Magdalena Gawin

Polityka gospodarcza w służbie praw człowieka?

Etyka 48, 26-42

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MUZEUM HISTORII POLSKI

Magdalena Gawin
Polskie Towarzystwo Filozoficzne

ETYKA 48, 2014

Polityka gospodarcza w służbie praw człowieka?

Celem artykułu jest przeanalizowanie związku pomiędzy polityką gospodarczą a prawami człowieka jako normatywnym celem ludzkości. Podstawową tezą artykułu jest uznanie, że prowadzenie polityki gospodarczej wspierającej prawa człowieka jest zasadne. W pracy zostają wymienione prawa gospodarcze (ekonomiczne i socjalne), które występują w dokumentach ONZ określających prawa człowieka. Następnie zostają poddane analizie możliwe zastrzeżenia w kwestii polityki gospodarczej, oparte na uwagach Hannah Arendt. Mimo wątpliwości wobec niektórych aspektów myśli Arendt, autorka uważa, że istnieją ważne racje, ze względu na które należy kierować polityką gospodarczą w sposób wspierający prawa człowieka.

Punktem wyjścia dla niniejszych rozważań są prawa człowieka wraz z ich roszczeniem do powszechnej ważności. Idea uniwersalnych praw podmiotowych towarzyszy nam od końca II wojny światowej, stanowiąc stały normatywny punkt odniesienia, wyznaczający pożądany kierunek rozwoju ludzkości. Czy jest on możliwy do zrealizowania? Jest to jedno z tych pytań, na które nie można udzielić konkluzywnej odpowiedzi. Z całą pewnością jednak powiedzieć można przynajmniej tyle, że określają one pewną wizję idealnego stanu ludzkości.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (PDPCz) uchwalona w 1948 roku przez Zgromadzenie Ogólne ONZ określa cały pakiet uprawnień jednostek, wśród których odnajdujemy prawa osobiste, polityczne, gospodarcze, społeczne czy kulturalne. Prawa te zostały rozpisane także w innych dokumentach przyjętych zarówno w ONZ[1], jak i innych organizacjach regionalnych (np. Radę Europy). Niemniej właściwa interpretacja i próba wprowadzenia w życie praw człowieka nastręcza nie tylko wielu problemów interpretacyjnych i praktycznych, ale stanowi także źródło poważnego sporu normatywnego. Jednym z wielu powodów takiego stanu rzeczy jest fakt, że prawa ujęte we wspomnianych dokumentach uznane są za równie, bezwzględnie i niezależnie od siebie ważne, oraz, co nie bez znaczenia dla niniejszych rozważań, za cel ludzkości, któremu winien być podporządkowany postęp społeczny i gospodarczy[2]. Narzuca to na państwa i inne podmioty obowiązek prowadzenia

1 M.in. Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych (MPPGSiK) oraz Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (MPPOiP), oba z 1966 roku.

2 W tekście Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka odnajdujemy następujący fragment: „zważywszy, że ludy Narodów Zjednoczonych potwierdziły w Karcie swą wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej i w równe prawa mężczyzn i kobiet oraz dały wyraz

polityki mającej na celu rozpowszechnienie na całym świecie określonych standardów prawnych i materialnych (dotyczących odpowiedniego poziomu życia).

W tej pracy pragnę rozważyć uniwersalne uprawnienia jednostek dotyczące kwestii gospodarczych, jako możliwego i pożądanego fundamentu aksjologicznego polityki. Zajmę przy tym stanowisko uznające powinność prowadzenia polityki gospodarczej, mającej na celu wprowadzenie praw człowieka w życie.

Uzasadnienie takiego stanowiska napotyka kilka poważnych wątpliwości. Pierwsza wątpliwość dotyczy istoty polityki, która, według niektórych myślicieli, wyklucza zaangażowanie w porządek gospodarczy. Druga, możliwego napięcia pomiędzy prawami wolnościowymi a tymi prawami, których celem jest realizacja idei równości materialnej. Kolejna, względów praktycznych – niektórzy eksperci utrzymują, że prowadzenie polityki socjalnej byłoby nieefektywne gospodarczo, a ponadto, że próba jakiegokolwiek skodyfikowania praw socjalnych jest niezmiernie trudna czy wręcz niemożliwa. Poniżej rozważę wskazane wątpliwości i możliwe uwagi krytyczne, rozpoczynając od wstępnego określenia ekonomicznych i socjalnych praw człowieka. Całość zakończę wnioskami wynikającymi z zaprezentowanych analiz.

I. Ekonomiczne i socjalne prawa człowieka

Prawa ekonomiczne i socjalne (gospodarcze) zostały w ONZ opisane w dokumencie podstawowym, tj. w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz w Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, choć dokumenty te mają nieco odmienny status prawny. PDPCz ma charakter deklaracji wspólnie podzielanych zasad przez członów ONZ i jako taka nie jest prawnie wiążąca. Natomiast dokumenty z 1966 roku zostały napisane z intencją ich przyszłego ratyfikowania i wprowadzenia w życie przez państwa członkowskie.

Do praw ekonomicznych i socjalnych zaliczyć należy, między innymi: prawo do wolności (PDPCz, art. 3), prawo do własności prywatnej (PDPCz, art. 17), prawo do pracy i swobodnego wyboru zatrudnienia (PDPCz, art. 23, par. 1, MPPGSiK, cz. III, art. 6), prawo do godziwej płacy (PDPCz, art. 23, par. 3, MPPGSiK, art. 7a), prawo do tworzenia związków zawodowych (PDPCz, art. 23, par. 4, MPPGSiK, art. 8), prawo do urlopu, wypoczynku i odpowiednio ograniczonych godzin pracy (PDPCz, art. 24, MPPGSiK, art. 7d), prawo do godnego poziomu życia i zabezpieczeń socjalnych (PDPCz, art. 25, par. 1, MPPGSiK, art. 11, par. 1), prawo do wolności od głodu (MPPGSiK, art. 11, par. 2).

---

swej stanowczej woli popierania postępu społecznego i polepszania warunków życia w większej wolności (…) Zgromadzenie Ogólne ogłasza uroczyście niniejszą Powszechną Deklarację Praw Człowieka jako wspólny standard do osiągnięcia przez wszystkie ludy i narody, aby każda jednostka i każdy organ społeczeństwa, zachowując stale w pamięci niniejszą Deklarację, dążyły poprzez nauczanie i wychowanie do coraz pełniejszego poszanowania tych praw i wolności, i aby zapewniły poprzez stopniowe kroki o zasięgu krajowym i międzynarodowym ich powszechne i skuteczne uznanie i poszanowanie, zarówno wśród ludów samych Państw Członkowskich, jak i wśród ludów terytoriów pod ich jurysdykcją".

W Pakcie z 1966 roku prawa te zostały określone jako *economic rights*, co słusznie przetłumaczono jako *prawa gospodarcze*, ponieważ wyrażenie angielskie ma szersze znaczenie niż polskie wyrażenie *prawa ekonomiczne*. W tej pracy zdecydowałam się wyróżnić w prawach gospodarczych prawa ekonomiczne i socjalne, aby zasygnalizować różne typy uprawnień i możliwe implikacje prawno-polityczne, które za nimi stoją. Prawa ekonomiczne wiążą się z prawami wolnościowymi, tj. z prawami tzw. pierwszej generacji praw człowieka (prawo do wolności i własności prywatnej). Prawa te powiązać można, np. z prawami naturalnymi Johna Locke'a, wedle którego każdej istocie ludzkiej z natury przysługuje prawo do życia, wolności i własności[3]. Do zabezpieczenia tych praw wystarczyłoby państwo minimalne, nieingerujące w sprawy gospodarcze i w związku z tym nieprowadzące polityki gospodarczej. Inaczej rzecz się przedstawia z prawami socjalnymi wymagającymi zaangażowania ze strony państwa. Zakładają one pewien typ państwa opiekuńczego, siłą rzeczy prowadzącego pewną politykę gospodarczą. Prawa te przynależą do tzw. drugiej generacji praw człowieka[4]. Pomiędzy tymi prawami, o czym szerzej będzie mowa w dalszej części pracy, występują napięcia. Prawa wolnościowe mają chronić przed arbitralnością władzy, uznając za podstawową wartość swobodę działań jednostki (także w sferze gospodarczej) i zakładając dużą dozę nieufności w stosunku do władzy politycznej. Prawa równościowe, przeciwnie, kładą na barki władzy politycznej obowiązek sprawowania opieki nad obywatelami łącznie z zadbaniem o przestrzeganie pewnych zasad i odpowiednie ukierunkowanie działań podejmowanych w sferze gospodarczej.

Połączenie tych różnych typów praw wynikało z kilku czynników. Jednym z nich było z pewnością ogłoszenie przez Franklina Delano Roosevelta w 1941 roku słynnych czterech wolności: wolności słowa i wyrazu (*freedom of speech and expression*), wolności wyboru religii (*freedom to worship God in one's own way*), wolności od nędzy (*freedom from want*), wolności od strachu (*freedom from fear*). Kolejnym był czynnik ludzki, tzn. wpływ różnych indywidualności na ostateczny kształt Deklaracji[5]. Niemniej wydaje się, że jednym z najważniejszych powodów, dla którego zdecydowano się na tak wyraźne połączenie praw wolnościowych i równościowych, było przekonanie, że czynniki ekonomiczne odgrywają bardzo ważną rolę stabilizującą bądź destabilizującą (w przypadku zagrożenia biedą) społeczeństwo. Wiktor Osiatyński komentuje to następująco:

3 Zob. J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, traktat drugi, przeł. Z. Rau, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1992.

4 Pomysł, aby podzielić prawa człowieka na generacje, pochodzi od czeskiego prawnika, Karela Vasaka, który przedstawił swoją propozycję w 1971 roku, wiążąc poszczególne generacje z hasłem rewolucji francuskiej (*Liberté! Égalité! Fraternité!*).

5 Zob. M. A. Glendon, *A World Made New. Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York, Random House 2001.

(…) ważnym elementem tej syntezy było połączenie wolności z bezpieczeństwem ekonomicznym. Swobody obywatelskie i prawa polityczne z jednej strony, a prawa socjalno-ekonomiczno-kulturalne z drugiej – wydawały się równie istotne ze względu na główny cel Deklaracji, jakim było zachowanie światowego pokoju. Twórcy Deklaracji nie ograniczyli się do wyrażania aspiracji, oferowali bowiem moralne podstawy egzekwowania praw. Poszli nawet krok dalej, uzasadniając działania obywatelskie i polityczne zmierzające do zmiany ładu społecznego i międzynarodowego tak, by stał się on zgodny z tymi prawami[6].

W związku z czym, argumentując na rzecz połączenia obu tych typów praw, wskazywać można na ich praktyczne znaczenie, pomimo odmiennych założeń teoretycznych. We współczesnych państwach silnie uwarunkowanych przez proces globalizacji, przedstawić można bardzo mocne racje po temu, aby traktować prawa ekonomiczne i socjalne jako powiązane i wzajem się warunkujące (oczywiście wraz z innymi prawami człowieka). Argumenty te przywołam i rozwinę w kolejnych częściach pracy. Rozpocznę jednak od odparcia krytyki fundamentalnej, normatywnie wykluczającej możliwość prowadzenia przez państwo jakiejkolwiek polityki gospodarczej.

II. Polityka i gospodarka

Jak trafnie zauważa Hannah Arendt, ekonomia zajmująca się sztuką gospodarowania została włączona do polityki dopiero w drugiej połowie XVIII wieku za sprawą rewolucji francuskiej. Oznacza to, że nie tylko polityka niezajmująca się zagadnieniami ekonomicznymi i niebiorąca pod uwagę względów gospodarczych i socjalnych jest do pomyślenia, ale że to właśnie ta forma polityki dominowała w dotychczasowej historii ludzkości. W związku z tym postawić można pytanie, czy zmiana, jaka nastąpiła, znamionuje postęp czy też, przeciwnie, regres. Arendt była przekonana, że włączenie ekonomii do polityki oznacza trwałe zagrożenie dla ludzkości, gdyż ekonomia niszczy politykę – domenę ludzkiej wolności. Perspektywę tę uzasadnić można na różne sposoby. Odwołując się, jak czyni to autorka *Kondycji ludzkiej*, do istoty polityki, która stoi w sprzeczności z wizją zarządzania społeczeństwem. Wskazując na odmienność narzędzi pojęciowych oraz praktycznych właściwych polityce i ekonomii oraz poprzez uznanie swobód osobistych, w tym ekonomicznych za podstawowe i absolutne prawa człowieka, którym mają zostać podporządkowane wszystkie inne wartości ludzkie. Poniżej pokrótce odniosę się do tych odmiennych strategii krytycznych.

Sprzeczność polityki i ekonomii

Hannah Arendt, inspirując się antyczną Grecją przez politykę rozumiała przestrzeń wolności, której domeną jest działanie[7]. Polityka wynika z prostego faktu pluralizmu

6 W. Osiatyński, *Prawa człowieka i ich granice*, przeł. S. Kowalski, Kraków, Wydawnictwo ZNAK 2011, s. 57.

7 H. Arendt definiuje działanie następująco: „Działanie jest jedyną czynnością, która zachodzi bezpośrednio między ludźmi bez pośrednictwa rzeczy czy materii, i odpowiada mu ten aspekt kondycji

– ludzi nie tylko jest wielu, ale ponadto każda jednostka jest swoista i samodzielna, tzn. nie da się jej zredukować do innych ani na poziomie przekonań i preferencji, ani przynależności do pewnej grupy. Odrębność ludzi może rodzić rozmaite problemy – np. różne interesy jednostek mogą prowadzić do konkurencji i konfliktów. Ponieważ nasze przetrwanie uwarunkowane jest wspólną pracą i wytwarzaniem rozmaitych dóbr, powstaje problem sposobu organizacji wspólnotowego życia. Polityka stanowi jeden z tych sposobów. Jak pisze, „polityka organizuje tych, którzy są absolutnie odmienni, od samego początku mając na względzie ich relatywną równość i pomimo ich relatywnych odmienności"[8].

Z tego puntu widzenia polityka jedynie przydarza się ludzkim stowarzyszeniom. Nie tylko bowiem jest ona wytworem człowieka (*nomos*), a nie natury (*physis*), ale ponadto zakłada izonomię, a więc równość w możliwości zabierania głosu i wyróżnienia się pośród innych jednostek, co nie jest właściwe wszystkim typom organizacji. Nie jest to zatem ani równość formalna lub proceduralna, ani równość materialna. Oznacza to, że wystarczy wyeliminować deliberację i publiczny spór z życia politycznego[9] na rzecz nawet najbardziej rozbudowanych procedur głosowania i liczenia głosów, aby polityka w rozumieniu Arendt, jeśli nie zniknęła zupełnie, to została poważnie osłabiona. Co więcej, w momencie, w którym celem społeczeństwa staje się równość w sensie ekonomicznym lub przynajmniej eliminacja biedy, wolność polityczna, związana wszak z pewną nieobliczalnością, zostaje zastąpiona rządami konieczności i zarządzaniem populacją, a więc biopolityką[10]. Zagrożenia wynikające z włączenia zagadnień gospodarczych do polityki są zatem fundamentalne. Rządy konieczności oznaczają koniec polityki, a więc i wolności ludzi. Arendt uzasadniała to przekonanie, odwołując się do dwóch głównych linii argumentacyjnych. Pierwsza związana jest z perspektywą antynaturalistyczną, natomiast druga z refleksją na temat różnicy pomiędzy polityką a naukami szczegółowymi.

Polityka i oddzielenie

W pracy *O rewolucji* myślicielka ukazuje genezę wprowadzenia do przestrzeni publicznej tzw. kwestii socjalnej, który to fakt wiąże z przebiegiem rewolucji francuskiej –

ludzkiej, który związany jest z wielością [*plurality*], czyli faktem, że ludzie, a nie Człowiek, żyją na Ziemi i zamieszkują świat. Podczas gdy wszystkie aspekty kondycji ludzkiej są jakoś związane z polityką, owa wielość jest w sposób szczególny warunkiem – nie tylko *conditio sine qua non*, lecz także *conditio per quam* – wszelkiego życia politycznego", *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Warszawa, Fundacja Aletheia 2000, s. 11-12.

8 H. Arendt, *Wprowadzenie w politykę*, [w:] *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007, s. 127.

9 O roli mowy i związku mowy z działaniem zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., rozdz. V, par. 24.

10 Pojęcie to nie było stosowane przez H. Arendt, gdyż pojawiło się w przestrzeni publicznej nieco później, za sprawą analiz M. Foucaulta.

wciąż jeszcze widzimy i słyszymy maszerujące tłumy na ulicach Paryża, który był wówczas nie tylko stolicą Francji, ale i całego cywilizowanego świata. Widzimy powstanie ludności wielkich miast, nierozerwalnie związane z powstaniem ludu o wolność: obydwa razem nie do odparcia, wskutek samej liczebnej siły uczestników. A tłumy te, po raz pierwszy wychodzące na światło dzienne, były tłumami ubogich i upodlonych, pogrążonych przez wszystkie minione stulecia w mroku i hańbie. Od tej pory zarówno uczestnicy, jak i obserwatorzy wydarzeń uznali za rzecz nieodwołalną, że dziedzina spraw publicznych – zastrzeżona jak pamięcią sięgnąć, dla tych, którzy byli wolni, a mianowicie wolni od wszelkich trosk związanych z koniecznościami życiowymi, z potrzebami ciała – powinna udostępnić swą przestrzeń i światło owej ogromnej większości, która nie była wolna, bo rządził nią głód[11].

Wolność polityczna związana z zaistnieniem izonomii oparta jest na wzajemnym uznaniu i godności rozumianej jako umiejętność i możliwość podejmowania wolnych decyzji. Jak widać, w przekonaniu Arendt, i trudno odmówić tej argumentacji pewnej słuszności, prosty i w dużej części żyjący w skrajnej nędzy lud, nie był zdolny do podejmowania wolnych, niezależnych decyzji. Pragnieniem ludu był chleb. Pojawienie się ludu w przestrzeni publicznej oznaczało nadanie polityce określonego celu, jakim była eliminacja skrajnej nędzy, a więc *de facto* zniszczenie przestrzeni tego luksusu, jakim z pewnością jest wolność polityczna.

Warto podkreślić, że takie ujęcie godności i wolności politycznej nie jest odosobnione. Na przykład w filozofii politycznej i etycznej Immanuela Kanta znajdziemy podobne idee. W pracy *Do wiecznego pokoju* przyznaje on wszystkim mieszkańcom państwa pewne podstawowe uprawnienia, jednakże prawa polityczne tylko obywatelom, którzy są niezależni[12].

Taki sposób rozumienia polityki opiera się na założeniach antynaturalistycznych. W sensie etycznym godność przysługuje wszystkim istotom ludzkim, jednak w przestrzeni politycznej jedynie tym, którzy są w stanie wykroczyć poza prostą i nieznoszącą sprzeciwu dbałość o zachowanie życia biologicznego. I odwrotnie, godność pojawia się tylko o tyle, o ile jest się uznanym w ramach pewnego porządku politycznego. Właśnie z tego względu Arendt krytykowała nowoczesne prawa człowieka[13], gdyż przyznawały one uprawnienia człowiekowi jako takiemu, a więc istocie biologicznej, nagiemu życiu, podczas gdy uprawnienia tego rodzaju występują jedynie w ramach porządku politycznego i podmiotowości prawnej z nim związanej[14]. Innymi słowy, prawa polityczne w ujęciu Arendt zostały uwarunkowane możliwością przekroczenia porządku biologicznego związanego z reprodukcją życia. Polityka, aby zachować swój wolnościowy i godnościowy charakter, nie może

11 H. Arendt, *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Warszawa, Czytelnik 2003, s. 55-56.

12 Zob. I. Kant, *O porzekadle: to może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*, *Do wiecznego pokoju*, przeł. M. Żelazny, Toruń, Wydawnictwo Comer 1995.

13 Zob. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, rozdz. IX, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa, Niezależna Oficyna Wydawnicza 1993.

14 Zob. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa, Prószyński i S-ka 2008.

zatem obrać za swój cel zarządzania tym, co przynależy do porządku biologicznego, a więc zarządzania bogactwem czy eliminacji nędzy. W tym kontekście wyrażenie „polityka gospodarcza" jest wewnętrznie sprzeczne, gdyż miesza ze sobą dwa zupełnie odmienne, wykluczające się porządki.

W swojej krytyce tego stanowiska nie zanegu ję samego antynaturalistycznego rozumienia polityki, ale przekonanie, że polityka nie może, czy nie powinna, włączać do swoich celów także zagadnień ekonomicznych, dotyczących chociażby dystrybucji i redystrybucji dóbr. Jeżeli bowiem zgodzimy się z przekonaniem, że polityka związana jest z pewnym luksusem, tj. wolnością od konieczności, to powinniśmy wziąć pod uwagę, że postęp technologiczny i gospodarczy radykalnie przeobraził warunki życia, pracy oraz strukturę społeczną. Konieczności życiowe w warunkach niedoboru oznaczają coś zupełnie innego, niż w warunkach względnego dobrobytu[15]. Z punktu widzenia XXI wieku truizmem wydają się twierdzenia Hegla i Marksa, że poprzez pracę, rozwój narzędzi i podziału pracy człowiek uniezależnia się od kaprysów przyrody. Naturalnie nie oznacza to, że konieczność zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych stała się mniej dojmująca (jest dokładnie tak samo dojmująca) albo że udało nam się całkowicie ujarzmić przyrodę (to się oczywiście nie udało, a postęp technologiczny sam w sobie generuje rozmaite zagrożenia). Rzecz w tym, że w świecie dobrobytu zniknęła naga (bezpośrednia) przemoc, którą ujarzmiano większość, celem reprodukowania życia społeczności oraz powszechność zjawiska głodu.

Arendt w sposób trafny i dający do myślenia przywołuje klasyczne znaczenia związane z faktem pracy. Praca to znój i trud. Praca fizyczna nie tylko nie wzbogaca życia, ale stanowi zagrożenie dla jego jakości, niszcząc ciało. Dlatego jest z nią związana przemoc. Z jednej strony przemoc wynika z samego faktu istnienia konieczności życiowych, które wiążą człowieka z nieustającym cyklem zaspokajania potrzeb podstawowych. Z drugiej zaś – próba przekroczenia tego cyklu uwarunkowana jest tym, że jedni zmuszają do pracy innych. W jej przekonaniu nawet udoskonalenie narzędzi pracy nie zmienia tego podstawowego faktu. Jak stwierdza,

> Emancypacja pracy i towarzyszące jej wyzwolenie klas pracujących z ucisku i eksploatacji z pewnością oznaczały postęp w kierunku niestosowania przemocy. O wiele mniej pewne jest to, czy był to również postęp na drodze do wolności. Przemoc, stosowana przez człowieka, poza przemocą stosowaną przy torturach, nie może się równać z naturalną siłą, z jaką zniewala sama konieczność[16].

Problem w tym, że demokratyczne Ateny, nawet jeżeli były przestrzenią wolności politycznej w rozumieniu Arendt, to wolność ta była stale zagrożona przemocą ze strony obywateli oraz konieczności życiowych w warunkach niedoboru (głodu,

15 Uwaga ta dotyczy krajów zachodnich, w których udało się wyeliminować (oczywiście, nie możemy być pewni, czy na trwałe) skrajną nędzę oraz ograniczyć biedę.

16 H. Arendt, *Kondycja ludzka*, dz. cyt., s. 141-142.

epidemii). Żeby się o tym przekonać, wystarczy przeczytać choćby *Państwo* Platona lub *Wojnę peloponeską* Tukidydesa. To prawda, że wiele rozwiązań, obecnych w świecie greckim, łącznie z organizacją przestrzenną polis, sprzyjało oddzieleniu pracy i wytwarzania od polityki, jednak podział ten był permanentnie zagrożony, co wynika z tego prostego faktu, że nie występuje on w przyrodzie, ale jest sztucznym i kruchym tworem człowieka (z czego Arendt oczywiście zdawała sobie sprawę).

Skoro wolność polityczna wynika z luksusu ekonomicznego (braku bezpośredniego zagrożenia życia), to zauważmy, że Grecy po prostu inaczej ów luksus osiągali niż my, ludzie współcześni. Zaletą naszych czasów jest radykalne zwiększenie dostępu do dóbr oraz ich wyższa jakość. Żyjemy nie tylko w świecie, gdzie więcej ludzi może cieszyć się poczuciem względnego bezpieczeństwa ekonomicznego, ale dobra, którymi dysponujemy podnoszą naszą jakość życia do poziomu niewyobrażalnego dla ówczesnych ludzi. Podkreślmy, że w czasach antycznych ludzi wykluczonych z polityki i poddanych przemocy była zdecydowana większość. Będąc kobietą, niezmiernie się cieszę, że urodziłam się akurat w naszych czasach i z tej perspektywy przywołane wcześniej stwierdzenie Arendt, że aktualny rozwój najpewniej nie dotyczy wolności, jest dla mnie niezrozumiałe. Po prostu nie wiem, co w tym kontekście wolność miałaby znaczyć, strukturalnie bowiem byłaby mi ona odmówiona. Gdybym nawet chciała przedłożyć wolność nad życie[17], oznaczałoby to dla mnie nie tyle możność negacji życia i związanej z tym afirmacji człowieczeństwa, ile banalną konieczność jego zakończenia, pozbawioną jakiegokolwiek politycznego znaczenia.

Zapewne wadą naszych czasów jest brak jasnego oddzielenia sfery prywatnej od publicznej, polityki od innych typów aktywności ludzkiej, co w pewnych okolicznościach może prowadzić do wielu istotnych zagrożeń. Jednak być może oznacza to, że musimy poszukać nowego sposobu ustanawiania pewnych podziałów. Innymi słowy, zgadzając się z niektórymi aspektami krytyki Arendt, możemy nieco inaczej pojmować przyczyny kryzysu polityki oraz, co istotniejsze, sposoby jego przezwyciężenia.

Załóżmy zatem, że w warunkach słabo rozwiniętej gospodarki i narzędzi produkcji, wolność polityczna ze względów czysto praktycznych (stałe zagrożenie niedoborem, przemoc potrzebna do zorganizowania systemu pracy oraz niemożność wprowadzenia systemu edukacji powszechnej) jest osiągalna tylko dla nielicznych. Wraz z postępem sytuacja zmienia się o tyle, że teoretycznie wolność polityczna osiągalna jest dla wielu, tj. dla większości lub wręcz dla wszystkich. Rodzi to oczywiście kilka zagadnień problemowych. Po pierwsze, jeżeli zgodzimy się, że wolność polityczna dostępna dla szerokiego (jak najszerszego) grona ludzi jest wartością, to pojawia się kwestia namysłu nad odpowiednim podziałem dóbr. W warunkach niedoboru podział zasobów uwarunkowany jest przemocą. Natomiast

17 Zob. Arystoteles, *Polityka*, ks. II, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 2001.

w warunkach większego dostępu do dóbr pojawia się problem sprawiedliwości w zakresie dystrybucji i ewentualnej redystrybucji zasobów, co z kolei wiąże się z prowadzeniem pewnej polityki gospodarczej. W tym kontekście w pojawieniu się zagadnienia sprawiedliwości w połowie XX wieku nie ma nic dziwnego[18], byłoby wręcz niezrozumiałe, gdyby tego typu analizy nie miały miejsca.

Po drugie, o ile uznamy, że wolność polityczna osiągalna jest dla większej liczby ludzi, potencjalnie dla wszystkich, o tyle pytanie jest takie, jak ją osiągnąć w warunkach nowoczesnych. Optyka Arendt jest radykalna, gdyż zakłada, że mamy albo politykę nie podnoszącą kwestii ekonomicznych, albo zarządzanie gospodarką bez charakterystycznej dla polityki wolności. Takie przekonanie oparte jest jednak na założeniu, że jakiekolwiek włączenie namysłu nad zorganizowaniem godnych warunków życia dla wszystkich, nieuchronnie włącza do polityki konieczność negującą wolność. Wszelako, jak próbowałam pokazać wcześniej, konieczność zaspokojenia potrzeb biologicznych oznaczała co innego dawniej, a co innego obecnie. Kiedyś wiązała się z bezwzględną przemocą, obecnie, co najwyżej z pewną dyscypliną i regularnością. Zgodnie z Heglowską dialektyką pana i niewolnika – pojawienie się władzy politycznej, opartej na nagiej przemocy, pociągnęło za sobą postęp, który w rezultacie zmienił charakter relacji politycznej (tj. relacji pomiędzy władzą a poddanymi), zamieniając przemoc w siłę prawa stanowionego.

Można tu postawić zarzut, że współcześnie wciąż istnieje wyzysk, a niewolnictwo odtworzyło się w nowych formach. Czy zatem aktualność jest aż tak różna od czasów antycznych? I tym samym, czy można tak łatwo odrzucić argumentację Arendt? Udzielenie odpowiedzi na te pytania nie jest łatwe. Z pewnością tym, co niewątpliwie uległo zmianie, jest status prawny eksploatacji. Wcześniej niewolnictwo było nie tylko legalne, ale stanowiło element porządku ustrojowego. Obecnie praktyki niewolenia ludzi podlegają penalizacji. Oczywiście, praktyki te wciąż mają miejsce i to zarówno w krajach rozwiniętych i względnie zamożnych, jak i w krajach rozwijających się i o niskiej kulturze prawnej. Niemniej zmiana statusu prawnego jest, jak sądzę, znacząca, gdyż ujawnia przekształcenie strukturalnych ram porządku społecznego i ustrojowego. Problemem jest oczywiście to, czy ta zmiana daje szansę zaistnienia wolności politycznej. Wedle Arendt wolność ufundowana jest na oddzieleniu porządku politycznego od porządku społecznego (związanego z reprodukcją życia). Dlaczego jednak nie przemyśleć sposobu tego oddzielenia. W czasach antycznych ze względów praktycznych nie było możliwe, aby wszyscy mieszkańcy polis mieli prawa obywatelskie – oczywiście jeżeli zgadzamy się z twierdzeniem, że wolność polityczna wymaga wolności od nędzy. Pytanie jest takie, czy obecnie możliwym jest, w sensie czysto praktycznym, aby wszyscy dorośli członkowie społeczeństwa posiadali prawa polityczne. Wydaje się, że obecnie nie ma strukturalnych przeciwwskazań, aby

18 Pracą, która odbiła się najszerszych echem, była opublikowana w 1971 roku *Teoria sprawiedliwości* Johna Rawlsa.

w ramach nowoczesnego typu państwa zachować świadomość odrębności działania politycznego. Główny powód jest taki, że obiektywnie rzecz ujmując efektywność gospodarki pod wpływem systemu kapitalistycznego zwiększyła się radykalnie[19]. Jakkolwiek kapitalizm nie zawiera w sobie mechanizmu zapewniającego względnie równomierną dystrybucję dóbr, to jednak średni poziom życia w krajach kapitalistycznych w XX wieku (szczególnie po drugiej wojnie światowej) zdecydowanie się podniósł. Oznacza to, że teoretycznie możliwe jest zapewnienie wszystkim członkom społeczeństwa poziomu życia zapewniającego względną niezależność, warunkującą wolność polityczną. Warunkiem jednak jest tu podjęcie namysłu nad problemem sprawiedliwości społecznej.

Teoretyczną ilustracją powyższej argumentacji jest liberalizm polityczny Johna Rawlsa. Myśliciel ten, odnosząc się do uwarunkowań współczesnych państw i wyzwań przed nimi stojących, rozwiązania widzi właśnie w oddzieleniu przestrzeni politycznej od sfery społecznej, związanej z porządkiem rozległych doktryn[20]. W związku z czym, aby w pełni uznać krytykę Arendt, paradoksalnie, musielibyśmy przyjąć z gruntu Marksowskie przekonanie, że rozwój sił wytwórczych w rezultacie doprowadzi do zniesienia polityki (zanik relacji politycznej). Jeżeli jednak nie jesteśmy częścią jakiegoś z góry określonego procesu rozwoju (którego, póki co, nie udało się poznać), to nie wydaje mi się konicznym przyjęcie tej perspektywy, zamiast uznania naszej sprawczości.

Pozostaje jeszcze argument dotyczący zmian w kulturze. W przekonaniu Arendt włączenie do polityki zagadnień gospodarczych doprowadziło do przekształcenia się człowieka zaangażowanego w politykę w *homo laborans*. Oznacza to dowartościowanie pracy oraz wartości materialnych i hedonistycznych. Problem tkwi w tym, że nie ma, jak sądzę, logicznego związku pomiędzy uznaniem politycznej wagi zagadnień gospodarczych a świadomością odrębności aktywności politycznej wraz z charakterystycznymi dla niej cnotami politycznymi. Tzn. możemy sobie wyobrazić, podążając chociażby tropem wspomnianego liberalizmu politycznego Rawlsa, obywateli nowoczesnego typu państwa, którzy rozpatrują zagadnienie sprawiedliwej polityki gospodarczej z punktu widzenia obywatelskiego i politycznego, a nie społecznego. Zmiany w kulturze, na które Arendt zwraca uwagę, choć z pewnością nastąpiły, mogą być tłumaczone na rozmaite sposoby, niekoniecznie jako wynik włączenia przez państwo problematyki gospodarczej. Np. Alexis de Tocqueville w pracy *O demokracji w Ameryce* obwiniał nacisk na względy i wartości praktyczne (pragmatyczne) za brak wartości wyższych w tym kraju[21].

19 Zob. P. L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna*, przeł. Z. Simbierowicz, Warszawa, Oficyna Naukowa 1995.

20 Zob. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN 1998.

21 Zob. A. Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, cz. III, przeł. M. Król, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1976.

Polityka a ekonomia polityczna

Uważam, że dużo poważniejszym zagrożeniem jest wkroczenie do polityki nie tyle problematyki ekonomicznej, ile ekonomii politycznej jako pewnej nauki. Z nauką związane jest roszczenie do ważności i prawdy. Arendt celnie argumentuje, że polityka jest domeną opinii i jakkolwiek prawda, rozumiana jako elementarne poszanowanie dla faktów, warunkuje sformułowanie opinii politycznej (i jakiejkolwiek innej), to jednak próba wzmocnienia opinii przez przedstawienie jej jako prawdy oznacza w istocie przemoc i despocję[22]. W związku z czym prawda w polityce może pełnić rolę granicy, za którą znajduje się manipulacja, z jednej strony, lub całościowa inżynieria społeczna, zagrażająca wolności, z drugiej.

Zgadzając się w pełni z autorką *Kondycji ludzkiej*, sądzę, że podstawowym zagrożeniem jest podporządkowanie polityki naukom ekonomicznym. Choć ekonomia korzysta z języka matematyki, nie jest nauką ścisłą w tym sensie, że nie jest w stanie wygenerować niewątpliwych i sprawdzalnych przewidywań, dotyczących reakcji rynków ani na poziomie wewnątrzpaństwowym, ani ponadnarodowym. Nie wnikam przy tym, czy jest to spowodowane charakterem przedmiotu badawczego, czy też niedoskonałością i wielością (pamiętajmy, że jest wiele szkół ekonomicznych) możliwych do zastosowania modeli. Ekonomia dostarcza raczej pewnych narzędzi pojęciowych i praktycznych, które powinny zostać podporządkowane celom politycznym. Owe cele mogą wynikać z rozmaitych uwarunkowań, w szczególności mogą wiązać się z zapleczem normatywnym w postaci zasad sprawiedliwości, zinterpretowanych przez pryzmat praw człowieka.

W tym kontekście jednym z największych zagrożeń jest odwrócenie tego porządku i próba podporządkowania polityki ekonomii. W praktyce oznaczałoby to, zgodnie z obawami Arendt, przekształcenie polityki w zarządzanie populacją, a więc jej negację. Jak stwierdza Manuel Couret Branco, autor pracy *Economics Versus Human Rights*,

> (…) tym, do czego retoryka ekonomii pozytywnej dąży, jest przekonanie, że decyzje w obrębie tzw. dziedziny, mają charakter techniczny i z tego względu przekraczają ludzi i w konsekwencji przekraczają demokratyczne debaty. Prawa dotyczące dylatacji masy [element ogólnej teorii względności – przypis M.G] nie odnoszą się do konieczności wyboru, cykle klimatyczne, powodzie czy susze nie podlegają

22 H. Arendt argumentuje następująco: „fakty pozostają poza porozumieniem i zgodą, żadne dyskusje, żadna wymiana opinii opartych o ścisłe informacje nie przyczynią się w najmniejszym stopniu do ich potwierdzenia. Z nieprzychylną opinią można dyskutować, odrzucać ją lub wchodzić z nią w kompromisy, ale nieprzychylne fakty posiadają irytujący opór, którego nie wzruszy nic poza prostymi kłamstwami. Kłopot polega na tym, że prawda faktualna tak jak każda inna prawda apodyktycznie domaga się uznania i uniemożliwia dyskusję, a dyskusja stanowi istotę życia politycznego. Sposoby myślenia i porozumiewania się, które mają do czynienia z prawdą, mają z politycznego punktu widzenia niewątpliwie charakter despotyczny; nie biorą bowiem pod uwagę zapatrywań innych ludzi, co jest znamieniem wszelkiego ściśle politycznego myślenia", *Prawda a polityka*, przeł. J. Sieradzki, „Literatura na Świecie" 1985, nr 6 (167), s. 168.

referendum! Dlaczego więc mielibyśmy debatować nad takimi kwestiami, jak poziom równowagi płac lub naturalna stopa bezrobocia? W tego względu włączenie ekonomii do nauk pozytywnych może być postrzegane jako próba uratowania jej ze szponów zbiorowych preferencji, a więc z polityki z demokracji [przeł. M.G.][23].

Gdyby nauki ekonomiczne dostarczały niezawodnego sposobu na pomnażanie dobrobytu każdego państwa i ludzkości w ogóle, być może zasadnym by było oddanie sporej części władzy w ręce technokratów. Wówczas na poziomie politycznym moglibyśmy albo zajmować się innymi kwestiami, albo ewentualnie rozważać rozmaite strategie redystrybucji naszych zasobów, pod warunkiem, że nie kolidowałyby one z planami naszych technokratów. Niestety ekonomia nie dostarcza tego rodzaju wiedzy. Oczywiście wiemy, że gospodarka planowa wspomnianego dobrobytu raczej nam nie zapewni, i z tego punktu widzenia rozwiązania wolnorynkowe są ze wszech miar potrzebne i pożądane. Niemniej, póki co, pomimo rozwoju narzędzi i modeli pojęciowych ekonomii, możemy przedstawić rozmaite typy państwa, w tym państwa autorytarne (np. Singapur) i socjaldemokratyczne (kraje skandynawskie), którym z punktu widzenia rozwoju gospodarczego i pożądanego wysokiego poziomu życia, wiedzie się bardzo dobrze oraz takie, które pomimo rozpowszechnionych rozwiązań wolnorynkowych (np. USA), przeżywają kryzys ekonomiczny. Skoro tak, nie ma najmniejszego powodu, dla którego społeczeństwo obywatelskie nie miałoby wybierać preferowanego modelu państwa w ramach szeroko pojętego kapitalizmu. Jednakże tego rodzaju wybór nie ma już charakteru technokratycznego i eksperckiego, ale właśnie na wskroś polityczny.

Druga kwestia dotyczy odpowiedzialności za decyzje o charakterze politycznym. Branco wskazuje na zagrożenia dla demokracji wynikające z oddania władzy w ręce ekspertów. Eksperci bowiem nie dysponują żadną formą legitymizacji, co oznacza, że nie ponoszą żadnej odpowiedzialności za swoje decyzje ani nie są związani celami i zasadami wyznaczonymi przez społeczeństwo. W tym sensie oddanie władzy przez polityków w ręce specjalistów ogranicza demokrację. Ponieważ, jak już wspomniałam, szczególnie ostatnie lata boleśnie przekonują nas, że ekonomia polityczna nie jest w stanie generować niewątpliwych i sprawdzalnych przewidywań na temat zachowań rynków, decyzje dotyczące polityki gospodarczej po prostu są obarczone poważnym ryzykiem, za które ktoś powinien wziąć odpowiedzialność polityczną. Władza ekspercka wyklucza tego rodzaju odpowiedzialność.

23 M. Couret Branco, *Economics Versus Human Rights*, London and New York, Routledge 2008, s. 105, (…) what the natural economics rhetoric purports to is that decisions in the so-called economic realm are technical problems and therefore transcend people, and consequently transcend democratic debate. Laws concerning dilation of mass are not balloted; climatic cycles, floods or droughts, are not submitted to referendums! Why should one debate, then, such a thing as an equilibrium level of wages or a natural rate of unemployment? The integration of economics into the natural sciences can be viewed, therefore, as an attempt to rescue it from the grip of collective preferences, and therefore from politics and democracy.

III. Wolność i równość

Prawa do wolności i równości mogą być rozpatrywane zarówno w aspekcie formalnym, jak i materialnym. Prawa ekonomiczne przynależą do porządku formalnego, natomiast prawa socjalne, do materialnego. Przy czym oba typy praw zakładają, że wartością jest samorealizacja człowieka. Zadaniem uprawnień wolnościowych jest zagwarantowanie jednostce pewnej przestrzeni swobody, braku ingerencji ze strony instytucji czy społeczeństwa. Dlatego też prawa wolnościowe można i należy wiązać z typem wolności negatywnej. Zakłada się tu indywidualizm i racjonalizm jednostki, a więc jej zdolność do samodzielnego określania własnych preferencji i planów życiowych oraz umiejętność odpowiedniego dobierania środków do tych celów.

Prawa równościowe, w szczególności socjalne, zakładają, że człowiek, aby mógł się rozwinąć, potrzebuje nie tylko odpowiedniej przestrzeni swobody, ale także odpowiednich warunków materialnych. Brak środków do życia utrudnia, czy wręcz uniemożliwia skorzystanie z innych praw człowieka. Co z tego, że formalnie rzecz biorąc mogę się jako człowiek rozwijać, skoro brak zabezpieczenia materialnego zmusza mnie do pracy ponad moje siły? Jak zauważa John Gray, „człowiekiem wolnym jest ten, kto ma prawa i przywileje niezbędne do autonomicznego myślenia i działania – do kierowania sobą i niepodlegania władzy innych”[24].

W związku z czym refleksja na temat wolności nieuchronnie wiąże się z kategorią wolności pozytywnej i problemem równości szans. Niemniej, jak zauważa wielu myślicieli, nawet jeżeli w praktyce prawa wolnościowe i równościowe wzajem się zakładają, to zaangażowanie państwa w politykę równościową niesie ze sobą na tyle poważne zagrożenia, że należy poważnie rozważyć, czy powinniśmy przyznawać państwu tego rodzaju uprawnienia. Ten argument podnosił Isaiah Berlin w niezwykle przenikliwym tekście *Dwie koncepcje wolności*. Natomiast słynny ekonomista, Friedrich August von Hayek, argumentował następująco:

> Im bardziej zatem próbujemy zagwarantować pełne bezpieczeństwo, ingerując w mechanizm rynkowy, tym większy staje się brak bezpieczeństwa, a co gorsza, tym większy kontrast między bezpieczeństwem tych, którzy mają je zapewnione jako przywilej, a wciąż wzrastającym brakiem bezpieczeństwa nieuprzywilejowanych. Im większym przywilejem będzie bezpieczeństwo i większe zarazem zagrożenie dla nie mogących go osiągnąć, tym bardziej rosło będzie ono w cenie. W miarę bowiem wzrostu liczby uprzywilejowanych i różnicy między bezpieczeństwem jednych i niepewnością drugich, pojawia się stopniowo całkowicie nowy system wartości. Już nie niezależność, ale bezpieczeństwo są miarą rangi i statusu społecznego. (…) Natomiast brak bezpieczeństwa decyduje o tym, że ci, którym w młodości nie było dane wstąpić do raju gwarantowanych pensji, stają się na całe życie pariasami[25].

24 J. Gray, *Liberalizm*, przeł. R. Dziubecka, Kraków, Społeczny Instytut Wydawniczy ZNAK, Fundacja im. Stefana Batorego 1994, s. 78.

25 F. A. von Hayek, *Droga do zniewolenia*, przeł. K. Gurba, L. Klyszcz, J. Margański, D. Rodziewicz, Kraków, Wydawnictwo ARCANA 2003, s. 145-146.

Hayek zakładał, że gospodarka, nawet kiedy dynamicznie się rozwija, nie jest w stanie zapewnić wszystkim czy nawet większości odpowiedniego poziomu życia. W związku z tym bezpośrednim efektem próby zapewnienia obywatelom bezpieczeństwa jest system przywilejów, dostępnych tylko dla nielicznych. Pociąga to za sobą nie tylko ograniczenie wolnego rynku, gwarantującego poszanowanie ludzkich wolności, ale także poważne konsekwencje społeczne w postaci pojawienia się rzeszy wykluczonych i dyskryminowanych. Jednym słowem, stoimy przed wyborem pomiędzy pewnymi, wykluczającymi się alternatywami: albo decydujemy się na gospodarkę wolnorynkową, która daje szanse każdemu dzięki zagwarantowaniu wolności i równości formalnej, choć nie gwarantuje bezpieczeństwa ekonomicznego (wszak wolny rynek oznacza konkurencję o ograniczone dobra), albo próbujemy wyjść naprzeciw ludzkiemu marzeniu o bezpieczeństwie ekonomicznym, ale wówczas ograniczamy ludzką wolność, narażając się na poważne konsekwencje ekonomiczne, społeczne i polityczne. Dokładnie w tym duchu pisał inny wybitny ekonomista, Milton Friedman:

> Istotą wolności ludzkiej, interpretowanej przez pryzmat modelu wolnorynkowego, jest wolność ludzi do podejmowania samodzielnych decyzji tak długo, jak nie zagraża to wolności innych do czynienia tego samego. To chyba czyni oczywistym, dlaczego model wolnorynkowy jest tak blisko związany z wolnością ludzką. Jest to jedyny mechanizm, który umożliwia oddolne zorganizowanie społeczeństwa, raczej niż jego odgórne uporządkowanie. [przeł. M.G.] …[26]

Charakterystyczne dla Friedmana jest wprowadzenie różnicy pomiędzy prawami ludzkimi, do których przynależą prawa wolnościowe, a innymi typami praw, tj. prawami politycznymi. Prawa polityczne nie tylko nie są konieczne dla ludzkiej wolności, ale w pewnych okolicznościach mogą nawet jej zagrozić. Na przykład wtedy, kiedy społeczeństwo chciałoby uchwalenia prawa ograniczającego swobody wolnorynkowe. W ramach tej optyki polityka powinna ograniczyć się do zagwarantowania sprawnego funkcjonowania gospodarki wolnorynkowej i nie powinna prowadzić żadnej samodzielnej polityki w tym zakresie.

Jednakże w tym kontekście zasadnym jest zapytanie o cele przyświecające wolnemu rynkowi. Czy jest nim wolność w rozumieniu swobód osobistych i ekonomicznych? Rozwój gospodarki, niezależnie od sposobu podziału wypracowanego dobrobytu? Stały wzrost poziomu życia obywateli? Musimy się zastanowić, czy

26 M. Friedman, *Economic Freedom, Human Freedom, Political Freedom*, Delivered November 1, 1991, http://www.cbe.csueastbay.edu/~sbesc/frlect.html [data dostępu], The essence of human freedom as of a free private market, is freedom of people to make their own decisions so long as they do not prevent anybody else from doing the same thing. That makes clear, I think, why free private markets are so closely related to human freedom. It is the only mechanism that permits a complex interrelated society to be organized from the bottom up rather than the top down. (…) Implicitly or explicitly, most opponents of freedom believe that they know what is good for other people better than other people know for themselves, and they want the power to make people do what is really good for them.

uznajemy wolny rynek za wartość samą w sobie, czy też uznajemy wartość gospodarki kapitalistycznej dla realizacji innych ważnych dla nas dóbr. W pierwszym przypadku powinniśmy ze względów normatywnych zrezygnować z prowadzenia polityki gospodarczej. Wszelako nie widzę powodu dla przyjęcia takiego stanowiska. Wolny rynek bowiem wcale nie gwarantuje wszystkim podmiotom równych możliwości. Wchodząc na teren gry wolnorynkowej, dysponujemy pewnym uposażeniem, którego, na co słusznie zwrócił uwagę Rawls, ani nie wypracowaliśmy i w tym sensie na niego nie zasłużyliśmy, ani nie mieliśmy żadnej możliwości wyboru. Nie mamy żadnego wpływu na status społeczny naszych rodziców, na to, czy są ludźmi zamożnymi, wykształconymi i umiejętnie nas wychowującymi, czy też nie. Jakkolwiek możemy się rozwijać, to jednak nie wszyscy w takim samym stopniu itp. Nie wchodzimy w wolny rynek równymi, a nasze wyposażenie odgrywa ogromną rolę w sposobie, w jakim możemy na rynku zaistnieć.

Jeżeli uznamy, że wolny rynek jest raczej środkiem do celu, jakim są inne wartości, np. te określone przez prawa człowieka, otwiera to drogę do namysłu nad polityką gospodarczą. W kontekście praw człowieka możemy uznać prawa socjalne za wymagające natychmiastowego zaspokojenia albo za cel, a więc wynik postępu gospodarczego. Innymi słowy, możemy uznać, korzystając z dostępnej wiedzy ekonomicznej, że dystrybucja dóbr jest luksusem, na który po prostu musi być nas stać, lub że należy sukcesywnie i w sposób sprawiedliwy dzielić wypracowane przez społeczeństwo dobra. Amartya Sen następująco charakteryzuje te dwa kontrastujące ze sobą podejścia:

> Jedna ujmuje go [rozwój – przypis M.G.] jako proces „dziki", pełen „krwi, znoju i łez", wymagający twardości i poświęceń. W szczególności miałby on wymagać rezygnacji z różnych kwestii drogich „pięknoduchom" (…). W zależności od stanowiska konkretnego autora pokusami, którym trzeba dać stanowczy opór, okazują się: system zabezpieczeń społecznych mający chronić najuboższych, świadczenia społeczne dla całej wspólnoty, likwidacja automatycznej reakcji instytucji na jednostkowe nieszczęścia, a także pozwolenie sobie – przedwczesne – na poszanowanie politycznych praw obywateli oraz „luksusy" demokracji. (…)
>
> Ta surowa postawa kontrastuje z alternatywnym podejściem, które rozwój traktuje jako gładki, bezkonfliktowy proces, a które z upodobaniem podkreśla takie zalety, jak wzajemne korzyści (…), budowa systemu społecznego bezpieczeństwa, swobody polityczne czy jakościowe wzbogacenie życia społecznego[27].

Jakkolwiek przyznaję, że bardziej przemawia do mnie opcja „bezkonfliktowa", to nie chciałabym tu szczegółowo odnosić się do argumentów podnoszonych przez zwolenników obu stanowisk, szczególnie że brak dogłębnej znajomości nauk ekonomicznych nie pozwoliłby mi zająć klarownego stanowiska. Chciałabym jedynie

27 A. Sen, *Rozwój i wolność*, przeł. J. Łoziński, Poznań, Wydawnictwo Zysk i S-ka 2002, s. 50.

zwrócić uwagę na fakt, podnoszony zresztą przez Sena, że współcześnie rozwój gospodarczy uwarunkowany jest odpowiednim stopniem rozwoju społeczeństwa. Rzecz w tym, że gospodarka do rozwoju potrzebuje obywateli odpowiednio wykształconych, zdrowych i odpowiednio długo żyjących, co zakłada, co najmniej, odpowiedni poziom życia obywateli, gwarantowaną opiekę zdrowotną i dobrze zorganizowany system edukacji. Nie trzeba dodawać, że te wartości, sprzyjające realizacji celów gospodarczych, zgadzają się z wymaganiami wynikającymi z praw człowieka.

IV. Zakończenie

Podsumowując dotychczasowe rozważania, przedstawię kilka podstawowych wniosków. Po pierwsze, nie można, przyjmując nawet rygorystyczne rozumienie polityki, wykluczyć możliwości prowadzenia przez państwo czy społeczeństwo obywatelskie polityki gospodarczej jako sprzecznej z istotą aktywności politycznej. Po wtóre, jeżeli zgodzimy się, że normatywnym zapleczem dla prowadzonej polityki gospodarczej powinny być prawa człowieka, zauważamy, że pomiędzy prawami wolnościowymi i równościowymi może występować napięcie skutkujące koniecznością opowiedzenia się za pewnym typem państwa oraz całościowym bądź częściowym uznaniem praw określonych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Po trzecie, w przypadku uznania normatywnej dominacji swobód gospodarczych musimy zmierzyć się z wątpliwościami dotyczącymi odpowiedzialności za decyzje gospodarcze w warunkach niepewności przewidywań ekspertów (ekonomistów). Jeżeli uznamy, po czwarte, że gospodarka kapitalistyczna jest raczej środkiem służącym do celu, jakim jest wprowadzenie praw człowieka w życie, to powinniśmy rozważyć różne sposoby rozumienia praw człowieka jako celu ludzkości (jako celu możliwego do realizacji w przyszłości bądź koniecznego do realizacji już teraz) oraz praktycznych sposobów wykorzystania wolnego rynku jako narzędzia rozwoju. Po piąte, istotnym argumentem na rzecz sukcesywnego wprowadzania praw człowieka, w tym praw socjalnych w życie jest charakter współczesnych, rozwiniętych gospodarek, które wymagają odpowiednio wysokiego poziomu życia obywateli.

Wnioski te nie zawierają odniesienia do jednego, niezwykle istotnego zagadnienia, którego ze względu na ograniczone rozmiary tej pracy nie podjęłam, a mianowicie gospodarki globalnej oraz, szerzej, procesu globalizacji. Jeżeli uznamy prawa człowieka za cel ludzkości, powinniśmy dążyć do wprowadzenia ich w życie na całym świecie. Podmioty szczególnie uprawnione i zobligowane do podejmowania w tym kontekście określonych działań, to państwa, ale też wszelkie międzynarodowe instytucje, organizacje pozarządowe i korporacje o zasięgu międzynarodowym.

Tak jak wszelkie próby ujarzmienia gospodarki wewnątrzpaństwowej metodami ręcznymi lub konceptualnymi, póki co, nie powiodły się, tak trudno sobie nawet wyobrazić kontrolę gospodarki światowej. Stąd wielu myślicieli traktuje proces globalizacji jako niemożliwy do jakiegokolwiek ukierunkowania. Sądzę jednak,

w przeciwieństwie do tych opinii, że właśnie to daje możliwość i określa naszą powinność w zakresie próby prowadzenia pewnej polityki gospodarki światowej. Podjęcie tego typu działań jest istotne nie tylko ze względów normatywnych. W sytuacji gwałtownego rozwoju technologicznego i stałego (pomimo kryzysu ekonomicznego) podnoszenia się poziomu życia w niektórych częściach świata, z jednej strony, oraz poważnych zagrożeń globalnych (takich jak możliwość rozprzestrzenienia się broni masowej zagłady, katastrof humanitarnych i ekologicznych), z drugiej, należy podjąć problem nie tylko stworzenia warunków dla pokoju na świecie, ale także sprawiedliwości globalnej. Do tych celów polityka gospodarcza zaprzęgnięta w służbę praw człowieka wydaje się nieodzowna.

Political Economy in the Service of Human Rights

The main aim of the article is to examine the relations between political economy and human rights as a normative goal of humankind. The author argues that it is possible to practice political economy in the way which would support human rights worldwide. The paper gives an overview of the main economic human rights proclaimed in the United Nations documents. Then, the author analyzes possible objections to political economy which are based on Hannah Arendt's reflections. The arguments that support the idea that there are reasons to steer political economy in order to fulfill human rights are founded on a partial critique of Hannah Arendt's insight.