

KATARZYNA GUCZALSKA*

AMARTYA SEN O PRAWACH CZŁOWIEKA

Słowa kluczowe: prawa człowieka, liberalizm, państwo opiekuńcze, możliwości ludzkie, wolność negatywna i pozytywna, demokracja, sprawiedliwość
Keywords: human rights, liberalism, welfare state, capabilities, negative and positive freedom, democracy, justice

1. Wprowadzenie

Artykuł poświęcony jest refleksji Amartyi Sena na temat praw człowieka. W ujęciu Sena prawa człowieka są ideą uniwersalną i jednoznacznie pozytywną. Celem niniejszego tekstu jest wykazanie, że tak nie jest. Prawa człowieka propagowane przez Sena nie są bezdyskusyjnym katalogiem moralnym, lecz argumentem na rzecz lewicowych rozwiązań politycznych, co do których nie istnieje powszechna zgoda. Polemikę z Senem zaczynam w punkcie 2. od wskazania na napięcie istniejące w ramach zachodniego paradygmatu praw człowieka, którego teoria Sena nie likwiduje, a wręcz

* Katarzyna Guetzalska – adiunkt w Zakładzie Etyki i Filozofii Społecznej Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie. Zajmuje się filozofią Hegła, liberalizmem, libertarianizmem, feminizmem, etyką społeczną. E-mail: k.guczalska@gmail.com.

Address for correspondence: Katarzyna Guetzalska, Department of Philosophy, University of Economics in Cracow, ul. Rakowicka 27, 31-510 Kraków, Poland. E-mail: k.guczalska@gmail.com.

je zwiększa. Następnie przedstawiam (punkt 3.), czym w ujęciu Sena są prawa człowieka oraz omawiam (punkt 4.) niesatysfakcjonujące odparcie przez niego trzech rodzajów krytyki praw człowieka. Kwestionuję (punkt 5.) uznanie praw socjalnych za prawa człowieka w ramach debaty demokratycznej, starając się jednocześnie wykazać (punkt 6.), że uznanie to jest skutkiem Senowskiego rozumienia wolności. Zwracam uwagę (punkt 7.), że koncepcja Sena prowadzi do niebezpiecznych konsekwencji zwiększania w nieskończoność zobowiązań jednych ludzi wobec innych. Twierdzę (punkt 8.), że Senowska teoria praw człowieka nie jest wolna od wywierania presji moralnej na potencjalnych oponentów. Nie jest to teoria neutralna i obiektywna, ponieważ (punkt 9.) możliwości życiowe postulowane przez Sena odbierają innym uczestnikom życia społecznego preferowane przez nich możliwości. Ostatecznie, wskazuję na słabości koncepcji Sena (punkt 10.), a jej ważności dopatruję się we wzmocnieniu instytucji państwa opiekuńczego, a nie w oryginalnej i uniwersalnej idei praw człowieka. W artykule bronię poglądu, że poszerzanie listy praw człowieka grozi ich postępującą dewaluacją. Inną słabością teorii Sena jest również bagatelizowanie konfliktu w obrębie systemu praw człowieka jako całości. Z tego powodu refleksji Sena przeciwstawiam aprobowany przez Locke'a minimalny pakiet praw naturalnych (prawo do wolności, własności i życia). Liberalna koncepcja człowieka i społeczeństwa nie jest jednak przedmiotem niniejszej analizy.

2. Pozorna jedność paradygmatu praw człowieka

„Prawa człowieka” to pojęcie związane z określoną wizją życia społecznego, a nawet całościowym dorobkiem cywilizacji Zachodu. Nie jest to jedna idea, lecz wiązka idei o różnorodnym rodowodzie ideowym¹. Prawa człowieka są wspólnie tematem szeroko dyskutowanym, a jednocześnie budzącym

¹ Mówiąc o różnych „generacjach” praw człowieka, nawiązuję do rozróżnienia dokonanego przez francuskiego prawnika Karela Vasaka. Prawa pierwszej generacji to m.in. prawo do życia, wolności osobistej, wolności wyznania, sumienia, religii, myśli, wyrażania poglądów, zrzeszania się, posiadania równego prawa wyborczego czy równego prawa w dostępie do urzędów publicznych. Prawa drugiej generacji obejmują prawo do pracy, świadczeń socjalnych (np. opieki zdrowotnej), prawo do nauki (wykształcenia). Prawa trzeciej generacji to prawo mniejszości narodowych do kultywowania własnego języka, prawo narodów do samostanowienia, prawo do pokoju czy do rozwoju

wiele kontrowersji. Wystarczy przywołać słynną *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 roku. Dla jednych dokument ten jest symbolem zwycięstwa praw jednostki nad tyranią, a dla innych symbolem kompromitacji idei praw człowieka, maskującym nierówności między ludźmi ze względu na płeć, rasę czy religię². Warto również przypomnieć, że idea „praw człowieka” pojawiła się wyraziście po drugiej wojnie światowej jako reakcja na zbrodnie wojenne i ochronę praw jednostki. Koncepcja ta była próbą przywrócenia w świecie poczucia sprawiedliwości i wrażliwości etycznej – zwłaszcza w sytuacji bezsilności prawa stanowionego wobec ideologii totalitarnych.

Współcześnie problem w debacie dotyczącej „praw człowieka” polega na tym, że treść samej kategorii staje się coraz bardziej niejasna i dyskusyjna. Pod wzniosłymi hasłami wolnościowymi i postulatami uniwersalistycznymi skrywają się interesy określonych jednostek lub grup społecznych. W poszczególnych koncepcjach, deklaracjach czy konwencjach kryje się założenie, że ich autorzy wnoszą się na neutralny i obiektywny punkt widzenia – reprezentując i wypowiadając się w imieniu całej ludzkości (uniwersalizm praw człowieka). Krytyczna analiza pokazuje jednak, że liczne rezolucje forsują prawa, będące odpowiedzią na potrzeby konkretnych ludzi, w konkretnych sytuacjach życiowych – niekoniecznie przedstawiają one wartości podzielane przez całą ludzkość. Co więcej, pod hasłem „praw człowieka” jedne prawa są proklamowane, a inne ograniczane (prawo do zasiłku dla bezrobotnych ogranicza na przykład prawo do własności). Innym problemem jest również to, że tzw. prawa ekonomiczno-socjalne pojawiają się obok fundamentalnych praw do życia i wolności, dewaluując i obniżając rangę tych ostatnich.

Krytycy współczesnego katalogu praw człowieka piszą:

ideologia praw człowieka, mimo całego swojego dogmatyzmu i rygoryzmu doktrynalnego, wcale nie uchroniła wyznających je społeczeństw przed zniewoleniem ukrytym pod pozorami demokratycznych procedur, o czym zaświadcza choćby skala podatkowa w krajach Unii Europejskiej (Wielomski, Bała 2008: 7).

gospodarczego, a także prawo wspólnot do niezniszczonego środowiska naturalnego. Współcześnie mówi się już o czwartej i piątej generacji praw człowieka.

² Jako że idea równouprawnienia z *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* dotyczyła jedynie mężczyzn i wykluczała kobiety, w 1971 r. powstała *Deklaracja Praw Kobiety i Obywatelki*.

W jednym zdaniu poświęconym idei „praw człowieka” możemy przeczytać, że idea ta to „ideologia”, „dogmatyzm”, „rygoryzm doktrynalny”, „ukryte zniewolenie” oraz – jak wynika z sensu wypowiedzi – „dotkliwe opodatkowanie”. Co istotne, krytycy piszą również, że: „nie jest dobrze widziane debatowanie o prawach człowieka i ideologii demokratycznej” (demokracja to również ideologia) oraz pozostawiają nas ze zdaniem, które ma wstrząsnąć sumieniami: „Czyż można mówić o prawach człowieka w świecie zachodnim, gdy miliony nienarodzonych dzieci jest barbarzyńsko mordowanych?”.

Problem polega na tym, że żyjemy w czasach, w których wszyscy próbują wstrząsnąć nawzajem swoimi sumieniami. Prawica jest zatrwożona rozrostem przywilejów socjalnych, a sama pod szyldem praw człowieka próbuje narzucić całkowity zakaz aborcji. Lewica jest zatrwożona zbyt daleko idącą ingerencją w życie obyczajowe, a sama próbuje narzucić jako prawa człowieka coraz większe zobowiązania finansowe – choć dla wielu uczestników życia społecznego są to postulaty niesprawiedliwe i niemoralne. Widać, że kwestie kontrowersyjne, złożone, będące wyrazem podziałów społecznych, są ogłaszane jako uniwersalne „prawa człowieka”, obligujące wszystkich.

Aporia występująca w obrębie współczesnego paradygmatu praw człowieka polega na tym, że z jednej strony został on oparty na nielicznych (liberalnych) prawach fundamentalnych (prawa o charakterze negatywnym), a z drugiej strony został rozbudowany w szeroki system praw/uprawnień socjalnych (prawa o charakterze pozytywnym). Prowadzi to do konfliktów wewnątrz coraz dłuższej listy praw człowieka. Zarówno tradycja liberalna, jak i lewicowa pociągają za sobą określoną wizję życia społecznego. Liberalizm postuluje istnienie państwa minimalnego, które stoi na straży wolności, życia i własności, lewica natomiast postuluje istnienie państwa opiekuńczego, które zaspokaja coraz większe potrzeby ludzi w oparciu o rozbudowany aparat urzędniczy i wysokie podatki – pod patronatem idei sprawiedliwości społecznej. Tych wizji społecznych pogodzić się nie da – są konfliktogenne.

Problem niespójności i napięcia w ramach idei „praw człowieka” można dostrzec, kontrastując koncepcję Amartyi Sena z liberalizmem klasycznym Johna Locke’a³. Sen za prawa człowieka uznaje prawa socjalne

³ Sen odrzuca wizję państwa, którą znajdziemy u Locke’a. Nie jest również przychylny teoriiom Rousseau, Kanta i Rawlsa. Nawiązuje natomiast do myśli społecznej Smitha, Milla, Marksa, Wollstonecraft (Sen 2012).

i uznaje je za wiążące rządy i obywateli dyrektywy normatywne. Umocnia tym samym dominujące współczesne interpretacje praw człowieka, które nie rozróżniają „praw najbardziej niezbędnych dla ludzkiej egzystencji” (Szymaniec 2010: 72) od uprawnień „wtórnych”, socjalnych, będących efektem rozwoju cywilizacyjnego. Jeśli obie teorie (Sena i Locke’a) pretendują do bycia teoriami wchodzącymi w skład współczesnego paradygmatu „praw człowieka”, to trzeba sobie uświadomić, że są one ze sobą nie do pogodzenia ze względu na swoje konsekwencje. Liberalizm:

daje się pojęciowo łatwo pogodzić z kategorią praw człowieka, ale prowadzi on do radykalnych konsekwencji politycznych, tj. zakłada moralną konieczność ustanowienia państwa minimalnego (a ta idea jest zdecydowanie odrzucana przez większość współczesnych zwolenników praw człowieka) (Machaj 2010: 27).

Sen postuluje istnienie państwa opiekuńczego oraz praw człowieka. Programowo nie przedstawia jednak konkretnej listy praw człowieka. Jego pomysł na nowy sposób ujęcia praw człowieka polega na mówieniu o nich w języku ludzkich możliwości (*capabilities*), których jest nieskończenie wiele⁴. Refleksja Sena ewokuje zatem istnienie... nieskończonej listy praw człowieka. Jego myśl należy uznać za ilustrację tendencji do ciągłego powiększania liczby praw człowieka.

Słabością projektu Sena jest m.in. to, że nie rozwiązuje on konfliktu między prawami człowieka różnych generacji. Kłopot z oceną teorii Sena polega również na tym, że jej autor używa atrakcyjnego języka – nawet dla ucha liberała, który postuluje ograniczenie praw człowieka do praw pierwszej generacji. Sen nie sprzeciwia się liberałom wprost: prawa przez nich postulowane istnieją (wolność, własność, życie). Nie zgadza się z nimi natomiast, kiedy zaprzeczają istnieniu praw człowieka rozumianych jako prawa socjalne. Podobnie jak liberałowie, Sen jest także zwolennikiem wolności, gdyż podstawową funkcją praw człowieka jest stanie na straży wolności. Ocena stanowiska Sena powinna zatem zależeć od uchwycenia tego, co konkretnie rozumie on pod pojęciem „wolności”, czyli kategorii, do której uciekają się chętnie filozofowie z różnych opeji ideowych. Jeśli zrozumiemy, jaką treść Sen wpisuje w kategorię „wolności”, będziemy

⁴ Na czym polega podobieństwo, a na czym różnica pomiędzy prawami człowieka a *capabilities* (Sen 2005).

mogli odpowiedzieć na pytanie: kogo i do czego zobowiązuje Senowska teoria praw człowieka?

3. Czym są prawa człowieka?

Prawa człowieka są pozytywnymi i domagającymi się urzeczywistnienia postulatami etycznymi. W Senowskich rozważaniach na temat praw człowieka można wyróżnić kilka wątków⁵. Na pierwszy plan wysuwa się próba zbudowania teorii praw człowieka czy też rozumienia praw człowieka jako ideałów etycznych, które są przeciwstawione prawom stanowionym. Sen podkreśla etyczny charakter praw człowieka i sprzeciwia się ujmowaniu ich jako żądań prawnych (*legal demands*) czy oczekiwań prawnych (*legal pretensions*). Określa prawa człowieka prawami etycznymi (*ethical rights*), propozycjami moralnymi (*moral propositions*) oraz roszczeniami etycznymi (*ethical claims*). Sen w prawach człowieka dostrzega przede wszystkim ideały etyczne, dlatego – jak twierdzi – ich obowiązywanie w prawie stanowionym jest obojętne dla ich natury (Sen 2009: 362)⁶. Oznacza to, że brak wyrazu legislacyjnego określonego prawa człowieka nie neguje ani nie umniejsza wartości tego prawa. Prawa człowieka i prawa stanowione nie są całkowicie rozbieżnymi sferami, z drugiej jednak strony nie należy ich utożsamiać. Można podać szereg argumentów na rzecz tezy o konieczności rozdzielenia praw człowieka i praw stanowionych. Konieczność tę dobrze ilustruje przykład podany przez samego Sena. Jest nim afirmowane przez niego prawo żony do współpodejmowania decyzji w rodzinie. Jak wiadomo, prawo to jest łamane w społeczeństwach tradycjonalistycznych i paternalistycznych. Sen zdaje sobie jednak sprawę, że gdyby wspomniane prawo stało się obowiązującym przepisem prawnym, mogłoby to pociągnąć za sobą niepożądane, a wręcz absurdalne konsekwencje, na przykład aresztowanie męża, który nie skonsultował z żoną określonych wydatków. Dlatego Sen konstatuje:

⁵ W odniesieniu do fenomenu prawa jako takiego, Sen wyróżnił trzy sfery: formalną strukturę praw; realizację przyznanych praw; inicjację procesu stanowienia praw (Sen 2004a: 444).

⁶ Prawa i swobody nie zawsze równają się realnym możliwościom, jakie mają ludzie – nawet w kraju, w którym prawodawstwo te swobody gwarantuje (Sen 2004: 29–47).

Konieczne zmiany muszą być wprowadzone innymi sposobami, w tym na drodze medialnego nagłaśniania i krytyki tych spraw, na drodze kampanii społecznych i debat publicznych (Sen 2009: 365).

Prawa człowieka *mogą* stanowić podstawę, czy punkt wyjścia, dla rozwiązań legislacyjnych (Sen 2009: 363). Są one pewną potencjalnością dla legislacji, same natomiast nie mogą być rozumiane jako roszczenia legislacyjne (*legal demands*), lecz jako tezy moralne (*moral propositions*) (Sen 2009: 363). Prawa człowieka mogą „dostarczać impulsu dla rozwiązań legislacyjnych” czy inspirować formułowanie prawa. Mogą one również bezpośrednio warunkować czy wręcz określać przypisy prawa stanowionego. Sen nie kwestionuje takiego przypadku.

W odniesieniu do wielu konkretnych praw człowieka (rozumianych jako roszczenia etyczne) nie istnieją mocne kontrargumenty ku temu, by je kwestionować. Przeciwnie, prawa człowieka stanowiły dla ludzi istotny impuls do wprowadzenia określonych zmian w ustawodawstwie (Sen 2009: 359). Dlatego też:

wiele społeczeństw wprowadziło nową legislację w zakresie praw człowieka i uznało obrońców praw człowieka, na przykład takich konkretnych praw, jak zakaz dyskryminacji rasowej i płciowej czy wolność wypowiedzi. Oczywiście zwolennicy poszerzenia koncepcji praw człowieka kontynuują stosowanie nacisków, przez co dążenie do [pełni] praw człowieka jest procesem trwałym i interaktywnym (Sen 2009: 386).

Sen uważa, że zbyt ściśle łączenie perspektywy etycznej i prawnej jest błędne. W szczególności twierdzi, że:

idea praw człowieka może być – i jest – stosowana nie tylko w charakterze impulsu motywującego rozwiązania legislacyjnie. Jedną rzeczą jest przyznać, że uznanie praw człowieka może zainspirować sformułowanie prawa stanowionego, inną uznawać wagę praw człowieka za polegającą wyłącznie na tym, że poprzez nie zostają określone przepisy obowiązującego prawa stanowionego (Sen 2009: 364).

Prawa stanowione sprzeczne z prawami człowieka nie tracą ważności, choć można je poddawać krytyce pod kątem moralnym. Legislacja nie jest również sposobem na promowanie i poszerzanie wiedzy o prawach człowieka. Prawo to jeden z elementów szeregu uzupełniających się strategii popularyzowania

i ochrony praw człowieka (Sen 2009: 366). Innymi sposobami unaocznienia „etycznej siły” praw człowieka są ruchy społeczne: (kiedyś) działania sufrażystek i walka o prawa wyborcze kobiet czy (współcześnie) działania organizacji pozarządowych, takich jak: Human Rights Watch, Amnesty International, OXFAM, Lekarze bez Granic, Save the Children, Czerwony Krzyż czy Action Aid. Senowi zależy na popularyzowaniu dyskusji dotyczącej praw człowieka. Pragnie on, aby idea tych praw stała się stałym elementem szeroko rozumianej debaty społecznej. Postuluje nagłaśnianie przykładów łamania praw człowieka oraz kładzie nacisk na konieczność organizowania kampanii społecznych na rzecz gwarancji swobód społecznych.

4. Krytyka praw człowieka

Sen stara się ustosunkować do krytyki praw człowieka i podejmuje się ich obrony. Krytyka kulturowa, legitymizacji oraz koherencji to trzy rodzaje krytyki praw człowieka, którym się przeciwstawia.

4.1. Krytyka legitymizacji.

Skąd prawa człowieka czerpią moc obowiązywania?

Sen stara się wykazać błędność stanowiska stwierdzającego, że żadne przyrodzone człowiekowi prawa nie istnieją. Polemizuje tym samym z tą krytyką praw człowieka, która stwierdza, że nadanie prawom człowieka szczególnego statusu może prowadzić do podważenia obowiązującego systemu prawnego (chodzi zatem o sytuację, w której prawa człowieka zostają uznane za *normy fundamentalne*). Odpierając ten zarzut, Sen przywołuje poglądy Karola Marksa czy Jeremy’ego Benthama. Przypomina stanowisko Marksa, który twierdził, że wszelkie prawa pojawiają się jedynie w wyniku *stanowienia* prawa, a zatem istnienie praw poza ustrojem państwa oraz poza systemem prawnym nie jest możliwe. Podobnie, Bentham o obowiązywaniu praw mówił wyłącznie w kontekście instytucji, utrzymując równocześnie, że prawa naturalne to „wierutne bzdury” (Sen 2002: 246)⁷.

Sen odrzuca tezę o istnieniu praw człowieka jedynie w kontekście praw stanowionych. Aby uzasadnić swoje poglądy, nie ucieka się w zasadzie do

⁷ Dosłownie „nonsens na szczydach” – ang. *nonsense of stilts* (Sen 1999: 211).

żadnej argumentacji. W książce *Rozwój i wolność*, zamiast argumentów, stawia szereg następujących po sobie deklaracji:

- prawa człowieka istnieją i przysługują wszystkim ludziom;
- prawa człowieka wykraczają poza prawa stanowione (aktualne i potencjalne);
- prawa człowieka stanowią podstawę do dyskusji politycznych.

Dlaczego tezy te miałyby być słuszne i dlaczego ktoś miałby się godzić na ich przyjęcie? Zdaniem Sena obowiązywanie praw człowieka bierze się z rozumowania etycznego. Etyczne rozpoznanie – oto punkt dojścia, który przydaje prawom człowieka należytą godność, ma podważyć istniejącą krytykę i przekonać nas, że prawa przysługujące wszystkim ludziom istnieją. Nie wiadomo, czym etyczne rozpoznanie jest i dlaczego wszyscy mają ideę praw człowieka tak samo „etycznie rozpoznawać”. Sen nie tłumaczy, dlaczego rozumowanie, czy też rozpoznanie etyczne, miałyby być wspólne wszystkim ludziom, ani co robić w sytuacji niezgody czy różniących się między sobą „etycznych rozumowań”.

Sen pragnie przekonać do istnienia praw człowieka również w inny sposób. W książce *The Idea of Justice* odwołuje się do tzw. testu bezstronnego obserwatora (idea Adama Smitha). Jeśli bezstronny obserwator uzna jakieś prawo za społecznie ważne, to staje się ono niejako automatycznie prawem człowieka. Prawem człowieka nie mogą zostać jednak błahostki, a jedynie takie uprawnienia, którym można przypisać ważność społeczną (*social importance*). Dzięki odwołaniu się do idei bezstronnego obserwatora Sen stara się przekroczyć czysto subiektywny charakter własnych deklaracji. Powstaje jednak pytanie: dlaczego bezstronny obserwator (obecny w refleksji Sena) twierdzi to samo, co twierdzi Sen? Może bezstronny obserwator nie jest bezstronny? Sen i bezstronny obserwator uznają na przykład prawa socjalne za prawa człowieka. A przecież uznanie to nie jest ani niczym oczywistym, ani bezstronnym. Na jakiej zatem podstawie i dlaczego jakieś uprawnienie ma być w ogóle uznane za prawo człowieka (zob. też uwagi o demokracji, punkt 5.)? Sen stosuje w swoim wywodzie różne strategie retoryczne, które mają przekonać czytelnika do akceptacji danego punktu widzenia. Wprowadzenie do wyводу idei „bezstronnego obserwatora” nie oznacza jednak bezstronności samego Sena, lecz strategię retoryczną, która ma przekonać, że Sen przyjmuje bezstronny punkt widzenia.

4.2. Krytyka koherencji: kto posiada obowiązek realizacji praw człowieka?

Kolejny problem, z którym stara się zmierzyć Sen, dotyczy pytania: „kogo i do czego zobowiązują prawa człowieka?”. Sen przyznaje: „prawo jest podstawą do roszczenia, z którym związane jest pewne zobowiązanie” (Sen 2002: 245). Jeśli w stosunku do danego prawa nie pojawia się konkretne zobowiązanie, to prawo wydaje się być jedynie pustą formułą. Przeciwnicy praw człowieka tak właśnie twierdzą: „prawa człowieka” nie są prawami z tego powodu, że ich uznaniu nie towarzyszy żadne konkretne zobowiązanie. Przeciwnicy praw człowieka utrzymują zatem, że w przypadku idei praw człowieka nie mamy do czynienia z rzeczywistymi prawami, lecz ze wzniosłymi deklaracjami i z pustosłowiem. Skoro ktoś twierdzi, że: „każdy człowiek ma prawo do opieki medycznej”, to powstaje pytanie, kto ma tę opiekę zapewnić i sfinansować?

Jak na zarzut niemożności egzekwowania praw człowieka odpowiada Sen? Stara się zbagatelizować, czy wręcz pominać, problem niemożliwości wskazania konkretnych podmiotów odpowiedzialnych za realizację tych praw (Sen 2002: 245). Sen przyznaje:

w przypadku praw człowieka ma się na myśli takie prerogatywy, z których powinni korzystać wszyscy, chociaż od żadnej konkretnej osoby nie można się domagać, aby zapewniła komuś realizację jego prawa (Sen 2002: 247).

Jednocześnie jednak dodaje:

można się z takim wymaganiem zwracać do tych, których społeczna funkcja umożliwia takie zapewnienie, a przynajmniej pomoc w jego uzyskaniu (Sen 2002: 247).

Mówiąc o ludziach, do których możemy zwracać się z wymaganiem realizacji praw człowieka, Sen ma na myśli polityków. To oni pełnią w głównej mierze „funkcje społeczne”. W jaki jednak sposób (na przykład) politycy podejmą się realizacji określonych praw człowieka? Czy przekażą oni z własnej woli własne pieniądze na zapewnienie różnym ludziom realizacji ich praw? Oczywiście, „prerogatyw, z których powinni korzystać wszyscy”, politycy nie sfinansują z własnych pensji. Pozyskają oni pieniądze na cele społeczne od podatników. O ile zatem wszyscy są przymuszeni do płacenia

podatków, o tyle wszyscy są zmuszeni do realizacji praw człowieka. Oznacza to, że od każdej osoby indywidualnie, państwo, czyli *de facto* politycy domagają się realizacji czyjegoś prawa, choć Sen przyznał, że tego robić *nie można*.

Sen twierdzi, że społeczna ważność praw człowieka: „wytwarza zobowiązanie, by inni wspomagali konkretną jednostkę w osiągnięciu owej swobody” (Sen 2009: 367). Nie ukrywa również, że: „zwolennicy poszerzenia koncepcji praw człowieka kontynuują *stosowanie nacisków* [podkr. – K.G.], przez co dążenie do [pełni] praw człowieka jest procesem trwałym i interaktywnym” (Sen 2009: 386). Realizacja socjalnych praw ekonomiczno-społecznych wymaga zatem aktywnego zaangażowania i pomocy obywateli. Na czym jednak konkretnie ma polegać pomoc? Pomoc musi być zorganizowana i ktoś musi za nią zapłacić. Kto konkretnie pomoc tę zorganizuje i kto za nią zapłaci? Dobrowolne świadczenie pomocy dla innych to pierwszoplanowy postulat liberałów. Sen nie ma jednak wcale na myśli dobrowolnej filantropii i nie propaguje wizji liberalnej. Przeciwnie, ma na myśli stworzenie systemowych rozwiązań *gwarantowanych przez państwo*. Państwowy system pomocy utrzymywany jest z podatków. Oto zatem Sen werbalnie deklaruje, że do spełniania roszczeń jednych ludzi przez innych nie należy zmuszać (wizja liberalna), *de facto* jednak chodzi mu o zrealizowanie systemu opartego na szeregu zobowiązań moralnych oraz przymusowym opodatkowaniu. Sen boi się tego jednak powiedzieć wprost. Zdaje sobie sprawę, że do zagwarantowania realizacji praw i przywilejów – uzyskanych dzięki „stosowaniu nacisków” oraz finansowanych z podatków – najlepiej przekonywać pod hasłem wolności, a nie przymusu.

Na pytanie: „kto i w jakim zakresie posiada obowiązek realizacji praw człowieka?” warto również spojrzeć z perspektywy uwag zawartych w książce *The Idea of Justice*. Sen utrzymuje, że prawa, które są jedynie częściowo realizowalne, nie tracą statusu praw (Sen 2009: 38). Nie zauważa jednak, że nawet częściowa realizowalność praw socjalnych z konieczności opiera się na przymusie (płacenia coraz wyższych podatków) i może być konfliktogenna. Aby uniknąć zarzutu uciekania się do przymusu, Sen, nawiązując do Kanta, ucieka się do rozróżnienia istnienia obowiązków zupełnych i niezupełnych (*perfect and imperfect obligations*). Te pierwsze szczególnie precyzyjnie, jakie i w jakim zakresie obowiązki posiadamy

wobec innych, a te drugie – nie⁸. Dzięki takiemu rozróżnieniu Sen może utrzymywać, że obowiązki w stosunku do praw człowieka istnieją – odpiera dzięki temu zarzut, że jeśli nie ma zobowiązań, to nie ma również praw. Jednocześnie jednak Sen może utrzymywać, że jego ujęcie praw człowieka nikogo do niczego nie zmusza (gdyż prawa człowieka to obowiązki niezupełne), a jedynie dopuszcza pewne możliwości. Otóż tak nie jest. Wszelkie zabezpieczenia społeczne, które propaguje Sen, to znaczy: „stałe rozwiązania instytucjonalne, jak zasiłki dla bezrobotnych czy renty dla inwalidów” (Sen 2002: 55) pociągają za sobą przymusowe opodatkowanie, dotyczą zatem konkretnych ludzi i konkretnych pieniędzy.

Czy prawa socjalne są prawami człowieka? Nie, ich uznaniu nie towarzyszy bowiem żadne *konkretne* zobowiązanie (np. prawo do pracy nie nakłada na nikim obowiązku zatrudnienia danej osoby). Sen zdaje się zgadzać z tym punktem widzenia, gdyż twierdzi, przypomnijmy, że „od żadnej konkretnej osoby nie można się domagać, aby zapewniła komuś realizację jego prawa”. Z drugiej jednak strony, popadając w sprzeczność sam ze sobą, zakłada, że jedni ludzie są zobowiązani, czy wręcz zmuszeni (państwo dystrybuuje środki pieniężne, które pozyskuje w ramach opodatkowania), do zaspokajania praw innych ludzi. Żeby uniknąć zarzutu zmuszania jednych ludzi do zaspokajania potrzeb innych, Sen mówi, że nie można tego robić, że prawa człowieka przynależą do sfery moralnej i „rzuca” swoje tezy w bliżej niedookreślonej przestrzeni społecznej. Nie ukrywa jednak wcale, że ostatecznie to państwo, czyli *de facto* podatnicy (konkretni ludzie) zapłacą za wdrażanie w życie jego wizji społecznej i szeregu ujawnianych w debacie demokratycznej praw. Ta ostatnia kwestia wydaje się być szczególnie dyskusyjna, ponieważ pod hasłem uniwersalistycznej etyki praw człowieka propaguje się koncepcję sprawiedliwości dystrybutywnej oraz rozwiązania społeczne, co do których nie istnieje powszechny konsensus.

4.3. Krytyka kulturowa. Czy prawa człowieka są prawami uniwersalnymi?

Dyskusja na temat praw człowieka toczy się zawsze w relacji do określonej etyki społecznej. Ważność praw człowieka zależy tym samym od

⁸ Prawom człowieka, w tym prawom socjoekonomicznym, odpowiadają raczej obowiązki o charakterze niezupełnym (Scheppele 2012: 24–26).

obowiązującej w danej wspólnocie etyki. Czy nie może być zatem tak, że w jakiejś kulturze określone wartości mają wartość większą niż prawa człowieka? Hierarchie wartości są przecież różne: Zachód preferuje określoną aksjologię, wspartą na wolności i prawach obywatelskich; Azja natomiast opiera się bardziej na porządku, hierarchii i lojalności. Czy prawa człowieka posiadają treść i uzasadnienie znajdujące się ponad czy poza prawem stanowionym? Czy można mówić o uniwersalizmie praw człowieka? Wszelkie prawa przynależą przecież do określonego kręgu kulturowego.

Sen zgadza się, że określone uprawnienia mogą istnieć jedynie w ramach konkretnego społeczeństwa. Z drugiej jednak strony nie godzi się na podważenie uniwersalizmu praw człowieka i twierdzi, że kultura Azji była nazbyt często interpretowana w sposób jednostronny (autorytarny). W rzeczywistości „prymat wolności i demokracji” nie charakteryzuje jedynie kultury zachodniej. „Stanowisk ceniących wolność” jest na świecie wiele. Kultury nie są „samotnymi wyspami” i nie są samowystarczalne. Sen określa swoje stanowisko jako „silnie uniwersalistyczne” (Sen 2002: 261). Prawa człowieka przynależą do sfery moralnej i są traktowane przez niego jako prawa uniwersalne i niezbywalne. Przekraczają one swoistość kultury zachodnioeuropejskiej i dotyczą wszystkich kultur⁹. Ostatecznie, Sen stoi na stanowisku, że:

różni ludzie z różnych kultur mogą opowiadać się za tymi samymi wartościami i uznawać te same powinności (Sen 2002: 261).

Jak ocenić tego typu stanowisko? Piotr Augustyniak wpisuje Sena do szeregu myślicieli, którzy umacniają to, co dla myśli zachodniej specyficzne.

Znajdujemy się oto w obszarze oddziaływania sposobu myślenia, który zdaje sobie sprawę, że przerażająca ksenofobia, która objawiała się przez wieki w zachodniej kulturze, wcale nie skończyła się wraz z oświeceniem i nowoczesnością. Jest ona wciąż integralną częścią myślenia, stawiającego w centrum samorealizujący się podmiot, którego roszczenie do tolerancji i poszanowania własnych praw jest jeszcze jednym obliczem tego samego totalizmu i totalitaryzmu, którym od początku był Zachód (Augustyniak 2014: 334).

⁹ Wartości równości czy wolności nie są specyficzne jedynie dla kultury Zachodu (Sen 2007).

Osoby nienależące do zachodniego kręgu cywilizacyjnego mogą ideę „praw człowieka” odbierać jako próbę narzucania – jako powszechnie obligującego – zachodniego zespołu wartości. Mogą zatem postrzegać ideę „praw człowieka” jako nową formę ideologii czy kolonializmu:

często propagowanie praw człowieka przez obywateli i instytucje zachodnie jest odbierane w Azji jako ekspansja Zachodu. Zresztą niejedni zachodni działacze na polu upowszechniania i obrony praw człowieka uważa za konieczną w tym celu westernalizację Wschodu (Augustyniak 2014: 327).

Trzeba pamiętać, że dyskusje na temat represyjności czy misyjności praw człowieka podnoszą często przedstawiciele państw i politycy, wypowiadający się w imieniu autorytarnych rządów. Z drugiej jednak strony, kiedy mówi się o „łamaniu praw” człowieka, to ma się na myśli łamanie tych praw, które zostały uznane za fundamentalne przez liberalizm. Są to prawa: do wolności i życia, nienaruszalności ciała i dobytku. Poszerzanie katalogu praw człowieka obniża rangę tych właśnie praw.

Wydaje się, że uznając za prawa człowieka prawa socjalne, Sen chce przeszczepić na grunt innych kultur osiągnięcia cywilizacyjne i standardy kultury zachodnioeuropejskiej. Nawet jeśli prawa socjalne są obecne w innych kulturach, nie bardzo wiadomo, dlaczego miałyby być one uznane za „prawa człowieka”. Sen ułatwia sobie sprawę i chętnie mówi o uniwersalności *liberalnego* prawa „do wolności”. Trzeba jednak pamiętać, że pod hasłem „wolności” propaguje określoną wizję życia społecznego z państwem opiekuńczym na czele. Co do słuszności i powszechnej ważności tej właśnie wizji – nie ma w tym względzie zgody nawet w kręgu cywilizacji zachodnioeuropejskiej.

5. Prawa człowieka i demokracja

Sen twierdzi, że konieczne jest poddanie praw człowieka debacie publicznej (Sen 2009: 365–366). Mówiąc precyzyjniej, debata demokratyczna ujawnia i aktualizuje prawa człowieka (demokracja jest narzędziem ustalania obowiązującej listy praw człowieka).

Jeśli uważamy, że jakieś prawo ma charakter uniwersalny, oraz przedstawimy nasze przekonanie na forum publicznym i w wyniku publicznej debaty zostanie ono podtrzymane, wówczas uniwersalność owego prawa zostaje potwierdzona (Kwarciński 2011: 149).

W tradycji liberalnej państwo – którego organami mogą być różne formy rządów (nie tylko demokracja) – jest powołane w celu ochrony praw naturalnych, które nie podlegają negocjacji (Locke). Prawa takie, jak życie człowieka, wolność wyboru i poszanowanie dla uczciwie nabytej własności prywatnej nie zależą od debaty publicznej. Wartości tych nie można ani nikomu przydać, ani nikomu odebrać. Wartości te są warunkami granicznymi życia społecznego i debaty społecznej jako takiej – nie podlegają zatem dyskusji¹⁰. Jeśli większość w debacie publicznej zadecyduje, że należy eksterminować jakąś grupę społeczną, albo że ludzie mają prawo narzucić innym ludziom określoną religię, to nie można tych postulatów zrealizować. Podobnie, jeśli prawem człowieka zostanie ogłoszona zasada: „pieniądze bogatych należą do biednych”, w innym sformułowaniu „grab zagrabione” (Lenin), to będzie to karygodne i niedopuszczalne złamanie zasad warunkujących życie społeczne – choćby większość tym hasłem chętnie przyklasnęła. Demokratyczna większość nie zawsze ma rację. Nie można przemocą odebrać majątku Warrenowi Buffetowi i rozdać go biednym – nawet jeśli tak zadecydują wszyscy obywatele Stanów Zjednoczonych albo biedota na całym świecie. Sytuacja taka oznaczałaby koniec praworządności i nastanie rządów motłochu oraz przemocy.

W ramach debaty demokratycznej ludzie deklarują wiele różnych rzeczy – zwłaszcza korzystnych dla siebie czy dla grup społecznych, które reprezentują. Trzeba pamiętać, że nie tylko jednostka, ale również większość może kierować się w życiu społecznym egoistycznym interesem – z problemu tego zdawał sobie sprawę na przykład Jan Jakub Rousseau, postulując istnienie tzw. woli powszechnej. Tymczasem dla Sena debata demokratyczna jest kryterium tego, co rozumiemy pod pojęciem sprawiedliwości społecznej. Co jednak wynika z tego, iż *demos* potwierdził istnienie określonych praw – na przykład takich, które obiecują ludziom lepszy standard życia?¹¹. Uznanie

¹⁰ Warto zapytać, czy i jakie istnieją *granice* debaty demokratycznej? (Guczalska 2014: 89–100).

¹¹ „Aby wprowadzić socjalizm, należy wprowadzić demokrację” – autorem tej znanej maksymy jest Marks, ale pasuje ona również do refleksji Sena.

praw socjalnych za prawa człowieka nie będzie przecież automatycznie prowadziło do zagwarantowania wszystkim tego typu praw. Jest to jedynie deklaracja, którą szczególnie łatwo poczynić w sytuacji, którą akceptuje Sen: *gdy nie wymagamy* wskazania konkretnego podmiotu, który będzie gwarantował spełnienie roszczenia etycznego.

Trzeba pamiętać, że funkcjonowanie rządów demokratycznych zależy w dużej mierze od rozwoju cywilizacyjnego danego kraju. Wprowadzanie demokracji napotyka w kulturach pozaeuropejskich na wiele problemów – łącznie z ofiarami przemocy politycznej. Dzieje się tak, na przykład, w Bangladeszu, gdzie debata demokratyczna nie polega na pogłębionym dyskursie społecznym – poświęconym na przykład tematowi „praw człowieka” – lecz gdzie wśród ofiar przemocy próbuje się z wysiłkiem zastępować jednych skorumpowanych polityków – drugimi¹².

Sen kładzie nacisk na edukację, dyskusję, działalność organizacji społecznych, powolną zmianę w mentalności i obyczajach społecznych. Wydaje się jednak, że pokłada on zbyt dużą wiarę w zdolność debaty demokratycznej do ujawniania uprawnień o charakterze etycznym (nie prawnym). W dyskusji zbyt wiele spraw można uznać za ważne, co chętnie potwierdzi *demos*, a nawet Senowski „bezsronny obserwator”.

Sen zdaje się afirmować demokrację z wielu powodów, także gospodarczych. Nie kwestionuje wolności gospodarczej, choć twierdzi, że powinny ją poprzedzać – gwarantowane przez ustrój demokratyczny – swobody obywatelskie. Te ostatnie generują bowiem pozytywne zmiany gospodarcze, o czym świadczy przykład Japonii (Sen 2002: 55). Poglądy Sena w tej materii nie oddają całej różnorodności i złożoności problemu. Wszystko zależy od tego, jaki dobierzemy zestaw przykładów – a Sen zawsze dobiera takie przykłady, które wspierają jego tezy. Nie tylko w systemie demokratycznym możliwy jest wzrost gospodarczy, zaś forma rządów nie przekłada się automatycznie na wolność gospodarczą. Sen nie zauważa, że „standard życia w takich niedemokratycznych krajach jak Tajwan, Singapur czy Korea Południowa jest o wiele wyższy niż w wielu demokratycznych krajach zachodnich” (Juruś 2003: 165).

¹² Podczas wyborów parlamentarnych w Bangladeszu w 2014 r., przy niskiej frekwencji wyborczej, doszło do zamachu stanu, terroru i śmierci wielu obywateli.

6. Wolność jako realizacja ludzkich możliwości

Głównym pojęciem i *novum* myśli Sena jest termin *capabilities*. Słowo to można tłumaczyć jako „możliwości”, „możliwości ludzkie”, „zdolności” czy „potencjał”. Wydaje się, że dwa pierwsze warianty przekładu tego terminu na język polski są najlepsze. Słowo „zdolności” to jedynie wąsko rozumiane „uzdolnienia”, zaś „potencjał” brzmi nazbyt psychologizycznie i może błędnie sugerować, że *capabilities* dotyczą wyłącznie dyspozycji osobistych. W rzeczywistości termin „możliwość” jest fundamentalnym określeniem człowieczeństwa czy podmiotu ludzkiego jako takiego. Sen pisze: „Możliwość jest w istocie główną cechą życia ludzkiego” (Sen 2009: 295). Możliwość to: „wolność wyboru pewnego sposobu życia, który osoba uznałaby nie bez racji za wartościowy” (Sen 2000: 101). Wydaje się, że można próbować interpretować możliwość jako *prawo człowieka* do podejmowania wolnych wyborów, przy aktywnym wsparciu ze strony państwa. Jest to zgodne z zamysłem Sena w tym sensie, że dla niego popularyzacja praw człowieka poszerza i umożliwia realizację *capabilities*. Z kolei same *capabilities* przybierają postać praw. Są to zatem różne nazwy tego samego fenomenu, który Sen nazywa wolnością.

Sen często powraca do myśli, że prawa człowieka są ściśle związane z wolnością. Przedstawia siebie jako zwolennika ludzkich możliwości i zasady wolności, choć nie uznaje tej ostatniej za zasadę priorytetową (Sen 2000: 107). W ujęciu Sena wolność uzasadnia istnienie praw człowieka – a nie odwrotnie. Prawa człowieka służą jedynie artykulacji fenomenu bardziej fundamentalnego, jakim jest wolność. Sen pisze na przykład: „istotność praw ostatecznie wiąże się z ważnością wolności” (Sen 2009: 372) lub przekonuje, że mówiąc o prawach człowieka, „musimy za punkt wyjścia przyjąć wagę swobód uzasadniających te prawa” (Sen 2009: 367). Wolność jest również dla Sena składową teorii sprawiedliwości (Sen 2000: 107).

Prawa człowieka stoją na straży ważnych dla człowieka wolności¹³. Esencji praw człowieka – swobodom i wolnościom – Sen przeciwstawia korzyść i interes. Te ostatnie nie mogą służyć za podstawę i uzasadnienie żadnych praw, w tym praw człowieka. To właśnie prawa człowieka są tym społecznym instrumentem, który pozwala na przekroczenie egoizmu

¹³ Wydaje się, że prawa człowieka są nie tylko formą wolności, lecz również innych wartości: równości, tolerancji czy autonomii.

i myślenia w kategoriach własnego interesu. Zdaniem Sena ku etyce i zachowaniom bezinteresownym nie potrafi tymczasem wyjść utylitaryzm, który zainteresowany jest głównie „spełnianiem pragnień” (Sen 2009: 367).

Wolność jest pojęciem, do którego chętnie odwołują się różni myśliciele – także ci należący do rozmaitych nurtów ideowych. Bez uściślenia tego, co Sen dokładnie rozumie pod hasłem „wolności”, wypowiedzi dotyczące praw człowieka pozostaną zbyt ogólnikowe. Trzeba zapytać: co tak naprawdę oznacza Senowskie przekonanie, że wolność jest integralną składową praw człowieka? Co konkretnie wynika z refleksji łączącej wolność i prawa człowieka? Jeśli powiemy (ogólnikowo), że prawo człowieka ma swoje uzasadnienie w wolności wyboru i każdy człowiek powinien mieć możliwość kształtowania własnego życia (Sen 2009: 357–358, 376–379), będzie to liberalny postulat wolności negatywnej. Czy jest to ta forma wolności, którą przede wszystkim afirmuje Sen?

Pomimo tego, że Sen nie stosuje pojęcia wolności negatywnej i pozytywnej w sposób identyczny jak Isaiah Berlin (Berlin 1991: 114), to jednak chętnie ucieka się do tego rozróżnienia. Podziela on intuicje Berlina co do konieczności „rozdzielenia” różnych aspektów pojęcia wolności. Sen pisze na przykład:

Rola całkowitej wolności osiągnięcia nie może przekreślić specjalnego znaczenia wolności negatywnej (Sen 2000: 107).

Pomimo powyższej deklaracji wydaje się, że u Sena wartość wolności negatywnej jest podporządkowana wolności pozytywnej. Dzieje się tak dlatego, ponieważ głównym pojęciem refleksji Senowskiej są „ludzkie możliwości”. A możliwości to ten aspekt ludzkiej wolności, który należy określić jako wolność „w zakresie szans” (wolność pozytywna) (Kwarciński 2011: 147). Formę tę należy z kolei odróżnić od tej formy wolności, którą jest niepodlegający naciskowi zewnętrznemu proces realizacji celów (wolność negatywna).

Argumentem na rzecz tezy o podporządkowaniu wolności negatywnej wolności pozytywnej jest to, że u Sena wolność jednostki posiada zawsze uzupełnienie w *zobowiązaniu* znajdującym się po stronie społeczeństwa. Realizacja praw człowieka nie jest bynajmniej ograniczona do wysiłku indywidualnego, w który nie ingerujemy (wolność negatywna). Przeciwnie, kluczowa rola w szerzeniu nowego konceptu społecznego przypada państwu (Sen 2002: 139). Sen jest zwolennikiem interwencjonizmu państwowego, systemu powszechnych ubezpieczeń, powszechnej służby zdrowia czy

sprawiedliwości społecznej (dystrybucyjnej), rozumianej jako równość szans. Sen podkreśla, że w krajach rozwijających się:

bardzo istotne są polityczne poczynania na rzecz stworzenia takiego systemu (Sen 2002: 162).

Sfera praw człowieka przynależy zatem do sfery moralnej, która z kolei ma stać się częścią „publicznych poczynaniań” i „systemem społecznych sposobności, które zabezpiecząby społeczną sprawiedliwość” (Sen 2002: 162)¹⁴.

Sen podkreśla konieczność poddania praw człowieka debacie publicznej (Sen 2009: 365–366). Opowiada się za publiczną – państwową, a nawet ponadpaństwową – kontrolą nad realizacją praw człowieka, podkreślając konieczność „społecznej podbudowy praw człowieka”. „Społeczna podbudowa” oznacza przede wszystkim zgodę i akceptację konkretnych praw człowieka przez ludzi tworzących wspólnotę (państwo). Sen prawom człowieka stawia istotny warunek: ich etycznemu uznaniu ma sprostać wymaganie bycia fenomenem „społecznie ważnym”. Warto jednak podkreślić, że w sytuacji, w której warunek ten jest spełniony, etyczne roszczenia zamieniają się w społeczne zobowiązania – są bowiem skierowane do konkretnych ludzi: obywateli, podatników. Prawo człowieka rozumiane jest zatem jako „zobowiązanie” (*obligation*) i pojawia się w sytuacji, w której następuje społeczne rozpoznanie, iż dane prawo człowieka (a mówiąc precyzyjniej: określona swoboda jednostki) posiada „ważność społeczną”. Na czym polega owo zobowiązanie? Nie jest to „wolność od”, lecz rodzaj imperatywu etycznego skierowanego do wspólnoty, który polega na podjęciu się obowiązku wspierania konkretnej jednostki w osiągnięciu określonej swobody (Sen 2009: 367). Prawa człowieka *rozumiane jako ludzkie możliwości* nie oznaczają zatem dla Sena jedynie wolności negatywnej, lecz w dużo większym stopniu wolność pozytywną. Świadczy o tym również akceptacja – jako praw człowieka – praw o charakterze socjalnym. Sen uważa, że prawa człowieka obejmują nie tylko swobody polityczne i obywatelskie, lecz dodatkowo również prawa ekonomiczne i socjalne:

Wyłączenie wszelkich ekonomicznych i społecznych praw ze ścisłego *sanctum* praw człowieka, trzymając to miejsce zarezerwowane

¹⁴ Kierując się intuicją liberala, Karla R. Poppera, można zapytać: czy koncepcji Sena bliżej jest do upolitycznienia moralności, czy do umoralnienia polityki?

wyłącznie dla wolności i innych praw pierwszogeneracyjnych, usiłuje zaznaczyć linię na piasku, którą trudno jest utrzymać (Sen 2009: 385).

Mówiąc o prawach socjalnych, przypomnijmy charakterystyczny sposób wyrażania się Sena: jeśli człowiek jest ubogi, oznacza to, że nie jest wolny, ponieważ nie posiada takich samych możliwości, jakie posiada osoba bogata. Państwo – czyli *de facto* inni ludzie (podatnicy) – posiadają obowiązek moralny te nierówności wyrównać. Podobnie brakiem wolności (czyli zniewoleniem) jest brak powszechnej edukacji, opieki medycznej czy brak możliwości podjęcia pracy. Przed uczestnikami życia społecznego stoi zatem cały szereg – teoretycznie nieskończonych – powinności etycznych (ujawnia je debata demokratyczna), które domagają się realizacji. Jak pamiętamy, Sen programowo nie precyzuje obowiązków jednych obywateli wobec drugih. Nie zmienia to jednak faktu, że wytycza jasne dyrektywy postępowania dla rządu oraz obywateli. Poza tym głosi idee, które ogłasza jako postulaty etyczne. Roztacza zatem przed ludźmi określoną wizję aksjologiczną, która domaga się spełnienia. Całościowa koncepcja Sena *zakłada* zatem dążenie ludzi do realizowania wolności pozytywnej, którą w życie społeczne *powinny* wcielać rządy obraz obywatele.

7. Prawa człowieka jako ludzkie możliwości

Ważny komentarz do refleksji Sena na temat praw człowieka można znaleźć w jednym z artykułów Marthy Nussbaum (Nussbaum 2005: 35–61). Autorka ta stara się doprecyzować stanowiska Sena i uściśla, co konkretnie ma na myśli Sen, wypowiadając ogólne hasło „prawa człowieka”¹⁵. Nussbaum twierdzi, że Senowski termin „możliwości” oznacza *de facto* prawa człowieka¹⁶. Pisze ona:

¹⁵ „Jednak czytelnik, który poszukuje w pełni sformułowanego wyjaśnienia sprawiedliwości społecznej [...] nie znajdzie go w pracach Sena, i będzie musiał wyprowadzić je z dawanych przez Sena sugestii” (Nussbaum 2005: 36). Sen przyznaje wolności priorytet, „choć nie wymienia w sposób wyczerpujący, jakie swobody mogłyby podpadać pod tę zasadę” (tamże: 45).

¹⁶ Prawa i swobody nie zawsze równają się realnym możliwościom, jakie mają ludzie – nawet w kraju, w którym prawodawstwo te swobody gwarantuje (Sen 2004: 47).

Pośród możliwości, które Sen wzmiankuje dla zilustrowania swojego podejścia, oraz tych, które składają się na moją wprost sformułowaną listę, są liczne prawa, na które zwraca się uwagę także w ruchu [obrony] praw człowieka: swobody polityczne, wolność zrzeszania się, wolność wyboru zajęcia [zawodu] oraz rozmaite prawa ekonomiczne i socjalne [...]. Zatem możliwości [*capabilities*] i prawa człowieka, jak się je rozumie współcześnie w dyskusjach toczonych na skalę globalną, są sobie bliskie. W istocie pokrywają się zarówno z tym, co nazywamy ‘prawami [człowieka] pierwszej generacji’ (swobody polityczne i obywatelskie), jak i z tym, co nazywamy ‘prawami [człowieka] drugiej generacji’ (prawa ekonomiczne i socjalne) (Nussbaum 2005: 38).

Pod określeniem „możliwości” kryją się prawa człowieka. Pragnąc podać wyczerpującą listę praw człowieka, wystarczy podać najważniejsze „ludzkie możliwości”. Nussbaum podaje taką listę, powiększając jednocześnie katalog praw człowieka o nietypowe elementy (np. zabawę)¹⁷.

Nie jest do końca jasne, jak należy interpretować podany przez Nussbaum katalog: czy tworzy on listę wartości, które składają się na ludzki dobrostan (rodzaj idei regulatywnej), czy są to roszczenia, którym – jako prawom człowieka – odpowiadają po stronie wspólnoty etyczne zobowiązania domagające się realizacji. W ujęciu Nussbaum prawa człowieka tworzą zamknięty katalog, który inni ludzie powinni przyjąć, co jest sporym problemem dla tych, którzy rozumieją prawa człowieka inaczej niż ona. Sen nie podaje podobnej listy, ponieważ jego zdaniem żadnego katalogu praw człowieka podać się nie da. Każda sytuacja ludzkiego życia jest inna, swoista, i nie podlega schematyzacjom.

Jakiego rodzaju zobowiązania posiadamy wobec innych ludzi? Czy i na jakiej podstawie jeden człowiek jest coś winny drugiemu? Problematyczność ujęcia praw człowieka jako ludzkich możliwości staje się widoczna, kiedy przyjmiemy, że różnorodne ludzkie możliwości domagają się realizacji. Jak wiadomo (przykład ten dobrze ilustruje teorię Sena), ciężka choroba może na różne sposoby ograniczyć ludzkie możliwości. Może na przykład ograniczyć możliwość prowadzenia satysfakcjonującego życia seksualnego, czy – innymi słowy – wolność wyboru seksualnego stylu życia. Skoro funkcją praw człowieka jest ochrona ludzkiej wolności, to prawo takie

¹⁷ Katalog Nussbaum: 1. Life; 2. Bodily Health; 3. Bodily Integrity; 4. Sensens, Imagination, and Thought; 5. Emotions; 6. Practical Reason; 7. Affiliation; 8. Other Species; 9. Play; 10. Control Over One’s Environment.

powinno chronić możliwość/wolność do czerpania przyjemności z życia erotycznego – możliwość ta wydaje się zresztą należeć do podstawowych potrzeb ludzkich. Powyższy problem przedstawia film pt. *Sesje* z 2012 roku (reż. Ben Lewin, z Helen Hunt i Johnem Hawkesem w rolach głównych), opowiadający historię dotkniętego paraliżem mężczyzny, który postanawia zrealizować swoje potrzeby seksualne, jednak w obawie o swoją sprawność fizyczną wynajmuje terapeutkę, która specjalizuje się w leczeniu zahamowań seksualnych u osób sparaliżowanych. Kto w takim przypadku jest zobowiązany do zapewniania choremu mężczyźnie możliwości spełniania jego potrzeb seksualnych? On sam? Jego rodzina? A może podatnicy, finansujący różnorodne funkcje państwa, w tym funkcje zdrowotno-opiekuńczo-rehabilitacyjne?

8. Presja moralna

Jakie jest przełożenie teorii praw człowieka Sena na praktykę społeczną? Co z teorii tej konkretnie wynika? Aby odpowiedzieć na te pytania, trzeba wrócić do podstawowego *novum* myśli Sena, a mianowicie do koncepcji możliwości ludzkich. Jak liczne są te możliwości? Teoretycznie rzecz biorąc, liczba możliwości jest nieskończona. Ludzie posiadają przecież nieskończenie wiele szans/możliwości realizowania swoich życiowych celów. Teoria Sena nie podaje, i nie jest w stanie podać, wszystkich ludzkich możliwości. Jest ona jedynie szkicem, czy modelem, nieskończonej i niedookreślonej liczby postulatów/praw człowieka do realizowania (głównie) w ramach wolności pozytywnej.

Ocena tego typu koncepcji zależy od tego, jak zinterpretujemy jej podstawowe założenia i na co położymy nacisk. Po pierwsze, można stać na stanowisku, że różne deklaracje Sena nie mają mocy prawnej oraz, rzecz jasna, że nikt nie posiada obowiązku przyjmowania tychże deklaracji jako własnych poglądów. W takim ujęciu w Senowskich postulatach dotyczących praw człowieka należy widzieć pozbawione ideologicznego zacięcia przesłanie (dla jednego bardziej pozytywne, dla drugiego bardziej negatywne), które nikogo do niczego nie zobowiązuje i z którym nikt nie musi się zgadzać.

Kłopotliwe w przyjęciu powyższej interpretacji jest to, że prawa człowieka w ujęciu Sena mają charakter uniwersalny – dotyczą zatem wszystkich

ludzi w sposób bezwarunkowy. Problem rodzi również fakt, że prawa te są zobowiązaniami etycznymi. Co prawda zobowiązania etyczne nie pokrywają się ze zobowiązaniami prawnymi, jednak obowiązki moralne nie są czymś całkowicie dobrowolnym w przyjęciu. Nie są bowiem prawami, które bez żadnych konsekwencji można odrzucić. Odrzucenie obowiązku moralnego to przecież czyn niemoralny! Imperatywy etyczne domagają się realizacji, zwłaszcza w sytuacji, w której są proklamowane jako wartości obligujące wszystkich (uniwersalizm wartości). Prawa człowieka są postulatami bezwarunkowymi, to znaczy są związane z człowieczeństwem jako takim i dlatego – co trzeba podkreślić – „nie muszą być skodyfikowane lub uchwalone, aby należało ich przestrzegać” (Kwarciński 2011: 146). Nie godząc się zatem z poglądami Sena, jego przeciwnik ideowy naraża się na zarzut nieprawdziwego rozpoznania rzeczywistości (tkwienia w fałszu) oraz braku wypełnienia ciężącego na nim zobowiązania moralnego (adwersarz jest niemoralny).

W przypadku Sena mamy do czynienia z dyskursem, który generuje presję moralną: określonych praw *należy* przestrzegać, ponieważ są zobowiązaniami moralnymi. Jeśli ktoś nie godzi się na uznanie prawa socjalnego za prawo człowieka to – zgodnie z założeniami teorii Sena – odmawia ludziom człowieczeństwa (uprawnienia bezwarunkowego). Warto zatem podkreślić: ktoś, kto nie godzi się na uznanie praw socjalnych za prawa człowieka, nie odmawia nikomu człowieczeństwa. Można dysponować innym ujęciem praw człowieka, można starać się rozwiązywać problemy społeczne w inny sposób, niż głosząc, że prawami człowieka są prawa socjalne (których nie da się całkowicie zrealizować)¹⁸.

¹⁸ John Rawls uważa, że teoria dotycząca życia społecznego powinna kłaść nacisk na budowanie stabilnego, sprawiedliwego społeczeństwa, z uwzględnieniem tego, że obywatele podzielają różne poglądy i systemy wartości. Presja moralna nie jest sposobem na zdobycie uznania wszystkich obywateli. Chodzi raczej o zbudowanie modelu społecznego, który pozwala na współistnienie różnych wizji moralnych. Przedmiotem konsensusu rozległych rozumnych doktryn jest koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności (Rawls 1998: 218). Co znamienne, Sen dystansuje się od teorii Rawlsa, której wyróżnikiem jest rezygnacja z doktryny społecznej wyrażającej całościową wizję moralną. Sen nazywa koncepcję Rawlsa „bezstronnością zamkniętą”, a swoją koncepcję „bezstronnością otwartą” (*open impartiality*).

9. Co ogranicza ludzkie możliwości?

Zmiana generowana refleksją Sena prowadzi do zmiany języka. Mówimy na przykład: „wolność to poszerzanie ludzkich możliwości”, „sprawiedliwość to równość możliwości”, „ubóstwo to niedostatek możliwości”. Same prawa człowieka mają stać na straży wolności ludzkiej, zaś wolność (jak pamiętamy) obejmuje sobą różne aspekty życia: związana jest albo z konkretną realizacją możliwości, albo z budowaniem takich szans. Dlaczego jednak Sen koncentruje się zasadniczo na takich ograniczeniach ludzkich możliwości, jak choroba, niedożywienie, kalectwo czy płeć? Dlaczego nie eksponuje innych istotnych ograniczeń ludzkich możliwości – na przykład wysokiego opodatkowania? Ktoś może twierdzić, że ograniczenia wskazywane przez Sena są bardziej dotkliwe dla ludzi niż te wskazywane przez liberałów. Trudno jednak w tym aspekcie zmierzyć ludzkie odczucia. Wiele zależy od tego, jak dany człowiek postrzega swoje położenie i co odczuwa, doświadczając różnych sytuacji życiowych.

Podajmy przykłady kilku czynników, które ograniczają ludzkie możliwości (wolności). Są to czynniki inne niż te, które dominują u Sena¹⁹. Powiedzmy, że dana osoba zamiast – zgodnie z własnym życzeniem – gromadzić pieniądze na leczenie w prywatnej klinice i odkładać oszczędności na wysoką emeryturę w indywidualny sposób (założmy, że cele te są dla kogoś bardzo ważne), jest *zmuszona* przez państwo do przeznaczania części swoich oszczędności na utrzymywanie niewydolnej jej zdaniem służby zdrowia²⁰. Osoba ta odczuwa istnienie publicznej służby zdrowia jako *ograniczenie* własnych możliwości. Jako że nie stać jej na usługi prywatne, korzysta z oferty medycznej, do której finansowania zmusza ją państwo, i zna z własnego doświadczenia wiele przykładów karygodnych zaniedbań, przyczyniających się nie tylko do trwałego kalectwa, lecz nawet śmierci

¹⁹ Sen koncentruje się na fizjologii (choroba, płeć, wiek), warunkach środowiskowych (zanieczyszczenie) i społecznych (edukacja, opieka zdrowotna) oraz różnicach w wykorzystaniu danych środków (np. dochodu) (Sen 2009: 255).

²⁰ Nawet gdyby publiczna służba zdrowia funkcjonowała bez zarzutu we wszystkich państwach, nie pociągałoby to za sobą tezy, że wszyscy bez wyjątku chcieliby z niej korzystać. Istota sprawy leży w wolnym wyborze. Ograniczenie swobody decydowania o sobie jest ograniczeniem ludzkich możliwości. Dyskutując o różnych formach przymusu państwa, należy brać pod uwagę nie tylko względy pragmatyczne, lecz również moralne.

ludzi²¹. Inna osoba płaci przymusowe składki na rzecz ZUS, czego robić nie chce. Zważywszy na źle funkcjonujący w Polsce system emerytalny, osoba ta podejrzewa, że być może emerytury w ogóle nie otrzyma. Sprawia to, że życie tej osoby jest gorsze, niż mogłoby być. Osoba ta jest podenerwowana, czuje się oszukiwana przez państwo, odczuwa bezradność wobec systemu, który ją okrada (tak to „odczuwa”), pragnie wyjechać z kraju, lecz z drugiej strony obawia się podjęcia tak radykalnego kroku.

Próżno szukać tego typu przykładów w refleksji Sena, choć możliwości, które stoją przed obywatelami – których oni sami pragną – są przez państwo w znaczący sposób i permanentnie ograniczane. Czynniki ograniczające ludzkie możliwości są bardzo różne: dla kogoś przeszkodą w realizowaniu życiowych możliwości będzie płęć, dla kogoś innego klimat, a w jeszcze innym przypadku wysokie koszty pracy. Wizja Sena jest jednostronna. W swojej refleksji preferuje on określone czynniki, określone sytuacje, zwraca uwagę na określone potrzeby ludzkie i dobiera określony zestaw przykładów. Dodatkowo poglądy Sena uwikłane są w sprzeczność: deklaruje on, że nie można zmuszać jednych ludzi do zaspokajania potrzeb (praw) innych, z drugiej jednak strony przymusza jednych obywateli do zaspokajania żądań innych obywateli (za pomocą podatków i presji moralnej)²².

Trudno jednoznacznie ocenić preferowane przez Sena czynniki ograniczające ludzkie możliwości. Czy słabe zdrowie lub choroba są w ostatecznym rozrachunku życiowym złem czy dobrem? Czy powiększa on czy pomniejsza ludzkie możliwości? Czy ślepotą piosenkarza Stevie Wondera powiększyła czy zmniejszyła jego możliwości życiowe? Słabe zdrowie, a nawet choroba mogą być czynnikami zwiększającymi motywację do pracy i wysiłku (za przykład może posłużyć droga życiowa sportowca Roberta Korzeniowskiego). Trudno zmierzyć, które czynniki w ostatecznym bilansie życiowym przyczyniają się do jednostkowych sukcesów i realizacji marzeń,

²¹ Oto przykładowe nagłówki gazet: *W kolejce do lekarza. Endokrynolog? Proszę przyjść za dwa lata; Na wyniki badań czekała prawie rok, okazało się, że ma raka. Jest kontrola; 96 proc. opinii biegłych sprzyja lekarzom; W szpitaliku brakuje ortopedów. Dziecko ze złamaniem czekało kilka godzin* itd. Oto przykładowy fragment tekstu poświęcony służbie zdrowia: „Na depresję, według ostrożnych szacunków, cierpi od 1,5 do 3 mln Polaków. Ale leczy się tylko ok. 700 tys. W większości prywatnie. Bo w ramach NFZ to właściwie nie jest możliwe” (Sowa 2014).

²² Zob. punkty w niniejszym artykule: *Krytyka koherencji: kto posiada obowiązek realizacji praw człowieka? i Presja moralna.*

a które nie. Można również spojrzeć na analizowane zagadnienie z jeszcze innego punktu widzenia. Jest czymś oczywistym, że ludzie od czasu do czasu chorują. Czy na przykład należy tak kształtować stosunki pracy, aby starali się oni jak najszybciej pojawić w miejscu pracy, czy też należy ochraniać ich zatrudnienie i fundować hojne zasiłki chorobowe? Które z tych rozwiązań zwiększą, a które zmniejszą możliwości ludzkie? Odpowiedź zależy od poglądów – osoba posiadająca poglądy bardziej liberalne, będzie optowała za rozwiązaniem pierwszym, osoba posiadająca poglądy bardziej lewicowe – za rozwiązaniem drugim. Można jednak zaryzykować twierdzenie, że rozwiązania lewicowe przyczynią się do wyższej zachorowalności pracowników i w bilansie ogólnym zmniejszą możliwości życiowe obywateli danego kraju. Pomimo tego państwo opiekuńcze, którego istnienie postuluje Sen, wspiera rozwiązania chroniące chorujących pracowników.

Warto również zwrócić uwagę, że w swojej refleksji Sen popełnia pewien istotny błąd. „Miesza” on nierówność z niesprawiedliwością. Zdaniem Dariusza Jurusia słabe zdrowie należy uznać za przykład nierówności, gdyż posiada ono raczej charakter naturalny (może, na przykład, wpływać z genetyki danego człowieka). Czymś innym jest natomiast brak realizowania możliwości ludzkich wynikających z wysokiego opodatkowania. Ograniczenie ludzkich możliwości uwarunkowane opodatkowaniem jest bowiem generowane w sposób sztuczny i jest przykładem nierówności. Sen pragnie natomiast:

zniesić granicę pomiędzy niesprawiedliwością a nierównością. Zniesienie tej granicy ma mu umożliwić częściowe leczenie niesprawiedliwości [...] za pomocą państwowego interwencjonizmu (Jurusiński 2012: 240).

Założenia, które przyjmuje Sen, uderzają w jego własną teorię. Niesprawiedliwość, marnotrawstwo, paternalizm, ograniczenie ludzkich możliwości – to również dzieła państwa opiekuńczego. Interwencjonizm państwa, wraz z jego licznymi funkcjami, opłacanymi z wysokich podatków, może prowadzić do braku przejrzystych reguł życia społecznego, bezrobocia, korupcji, oszustw podatkowych czy rozrostu szarej strefy, które to czynniki są jednymi z największych w ograniczaniu ludzkich możliwości. Tego typu powiązań i przykładów u Sena brak.

10. Słabe punkty koncepcji Sena

Kłopot z oceną i zaszerogowaniem myśli Sena polega na tym, że nie atakuje on gospodarki wolnorynkowej wprost. Dodatkowo formułuje on wiele myśli bliskich liberałom. Pisze na przykład: „Im więcej wolności, tym bardziej ludzie potrafią pomagać samym sobie” (Sen 2002: 68). Pomimo akceptacji wielu narzędzi myślenia liberalnego, koncepcja Sena dotycząca praw człowieka nie jest wąsko rozumianą filozofią człowieka z minimalnym pakietem praw fundamentalnych, lecz szeroko zakrojonym pakietem rozwiązań społecznych z interwencjonizmem państwowym na czele. Pod hasłem „prawa człowieka” skrywa się w rzeczywistości szereg „działań publicznych, łącznie z państwową pomocą”. Wydaje się, że wystąpienie Sena można uznać za nową wersję myślenia lewicowego, która – jak słusznie zauważył Leszek Kołakowski – „godziwe życzenia” próbuje podnieść do rangi uniwersalnych praw człowieka (Kołakowski 2003)²³.

Jednym z problemów interpretacyjnych stanowi abstrakcyjność wywodów Sena. Zapewne wszyscy jesteśmy zgodni z Senem, że świat wymaga naprawy i byłoby dobrze, gdyby obrońcy praw człowieka nie mieli nic do roboty. Zgodna diagnoza nie oznacza jednak zgody na aplikację środków zaradczych w zwalczaniu zła na świecie. Zwłaszcza że myśl Sena charakteryzuje nadmierna ogólnikowość, jeśli chodzi o zagadnienie praw człowieka, problem zobowiązań wobec innych czy *novum* jego refleksji, czyli kategorię ludzkich możliwości (Vizard 2005: 45). Sen identyfikuje i wybiera te nierówności, które wspierają jego punkt widzenia, a nie zauważa, że ograniczenia związane z preferowanymi przez niego czynnikami generują inne ograniczenia. Mówi o niesprawiedliwości życia ludzkiego, jednak nie stara się, i nie jest w stanie, przedstawić całej złożoności życia ludzkiego: „dlaczego ludzie żyją tak, a nie inaczej?”; „kto za to odpowiada?”; „jak odróżnić tych, którym warto pomagać, od tych, którzy nie chcą pracować i są nastawieni roszczeniowo?” Uwarunkowań życia ludzkiego jest zbyt wiele. Wbrew oczekiwaniom Sen nie wnika zresztą głęboko w życie ludzkie i w tropieniu niesprawiedliwości zatrzymuje się zawsze na pewnym satysfakcjonującym go poziomie (Juruś 2012: 13).

²³ Uznanie Sena za myśliciela lewicowego zostaje uzasadnione m.in. w tekście *Amartya Sen i ekonomia feministyczna* (Guczalska 2014).

Refleksja Sena dotyczy w dużej mierze obszarów postkolonialnych. Jego konstatacje i wnioski odnoszą się do krajów i miejsc postrzeganych przez Europejczyków jako egzotyczne. W jakiej mierze perspektywa, którą zajmuje się Sen, może być interesująca dla rozwiązywania problemów specyficznych dla kultury Zachodu czy Polski? W naszym kręgu cywilizacyjnym coraz większym problemem staje się kryzys gospodarczy, a nawet (szerzej) kryzys cywilizacyjny (wyczerpanie kultury), bezrobocie, spadek populacji, starzejące się społeczeństwo, nieasymilujące się grupy religijne i etniczne, ociążałość rozbudowanego aparatu państwowego, nieefektywna służba zdrowia. W Polsce do dziś nie udało się stworzyć dobrze funkcjonującego i wiarygodnego systemu emerytalnego. Mówi się coraz częściej o czekającej Polaków „katastrofie demograficznej i emerytalnej”. Jak zaradzić tym wszystkim złożonym problemom? Nawet jeśli ktoś uzna, że diagnozy Sena są w jakiejś mierze słuszne, to recepty na uzdrowienie tych problemów – to znaczy poszerzanie funkcji państwa opiekuńczego i aparatu urzędniczego – mogą wydawać się dyskusyjne, zaś dla osób o innych poglądach – jednostronne i chybione.

Dyskusyjność koncepcji Sena polega również na tym, że uznaje on za oczywistość finansowanie jednych ludzi kosztem drugich. Co prawda, większość społeczeństwa godzi się (na przykład) na istnienie podatków, jednak, jak zawsze, „diabeł tkwi w szczegółach”. Odwołajmy się do przykładu:

Czy osoby, które nie chcą brać zasiłku, gdyż nie pozwala im na to poczucie godności, i pracują za 1200 zł, winny łożyć na tych, którym się nie chce pracować za 1200 zł i wolą zasiłek w wysokości 600 zł? W kategoriach dochodu ci pierwsi mają pułap dwukrotnie wyższy od tych drugich (Juruś 2012: 241–242).

Zgodnie z rozumowaniem przedstawionym przez Sena, osoby pracujące powinny łożyć na osoby, którym nie chce się pracować²⁴. Sen jest zwolennikiem uprzywilejowania jednych ludzi kosztem innych jedynie z tego powodu, że jedni coś posiadają, a inni nie. Znamienny jest w tym kontekście przykład związany z dylematem, które z trójki dzieci powinno dostać flet (Sen 2009: 12–13). Samo postawienie problemu wydaje się zaskakujące, ponieważ jedno z dzieci samo flet zrobiło, a więc flet należy do niego (inne dziecko jest bied-

²⁴ Zob. przykład podany przez Sena (Sen 2000: 171–172). Komentarz (Juruś 2012: 13–14).

ne, inne z kolei potrafi grać na tym instrumencie). Dlaczego dziewczynka, która dzięki własnej pracy i zaangażowaniu coś osiągnęła (zrobiła flet), ma tę rzecz przekazywać innej osobie? Oczywiście, jeśli jakieś dziecko pragnie dzielić się zabawkami, które samo wykonało (posiada dobre serce i chce się dzielić), to może to robić i należy takie postępowanie chwalić. Nie jest to jednak punkt widzenia Sena. On sam twierdzi, że w analizowanej sytuacji nie istnieje jeden dobry wybór. Wydaje się również, że Sen chętnie zabrałby flet dziewczynce, która flet wykonała, i oddał go biednemu chłopcu, który nie posiada żadnych zabawek. Sen w całym swoim projekcie społecznym przyjmuje wygodną (i najczęściej przyjmowaną) perspektywę osób pozyskujących dobra (możliwości), a nie finansujących te dobra (możliwości). Słabość jego teorii polega na tym, że nie wiadomo, jak precyzyjnie wytyczyć w niej linię demarkacyjną pomiędzy tymi, którym należy pomagać – gdyż nie ze swojej winy nie potrafią realizować możliwości – a tymi, którzy z własnej winy są w trudnej sytuacji życiowej.

Wbrew temu, co Sen sam deklaruje, wolność pozytywna nie oznacza dla niego suwerennej decyzji w podjęciu możliwości wyboru własnych celów życiowych. Z góry zakłada ogólne warunki organizacji życia społecznego. Przyjmuje dla wszystkich obywateli określony sposób funkcjonowania państwa oraz rolę poszczególnych instytucji życia społecznego (istnieje publiczna służba zdrowia, powszechne ubezpieczenia społeczne, prawo do pracy, rozbudowany pakiet praw socjalnych itp.). Całemu projektowi Sena patronuje państwo dobrobytu, a w związku z tym wiele rozwiązań zostało przez niego przyjętych *a priori*. Sen nie dostrzega, że jego ujęcie ludzkich możliwości wchodzi w konflikt czy, mówiąc łagodniej, odbiera (lub ogranicza) komuś innemu jego preferencje i życiowe możliwości. W koncepcji wolności Sena chodzi w istocie o znalezienie środków do celów z góry założonych. Sen twierdzi, że nie neguje wolności o charakterze negatywnym, jednak *de facto* nie zostawia człowiekowi możliwości wyboru środków prowadzących do uprzednio zdefiniowanych celów (lewicowy pakiet społeczny).

Sen programowo rezygnuje ze wskazania, jak w szczegółach ma wyglądać model życia społecznego. Generuje zatem bliżej niedookreśloną konieczność spełniania przez jednych ludzi roszczeń innych ludzi. Wydaje się, że niejednoznaczność dyskursu (kto i za co jest w modelu Sena konkretnie odpowiedzialny) utrzymywana jest celowo. Dzięki dystansowi i ogólnikowym wypowiedziom Sen unika zarzutu, że kogokolwiek do

czegokolwiek zmusza (stawia przecież jedynie postulaty etyczne). Jednak nawet jeśli prawa człowieka nie znajdują wyrazu w prawie stanowionym, to nie zmienia to faktu, że Sen generuje dyskurs, który od konkretnych ludzi wymaga, by roszczenia innych ludzi zostały zaspokojone (presja moralna). Jego wypowiedzi są zatem wewnętrznie sprzeczne. Twierdzi on bowiem, że nie możemy od kogoś domagać się realizacji prawa innej osoby, z drugiej jednak strony formułuje określone wymagania związane z funkcjonowaniem państwa (choćby istnienie powszechnej opieki społecznej), które konkretni ludzie muszą realizować za konkretne pieniądze.

Czy istnieje powód, dla którego Sen opiera swoją teorię na idei państwa opiekuńczego? Dzieje się dlatego, ponieważ system podatkowy i prawo stanowione przez państwo są lepszymi narzędziami do wprowadzania w życie przywilejów socjalnych niż apelowanie do „rozmytych” powinności moralnych, którymi są na przykład obowiązki niezupełne. Trzeba pamiętać, że państwo jest *podmiotem* specyficznym, różniącym się w istotny sposób od *podmiotu* indywidualnego. W ramach instytucji państwa wolność jest ograniczona w dużo większym stopniu niż w ramach życia jednostkowego. Jak należy to rozumieć?²⁵. Otóż jeśli urzędnik państwowy – zatrudniając kogoś na określone stanowisko – dyskryminuje kandydata ze względu na jego rasę lub płeć, to łamie prawa człowieka. Tymczasem ten sam urzędnik jako osoba prywatna może kandydatów na żonę lub męża wybierać wyłącznie z osób (na przykład) o białym kolorze skóry, pomimo tego nie narazi się na zarzut dyskryminacji ludności kolorowej. Inny przykład: państwo łamie prawa człowieka, zakazując małżeństw ludzi różnych ras lub małżeństw osób tej samej płci. Tymczasem jednostka o preferencjach *stricte* heteroseksualnych nie łamie praw człowieka, wybierając na męża lub żonę wyłącznie partnerów płci przeciwnej (tak samo zresztą jak osoba o preferencjach homoseksualnych nie łamie praw człowieka, preferując na męża lub żonę jedynie osoby takiej samej płci co jej własna). Okazuje się zatem, że w wymiarze indywidualnym konflikt obowiązków zupełnych i niezupełnych z wolnością jednostki jest mocno widoczny. Inaczej jest jednak w ramach instytucji państwa, gdyż wolność w państwowym wymiarze życia społecznego jest ograniczona w dużo większym stopniu niż w wymiarze jednostkowym. Z tego właśnie powodu Sen główną odpowiedzialność za realizację praw socjalnych przypisuje państwu, to znaczy podmiotowi, który nigdy

²⁵ Problem i przykłady analizuje Scheppele (2012: 26).

się nie poskarży: „ależ twoja koncepcja ogranicza moją wolność!”. Dzięki temu zabiegowi trudno na pierwszy rzut oka dostrzec w koncepcji Sena jej immanentną konfliktogenność, przymus, ograniczenie praw negatywnych oraz wolności negatywnej. To rozmycie problemu nie oznacza jednak, że Sen rozwiązał konflikt istniejący w ramach paradygmatu praw człowieka. Przeciwnie, problem jedynie narasta: państwo opiekuńcze realizuje coraz dłuższą listę praw socjalnych, zmuszając jedne jednostki do zaspokajania roszczeń innych jednostek w ramach (coraz bardziej prosocjalnego) prawa stanowionego oraz systemu podatkowego.

Słabością projektu Sena jest typowy i nieuzasadniony przeskok od imperatywu pomagania biednym i słabym ku rozbudowanemu systemowi państwa opiekuńczego. Z faktyczne ciężkich sytuacji życiowych określonych ludzi – niech to będzie na przykład przypadek wrodzonego kalectwa czy starczego zniedołężnienia – nie wynika idea mocno rozbudowanego państwa opiekuńczego, wysokiego opodatkowania czy istnienia dużej liczby urzędników państwowych. Przeciwnie, można wyobrazić sobie świat, w którym *wszystkie podatki* zostają przeznaczone wyłącznie na finansowanie biednych, leczenie osób chorych i starych, a nie na rozrost państwa i jego biurokracji. W takim świecie pomagamy grupom upośledzonym w pełniejszy i bardziej produktywny sposób, niż chce to robić Sen, ponieważ wszystkie podatki są przeznaczane na pomoc dla potrzebujących. Tymczasem u Sena pomagamy wszystkim i decydujemy za wszystkich. Po co jednak pomagać zdrowym i zaradnym ludziom? Zwłaszcza w sytuacji, w której część z nich żadnej pomocy nie oczekuje czy wręcz jej sobie nie życzy? Sen pisze o wolności, *de facto* jednak zmusza część osób do uczestniczenia w systemie, w którym osoby te uczestniczyć nie chcą. Można zatem powiedzieć, że państwowy system pomocy socjalnej preferowany przez Sena nie jest optymalny, ponieważ obejmuje wszystkich – również tych, którzy pomocy nie potrzebują. Jest on również niemoralny, gdyż – obejmując wszystkich – opiera się na przymusie.

11. Zakończenie

Prawa człowieka są ujmowane we wzniosłych formach (np. *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela*). Lista coraz dłuższych deklaracji generuje z pewnością lepsze samopoczucie i oczyszcza sumienia (świat jest urządony

w sposób niesprawiedliwy – zrobmy coś!). Tak naprawdę jednak „prawa człowieka” to twór coraz bardziej abstrakcyjny i heterogeniczny. Ponieważ lista praw staje się coraz dłuższa, znaczenie tych praw maleje. Prawa najistotniejsze, takie jak prawo do życia, wolności czy nietykalności cielesnej, ulegają dewaluacji, ponieważ miesza się je z prawami socjalnymi czy z prawem ochrony konsumentów. Poszerzanie listy praw człowieka obniża wagę praw fundamentalnych, zaś usilne forsowanie ciągle powiększanej grupy uprawnień może być odczuwane jako presja ideologiczna i szantaż moralny²⁶.

Nie wszystkie prawa zasługują na miano praw człowieka, nie wszystkie prawa ujawnione w debacie demokratycznej są prawami człowieka. Na miano tychże praw zasługują raczej prawa o charakterze negatywnym, czyli prawa niekonfliktogenne²⁷. Współcześnie, w duchu rehabilitacji praw naturalnych i ograniczania praw człowieka, utrzymana jest na przykład refleksja Johna Finnis’a, który jako szczególnie ważne wyróżnia prawo do życia²⁸.

Sen nie przedstawia listy praw człowieka, jednak samo zbliżenie praw człowieka i możliwości ludzkich ewokuje nieskończoną listę takich praw, którą w danym czasie historycznym ujawni debata demokratyczna. Potencjalnie nieskończona liczba praw człowieka wymaga w swojej realizacji pomocy państwa. Jak ocenić koncepcję społeczną, w której państwo opiekuńcze zajmuje się wspomaganiem realizacji (potencjalnie) nieskończonej liczby praw? Jak ocenić teorię społeczną, w której jedni ludzie zaspokajają (potencjalnie) nieskończone roszczenia innych ludzi?

²⁶ Prawa człowieka nie są tylko ideą etyczną, lecz także kartą przetargową polityki. Niestety, moralność upolityczniona staje się zarzewiem podziałów i konfliktów. Z tego powodu prawa człowieka są źródłem wzajemnej niechęci i oskarżeń. Przystają być katalizatorem pozytywnej zmiany społecznej, przybierając charakter ideologiczny.

²⁷ Czy prawa człowieka ugruntowane w ramach wolności negatywnej (wolność od, swobody podmiotowe) nie są konfliktogenne? Odwołując się do różnych tradycji filozoficznych, można argumentować, że tak właśnie jest (Guczalska 2012: 107–134; Steiner 1977).

²⁸ Problematyczność „prawa do życia” zdaje się nasilać. Prawica oraz konserwatyści pod hasłem „prawa do życia” zaczynają propagować zakaz aborcji nawet w przypadku, gdy ciąża prowadzi do zgonu matki (konflikt: prawo do życia matki/prawo do życia płodu). Z tego powodu „prawa do życia” staje się coraz bardziej konfliktogenne.

Koncepcja Sena nie rozwiązuje problemów wiązanych wspólnie z prawami człowieka. Sen nie odpiera w sposób zadowalający i przekonujący krytyki idei praw człowieka; nie stawia problemu niesprawiedliwości prawa, nie mówi również, które prawa są najważniejsze. Nie wiadomo, co robić w przypadku konfliktu różnych praw – konfliktu pomiędzy prawami różnych generacji Sen zdaje się w ogóle nie dostrzegać. Jego teoria nie tylko nie rozwiązuje dysharmonii w obrębie listy „praw człowieka”, a nawet, poszerzając tę listę, aporie zwiększa. Poszerzanie katalogu praw człowieka oznacza postępującą dewaluację, niejasność oraz zwiększenie kontrowersyjności idei „praw człowieka”. Sen jest wyczulony na negatywne konsekwencje przestrzegania liberalnych praw jednostkowych, jednak pozostaje niewzruszony niesprawiedliwością, jaką generuje – wzmocniona przez niego – instytucja państwa opiekuńczego. Na koniec warto również przywołać opinię Piotra Szymańca, który stwierdza, że Senowski:

rozważania o prawie i prawach człowieka stanowią najmniej interesujący z punktu widzenia filozofii prawa element tej teorii, niewykraczający zasadniczo poza pozytywistyczną koncepcję prawa w bogatszy sposób rozwiniętą już wcześniej zwłaszcza przez Herberta Harta (Szymaniec 2014: 75).

Czy istnieje pozytywny wkład refleksji Sena do debaty na temat „praw człowieka”? Tak. Na zarzut nierozwiązania konfliktu istniejącego w obrębie praw człowieka można odpowiedzieć: musimy nauczyć się żyć w sytuacji konfliktu, gdyż nie istnieją sytuacje bezkonfliktowe. Natomiast jedynym narzędziem rozładowywania napięć społecznych w odniesieniu do praw człowieka jest debata demokratyczna. Z lewicowego punktu widzenia mocną stroną teorii Sena jest wzmocnienie jednej ze stron ideowego sporu w ramach paradygmatu praw człowieka. W społecznym modelu Sena afirmowane są przede wszystkim instytucja państwa i wolność pozytywna. Afirmacja praw człowieka nie jest tutaj niczym innym jak konsekwencją przyjęcia *możliwości* jako aspektu czy przejawu wolności pozytywnej. Specyfika i znaczenie Senowskiej koncepcji ludzkich możliwości polegają zatem na tym, że ujęcie to stanowi alternatywę dla rozumienia praw człowieka wypływających z tradycji liberalnej. Ta ostatnia tradycja za punkt wyjścia i swoją podstawę przyjmuje wolność o charakterze negatywnym.

Literatura

- Augustyniak P. (2014), *Jakiej podmiotowości potrzebuje nowoczesny świat. Wokół Senowskiej refleksji na temat wartości azjatyckich*, „Prakseologia” 156, s. 325–335.
- Berlin I. (1991), *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, tłum. H. Bartoszewicz i in., Warszawa: Res Publica.
- Finnis J. (2001), *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Warszawa: Dom Wydawniczy ABC.
- Guczalska K. (2012), *Koncepcja własności absolutnej Murraya Rothbarda w kontekście pomocy i ubóstwa*, „Prakseologia” 153, s. 107–134.
- Guczalska K. (2014), *Demokracja i prawa gejów*, „Liberte!” XVI, s. 89–100.
- Guczalska K. (2014) *Amartya Sen i ekonomia feministyczna*, „Prakseologia” 156, s. 225–250.
- Juruś D. (2003) (rec.), *Rozwój jako wolność, A. Sen. Poznań: Zysk i S-ka, 2002, przeł. J. Łoziński*, „Przegląd Polityczny” 61, s. 164–165.
- Juruś D. (2012), *Sen o sprawiedliwości*, [w:] *Sprawiedliwość w kulturze europejskiej*, red. W. Kaute, T. Słupik, A. Turoń, Katowice: Wydawnictwo Remar, s. 231–244.
- Kołąkowski L. (2003), *Po co nam prawa człowieka?*, „Gazeta Wyborcza”, 24 października.
- Kwarciński T. (2011), *Równość i korzyść. Amartyi Kumar Sena koncepcja sprawiedliwości dystrybtywnej*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego.
- Machaj Ł. (2010), *Liberalizm a prawa człowieka*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” IV (*Prawa człowieka – idea, instytucje, krytyka*), s. 27–41.
- Nussbaum M.C. (2005), *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, [w:] *Amartya Sen's Work And Ideas. A Gender Perspective*, B. Agarwal, J. Humphries, I. Robeyns (red.), London–New York: Routledge, s. 35–61.
- Rawls J. (1998), *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sen A. (1999), *Development as Freedom*, New York: Oxford University Press.
- Sen A. (2000), *Nierówności. Dalsze rozważania*, tłum. I. Topińska, Kraków: Znak.
- Sen A. (2002), *Rozwój i wolność*, tłum. J. Łoziński, Poznań: Zysk i S-ka.
- Sen A. (2004), *On Ethics and Economics*, Malden–Oxford: Blackwell.

- Sen A. (2004a), *Rationality and Freedom*, Cambridge MA–London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sen A. (2005), *Human Rights and Capabilities*, „Journal of Human Development” 6, 2, s. 151–166.
- Sen A. (2007), *Human Rights and Asian Values*, New York.
- Sen A. (2009), *The Idea of Justice*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Sen A. (2012), *Values and Justice*, „Journal of Economic Methodology” 19, 2, s. 101–108.
- Scheppele K.L. (2012), *Thirteenth Annual Grotius Lecture Response: Amartya Sen’s Vision for Human Rights – and Why He Needs the Law*, „American University International Law Review” 27, s. 17–35.
- Sowa A. (2014), *Dom wariatów*, „Polityka” 22, s. 22–25.
- Steiner H. (1977), *The Structure of a Set of Compossible Rights*, „Journal of Philosophy” 74, 12, s. 767–775.
- Szymaniec P. (2010), *Uprawnienia pierwotne (naturalne) w myśli polityczno-prawnej oświecenia szkockiego*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie” IV (*Prawa człowieka – idea, instytucje, krytyka*), s. 43–75.
- Szymaniec P. (2014), *Amartya Sena teoria sprawiedliwości i jej znaczenie dla filozofii prawa*, „Prakseologia” 156, s. 47–77.
- Vizard P. (2005), *The Contributions of Professor Amartya Sen in the Field of Human Rights*, CASEpaper 91, Centre for Analysis of Social Exclusion, London School of Economics, s. 1–55.
- Wielomski A., Bała P. (2008), *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów nowożytnych*, Warszawa: Wydawnictwo Fijor.

Źródła internetowe

- 96 proc. opinii biegłych sprzyja lekarzom, www.tokfm.pl/Tokfm/1,103085,15955817,_96_proc_opinii_bieglych_sprzyja_lekarzom_Kiedys.html#BoxSlot13img.
- Na wyniki badań czekała prawie rok, okazało się, że ma raka. Jest kontrola, http://trojmiasto.gazeta.pl/trojmiasto/1,35636,15601331,Na_wyniki_badan_czekala_prawie_rok_okazalo_sie_ze.html#TRrelSST.
- W kolejce do lekarza. Endokrynolog? Proszę przyjść za dwa lata, http://wyborcza.pl/TylkoZdrowie/1,137474,15832634,W_kolejce_do_lekarza_Endokrynolog

[_Prosze_przyjsc.html?utm_source=HP&utm_medium=AutopromoHP&utm_content=cukierek1&utm_campaign=wyborcza#Cuk.](#)

W szpitaliku brakuje ortopedów. Dziecko ze złamaniem czekało kilka godzin,
http://kielce.gazeta.pl/kielce/1,47262,16014373,Znow_problem_w_szpitaliku_Chirurg_zastapi_ortopede_.html#BoxSlotI3img.

AMARTYA SEN ON HUMAN RIGHTS

Summary

The article discusses the idea of ‘human rights’ and the Amartya Sen’s reflections on that topic. By assumption, Sen does not present a catalogue of human rights, yet he claims that the language of human rights can be used to talk about the so-called human capabilities (the main concept of Sen’s theory). The aporia that exists in the current paradigm of human rights consists in the fact that it has been based on a few (liberal) foundations, while, on the other hand, it has been extended into a broad system of individual rights/entitlements conflicting with their foundation. Each of those systems of rights entails a specific vision of social life. The liberal tradition postulates the existence of a minimal state, which guards freedom, life and property. In the leftist tradition, in contrast, there is postulated the existence of a welfare state, which satisfies people’s ever growing needs, based on an extensive bureaucracy and high taxes – under the patronage of the idea of social justice. Those social visions cannot be reconciled – they lead to conflicts. In this text, I present the problem of inconsistency and tension within the ‘human rights’, contrasting Amartya Sen’s theory with classical liberalism of John Locke. I claim that assessment of the contemporary ‘human rights’ theory should depend on whether a given theory is capable of proper determination and – at least to some extent – solving the problem of incoherence and tensions present in the Western ‘human rights’ paradigm. It seems that Sen’s conception cannot meet that challenge.