

## WYKLUCZENIE SPOŁECZNE

# Ubóstwo a realizowanie własnej wolności w odwołaniu do rozważań Amartyi Sena

**Inga Mizdrak**

Zakład Etyki i Filozofii Społecznej  
Uniwersytet Ekonomiczny

### Summary

#### **Poverty and Exercising of one's Freedom in the Context of Writings of Amartya Sen**

In theoretical literature there is a great divergence among the definitions of the essence of poverty. It is usually identified as a shortage of essential material means to survive, but this characterization is not sufficient to describe the phenomenon. The multifaceted criteria of measuring poverty, its forms and causes, make it difficult to find a common ground for understanding and effective solutions. What additionally comes into play are disputes concerning doctrine and type of government preferences, which often heat up the discussion instead of enabling a move closer to a well-structured solution that aids eradicating poverty.

Amartya Sen establishes the concept of poverty as a failure of basic exchange enti-

tlements. Deciding on this approach, he consistently references the idea of freedom as an unrestricted use of one's capabilities to pursue desired goals. Poverty then is seen here as a lack of basic exchange entitlements, and not only as a matter of low income, which in turn poses a different problem not only for the economists, but also for the governing bodies, which are responsible for eliminating poverty (and hunger in particular) in the modern world. Sen therefore suggests shifting focus from a perspective centered around income to a perspective centered around capabilities, because the former one is a more precise way of defining the essence of poverty as a state in which some basic exchange entitlements become restricted, which can furthermore widen our field of research from a strictly economic to one to an ethical/anthropological standpoint, giving a clearer picture of the distinct character of poverty and the poor.

Pursuing of one's freedom becomes problematic in the context of poverty and particularly hunger, because in this situation human exchange entitlements are restricted, "handicapped" or fail completely. Amartya Sen's proposal to expand the number of exchange entitlements, however justified and significant to a particular individual,

turns out to be insufficient, because it seems that freedom ontologically extends beyond the category human exchange entitlements.

**Key words:** capabilities, freedom, poverty, human rights, responsibility

*Bieda sama przez się domaga się miłosierdzia*

Józef Tischner

## Wstęp

Ubóstwo przeważnie rozumiane jest jako stan biedy. Przy czym wyróżnia się rozmaite biedy: materialne i niematerialne, dobrowolne i zastane, fizyczne i duchowe, względne i absolutne, zawinione i niezawinione, obiektywne i subiektywne, ontyczne i ontologiczne, permanentne bądź czasowe. Wszystkie są osadzone w różnorodnych kontekstach (kulturowych, społecznych, historycznych, politycznych, religijnych, metafizycznych), mają własną specyfikę, są obecne w danym horyzoncie czasowym, osiągają odmienne pułapy intensyfikacji i amplitudy. Należy się jednak zgodzić ze stwierdzeniem, iż na samym początku jako ludzie jesteśmy zanurzeni w biedzie egzystencjalnej, konstytuującej się w naszej skończoności i przygodności (wobec których wszyscy jesteśmy równi), a dopiero później w odniesieniu do niej rodzą się inne biedy [Filek 2010: 80], w odmienny sposób „rozdzielone”, zjawiające się, czy uczynione drugiemu.

Czym jednak jest to, co wszystkie owe biedy czyni właśnie biedą, a nie czymś innym? Co mają wspólnego, zarezerwowanego niejako dla nich samych?

Bieda to brak, a brak to niedostatek czegoś, co powinno być, a czego nie ma lub właśnie brakuje. Bieda to coś, co domaga się wypełnienia sensem. Bowiem bieda sama w sobie sensu nie ma (ani ta materialna i fizyczna, ani ta intelektualna i duchowa), chyba że mia-

łaby stanowić jakiś warunek wzrastania duchowego człowieka (na co zwracali uwagę zarówno myśliciele antyczni, jak i średniowieczni doktorzy Kościoła i religie Wschodu). Niewypełniony brak pozostaje dalej brakiem, może nawet potęguje się wówczas „wybrakowanie” tego braku, bowiem nie zaistniało coś, co mogłoby zminimalizować skutek biedy. Jeśli bieda jest brakiem, to czy przeciwieństwo biedy, a więc dostatek jest faktycznie pełnią? Odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna, gdyż oba pojęcia mogą być interpretowane w relatywny sposób. I właśnie ten moment specyficznie określa trudność w zdefiniowaniu kategorii ubóstwa, biedy.

Tam, gdzie istnieje duża teoretyczna rozbieżność w dookreślaniu zagadnień, tam też komasują się komplikacje w odniesieniu do praktycznych rozwiązań. I tak też jest z kwestią ubóstwa. Choć potocznie funkcjonuje „wypracowana” definicja ubóstwa (rozumiana zwykle jako brak środków materialnych do życia), co do której większość analityków jest zgodna, to już w przełożeniu na konkretne rozstrzygnięcia rodzi się seria problemów o zarówno społecznej, jak i ekonomicznej proveniencji. Są bowiem różne sposoby pojmowania ubóstwa, odmienne metody jego pomiaru oraz rozmaite kryteria jego klasyfikacji albo podziału. Zasadniczy spór wokół problemu ubóstwa nie sprowadza się jedynie do określenia jego istoty, ale też otwiera debatę nad jego przyczynami i sposobami rozwiązań społeczno-gospodarczych<sup>1</sup>.

W niniejszych rozważaniach przyjrzą się zasadniczym intuicjom teoretycznym Sena i podejmą próbę wyodrębnienia z nich pewnej wizji człowieka, by przypatrzeć się ubóstwu od strony realizującej się wolności. To człowiek jest podmiotem biedy, można by rzec – cały w niej partycypuje. Może być też jej sprawcą (pośrednim lub

<sup>1</sup> Istnieje duży rozrzut poglądów w rozpatrywaniu ubóstwa i podejmowania działań zaradczych, w zależności od określonych postaw aksjologicznych oraz danych ustrojów gospodarczych. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, iż jedne ustroje sprzyjają walce z ubóstwem (kapitalizm), inne doprowadziły do jego utrwalenia (socjalizm, komunizm), choć trzeba zaznaczyć, iż w każdym ustroju kwestia jest wciąż obecna i żaden system nie poradził sobie z satysfakcjonującym jej zredukowaniem [zob. Boczoń, Toczyński, Zielińska 1991].

bezpośrednim) względem siebie i innych. Jeśli bowiem bieda jest zjawiskiem dotyczącym konkretnych podmiotów ludzkich, a w szerszej skali całych narodów, to domaga się realnej odpowiedzi otoczenia (w tym rządzących).

Poprzez uwydatnienie podstawowego rysu antropologicznego, można będzie przypatrzyć się temu, czy dany obraz człowieka, wyłaniający się z Senowskich analiz, przybliży nas do ukonkretnienia zjawiska ubóstwa oraz do rozwiązania kwestii ubóstwa na płaszczyźnie teoretycznej i ewentualnie praktycznej.

Należy zaznaczyć, iż holistyczna analiza musiałaby obejmować wszystkie publikacje i wystąpienia autora, na co w niniejszym studium, z racji objętościowych, trudno byłoby znaleźć miejsce. Jednakowoż zasadniczo w trzech najważniejszych publikacjach, tj. w *Rozwoju i wolności*, w *Nierównościach*. *Dalszych rozważaniach* oraz w książce *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, pośród wielu istotnych problemów Sen mierzy się także i z fenomenem ubóstwa (w tym głodu) występującego na całym świecie i podaje czytelnikowi pewne przybliżenie tego, jak postrzega człowieka.

## **Poprzez wolność do pełniejszego rozumienia człowieka**

W antropologii filozoficznej i filozofii człowieka istnieją koncepcje, które wolność wynoszą do jednej z najistotniejszych cech konstytutywnych jednostki ludzkiej. Dowodem na to są obecne w niemal wszystkich największych systemach filozoficznych spory wokół *liberum arbitrium* i związanej z nim problematyki natury ludzkiej. Niemniej w zależności od stanowisk i zwolenników, czy to determinizmu, indeterminizmu, czy autodeterminizmu, można stwierdzić, że wolność jest egzystencjalnym problemem każdego i wciąż istnieje potrzeba pogłębionej refleksji nad określeniem jej specyfiki.

Amartyę Kumar Sena trudno zaliczyć do nurtu filozofii człowieka, ale można powiedzieć, że człowiek go intryguje, a zwłaszcza na

polu urzeczywistniania różnorodnych możliwości. W publikacjach noblisty nie znajduje się zwarta koncepcja człowieka, ale myśliciel odwołuje się do znanych teorii czy systemów filozoficznych (lub z nimi polemizuje), próbujących przybliżyć odpowiedź na pytanie kim jest człowiek (m.in. do Arystotelesa, utylitarystów). Ważne, że jako ekonomista i filozof społeczno-polityczny, pośród rozmaitych kwestii badawczych, takich jak teoria społecznego wyboru decyzji gospodarczych (*social choice theory*) i ekonomia dobrobytu, Sen zajmuje się także głodem i nędzą, pracą i zatrudnieniem, sprawiedliwością, edukacją jako częścią rozwoju gospodarczego, ekonomią zdrowia, ekonomią feministyczną. Poświęca zatem wiele uwagi na prześledzenie najistotniejszych współczesnych problemów społecznych, ekonomicznych i środowiskowych, by zaważać o podstawowe prawa człowieka, zwłaszcza o wolność i związaną z nią swobodę działań i rozwoju. Sen chce ożywić publiczną debatę, w której partycypowaliby wszyscy zainteresowani i zatroskani kwestiami współczesnego świata społeczno-gospodarczego, a nie tylko tzw. decydenci z największych instytucji finansowych, czy przedstawiciele rządów różnych krajów.

Sen oponuje przeciwko redukcjonistycznej interpretacji człowieka, którą jego zdaniem reprezentuje utylitaryzm [zob. Kwarciński 2011: 58]. W dziełach Sena mocno uwydatnia się kwestia wolności i to nie tylko wolności jednostkowej, ale również tej zanurzonej w relacjach społecznych, dlatego perspektywa utylitarystyczna zdaje się być nie tylko niewystarczająca, ale nawet uniemożliwiająca postrzeganie człowieka jako indywiduum, swobodnie decydującego o sobie i swym działaniu. Człowiek „kanister” w retoryce Sena odzwierciedla to, do czego jego zdaniem w gruncie rzeczy prowadzi utylitaryzm, a mianowicie do tego, iż człowiek jest jedynie nośnikiem użyteczności i jako taki jest źródłem wiedzy o poziomie uzyskanej przez niego użyteczności [por. Kwarciński 2011: 59]. W konsekwencji zostaje zanegowana w nim tożsamość osobowa oraz autonomia i indywidualność. Od-tożsamiony i „wybrakowany” człowiek nie może zatem realizować siebie w sposób wolny, jego cele

i osobiste plany tracą na znaczeniu, staje się on jedynie pewnym elementem struktury takiego świata, w którym jeśli działają jedynie utylitarystyczne prawidła, wszystko podporządkowane jest kategorii użyteczności. Nie sposób zatem w nim znaleźć miejsca na indywidualność i kreatywność działań. Liczy się jedynie ogólna suma użyteczności ludzkich działań, powodująca ich bezosobowy charakter; natomiast zanika jedyność, niepowtarzalność i poszczególność ludzkich działań, co rodzi tzw. „ogółoną osobę” (*bare person*).

Przybliżając i upraszczając nieco podejście Sena, należy stwierdzić, że człowiek jest istotą wolną, mogącą dysponować swoim życiem, rozwijać się, wzrastać w sobie obranych kierunkach. Sen postrzega człowieka poprzez pryzmat jego podstawowych swobód. Jeśli nie są one urzeczywistniane, rozwój w zasadzie ulega albo regresowi, albo w najlepszym razie zatrzymaniu.

Sen wprost stwierdza, że rozwój konstituuje się poprzez wolność (ekonomiczną, społeczną i polityczną), dlatego wymaga on eliminowania wszelkiego rodzaju zniewoleń: ubóstwa, systemów totalitarnych, społecznych represji, braku społecznych zabezpieczeń i opieki społecznej, zbytnej autorytarnej ingerencji państwa. Ubóstwo zostaje zatem umieszczone po stronie przeciwnej względem wolności.

Jeśli rozwój koniecznie wymaga urzeczywistniania wolności, to jej poszerzanie i wzmacnianie stanowią jedno z największych wyzwań współczesności i zadań dla poszczególnych państw. Warto dodać, że Sen nie dewaluuje znaczenia mechanizmu rynkowego w procesie rozwoju, ale pierwszeństwo przyznaje wolności. W taki sposób uznaje priorytet wartości wolności przed kapitałem, priorytet człowieka i człowieczeństwa przed produktem i wymianą. Naprawdę swobodne uczestniczenie podmiotów w wymianie gospodarczej może realizować się jedynie wtedy, gdy same te podmioty są wolne i autonomiczne w swych działaniach, wyborach, dążeniach, preferencjach. Odwrócenie takiego porządku musiałoby się wiązać z iluzorycznym wpływaniem na rynek, na własne życie i na rzeczywistość społeczną. Dlatego wydaje się, że Sen w sposób prawidłowy

zakreśla obszar funkcjonowania człowieka w procesie rozwoju, choć sam zdaje sobie sprawę z istotnych problemów, łączących się z utożsamianiem rozwoju z wolnością. Każdy człowiek funkcjonuje w rozmaitych kontekstach kulturowo-społeczno-polityczno-ekonomicznych, stąd też i jego wolność, jak twierdzi Sen, jest „w sposób nieuchronny określana i ograniczana przez dostępne nam możliwości społeczne, polityczne i ekonomiczne” [Sen 2002: 9].

Amartya Sen zauważa, jak silnie oddziałują na siebie rozmaite zniewolenia, od egzystencjalnych, ekonomicznych, poprzez społeczne aż do politycznych i w jaki sposób przenikają w sferę życia poszczególnych osób, krępując niejednokrotnie możliwość konstruktywnych działań człowieka. Brakuje jednakże u Sena wątku dotyczącego uwarunkowań i zniewoleń o charakterze psychicznym, emocjonalnym a także duchowym, które bardzo często w pierwotny sposób determinują pogłębianie się innych zniewoleń (np. uzależnienie od alkoholu może wpływać na bezrobocie uzależnionego, to z kolei generować problemy egzystencjalne z ubóstwem włącznie, następnie ubóstwo może wpływać na trudności w dostępie do edukacji, służby zdrowia i na wykluczenie społeczne, itd.). Ponadto w rozważaniach Sena nie występuje refleksja nad zniewoleniami złem. Rozmaite zniewolenia w wewnętrznym (psychiczno-duchowym) życiu człowieka mogą działać na zasadzie samonapędzającej się kuli śnieżnej, gdzie prawem domina narastają i pogłębiają się kolejne problemy, dysfunkcje, trudności. Można by powiedzieć, że zniewolenia ekonomiczne, społeczne czy polityczne nie zawsze przychodzą z zewnątrz człowieka, lecz mogą i chyba mają swe źródło i podłoże w nim samym.

Według Sena nie sama wolność generuje postęp, ale też i wartości dominujące w danym społeczeństwie oraz normy i obyczaje przyjęte przez ludzi dla wspólnego dobra. Aksjologiczny punkt widzenia w oderwaniu od wolności i *vice versa* wypaczałyby istotę dochodzenia do pozytywnych rezultatów, o jakie w rozwoju idzie. Zarówno normy, wartości, jak i obyczaje w istotny sposób wpływają na kształtowanie się życia społecznego, decydują o występowaniu bądź

braku wielu patologii, określają rolę zaufania w relacjach społeczno-gospodarczych itp. Jak zaznacza Sen, „realizacja wolności dokonuje się za pośrednictwem wartości, wartości jednak są kształtowane przez publiczną dyskusję i społeczne oddziaływania, które z kolei same określane są przez społeczne urzeczywistniane swobody” [Sen 2002: 24]. W tym miejscu jednak nie można zgodzić się z Senem, iż wartości byłyby relatywnym wytworem pewnego porozumienia społecznego, a więc w zależności od okoliczności i kontekstu zmieniane, modyfikowane i odmiennie postrzegane. Gdyby publiczna dyskusja miała być jedynym źródłem kształtowania się wartości, nawet w powiązaniu z ludzką wolnością, wówczas sposób ich istnienia zależałby od takiego bądź innego czynnika społecznego. A przecież, jak wykazywał Max Scheler, wartości istnieją obiektywnie, niezależnie od poznającego podmiotu, nie są przeto wytworami imaginacji czy przeżyciami człowieka, ani (jak twierdzi Sen) rezultatami publicznego dyskursu. Istnieją one wedle Schelera obiektywnie, a człowiek natrafiając na nie w świecie może je poznawczo uchwycić. Poznanie wartości dokonuje się w obrębie aktów emocjonalnych, a nie na drodze doświadczenia zmysłowego, poznania racjonalnego, czy w wewnętrznym doświadczeniu. Bogactwo świata wartości jawi się jako ich zróżnicowanie jakościowe i w swoistym hierarchicznym uszeregowaniu uporządkowane. Człowiek poznaje wartości jako już ukonstytuowane: pozytywne lub negatywne oraz rozpoznaje określone momenty wyższości bądź niższości tkwiące w istocie każdej wartości [por. Węgrzecki 1975: 48]. Istniejąca hierarchia wartości „funkcjonuje” w sposób niezależny, ale wpływający na teraźniejszy świat dóbr, na jego postać.

Aby właściwie i wiarygodnie mówić o wolności w kontekście rozwoju i na odwrót, należy rozpocząć od położenia akcentu na człowieka jako sprawcy działania. Sprawstwo ma niebagatelne znaczenie zarówno w kształtowaniu się człowieka od wewnątrz, ale także w jego otwieraniu się na zewnątrz, ku innym. Dla Sena poprzez sprawstwo człowiek jest aktywny, a będąc aktywnym może kreować własne życie i pomagać innym. W aspekcie działania Sen wyróżnia



tzw. konstruktywną niecierpliwość, która zapobiega uciekaniu w pasywność, w niszę nieróbstwa, w brak podejmowania inicjatyw.

To poprzez sprawstwo i dzięki niemu człowiek uczestniczy w życiu społeczno-polityczno-gospodarczym, a dzięki wolności, która w tym sprawstwie się przejawia, realizuje swoje podstawowe prawa.

Istotne znaczenie w myśleniu o wolności odgrywa również pojęcie preferencji. Jest ono rozwijane przez Sena na gruncie jego koncepcji społecznego wyboru. Owo pojęcie samo w sobie jest indyferentne i nie zostaje osadzone w konkretnej aksjologii czy ontologii. Sen raczej próbuje przez nie doprecyzować specyfikę możliwości realizowania przez jednostkę danych preferencji w określonym społeczeństwie. Czyni to poprzez rozróżnienie wolności jako decydowania (podejmowania wyborów) i wyboru jako decydującej preferencji. Właśnie to drugie ujęcie wolności dla Sena ma kluczowe znaczenie w realnie funkcjonujących społeczeństwach i winno być brane pod uwagę niezależnie od treści preferencji, kontekstu czy sytuacji [Miklaszewska 2010: 129]. Sama zdolność jednostki do funkcjonowania w danym społeczeństwie jest o wiele istotniejsza niż jej dobre funkcjonowanie i właśnie akt preferencji jest tym, co ową zdolność do funkcjonowania charakteryzuje. Akty preferencji nie są prostymi wyborami pomiędzy alternatywą A i B, lecz procesem, w którym jednostka ma możliwość decydowania o własnym życiu, losie, kierunku swoich działań.

## **W poszukiwaniu istoty ubóstwa**

Istoty fenomenu ubóstwa upatruje się przeważnie w odniesieniu do niedostatku materialnego, w którym brakuje dostatecznych środków finansowych do zaspokojenia elementarnych potrzeb generuje kolejne negatywne zjawiska: biedę, głód, nędzę, choroby (fizyczne i psychiczne), nierówności społeczne, dyskryminację. Ubóstwo zestawia się z różnymi przejawami życia społecznego, podając przyczyny jego powstawania, poszukując sposobów przewyciężania go czy w jakiś sposób radzenia sobie z już istniejącym.

Amartya Sen, indyjski noblista z dziedziny ekonomii, w swoich najważniejszych publikacjach określa istotę ubóstwa, próbując ją zidentyfikować, opierając się na dwóch podejściach: opisowym i polityki społecznej.

Pierwsze podejście prowadzi do paraleli ubóstwo-niedostatek, drugie zaś koncentruje się wokół funkcjonalnej strategii państwa na wypadek wystąpienia problemu ubóstwa. Dla Sena pierwszoplanowym zadaniem jest nazwanie i opis zjawiska, a dopiero w kolejnym stworzenie dlań optymalnej polityki społecznej. Diagnoza problemów ma dokonywać się przed odpowiednim wyborem polityki działania, a nie odwrotnie. Sen zauważa, że ewentualne odwrócenie kolejności mogłoby prowadzić do przededefiniowania samego pojęcia ubóstwa, a co za tym idzie możliwych nadużyć i w konsekwencji zniesienia realnej koniecznej pomocy. W książce *Nierówność. Dalsze rozważania* autor stawia hipotezę, iż gdyby sprowadzać ubóstwo jedynie do wyboru odpowiedniej polityki, skutki takiego podejścia mogłyby prowadzić do dewaluacji samego dostrzegania występującej wokół biedy, a zatem do odrealnienia problemu ubóstwa.

Sen w podejściu do ubóstwa rozszerza także jego kontekst o różniczenie „niskich dochodów” i „upośledzenia zdolności”. Nie zawsze bowiem ubóstwo wprost zasadza się na nieosiąganiu wystarczającego pułapu dochodów. Niejednokrotnie ma miejsce niezdolność do określonego funkcjonowania, którą należy odróżnić od realizowanego funkcjonowania [Sen 2000: 134–135]. Do zilustrowania kategorii „upośledzenia zdolności” Amartya Sen na kartach wielu swoich publikacji posługuje się przykładem głodujących osób. Istnieją bowiem ludzie głodujący z wyboru (podejmujący post z rozmaitych pobudek światopoglądowych, ideologicznych lub zdrowotnych), inni zaś głodują z powodu braku pożywienia (np. spowodowanego kataklizmami) i braku środków, za które mogliby nabyć pożywienie. Efekt w obu przypadkach głodu jest podobny lub może nawet taki sam: wszystkie te podmioty głodują i cierpią, ale sposób znalezienia się w sytuacji głodu jest zgoła odmienny. Czym innym jest dobrowolne oraz czasowe (dodajmy) wyrzekanie się

przyjmowania pokarmów, a czym innym stan permanentnego głodu, wygenerowanego, jak twierdzi Sen, często z przyczyn upośledzenia pewnych minimalnych zdolności. Sen stwierdza, iż są one bardzo różnorodne i mocno podkreśla, że nie można sprowadzać zagadnień związanych z ubóstwem jedynie do niskich dochodów. Wymienia tzw. funkcjonowania elementarne (czysto fizyczne jak np. odżywianie się, dbanie o zdrowie, ubranie, schronienie) oraz złożone (takie jak uczestnictwo w życiu społeczno-politycznym) [Sen 2000: 132]. Zbyt ogólne stwierdzenia Sena odsyłają do pytań o dookreślenie powyższych zdolności. Czy miarą elementarnych zdolności do funkcjonowania człowieka miałyby być predyspozycje intelektualne? Czy może predyspozycje fizyczne w połączeniu z intelektualnymi? A może nie chodzi jedynie o same zdolności, lecz o właściwości strukturalne podmiotu oraz podstawowe władze tkwiące w nim, takie jak świadomość, racjonalność działania, zdolność odróżniania dobra od zła, zdolność do konfrontacji z rzeczywistością, wolność, autorefleksyjność?

Sen koncentruje się raczej na relacjach między dochodami a zdolnościami aniżeli na doprecyzowaniu tych drugich. Autor wymienia kilka czynników wpływających na związek między dochodami a zdolnościami, m.in.: wiek, miejsce zamieszkania, lokalne zagrożenia epidemiologiczne, kontekst geopolityczny oraz kilka czynników w relacji dochody – ubóstwo: wiek, płeć i rola społeczna, zwiększona możliwość zachorowań, a także niepełnosprawność, podział dochodów w rodzinie i inne. Konstatacja, iż „ubóstwo to nie niski poziom dobrobytu, ale niemożność osiągnięcia dobrobytu z powodu braku materialnych środków”, dla Sena jest niewystarczająca w opisie zjawiska [Sen 2000: 133]. Jak stwierdza, takie podejście wprawdzie posiada wiele atutów, lecz nie wkracza w samą istotę zjawiska ubóstwa. Dlaczego? Ponieważ wedle Sena nie można braku środków materialnych oddzielać od faktycznych zdolności do ich nabywania i *vice versa*: „wystarczalności środków ekonomicznych nie można oceniać w oderwaniu od faktycznych możliwości «przekształcania dochodów» i zasobów w zdolność do funkcjonowania” [Sen 2000: 133].

Dlatego też, definiując ubóstwo, Sen stwierdza, że jest to „niedostatek podstawowych możliwości” [Sen 2002: 105] (w powiązaniu rzecz jasna z niedostatkiem środków materialnych) lub też „niewystarczalność (do generowania odpowiednich zdolności)” [Sen 2000: 134]. Ujmując ubóstwo w taki sposób, odwołuje się konsekwentnie do idei wolności, rozumianej przez niego jako swobodne dysponowanie możliwościami, będącymi w zasięgu danej jednostki, tak jak ona tego pragnie. Ubóstwo jawi się zatem jako brak elementarnych możliwości, a nie tylko jako niski poziom dochodów. A skoro tak, to ubodzy mają ograniczoną możliwość realizowania własnej wolności. Skrajnym wyrazem braku możliwości przez ubogich jest poczucie bezradności i beznadziejności, które dodatkowo osłabia potencjał człowieka i jego zdolności do uporania się z otoczeniem i osobistą biedą. Samą perspektywę możliwości Sen traktuje jako istotny wkład do badań nad naturą i przyczynami ubóstwa, ponieważ rozkłada odmiennie akcenty: „ze środków (a zwłaszcza tego środka, któremu poświęca się całą uwagę: dochodu) na cele, do których ludzie chcą dążyć i na wolności, pozwalającej na takie dążenie” [Sen 2002: 108].

Amartya Sen ukazuje relację niedostatku dochodów i niedostatku możliwości na przykładzie Indii i Afryki Subsaharyjskiej – najbiedniejszych regionów świata. Biorąc pod uwagę rozmaite kryteria oraz wskaźniki ubóstwa tych obszarów oraz dokonując analizy porównawczej pomiędzy nimi, Sen stwierdza, iż istnieją zasadniczo cztery przyczyny zmniejszenia ludzkich możliwości życiowych (dzięki którym można by przecież stopniowo wychodzić z ubóstwa). Owe przyczyny to: przedwczesna śmiertelność, niedożywienie, analfabetyzm oraz nierówność płci. Sen ma świadomość, że nie wyczerpują one całości problemu ubóstwa tych regionów, ale wskazują na fundamentalne problemy, którym świat ekonomii i polityki winien stawiać czoło. Senowi chodzi o stworzenie całego systemu społecznych sposobności, który zabezpieczałby społeczną sprawiedliwość. Uważa, że „rozwój ludzkich możliwości jest w o wiele większym stopniu sojusznikiem ubogich niż bogatych”, gdyż stymuluje coraz większą motywacyjność oraz efektywność, powoduje wzrost jakości życia. Tam,

gdzie poszerza się ludzkie możliwości, np. redukując analfabetyzm, tam uskutecznia się partycypacja we wzroście gospodarczym.

Co ciekawe, Sen podaje wiele argumentów i badań potwierdzających występowanie zjawiska ubóstwa i głodu w krajach uchodzących za bogate i dostatnie. Na potwierdzenie tezy o upośledzeniu ludzkich możliwości, jako jednej z najistotniejszych przyczyn ubóstwa, podaje przykład Stanów Zjednoczonych, w których występuje zjawisko głodu, i nie jest ono li tylko spowodowane niskimi dochodami ludzi żyjących w tym kraju (niski dochód jest tylko jedną z wielu składowych skali głodu w USA). Powołując się na badania McCorda i Freemana z 1990 r., przedstawia sytuację mężczyzn z nowojorskiego Harlemu, którzy dożywają o wiele rzadziej 40. roku życia niż mieszkańcy Bangladeszu. Fakt średnio wyższych dochodów Amerykanów z Harlemu od bangladeskich Hindusów nie przekłada się na jakość ich życia i rozwój ich podstawowych możliwości. Mają oni bowiem wiele problemów uniemożliwiających im podstawowe funkcjonowanie (np. z powodu trudności związanych z dostępem do opieki zdrowotnej, występującej przestępczości, braku odpowiedniej opieki społecznej).

Paradoksy ujawniające się na styku dochodów i ludzkich możliwości w krajach bogatych odsyłają do kategorii zdolności, bowiem często to aparat administracyjno-formalnoprawny może upośledzać ludzkie zdolności związane np. z edukacją, zdrowiem i odżywianiem (mimo iż ludzie posiadają pewne dochody), albo też niekiedy już sam fakt bycia osobą biedną w kraju dostatnym stygmatyzuje jej zdolności do funkcjonowania. Zatem jak stwierdza Sen „względny niedostatek w przestrzeni dochodów może rodzić bezwzględne upośledzenie w przestrzeni zdolności” [Sen 2000: 139].

Propozycja Sena w odniesieniu do problemu ubóstwa polegająca na przejściu, jak sam podkreśla, z optyki „dochodocentrycznej” na „zdolnościocentryczną” jest istotna z co najmniej kilku powodów.

Po pierwsze, poprzez tę drugą optykę można o wiele głębiej przeanalizować sam fenomen ubóstwa jako pewien stan zablokowania podstawowych zdolności, a zatem i możliwości dysponowania sobą

i swoim życiem wedle fundamentalnych praw wynikających z wolności.

Po drugie, „zdolnościocentryczny” punkt widzenia może rozszerzyć obszar badań z pozycji czysto ekonomicznych na etyczno-antropologiczne, dookreślające specyficzny charakter ubóstwa i czło-wieka ubogiego.

Po trzecie zaś, taka optyka może się okazać pomocna w tworzeniu odpowiedniej polityki społecznej. Tu Sen mówi o priorytetach polityki w zwalczaniu niedostatku oraz zauważaniu jego przejawów tam, gdzie w sposób nieoczekiwany narasta [Sen 2000: 179].

W jaki sposób eliminować czy redukować zjawisko ubóstwa? Jakimi sposobami posługiwać się w poszerzaniu ludzkich możliwości w przypadku ludzi biednych i wykluczonych? Czy rzeczywiście asymetria owych możliwości w relacji bogatych do biednych i na odwrót nie zaprzepaszcza równego rozwoju tych drugich? W jakim stopniu realnie pomagają ubogim, pośród których występuje przecież także pewna „hierarchia” czy stopniowalność ich ubóstwa? Czy koncept Sena mógłby mieć zastosowanie do wszelkich form i przypadków ubóstwa czy jedynie do poszczególnych? Czy da się skonstruować taką etyczno-aksjologiczno-strukturalną „matrycę”, z której mogłyby korzystać konkretne jednostki, społeczeństwa, czy państwa w redukowaniu ubóstwa? Pytania te, jakkolwiek wybrzmiewają w zasadzie permanentnie w publicznych debatach dotyczących rozmaitych regionów świata, w których problem ubóstwa jest wciąż palący i niecierpiący zwłoki, nie dezaktualizują się i domagają się rzetelnych odpowiedzi oraz wypracowania konkretnych postulatów, a potem ich urzeczywistnienia.

Na samym początku niniejszych rozważań podkreślono, iż ubóstwo można pojmować wieloznacznie (np. od strony materialnej i niematerialnej, jako fizyczne lub duchowe, względne lub absolutne, zawinione lub niezawinione, obiektywne lub subiektywne itd.) Podobnie rzecz ma się z bogactwem. Z pewnością można rozpatrywać je w aspekcie materialnym (zasobność, majątek, dobra materialne) i niematerialnym (np. można mówić o bogactwie duchowym,

bogactwie charakteru, cnót, serca itp.). Skoro zatem ubóstwo i bogactwo są nośnikami tak wielu sensów i znaczeń, być może zestawianie ich ze sobą nie jest uprawnione.

W namyśle nad problemem ubóstwa można wskazać na pewne aporie, z których wyłania się pewien charakterystyczny rys tego, co tkwi w samej naturze ubóstwa lub bogactwa.

Chodzi mianowicie o ubóstwo bogactwa czy bogactwo ubóstwa, a zatem atrybutywne traktowanie tych dwóch naczelných pojęć.

Jeśli popatrzymy na pierwsze wyrażenie: „ubóstwo bogactwa”, nasuwa się spostrzeżenie, iż jest to klasyczne *contradictio in terminis*. Na jednym biegunie bowiem istnieje bogactwo jako stan dostatku, a zatem nie biedy, która domaga się zaspokojenia, na drugim zaś istnieje bieda jako stan braku i niedostatku. Czy zatem w bogactwie można dopatrywać się znamion ubóstwa czy bogactwo może być w jakimś sensie ubogie?

Wydaje się, iż można mówić o ubóstwie bogactwa w co najmniej dwóch znaczeniach: negatywnym i pozytywnym. Wszystko zależy od tego, jak zinterpretujemy ubóstwo: czy jako stan biedy fizycznej, materialnej, monetarnej, czy też jako stan ducha, postawę wewnętrzną człowieka<sup>2</sup>. Ubóstwo bogactwa wyraża się niewątpliwie w zdematerializowanej formie jako skaza, jako pewien mankament dobrobytu. Ważniejszy od bogactwa (posiadania wielu dóbr, zasobów materialnych) jest użytek, jaki się zeń czyni, i duch, w jakim się zeń korzysta.

W znaczeniu negatywnym ubóstwo bogactwa osoby oznaczałoby zamknięcie się na innych, zasklepienie się w egoizmie własnych pragnień, potrzeb, pożądań lub niedostrzeżenie biedy drugiego,

<sup>2</sup> Samo pojęcie „ubóstwa duchowego” jeszcze bardziej problematyzuje rozważania nad kwestią ubóstwa, gdyż także w dwoisty sposób można je interpretować: raz, jako stan ograniczoności, zastopowania w rozwoju, ciasnoty (myśli, wyobraźni), egocentryzmu, niskiego poziomu moralnego, albo też inaczej: jako właśnie pożądany stan zachowania skromności i powściągliwości w zachowaniu, byciu pokornym i wstrzemięźliwym, kierującym się dobrem drugiego (przykład takiego ujęcia odnajdujemy w ewangelicznym Kazaniu na Górze, gdzie na liście ośmiu błogosławieństw, znajduje się m. in. zdanie: „Błogosławieni ubodzy w duchu, albowiem do nich należy Królestwo niebieskie” Mt 5, 3–12

niereagowanie na jego biedę, brak pomocy, a zatem wiązałoby się z pewnym ubóstwem duchowym jako ograniczeniem w rozwoju człowieczeństwa osoby.

Ubóstwo bogactwa można by też zinterpretować pozytywnie, jako stan zachowania w bogactwie pewnego ubóstwa (swoistego umiaru) właśnie poprzez pomoc innym, otwarcie się na czyjąś biedę, albo jako nieafiszowanie się z bogactwem, zachowanie w nim określonej skromności, roztropności, dzielenie się z innymi, niesienie ulgi w cierpieniu ubogim.

Podobnie rzecz ma się z pojęciem bogactwa ubóstwa, choć przybiera diametralnie różne znaczenie od ubóstwa bogactwa. Mianowicie pozornie trudno w ubóstwie doszukiwać czy dopatrywać się jakiegokolwiek bogactwa, niemniej uwidacznia się ono wówczas, gdy człowiek nie mając zbyt wiele lub sam będąc ubogim, dzieli się tym, co ma (daje tzw. wdowi grosz w różnej postaci), albo wówczas, gdy ma wiele, ale pomaga np. anonimowo lub w taki sposób, by nie naruszać czyjejś godności (bogactwo ubóstwa duchowego w przytoczonym powyżej i ujętym w pozytywnym sensie).

Nie jest zatem łatwo myśleć o ubóstwie, gdy występują spiętrzenia interpretacyjne i gdy trudno o jednoznaczną wykładnię. Można by rzecz jasna także rozpatrzyć osobno pojęcie „ubóstwa ubóstwa: i „bogactwa bogactwa”, ale tego typu rozróżnienie być może nastężyłoby jeszcze więcej kłopotów analitycznych.

Czy problem ubóstwa, jak go widzi Sen, można by umieścić po którejs z stron powyższych aporii? Czy owe rozróżnienia mogą być przydatne, kiedy przyglądamy się realnemu ubóstwu występującemu albo tuż obok, albo temu obserwowanemu w szerszej skali?

Wydaje się, że rozważania Sena sytuują się raczej gdzieś na styku tychże rozróżnień. Nie faworyzując ani nie deprecjonując żadnej z powyższych postaw, w rozważaniach Sena dostrzec można skoncentrowanie się na kwestiach społecznych i związanymi z nimi prawami człowieka. Autor chce zwrócić czytelnikowi uwagę na rolę, jaką dziś do odegrania ma zarówno każda jednostka, jak i konkretne państwo, które staje przed problemem ubóstwa.



Sen nie dezawuuje znaczenia procesu bogacenia się (dążenia do bogactwa), uważa, że jest on naturalnym uskutecznianiem własnych możliwości oraz elementem rozwoju, niemniej dostrzega konieczność moralnej odpowiedzialności za los ubogich, a zwłaszcza głodujących, których elementarne prawa są naruszane, a nawet unięstwiane.

### **Kilka propozycji Sena walki z głodem**

Jakkolwiek ubóstwo (bieda) rozpatrywane jest wielostronnie i wieloaspektowo, wiąże się przede wszystkim ze zjawiskiem głodu, któremu Sen poświęca wiele miejsca w teoretyczno-praktycznych rozważaniach.

Głód, jak zauważa Sen, jest „najdobitniejszym objawem biedy” [Sen 1982: 12]. Głód zakłada biedę, niedobór, niedostatek (żywności i dochodu). Natomiast bieda nie zakłada głodu, może dotyczyć wielu innych aspektów życia człowieka.

Analiza biedy skonkretyzowanej w zjawisku głodu wiedzie w rozważaniach Sena poprzez kategorię posiadania i przywilejów (zwłaszcza związanych z wymianą).

W książce *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* autor podkreśla, że perspektywa przywilejów odnosząca się do głodu i klęsk głodu odwołuje się do zdolności ludzi do zarządzania dobrami, wykorzystując legalne społecznie dostępne środki, w tym własne zdolności produkcyjne, handel, korzystając z przywilejów udzielanych przez państwo i innych metod akwizycji żywności. Jednostka głoduje, gdy nie jest zdolna do zarządzania wystarczającą ilością żywności lub gdy nie korzysta z tej zdolności w celu uniknięcia głodu [Sen 1982: 45].

Sen mocno podkreśla, iż „prawo do posiadania żywności jest jednym z najbardziej podstawowych praw własności, i każde społeczeństwo ma inne zasady odnoszące się do tego prawa. Perspektywa przywilejów skupia uwagę na prawie jednostki do posiadania wiązek towarów zawierających żywność i postrzega głód jako ograni-

czenie przywileju dostępu do wiązki towarów zawierającej wystarczającą ilość żywności” [Sen 1982: 45 (tłum. I.M.)]. Innymi słowy „zdolność danej jednostki do zarządzania żywnością – a *de facto* każdym z dóbr, które pragnie pozyskać lub zatrzymać na własność – jest zależna od systemu uprzywilejowań społecznych, które obowiązują w danej społeczności, gdzie obowiązuje prawo własności i prawo do korzystania z dóbr. [Owa zdolność] jest zależna także od stanu posiadania jednostki, jakie ma ona perspektywy wymiany dóbr, co otrzymuje za darmo i co jest jej odbierane” [Sen 1982: 54 (tłum. I.M.)]. Oznacza to, że owe przywileje wymiany, zależne od prawnej, politycznej, ekonomicznej oraz społecznej charakterystyki danej społeczności i od tego, jaką pozycję zajmuje w niej dana jednostka, w dużej mierze przyczyniają się do zwiększenia bądź zmniejszenia skali występowania głodu. Głód jest stanem utraty przywilejów, a przecież jednym z podstawowych jest uzyskanie prawa do zarządzania żywnością, aby każdy z ludzi mógł zaspokoić podstawową potrzebę, jaką jest pożywienie. Istnieje zatem potrzeba nie tyle przywracania samych przywilejów (bowiem te same z siebie jeszcze nie dadzą konkretnych rozwiązań), co odpowiedniej polityki społecznej i systemu ubezpieczeń społecznych, które w realny sposób mogą zastopować nadejście fali głodu i w pewien sposób organizują korzystanie z przywilejów (w tym do zarządzania żywnością)<sup>3</sup>.

Zagadnienie przywilejów problematyzuje się na gruncie relacji wolnorynkowych. Otóż według Sena perspektywa przywilejów

<sup>3</sup> Sam autor podkreśla, że kategoria „osoby ubogie” jest niewystarczająca przy dokonywaniu ewaluacji i jest uciążliwa przy analizie związków przyczynowo – skutkowych, może ponadto zaburzać obraz kwestii polityki społecznej. Po stronie relacji kauzalnych, brak rozróżnienia różnego typu okoliczności, które prowadzą do sytuacji biedy powoduje brak jasności przy wyborze odpowiedniej polityki społecznej. Zbyt szeroka perspektywa ewaluacji też może fałszować obraz. Gdy bieda jest mierzona liczbą osób ubogich, najbardziej efektywnymi metodami walki z ubóstwem wydają się prawie zawsze te, które koncentrują się na osobach znajdujących się *ledwie* poniżej granicy ubóstwa, a nie na tych zagrożonych w głębokiej biedzie. Zatem istnieje pewna ilość dowodów empirycznych na to, że stosowanie zbyt ogólnej charakterystyki biedy prowadzi do zaburzeń polityki społecznej [zob. Sen 1982: 157].

uznaje klęskę głodu za klęskę natury ekonomicznej, a nie tylko za klęskę związaną z żywnością. W analizowanej pracy autor pisze: „z perspektywy przywilejów nie ma nic nadzwyczajnego w tym, że mechanizmy rynkowe biorą żywność z terenów dotkniętych klęską głodu i przemieszczają ją gdzieś indziej. Potrzeby rynku nie są odzwierciedleniem potrzeb biologicznych czy pragnień psychologicznych, lecz są odzwierciedleniem wyborów dokonywanych w oparciu o relacje wynikające z przywileju wymiany dóbr. Jeśli zatem jednostka nie ma wiele do wymiany, nie może mieć wielu roszczeń i może tym samym przegrać w konkurencji z tymi, których potrzeby są być może o wiele mniej dotkliwe, lecz którzy mają więcej przywilejów. W sytuacji zapaści będzie to dość powszechna tendencja, o ile inne regiony nie znajdują się w stanie jeszcze większej zapaści. Zatem *eksport* żywności z terenów dotkniętych klęską głodu jest w pewnym sensie „naturalnym” mechanizmem wolnego rynku, który w większym stopniu respektuje przywileje niż potrzeby” [Sen 1982: 161–162 (tłum. – I.M.)].

W odniesieniu do klęsk głodu Sen prezentuje cztery ogólne uwagi dotyczące perspektywy przywilejów.

Po pierwsze, perspektywa przywilejów dostarcza ogólnych ram analizy klęsk głodu, a nie konkretnej hipotezy dotyczącej ich przyczyn.

Po drugie, klęski głodu mogą powstać zarówno w warunkach ogólnego *boomu* (jak w Bengalu w 1943 r.), jak i w sytuacji *zapaści* (jak w Etiopii w 1974 r.).

Po trzecie, autor rozróżnia ograniczenia *dostępnych źródeł żywności* i ograniczenia *przywileju bezpośredniego dostępu* do żywności. Pierwszy przypadek dotyczy tego, ile żywności znajduje się *de facto* na rynku, podczas gdy ten drugi dotyczy części produkcji każdego z hodowców żywności, którą ma on prawo skosztować bezpośrednio.

Po czwarte, perspektywa przywilejów pomaga zwrócić uwagę na sytuację prawną ludzi. To prawo stoi pomiędzy dostępnymi źródłami żywności, a przywilejami dostępu do żywności [Sen 1982: 162–169].

Poprzez analizę zjawiska głodu, poszukiwania jego przyczyn oraz sposobów przezwyciężania, można doszukać się rozmaitych analogii w stosunku do ubóstwa rozumianego szerzej i odpowiedzieć przynajmniej po części na powyżej zadane pytania.

Redukcja bezrobocia, walka z dyskryminacją (zwłaszcza kobiet), podstawowa edukacja, dostęp do elementarnej opieki medycznej, wsparcie instytucjonalne oraz poszerzanie ludzkich możliwości i respektowanie podstawowych praw człowieka to pewne ogólne postulaty, które wchodzą w skład określonego „projektu” walki z ubóstwem (w tym z głodem).

Sen uważa, że nie jest tak, iż nie można zaradzić zjawisku głodu. Więcej, sądzi, iż głód nie jest nieuchronny a właściwa polityka oraz konkretne działania mogą zredukować a nawet usuwać to zjawisko ze współczesnego świata [Sen 2002: 179], przy czym wyraźnie postuluje zapobieganie zjawisku głodu, a nie tylko działanie w fazie już występującego głodu. Może się to dokonać najpierw poprzez zidentyfikowanie wielu czynników generujących głód, a następnie poprzez systematyczną pracę prewencyjną, która może przynajmniej zminimalizować pojawienie się tak poważnego problemu społecznego. Sen ma świadomość jak bardzo występujący głód wprzęgnięty jest w cały system społeczno-gospodarczo-politycznych powiązań, dlatego widzi potrzebę zsynchronizowania polityki państwa z mechanizmami systemu rynkowego oraz instytucjami pozarządowymi i innymi organizacjami wspierającymi walkę z głodem.

Generalnie rzecz biorąc, zjawisko głodu potęguje się lub minimalizuje w danych warunkach wymiany, ale należy je badać w kontekście całego mechanizmu gospodarczego [Sen 2002: 183].

Amartya Sen podaje kilka sposobów zmniejszenia i zapobiegania występowania głodu na świecie w zależności od danego kontekstu, w jakim ów głód wystąpił.

Twierdzi po pierwsze, że trzeba zapewnić minimalny dochód tym, których w stopniu najwyższym dotyka proces przemian gospodarczych. Zatem istnieje potrzeba skonstruowania takiej polityki państwa, by stworzyć pewne „minimum zabezpieczające” przed

głodem, zarówno strukturalne i systematyczne, jak i odpowiednio przewidujące ewentualne niebezpieczeństwo jego wystąpienia.

Po drugie, należałoby polepszyć warunki sanitarne najuboższych, które często są przyczynami chorób endemicznych, wycieńczenia i przedwczesnych śmierci. Praca na tym polu wedle Sena mogłaby urzeczywistnić ogromny potencjał społeczno-ekonomiczny.

Po trzecie, w zapobieganiu głodowi potrzeba działań na rzecz zwiększania miejsc pracy oraz tworzenie narzędzi systemowych zapobiegających bezrobociu.

Sen wymienia też pozasystemowe i pozainstytucjonalne czynniki mające znaczenie w eliminowaniu ubóstwa. Chodzi mu mianowicie o właściwości empatyczne samych podmiotów sprawujących władzę, takie jak wyrozumiałość i wrażliwość. Bez nich bowiem kontakt z realną rzeczywistością głodujących osób nie byłby autentyczny i nawet jeśli właściwości te nie są bezpośrednimi przyczynami głodu, to przecież w sposób znaczący alienują rządzących od problemu, a przez to mogą wstrzymywać lub spowalniać ich działania, a także skuteczność tych działań.

Sen dostrzega odmienność sytuacji, w której można by zapobiec głodowi od sytuacji głodu powszechnego czy nieuniknionego [Sen 2002: 198]. Jeśli od prawie dwóch stuleci wciąż występują obie skrajnie negatywne sytuacje, należałoby przyjrzeć się temu na konkretnych przykładach, w jakim stopniu polityka społeczna danych krajów próbowała zaradzić klęsce, a w jakim zaniechała działań lub stała się nieudolna w działaniach. Sen sądzi, że oprócz czynników ekonomicznych (najogólniej rzecz ujmując, brak wzrostu gospodarczego staje się główną przyczyną głodu i ubóstwa danych regionów), często w genezie głodu i związanego z nim ubóstwa mają miejsce i elementy pozaekonomiczne (w zależności od kontekstu kulturowego, gospodarczego, politycznego mogą to być np.: chciwość, poczucie wyższości i odrębności, pogoń za władzą i dominacją, niewrażliwość na kwestie ludzkie, cynizm w określaniu winy po stronie ofiar, wyobcowanie i alienacja rządzących od rządzonych) [Sen 2002: 188–193].

Można zatem z dużym prawdopodobieństwem przypuszczać, iż gdyby owe pozaekonomiczne przyczyny głodu zostały w dużej mierze zredukowane (innymi słowy, gdyby rządzący kierowali się najpierw dobrem każdego poszczególnego obywatela i podejmowali wszelkie działania na rzecz zminimalizowania klęsk głodu rezygnując z własnych partykularnych interesów), wówczas stopniowo sam problem malałby, a może i z czasem przestałby występować. Sen mocno podkreśla, że główną przyczyną głodu np. w Irlandii w XIX w., ale i również w świecie współczesnym (Somalia, Etiopia, Sudan) był i jest zarówno mentalny, jak i ideowy podział na „my” i „oni”. Taki sztucznie wykreowany dystans, powoduje często zahamowanie realnej inicjatywy i poszukiwania strukturalnych rozwiązań. Dlatego też Sen twierdzi, że ustrój demokratyczny tworzy pewien system ochrony i w zasadzie w tym systemie klęski głodu nie mają miejsca, natomiast tam, gdzie występuje „polityczna bezkarność autorytarnych władz” [Sen 2002: 197], tam też istnieje swoiste znieczulenie na kwestie głodujących i pasywność rządzących w imię hasła: „władza się wyżywi”. Mechanizm działań i odpowiedzialności władz w krajach demokratycznych jest odmienny niż w dyktaturach. W demokracji po prostu opinia publiczna oraz media mimo wszystko bardzo silnie oddziałują na polityków, a ci nie mogą działać dowolnie i bezkarnie jak w systemach, gdzie nie respektuje się w gruncie rzeczy żadnych zasad życia społecznego. Według Sena „wolna prasa i aktywna opozycja polityczna stanowią najlepszy system wczesnego ostrzegania o klęskach takich jak głód” [Sen 2002: 199] i odtąd rządzący po prostu są zobligowani do odpowiednich działań. Stosowanie konstruktywnego sprzeciwu, pewien nacisk i przymus na rządzących, płynący ze strony społeczeństwa, daje określone efekty i nawet jeśli występują przyrodnicze uwarunkowania głodu (nieurodzaje, kataklizmy) niezależne od nikogo, to w demokracji istnieje szereg działań (np. w sferze redystrybucji i tworzenia doraźnych miejsc pracy), które nie prowadzą do wystąpienia zjawiska głodu. Sen twierdzi, że właśnie wtedy, gdy jakaś klęska czy kryzys dotyka określony kraj, jedną z największych

ról spełnia podejmowanie politycznych inicjatyw przez demokratyczny rząd, a nie samo środowisko ekonomistów czy przedsiębiorców. Swobody polityczne istniejące w demokracji „w formie możliwości uczestnictwa oraz praw wolności obywatelskich są tak istotne dla praw ekonomicznych i ekonomicznej pomyślności” [Sen 2002: 206]. W demokracji fundamentalną rolę odgrywają również tzw. wolności instrumentalne (swoboda publicznej debaty i nieskrępowanego uczestnictwa w dyskusjach, wolne media, wolne wybory parlamentarne, publiczna kontrola), które odgrywają istotną rolę w budowaniu zabezpieczeń przed głodem i innymi formami ubóstwa. Tak więc demokracja, jak zaznacza Sen, daje i otwiera pewne możliwości, choć nie usuwa problemów społecznych. Aby możliwości mogły przełożyć się na rzeczywiste korzyści społeczne (a w omawianym wypadku na eliminację głodu i na redukcję ubóstwa), winny być dobrze wykorzystane. „Nie wystarczy – pisze Sen – zdawać sobie sprawy z potrzeby demokracji, albowiem trzeba również zadbać o stworzenie warunków umożliwiających jak największy zasięg jej mechanizmów” [2002: 178].

W zasadzie to, na czym zależy Senowi w kontekście problemu ubóstwa, sprowadza się do troski o prawa człowieka, a pośród nich zwłaszcza o wolność i jej poszerzanie w podmiotowym działaniu jednostki w świecie, a także o wzięcie osobistej i społecznej odpowiedzialności względem ubogich i za nich. Odpowiedzialność wprost wypływa z natury człowieka obdarzonego racjonalnością oraz wrażliwością i rozgrywa się nie tylko w obrębie konsekwencji indywidualnego ludzkiego postępowania, lecz również w sferze szeroko rozumianej biedy otaczającej człowieka, której każdy na swój sposób winien zaradzać. Odpowiedzialność za drugiego w perspektywie rozmaitych nieszczęść i biedy jest jednym z najważniejszych zobowiązań człowieka, o których ten nie może zapominać. Sen nie mówi tego wprost, ale wyraźnie sugeruje, że niedostrzeżenie ludzkiej biedy wokół i brak reakcji na nią byłoby czymś w rodzaju zaprzepaszczenia własnego człowieczeństwa. Sen ma świadomość nieusuwalności problemów związanych z biedą, ale nie

oznacza to, że człowiek może odznaczać się ambiwalencją wobec nich.

Sen analizuje kwestię etycznej odpowiedzialności za los drugiego. Pyta czy rzeczywiście mamy brać odpowiedzialność za to, co przytrafia się komuś innemu, a jeśli tak, to czy nie generujemy tym samym zastopowania jego motywacji i działania w samodzielnym podejmowaniu trudu wyjścia z opresji.

Z pewnością odpowiedzialność społeczna wedle Sena nie może zastąpić odpowiedzialności własnej, gdyż ta jest nie tylko pierwotniejsza i bardziej podstawowa, ale zasadnicza dla rozwoju samego człowieka. Jednakowoż odpowiedzialność społeczna (powiązana z odpowiedzialnością indywidualną) dotyczy roli instytucji, które w dużej mierze wpływają na rzeczywiste wykorzystanie możliwości jednostki i określają zasięg jednostkowych wolności.

Odpowiedzialność jest wartością a jej warunkiem fundamentalnym jest wolność. Wolność i odpowiedzialność to rzeczywistości koherentne. Jeśli wolność warunkuje odpowiedzialność, to bez wolności nie byłoby odpowiedzialności. Skoro zatem istnieje odpowiedzialność, to wolność bez niej traciłaby sens. Sen pisze: „Bez swobody poczynañ niepodobna mówić o odpowiedzialności, ale jeśli ona istnieje, to osoba musi zdecydować, czy podjąć dane działanie czy nie, i jest za tę decyzję (i jej konsekwencje) odpowiedzialna” [2002: 301].

Bardzo trudno odpowiedzieć na pytanie o realizowanie własnej wolności w kontekście ubóstwa i rozwoju po pierwsze dlatego, że sama kategoria ludzkich możliwości u Sena odznacza się wieloznacznością<sup>4</sup>, a po wtóre istnieje co najmniej kilka aspektów po-

<sup>4</sup> Na wieloznaczność określenia „ludzkie możliwości” wskazuje Tomasz Kwarciański. Ludzkie możliwości to zbiór różnych sposobów funkcjonowania człowieka, lub też jest to możliwość realizacji określonego funkcjonowania. Do tych znaczeń dodaje się także to, co człowiek może uczynić z możliwościami, a także to, co zasoby mogą „zrobić” dla człowieka [zob. Kwarciański 2011: 116]. Wieloznaczność ta jakkolwiek może wprowadzać pewien zamęt interpretacyjny, mogłaby odsłonić głębszy sens znaczenia samej wolności pod warunkiem jednak, że definiowanie przez Sena wolności uwzględniłoby dodatkowo szerszy kontekst znaczeniowy (aksjologiczno-ontologiczno-etyczny).



szerzania ludzkich możliwości, czego Sen nie porządkuje w swoich pracach. Poszerzanie ludzkich możliwości można bowiem rozumieć albo jako poszerzanie swoich własnych możliwości (np. poprzez zdobywanie wiedzy, większej świadomości, doświadczenia, czy poprzez pracę, wysiłek, trud) albo jako poszerzanie czyichś możliwości (poprzez dawanie mu rozmaitych szans lub pomoc w osiągnięciu celów, w rozwijaniu się, w zdobywaniu umiejętności itp.) lub też jako poszerzanie komuś możliwości (np. w dostępie do zdobycia pożywienia, edukacji, zatrudnienia). Można w końcu mówić o poszerzaniu przestrzeni, w której ludzkie możliwości się zrealizują.

Wydaje się, że będąc ubogim, można być wolnym, choć posiadać ograniczone możliwości rozwoju, więcej – mimo nierealizowania możliwości, można pozostać wolnym właśnie dlatego, że się ich nie realizuje. Ubogi może też realizować swą wolność niezależnie od kontekstu fizyczno-materialnego w jakim się znajduje, choć trzeba przyznać, że jego sytuacja egzystencjalna diametralnie różni się od dostatnio żyjących osób. Problem z realizowaniem własnej wolności intensyfikuje się na gruncie głodu. Tutaj bowiem głodujący (z obiektywnych przyczyn a nie własnego wyboru podejmowania głodu) nawet jeśli jest ontologicznie wolny, to ta wolność w gruncie rzeczy nie ma większego znaczenia. Jest ona spętana uwarunkowaniem fizjologicznym. Głodujący chce zaspokoić najpierw i przede wszystkim swój głód. W obliczu głodu realizowanie się wolności schodzi jakby na dalszy plan.

Wydaje się zatem, że Senowskie ujęcie wolności, mówiące o poszerzaniu ludzkich możliwości jest niewystarczające, można bowiem nie poszerzać możliwości, a i tak pozostać wolnym (łatwym przykładem może być więzień polityczny niesłusznie skazany. Przebywanie w celi, a więc czasowe i przestrzenne ograniczanie różnych możliwości nie przekreśla utrzymania przez więźnia własnej wolności). Oczywiście rozmaite determinanty (społeczne, polityczne i ekonomiczne) przyczyniają się do poszerzenia lub zmniejszania sfery ogólnych możliwości danej osoby, ale chyba nie unicestwiają

samej wolności człowieka. Jakkolwiek zatem postulat poszerzania ludzkich możliwości, (które dają człowiekowi bardzo wielką szansę na rozwój, dobrobyt, sukces) jest zasadny i ważny dla konkretnego indywiduum, to jednak istnieje potrzeba bliższego przyjrzenia się samemu fenomenowi wolności, wykraczającej poza kategorię ludzkich możliwości. Wprawdzie Sen nie koncentruje się jedynie na ogólnym ukazaniu wolności pozytywnej, wyrażającej się w autonomicznym działaniu człowieka, bowiem rozważał również tzw. wolność dobrobytu, wolność jako władzę oraz wolność jako kontrolę, ale wciąż zestawiał je z kategorią ludzkich możliwości.

Wydaje się, że Sen przeniósł kategorię wolności raczej na grunt jakości życia, natomiast gdzieś pominął aspekt ontologiczny wolności, a więc tego, jak ona realizuje się w osobie i poprzez nią odstania. Jeśli bowiem wolność pojmować faktycznie jako możliwość, to byłaby czymś pierwotniejszym od np. ludzkich możliwości władania nią w określony sposób, czy sprawowaniem kontroli nad poszczególnymi funkcjonowaniami. Tego pierwotniejszego aspektu wolności u Sena brakuje. Stąd mogą rodzić się trudności w dookreśleniu realizowania własnej wolności w kontekście ubóstwa.

Czy zatem ubogi może realizować swą wolność w równym stopniu jak inni? A czy głodny może w ogóle realizować swą wolność? Ubogi bowiem nie zawsze jest głodny, ale głodny zawsze jest ubogim.

Sen odpowiedziałby na te pytania raczej negatywnie (choćby z tego powodu, że określony poziom dochodu jest ważnym, choć jak wiemy niejedynym, źródłem otwierania możliwości), lecz podając szereg wskazań, jak należy poszerzać ludzkie możliwości i jakimi narzędziami ewentualnie zmierzyć się z eliminowaniem ubóstwa. Do takich wskazań w sposób szczególny zaliczał odpowiednią politykę państwa, która ma wyrównywać szanse wykluczonym oraz postulował teorię sprawiedliwości, zorientowaną na ludzkie możliwości, lecz nadto podkreślał znaczenie edukacji (zwłaszcza w redukowaniu analfabetyzmu) i elementarnej opieki medycznej (która niwelowałaby przedwczesną śmiertelność) jako podstawowych narzędzi w kierunku redukcji ubóstwa. Na rozwój ludzkich możliwo-

ści i w związku z nimi podniesienie jakości życia, ma także wpływ redukcja bezrobocia oraz opieka społeczna.

Ponieważ ubodzy w równym stopniu, jak inni, są istotami społecznymi, powinni móc w swobodny sposób uczestniczyć w życiu społecznym, a więc mieć również realny wpływ na życie polityczne, respektujące wolność słowa i wolne wybory (parlamentarne). Podstawowe prawa polityczne są jednym z fundamentalnych składników ludzkich możliwości. Bez nich dialog społeczny byłby iluzoryczną grą strategiczną, w której przegrani to zwykle ubodzy. Stąd, jak podkreśla Amartya Sen „skoro żyjemy wspólnie na jednym globie, więc to, co się na nim dzieje, jest naszym problemem i naszą odpowiedzialnością bez względu na to, czy istnieją jeszcze jakieś rozumne, wrażliwe i myślące w kategoriach obowiązku istoty” [2002: 299].

## BIBLIOGRAFIA

- Boczoń J., Toczyński W., Zielińska A. [1991] *Natura i kwestia ubóstwa*, pod red. W. Toczyńskiego, Ośrodek Badań Społecznych, Gdańsk–Warszawa.
- Filek J. [2010] *Bieda z tą biedą. O moralnej odpowiedzialności za człowieka w potrzebie*, [w:] *Życie, etyka, inni*, Homini, Kraków.
- Kwarciński T. [2011] *Równość i korzyść. Amartyi Kumar Sena koncepcja sprawiedliwości dystrybtywnej*, UEK, Kraków.
- Miklaszewska J. [2010] *Racjonalność i wolność jednostki w koncepcjach Johna Rawlsa i Amartyi Sena*, [w:] W. Bulira (red.), *Libertarianizm. Teoria. Praktyka. Interpretacje*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Sen A.K. [2000] *Nierówności. Dalsze rozważania*, Znak, Kraków.
- Sen A.K. [1982] *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford University Press, Oxford.
- Sen A.K. [2002] *Wolność i rozwój*, Zysk i S-ka, Poznań.
- Węgrzecki A. [1975] *Scheler*, Wiedza Powszechna, Warszawa.