Niti i nyaya: Amartya Sen i pluralistyczna wizja sprawiedliwości

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł stanowi pogłębioną analizę myśli Amartyi Sena, koncentrując się na kluczowym rozróżnieniu między niti – sprawiedliwością jako formalnym projektem instytucjonalnym – a nyaya, która odnosi się do faktycznego dobrostanu i realizacji sprawiedliwości w codziennym życiu jednostek. Autor zestawia te koncepcje z zachodnim transcendentalnym instytucjonalizmem Johna Rawlsa, wskazując na przewagę metody porównawczej w procesie usuwania konkretnych niesprawiedliwości. Tekst szczegółowo omawia podejście możnościowe (capabilities approach) jako precyzyjne narzędzie do analizy wolności i rozwoju, wykraczające poza prostą dystrybucję zasobów. Wskazuje również na pluralistyczne źródła rozumu praktycznego, czerpiące z tradycji hinduizmu, buddyzmu i islamu, oraz pokazuje praktyczne zastosowanie tych teorii w nowoczesnych modelach rynkowych, takich jak flexicurity czy etyczne zarządzanie ryzykiem.

This article provides an in-depth analysis of Amartya Sen's thought, focusing on the crucial distinction between niti—justice as a formal institutional design—and nyaya, which refers to the actual well-being and realization of justice in the everyday lives of individuals. The author contrasts these concepts with the Western transcendental institutionalism of John Rawls, demonstrating the comparative method's superiority in addressing specific injustices. The text thoroughly discusses the capabilities approach as a precise tool for analyzing freedom and development, going beyond the simple distribution of resources. It also points to the pluralistic sources of practical reason, drawing from the traditions of Hinduism, Buddhism, and Islam, and demonstrates the practical application of these theories in modern market models, such as flexicurity and ethical risk management.

Artykuł analizuje teorię sprawiedliwości Amartyi Sena, osadzając ją w kontekście klasycznej jurysprudencji sanskryckiej oraz zachodniej filozofii politycznej. Sen, krytykując transcendentalny instytucjonalizm Rawlsa, proponuje podejście oparte na

realnych 'możnościach' jednostek, czyli ich faktycznych wolnościach do bycia i działania. Teoria ta, zakorzeniona w doświadczeniach osobistych autora i inspirowana myślą hinduistyczną, buddyjską oraz islamską, akcentuje konieczność uwzględniania konkretnych skutków społecznych i ekonomicznych działań, a nie tylko formalnej poprawności instytucji (niti). Artykuł pokazuje, jak koncepcja Sena przekłada się na praktykę gospodarczą, zarządzanie ryzykiem reputacyjnym i strategicznym, oraz deliberatywne modele ładu korporacyjnego. Artykuł prezentuje tezę, że sprawiedliwość to nie tylko dystrybucja zasobów, ale przede wszystkim tworzenie warunków, w których każdy człowiek ma realną szansę na prowadzenie wartościowego życia.

SŁOWA KLUCZOWE

Niti | Nyaya | Amartya Sen | podejście możnościowe | transcendentalny instytucjonalizm | John Rawls | możności (capabilities) | otwarta bezstronność | bezstronny widz | dobra pierwotne | konwersja zasobów | dharma | flexicurity | sprawiedliwość porównawcza | pluralizm etyczny

Niti i nyaya: reguły kontra sprawiedliwość urzeczywistniona

W klasycznej jurysprudencji sanskryckiej słowa niti i nyaya, choć leksykalnie mogą oznaczać sprawiedliwość, w refleksji filozoficznej pełnią zgoła odmienne funkcje. Niti opisuje architekturę sprawiedliwego porządku: poprawność organizacyjną, stosowność behawioralną, a także spójność instytucji, reguł i procedur. Jest to zatem sprawiedliwość jako formalny projekt. Z kolei nyaya odnosi się do tego, co faktycznie wyłania się w życiu jednostek i wspólnot, obejmując rzeczywistą realizację społecznych rezultatów i wolności, które stają się udziałem konkretnych ludzi w ich przeżywanym świecie.

Z perspektywy zachodniej filozofii politycznej rozróżnienie to funkcjonuje jako formalno-pragmatyczna korekta tradycyjnego sporu między deontologią a konsekwencjalizmem. Deontologia, skupiona na obowiązku i poprawności zasad, natychmiast odnajduje powinowactwo z niti. Konsekwencjalizm, zorientowany na rezultaty, spontanicznie sprzymierza się z nyaya. Amartya Sen wykonuje tu jednak ruch znacznie bardziej subtelny. Nie przeciwstawia on surowej moralności

zasad moralności skutków, lecz wskazuje, że każda teoria sprawiedliwości, która zatrzymuje się na poziomie niti, jest strukturalnie ślepa. Nawet najbardziej eleganckie instytucje mogą bowiem utrwalać rażącą niesprawiedliwość, jeśli zignoruje się realne praktyki, społeczne różnice w zdolności przekształcania zasobów w możliwości oraz wpływ władzy na faktyczną możliwość korzystania z wolności.

W tym ujęciu John Rawls jawi się jako teoretyk par excellence niti. Jego teoria sprawiedliwości jako bezstronności, skoncentrowana na wyborze zasad w hipotetycznej pozycji pierwotnej, opisuje świat, w którym fundamentalne kwestie rozstrzygane są w perspektywie transcendentalnej syntezy. Zasady te mają obowiązywać niezależnie od tego, jak odmiennie jednostki są usytuowane w strukturach władzy, jak bardzo zróżnicowane są ich zdolności do konwersji dóbr pierwotnych w realne możliwości oraz jak silnie partykularne mogą być lokalne standardy uznania. To właśnie jest istota transcendentalnego instytucjonalizmu w stylu Rawlsa.

Sen odpowiada na to metodą negatywnej rekonstrukcji, pokazując fundamentalną słabość takiego podejścia. Nawet gdyby udało się zidentyfikować zestaw idealnie sprawiedliwych instytucji, wiedza ta nie pozwala jeszcze porównać dwóch nieidealnych stanów świata i orzec, który z nich jest mniej niesprawiedliwy. Z samego ideału nie da się bowiem wywieść gradientu postępu. Potrzebne są dodatkowe informacje o tym, co dzieje się z realnym życiem ludzi. Stąd konieczność porzucenia mitu o doskonałej całości na rzecz praktyki porównawczego usuwania tych niesprawiedliwości, które są możliwe do naprawienia.

Instytucjonalizm Rawlsa: pułapka idealnych schematów

Już sam ten punkt wyjścia stanowi radykalne zerwanie z transcendentalnym instytucjonalizmem w stylu Rawlsa. Zamiast bowiem pytać o kształt doskonale sprawiedliwego społeczeństwa, Amartya Sen stawia inne pytanie: w jaki sposób, w ramach istniejących uwarunkowań informacyjnych i struktur władzy, możemy porównawczo oceniać alternatywne polityki i praktyki? Celem nie jest utopijna projekcja, lecz możliwie bezstronne usunięcie najbardziej rażących form krzywdy. To nie jest szkic idealnego państwa, lecz raczej rekonstrukcja procedur rozumowania, dzięki którym odmienne tradycje etyczne mogą wspólnie uzgodnić, co właściwie oznacza krok w stronę większej sprawiedliwości.

U źródeł tej intelektualnej rekonstrukcji leży fakt biograficzny, który w formie synekdochy syntetyzuje cały projekt. Sen jako dziecko był świadkiem klęski głodu w Bengalu oraz erupcji przemocy między hinduistami a muzułmanami tuż przed podziałem Indii. Te dwa doświadczenia skupiają jak w soczewce jego kluczową intuicję: niesprawiedliwość nie jest abstrakcyjną

rozbieżnością między instytucją idealną a realną. Jest raczej konkretną, namacalną sytuacją, w której ludzie umierają z głodu w kraju zdolnym wyprodukować dość żywności, a wspólnoty religijne przekształcają sacrum w narzędzie eksterminacji. Te obrazy stają się miniaturowym fraktalem całego projektu senowskiego, pokazując zarazem, jak głęboko jego teoria sprawiedliwości jest zakorzeniona w kontekście indyjskim – zarazem hinduistycznym, buddyjskim i muzułmańskim – a jednocześnie nie daje się zamknąć w żadnej z tych tradycji.

Hinduizm, buddyzm i islam: pluralizm racjonalnej debaty

Byłoby fundamentalnym błędem sprowadzenie odwołań Sena do Mahabharaty, buddyjskiej Sutta Nipaty czy islamskich dyskusji o sprawiedliwości do roli egzotycznej ornamentyki. To nie jest intelektualna turystyka. To właśnie w tym geście najlepiej widać, że jego projekt jest ambitną próbą odzyskania utraconej pluralności źródeł rozumu praktycznego, który w nowoczesnym liberalizmie został zredukowany do jałowego obrazu jednostki maksymalizującej swój interes.

Hinduizm wnosi do tej konstelacji ideę dharmy, czyli strukturalnego obowiązku nierozerwalnie przypisanego do roli społecznej, kastowej i kosmicznej. Kiedy Kryszna tłumaczy Ardżunie, że jego powinnością jest walka niezależnie od jej skutków, odsyła go do logiki obowiązku zakorzenionego w porządku świata, który dalece przekracza indywidualne kalkulacje zysków i strat. W tym sensie myśl ta uosabia deontologiczne ekstremum, w którym powinność jest absolutna.

Buddyzm z kolei przynosi pojęcie współczucia jako fundamentalnej odpowiedzi na powszechność cierpienia. Jeżeli wszelkie istnienie nacechowane jest dukkha, czyli fundamentalnym bólem i niespełnieniem, to etyka nie może być jedynie formą lojalności wobec abstrakcyjnego obowiązku. Musi ona uwzględniać realne konsekwencje działań dla wygaszania cierpienia, co zbliża buddyjski etos do ostrożnego konsekwencjalizmu. Kluczowe staje się pytanie nie o czystość intencji, lecz o faktyczne ograniczenie szkody i tworzenie takich form współbycia, w których cierpienie nie jest sztucznie produkowane przez instytucje.

Islam natomiast wnosi ideę sprawiedliwości jako nieustannego równoważenia uprawnień i obowiązków. Jej instytucjonalnym wyrazem jest między innymi nakaz zakatu, czyli strukturalna redystrybucja na rzecz ubogich, oraz kategoryczny zakaz lichwy. Sprawiedliwość nie zostaje tutaj zredukowana do sumy indywidualnych preferencji rynkowych, lecz wyraża się w obiektywnym porządku norm, które regulują struktury własności, relacje kredytowe i obowiązki wobec słabszych.

Sen nie próbuje tych wielkich tradycji sztucznie syntetyzować w jeden spójny system. Wykorzystuje je raczej jako intelektualny arsenał, dostarczający różnych modeli sprzężenia między procesem a rezultatem. Hinduistyczna figura dharmy przypomina, że bez poczucia obowiązku nie ma trwałości instytucji. Buddyjska wrażliwość na cierpienie wymusza włączenie analizy konsekwencji w każdą poważną refleksję moralną. Islamski akcent na instytucjonalną solidarność staje się zaś kluczowym punktem odniesienia dla współczesnych debat o obowiązkach, jakie wypływają z posiadania realnej władzy.

Dylemat Ardżuny: konflikt obowiązku z konsekwencjami czynu

Dialog Ardżuny z Kryszną z Bhagawadgity warto odczytywać nie jako religijną katechezę, lecz jako dramat, w którym logika samowiedzy pęka w zderzeniu z twardą ścianą realnych konsekwencji. Ardżuna jest uosobieniem podmiotu, który dogłębnie przyswoił sobie logikę obowiązku, a jednak w chwili próby uświadamia sobie, że za abstrakcyjną kategorią dharmy kryją się konkretne twarze krewnych, nauczycieli i przyjaciół. Ich śmierć będzie bezpośrednim skutkiem jego posłuszeństwa.

W tym momencie horyzont samotnej refleksji okazuje się zbyt wąski. Ardżuna porzuca pytanie o to, co jest „moją" powinnością, i zaczyna pytać o samą strukturę porządku świata, w którym taka powinność może wymagać masowej rzezi. Jest to chwila, w której czysto deontologiczne rozumowanie, skupione na powinnościach, załamuje się pod ciężarem nyaya, czyli świadomości realnych, namacalnych konsekwencji i wymogów sprawiedliwości.

Sen wykorzystuje ten epizod jako ilustrację dramatycznego zderzenia logiki obowiązku z logiką skutków. Zwraca uwagę, że zbyt obsesyjna koncentracja na niti, rozumianej jako poprawność instytucjonalna i ścisła zgodność działania z przypisaną rolą, może prowadzić do sytuacji, w której podmiot moralny staje się de facto instrumentem produkcji niesprawiedliwości. Z drugiej strony, czysto konsekwencjalistyczne rozumowanie, pozbawione struktury obowiązków, grozi rozpuszczeniem indywidualnej odpowiedzialności w bezosobowej statystyce skutków.

Rozwiązaniem nie jest zatem proste pogodzenie obu orientacji w jakiejś eklektycznej syntezie, lecz rekonstrukcja takich warunków praktyki uzasadniania, w których obowiązek zostaje zakotwiczony w strukturach odpowiedzialności za realne rezultaty. Jednocześnie ocena skutków nie może odcinać się od pytania o normatywną słuszność procedur, które te skutki produkują.

Podejście możnościowe: realna wolność ponad dobrami Rawlsa

W tym świetle staje się jasne, dlaczego Amartya Sen uznaje rawlsowską koncepcję dóbr pierwotnych za fundamentalny błąd kategorialny. Dobra te, takie jak dochód, bogactwo czy prawa podstawowe, są bowiem jedynie środkami do celu. Założenie, że każdy racjonalny człowiek ich pożąda, niezależnie od swoich planów na życie, jest kusząco proste i niezwykle wygodne dla praktyki politycznej; pozwala bowiem sprowadzić złożony spór o sprawiedliwość do technicznego problemu dystrybucji zasobów.

Problem polega na tym, że posiadanie środków nie mówi nam absolutnie nic o tym, jakie realne możliwości działania otwierają się przed konkretnymi ludźmi. W tym miejscu Sen wprowadza kluczowe pojęcie możności, rozumianych jako substancjalne wolności do bycia i działania w określony sposób. Możność nie jest samym faktycznym osiągnięciem – na przykład byciem zdrowym – lecz całym zbiorem realnych alternatyw, spośród których jednostka może wybierać, by prowadzić życie, które ma powody cenić. To różnica między posiadaniem biletu a możliwością odbycia podróży.

Fundamentalne różnice między ludzkimi możnościami wynikają z tego, co Sen określa jako wariacje konwersji zasobów w możności. Ten sam koszyk dóbr może zostać przekształcony w dramatycznie różne zestawy realnych wolności, zależnie od czynników osobistych, takich jak niepełnosprawność czy stan zdrowia, uwarunkowań środowiska fizycznego, jak obecność chorób endemicznych, oraz kontekstu społecznego, na przykład istnienia praktyk dyskryminacyjnych, które blokują kobietom dostęp do sfery publicznej.

Dochodzi tu do zasadniczej korekty programu Rawlsa. Jego słynna zasada różnicy, mająca w teorii chronić najsłabszych, w praktyce może generować iluzję poprawy ich losu. Skupienie się na dobrach pierwotnych sprawia, że rosnący nominalny poziom zasobów odczytujemy jako sukces, podczas gdy rzeczywiste możności danej osoby pozostają zablokowane. Podniesienie dochodu osoby z poważną niepełnosprawnością, bez jednoczesnej przebudowy infrastruktury i praktyk społecznych, owszem, zwiększy jej siłę nabywczą, lecz niekoniecznie poszerzy horyzont jej realnych wolności.

Przełożenie tego dylematu na praktykę gospodarczą ma kluczowe znaczenie. Jeżeli zarząd korporacji mierzy swoją odpowiedzialność społeczną wyłącznie wzrostem pensji czy formalnym katalogiem praw pracowniczych, porusza się w logice dóbr pierwotnych. Jeśli jednak zaczyna pytać

o realne możliwości rozwoju, uczestnictwa i bezpieczeństwa poszczególnych grup zatrudnionych oraz społeczności lokalnych, wkracza w znacznie bardziej wymagającą logikę możności.

Podejście oparte na możnościach przestaje być w tym kontekście jedynie teorią filozoficzną; staje się zaawansowanym narzędziem zarządzania ryzykiem reputacyjnym i strategicznym. Firmy, które uparcie mierzą wyłącznie nakłady, zamiast oceniać faktyczne możności swoich interesariuszy, powielają instytucjonalną ślepotę, tak charakterystyczną dla transcendentalnego instytucjonalizmu w stylu Rawlsa.

Bezstronny widz Smitha: fundament otwartej bezstronności

Druga korekta, jaką Sen proponuje, dotyka samej procedury dochodzenia do bezstronności. John Rawls, jak wiadomo, konstruuje w tym celu pozycję pierwotną, czyli hipotetyczną sytuację wyboru za zasłoną niewiedzy. Uczestnicy tego myślowego eksperymentu muszą abstrahować od swojej realnej pozycji, talentów i interesów, by wybrać zasady sprawiedliwości tak, jakby nie wiedzieli, kim ostatecznie okażą się w społeczeństwie, które te zasady ukształtują.

Sen wskazuje jednak, że ten elegancki model ma fundamentalną wadę: krąg jego uczestników jest arbitralnie zamknięty. Są nimi wyłącznie członkowie określonej wspólnoty politycznej. W konsekwencji perspektywy i interesy ludzi spoza tej wspólnoty, na których jej decyzje przecież wpływają, pozostają niewysłuchane. Powstaje w ten sposób strukturalne, wykluczające zaniedbanie, którego niebezpieczeństwo rośnie w warunkach globalnych przepływów kapitału, pracy i informacji.

Alternatywę Sen odnajduje w figurze bezstronnego widza, zaczerpniętej od Adama Smitha. W tym ujęciu bezstronność nie polega na abstrakcyjnym symetryzowaniu interesów wewnątrz zamkniętej grupy, lecz na konieczności spojrzenia na własne działania oczami innych. Oczami zarówno tych bliskich, jak i tych zupełnie dalekich, których systemy wartości, normy i doświadczenia wykraczają poza nasz lokalny, oswojony horyzont.

Tę właśnie figurę Sen przekształca w koncepcję otwartej bezstronności. Procedura uzasadniania roszczeń do sprawiedliwości nie może być więźniem granic państwowych czy kulturowych. Musi ona systemowo uwzględniać głosy tych, którzy odczuwają skutki decyzji, chociaż nie są stronami żadnej formalnej umowy. Dotyczy to wprost globalnych łańcuchów wartości, gdzie decyzja zarządu europejskiego koncernu bezpośrednio kształtuje zakres możności pracowników fabryki w Azji.

Przełożona na język praktyki biznesowej, otwarta bezstronność jako korekta parokializmu oznacza, że dyskurs odpowiedzialności nie może toczyć się wyłącznie w hermetycznym gronie akcjonariuszy i krajowych regulatorów. Musi on objąć perspektywy pracowników, społeczności lokalnych, konsumentów, a nawet przyszłych pokoleń. Nie dlatego, że wymaga tego chwilowa moda na raportowanie ESG, lecz dlatego, że tylko na tak poszerzonym forum można w sposób wiarygodny uzasadniać twierdzenia o sprawiedliwym charakterze prowadzonej działalności.

Flexicurity i ordoliberalizm: europejskie drogi do nyaya

Prawdziwym testem dla podejścia możnościowego staje się konfrontacja z realnymi modelami gospodarczymi, zwłaszcza gdy na szali położymy dwa wpływowe, choć biegunowo odmienne wzorce europejskie: skandynawskie państwo dobrobytu oraz niemiecką społeczną gospodarkę rynkową, inspirowaną ordoliberalizmem.

Model skandynawski, a w szczególności duński system znany jako flexicurity, opiera się na specyficznym powiązaniu wysokiej elastyczności rynku pracy z rozbudowanym systemem zabezpieczeń socjalnych. Towarzyszy mu aktywna polityka państwa, której celem nie jest kurczowe utrzymywanie konkretnego miejsca pracy, lecz raczej podtrzymywanie możności pracownika do płynnego przechodzenia między kolejnymi rolami zawodowymi. To filozofia ciągłej adaptacji, a nie trwałej stabilizacji.

Z perspektywy teorii możności flexicurity jawi się jako instytucjonalne wcielenie tezy, że sprawiedliwość na rynku pracy nie polega na obronie tradycyjnego etatu. Chodzi raczej o zabezpieczenie realnych wolności pracownika: możności zmiany pracy, rozwijania kwalifikacji czy swobodnego wchodzenia i wychodzenia z różnych relacji kontraktowych bez ryzyka trwałego wykluczenia. Państwo skandynawskie nie ogranicza się tu do prostej redystrybucji dochodu; ono inwestuje w same zdolności, czyli w zestaw możności, które czynią życie zawodowe jednostki odpornym na wstrząsy.

Niemiecka społeczna gospodarka rynkowa, ufundowana na ordoliberalnym przekonaniu, że głównym zadaniem państwa jest tworzenie ram dla uczciwej konkurencji, która nie degeneruje się w monopole i kartele, realizuje zgoła inną logikę. Instytucje prawa konkurencji, regulacje finansowe, mechanizmy współdecydowania pracowników oraz system zabezpieczeń mają tu chronić rynek jako mechanizm koordynacji, a zarazem amortyzować najdotkliwsze skutki nierówności.

Ordoliberalizm tradycyjnie kładł bowiem nacisk na zasady, czyli na niti. Uporządkowana konkurencja, zakaz nadużywania pozycji dominującej, niezależność banku centralnego czy ograniczenia deficytu budżetowego to wszystko elementy porządku gwarantującego sprawiedliwość proceduralną. Pytanie o realne rezultaty dla obywateli pojawiało się dopiero później. Tymczasem współczesna ewolucja gospodarki niemieckiej, zwłaszcza po reformach Hartza, dobitnie pokazuje, że porządek oparty na niti może generować sytuacje, w których zdolności niektórych grup, szczególnie na dole drabiny społecznej, ulegają erozji.

Kontrast między Skandynawią a Niemcami staje się zatem idealnym laboratorium dla senowskiej analizy. W świecie nordyckim zasady od początku projektowano z myślą o nyaya, czyli o realnych możliwościach, jakie otwierają się przed ludźmi, w tym o ich zdolności do rekonfiguracji ścieżek zawodowych. W świecie niemieckim punktem wyjścia była dyscyplina reguł i rynków, a korekty dystrybucyjne stanowiły dopiero wtórne uzupełnienie tej konstrukcji.

Globalny biznes, operujący w obu tych systemach, intuicyjnie wyczuwa, że model skandynawski lepiej zabezpiecza legitymizację ryzyka technologicznego i innowacyjnego. Dzieje się tak, ponieważ pracownik, który traci jedną rolę, zachowuje możność wejścia w inną. W modelu niemieckim napięcie między presją konkurencyjności a ochroną insiderów – pracowników o ugruntowanej pozycji – może prowadzić do sytuacji, w której outsiderzy pozostają strukturalnie pozbawieni możności, nawet jeśli formalna poprawność instytucji nie budzi zastrzeżeń.

Standardy ESG: teoria Sena w praktyce globalnego biznesu

Wszystkie dotychczasowe rozważania pozostałyby jałową abstrakcją, gdyby nie zostały zakotwiczone w jednym, pozornie drobnym szczególe, który ma jednak siłę synekdochy. Amartya Sen często przywołuje obraz umierającego z głodu chłopca, leżącego na dworcu w Dhace – widok, który w młodości skłonił go do pierwszych pytań o prawdziwe przyczyny tej katastrofy.

Ten chłopiec staje się figurą wszystkich tych, których losu nie da się zmierzyć statystyką dochodu narodowego ani ująć w eleganckich modelach sprawiedliwych instytucji. Jest ucieleśnieniem człowieka, którego możności, czyli realne szanse na prowadzenie wartościowego życia, zostały zredukowane najpierw do biologicznego przetrwania, a ostatecznie do śmierci. Działo się to w kraju, który dysponował wystarczającą ilością żywności, lecz w którym zawiodły instytucje informacyjne, mechanizmy politycznej odpowiedzialności i zwykła wola działania.

Jeśli teraz obok tego wstrząsającego obrazu postawimy sylwetkę menedżera z Oslo, widać całą skalę problemu. Ów menedżer, korzystając z programu flexicurity, robi sobie przerwę w karierze finansowaną z systemu zabezpieczeń społecznych, aby przekwalifikować się z przemysłu do sektora technologii cyfrowych. Mamy tu do czynienia z dwoma skrajnymi stanami tej samej zmiennej – ludzkich możności, czyli capabilities.

Sprawiedliwość nie polega bowiem na tym, by każdy miał tyle samo pieniędzy, lecz na tym, aby żadna osoba nie była skazana na los chłopca z dworca, skoro istnieją naprawialne mechanizmy polityczne i gospodarcze, które mogłyby temu zapobiec. Nie chodzi również o to, by wszyscy posiadali możności menedżera z Oslo. Chodzi o to, aby różnice w ludzkich losach były efektem rozsądnych i poddawanych krytyce wyborów, a nie ślepym wynikiem działania struktur władzy, których nikt nie potrafiłby uzasadnić w horyzoncie otwartej bezstronności.

W tym właśnie punkcie wymiar antropologiczny spotyka się z ekonomicznym i marketingowym. Dla globalnego biznesu ta synekdocha stawia fundamentalne pytanie: czy nasz model działalności nie zakłada gdzieś w tle, jako kosztu ubocznego, produkcji kolejnych „chłopców z dworca”? Czy nie tworzy grup pracowników i całych społeczności, których możności są systematycznie niszczone przez przerzucanie ryzyka w dół łańcucha wartości? Dla teorii sprawiedliwości oznacza to z kolei, że pojedynczy, konkretny przypadek nie jest jedynie wzruszającą anegdotą. Jest miniaturowym odwzorowaniem strukturalnych patologii, które wymagają bezwzględnej rekonstrukcji.

Efektywna władza rodzi asymetryczną odpowiedzialność

Jeżeli dotychczasowa rekonstrukcja hinduistycznego dylematu Ardżuny unaoczniła dramat kolizji między obowiązkiem a skutkami, to buddyzm wnosi do tej samej debaty inny, równie fundamentalny wątek: systematyczną analizę cierpienia jako nieodłącznego faktu życia zbiorowego. U samych źródeł tej tradycji leży przecież rozpoznanie, że egzystencja naznaczona jest nietrwałością i bólem, a etyka staje się praktyką takiego przeobrażania świadomości i działania, aby minimalizować cierpienie tam, gdzie jest ono owocem naszych pragnień, przywiązań i wadliwych instytucji.

Z perspektywy ekonomii i teorii sprawiedliwości jest to przewrót bardziej radykalny, niż mogłoby się wydawać. Standardowa teoria racjonalnego wyboru, fundament współczesnej gospodarki, utożsamia racjonalność z inteligentnym maksymalizowaniem własnego interesu. W ujęciu buddyjskim tenże interes własny ulega głębokiemu przewartościowaniu. Współczucie, rozumiane

nie jako ulotny sentyment, lecz jako wytrenowana zdolność rozpoznawania i współodczuwania cierpienia innych, przestaje być jedynie dodatkiem do chłodnego rachunku. Staje się korekcyjną soczewką dla całego paradygmatu, w którym liczy się wyłącznie bilans osobistej satysfakcji.

Amartya Sen, powołując się na buddyjskie teksty, zwłaszcza na **Sutta Nipata**, odczytuje zawartą w nich analizę obowiązków jako zapowiedź tego, co sam określa mianem odpowiedzialności wynikającej z efektywnej władzy. Chodzi o zasadę, wedle której sama realna zdolność do zmniejszenia cudzego cierpienia generuje powinność działania. Obowiązek ten powstaje niezależnie od istnienia formalnego kontraktu czy oczekiwania na wzajemną korzyść. Sama możność niesienia pomocy staje się jego źródłem.

W praktyce gospodarczej oznacza to, że zarząd globalnej korporacji może próbować chować się za deontologiczną logiką obowiązku wobec akcjonariuszy. Jednak w świetle buddyjskiej analizy cierpienia i senowskiej koncepcji możności, sama skala wpływu tej korporacji staje się źródłem zobowiązań wobec tych, których życie jest przez jej działalność kształtowane. Nie jest to już kwestia sentymentalnej filantropii, lecz twardy, strukturalny wymóg sprawiedliwości.

Można to ująć w jednej, gęstej formule. Podczas gdy ekonomia głównego nurtu posługuje się pozornie neutralnym pojęciem użyteczności, w horyzoncie buddyjskim i senowskim racjonalność jest tym większa, im skuteczniej działanie zmniejsza niepotrzebne cierpienie. W takim ujęciu mechaniczne maksymalizowanie zysków, prowadzone przy świadomej degradacji możności innych, staje się formą kalekiej irracjonalności, nawet jeśli wszystkie arkusze kalkulacyjne wyglądają imponująco.

Trzeci wielki horyzont, z którego czerpie Sen, to tradycja islamska, gdzie centralnym pojęciem jest **adl** – sprawiedliwość rozumiana jako dynamiczne równoważenie praw i powinności. Kluczowy staje się tu również **zakat**, czyli obowiązek jałmużny, który materializuje w strukturze gospodarki ideę, że własność nigdy nie jest absolutnym uprawnieniem, oderwanym od losu wspólnoty. Własność to także odpowiedzialność.

W klasycznych dyskusjach muzułmańskich sprawiedliwość dystrybucyjna nie była problemem abstrakcyjnego kontraktu między równymi sobie jednostkami. Była raczej pytaniem o konkretne zobowiązania, jakie ciążą na posiadaczach władzy i majątku wobec tych, którzy są ich pozbawieni. Prawo do własności i owoców swojej pracy jest uznane, ale natychmiast wpisane w gęstą sieć obowiązków wobec **ummy** – wspólnoty wiernych, a w szerszym ujęciu, całej ludz

Brak listy możności: główne zarzuty wobec teorii Sena

Każda poważna rekonstrukcja krytyczna wymaga gestu chłodnej oceny, nawet wobec najbardziej pociągających idei. Koncepcja Amartyi Sena, mimo iż rezonuje z ogólnymi intuicjami moralnymi i wpisuje się w rosnącą wrażliwość globalnego biznesu, nosi w sobie dwa fundamentalne ryzyka, których przemilczeć nie wolno. Są to pęknięcia w gmachu teorii, które stają się widoczne dopiero przy próbie jej praktycznego zastosowania.

Pierwsze niebezpieczeństwo wynika wprost z siły tej koncepcji. Podejście oparte na możnościach słusznie zakłada nieusuwalny pluralizm dróg prowadzących do dobrego życia i domaga się, by wagi przypisywane poszczególnym funkcjonowaniom były owocem otwartego, publicznego rozumowania. Jednak w realnym świecie, gdzie dyskurs publiczny jest areną zdominowaną przez podmioty o asymetrycznej sile, pojawia się groźba, że to właśnie najpotężniejsi gracze zdefiniują, które ludzkie możności są kluczowe, a które można zignorować jako luksus lub fanaberię.

Drugie ryzyko ma charakter bardziej pragmatyczny. Świadoma rezygnacja z odgórnie ustalonego, uniwersalnego katalogu możności i przypisanych im wag może prowadzić do paraliżu decyzyjnego. Polityk, regulator czy zarząd korporacji, działając pod presją czasu i przy niepełnej informacji, potrzebuje jasnych, nawet jeśli uproszczonych, wskaźników. Istnieje zatem groźba, że w imię szacunku dla pluralizmu i kontekstowej otwartości porzucona zostanie sama możliwość sformułowania jakichkolwiek twardych zasad – na przykład tej, że minimalny próg możności zdrowotnych, edukacyjnych czy politycznych jest granicą nienaruszalną, poniżej której żadna nierówność nie znajduje usprawiedliwienia.

Sam Sen, odpowiadając na te zarzuty, wskazuje, że jego propozycja nie jest wezwaniem do odrzucenia wszelkich stałych kryteriów, lecz sprzeciwem wobec ich roszczenia do ostateczności i kompletności. Zasady mogą, a nawet powinny być formułowane, lecz muszą zachować fundamentalną otwartość na rewizję w świetle nowych argumentów, danych i doświadczeń. Nie są one kamiennymi tablicami, lecz żywymi hipotezami.

Dla praktyki biznesowej płynie stąd wniosek o fundamentalnym znaczeniu. Zarządy i rady nadzorcze powinny przyjąć postawę nie tyle relatywistyczną, co iteracyjną. Nie chodzi bowiem o to, by zastąpić twarde wskaźniki niekończącymi się debatami, ale o to, by każdy przyjęty zestaw miar traktować jako roboczą hipotezę. Hipotezę, którą należy systematycznie konfrontować z rzeczywistością i poddawać krytyce tych, których życie ma ona opisywać.

Rządy przez dyskusję: demokratyzacja ładu korporacyjnego

Senowska rekonstrukcja sprawiedliwości nie zatrzymuje się na poziomie etyki indywidualnej ani nawet na abstrakcyjnej teorii instytucji. Jej sercem staje się pojęcie demokracji rozumianej nie jako mechanizm wyborczy, lecz jako rządy przez dyskusję. W tym ujęciu demokracja jest praktyką systematycznego poddawania roszczeń do prawdziwości, normatywnej słuszności i autentyczności ekspresji próbie krytyki ze strony tych, którzy nie są ich autorami.

Gdy przełożymy tę ideę na język ładu korporacyjnego, rada nadzorcza i zarząd przestają być jedynie organami minimalizującymi ryzyko prawne i optymalizującymi wskaźniki finansowe. Przeistaczają się w instytucje deliberacji, gdzie strategiczne decyzje wymagają uzasadnienia w horyzoncie otwartej bezstronności. Oznacza to, że roszczenia do słuszności nie mogą być testowane wyłącznie w zamkniętym świecie perspektyw menedżerów i głównych inwestorów, lecz muszą uwzględniać głosy spoza tego kręgu.

Przekładając tę abstrakcję na konkret, można powiedzieć, że decyzja o zamknięciu zakładu produkcyjnego w jednym kraju i przeniesieniu go do innego, jeśli ma być spójna z logiką demokracji jako rządów przez rozumną dyskusję, musi zostać skonfrontowana z głosami interesariuszy po obu stronach. Nie chodzi tu bynajmniej o rytualne konsultacje, lecz o realne wystawienie roszczeń do słuszności na bezlitosną próbę krytyki.

Współczesny rozwój ram raportowania niefinansowego, od dyrektywy CSRD po rozmaite standardy ESG, można odczytać jako niedoskonałą, lecz konsekwentną próbę instytucjonalizacji tego wymogu. Firmy są bowiem zmuszane do ujawniania danych, które pozwalają zewnętrznym aktorom ocenić, jak ich decyzje wpływają na emisje, nierówności, bezpieczeństwo pracy czy możliwości edukacyjne pracowników. To otwiera pole do publicznej debaty.

W tym kontekście szczególnie znacząca jest obserwacja, że globalne korporacje monitorują już dziesiątki, a nawet setki wskaźników ESG. Dyskusja przesuwa się od pytania o to, czy raportować, do pytania, jak budować wewnętrzne zdolności, które umożliwią realną zmianę praktyk, a nie tylko spełnienie formalnych wymogów. Można powiedzieć, że biznes, często nieświadomie, wchodzi w logikę podejścia opartego na możnościach. Zamiast traktować ESG jako zewnętrzną listę kontrolną, zaczyna pytać o możności organizacji i jej partnerów, które pozwalają na systematyczne zmniejszanie usuwalnych niesprawiedliwości.

Algorytmy i klimat: nowe bariery dla sprawiedliwości

Na koniec wypada spojrzeć w przyszłość, czego domaga się zarówno powaga globalnych kryzysów, jak i ambicja samej teorii. Jeżeli mapa pojęć Amartyi Sena zostanie potraktowana przez biznes poważnie, to najbardziej prawdopodobne scenariusze wykroczą daleko poza kosmetyczną korektę raportów ESG. Można zarysować trzy ścieżki rozwoju, które, choć różne, mają wspólny rdzeń: przesunięcie akcentu z kontroli instytucjonalnej na autentyczną troskę o ludzkie możności.

Pierwszy scenariusz to głęboka transformacja zarządzania danymi i algorytmami. W świecie, gdzie coraz większa część decyzji gospodarczych jest automatyzowana, sprawiedliwości nie da się już oceniać wyłącznie przez pryzmat formalnych regulacji prawa spółek. Kluczowe staje się pytanie, jakie możności (capabilities) tracą, a jakie zyskują różne grupy ludzi w wyniku wdrożenia konkretnych systemów sztucznej inteligencji. Firma, która optymalizuje pracę magazynierów za pomocą algorytmu, może i podnosi efektywność, ale jednocześnie może zredukować ich autonomię do roli biologicznego przedłużenia maszyny, drastycznie ograniczając ich możności w zakresie zdrowia, godności czy rozwoju zawodowego.

Drugi scenariusz dotyczy transformacji klimatycznej. W miarę narastania presji na dekarbonizację zarządy korporacji energetycznych, przemysłowych i finansowych będą musiały uzasadniać nie tylko ścieżki redukcji emisji. Będą zmuszone odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób koszty tej rewolucji są dzielone między klasy społeczne, regiony i pokolenia. Sprawiedliwość klimatyczna, potraktowana serio, stanie się ostatecznym testem, czy otwarta bezstronność w stylu Smitha i Sena jest w stanie przekroczyć granice państw narodowych i włączyć do debaty tych, którzy dziś nie mają głosu – przyszłe pokolenia i najuboższych mieszkańców planety.

Trzeci scenariusz to możliwa rekonstrukcja samej idei własności korporacyjnej. Jeżeli globalny biznes przyjmie tezę, że realna odpowiedzialność wypływa z efektywnej władzy, to nieuchronnie pojawi się nacisk na takie formy współwłasności i współzarządzania, które rozkładają możności decyzyjne szerzej. Chodzi o wyjście poza wąskie grono posiadaczy kapitału finansowego. Spółdzielcze formy własności danych, udział pracowników w radach nadzorczych czy fundusze powiernicze gromadzące udziały dla społeczności lokalnych to już nie fantazje, lecz eksperymenty, które w różnych częściach świata stają się rzeczywistością.

W każdym z tych scenariuszy Niti bez Nyaya, czyli doskonałe procedury bez realnej sprawiedliwości, okażą się niewystarczające. Nawet najbardziej wyrafinowane instytucje nie zapewnią sobie legitymizacji, jeśli ich działanie nie przełoży się na rzeczywiste poszerzenie możności tych, którzy dotąd ponosili największe koszty rozwoju. Z drugiej strony, czysto

konsekwencjalistyczne przerzucanie zasobów bez dbałości o strukturę obowiązków doprowadziłoby do erozji zaufania, bez którego żaden porządek gospodarczy nie przetrwa.

W tym sensie, z perspektywy zarządów i doradców strategicznych, Senowska synteza intuicji hinduistycznych, buddyjskich i islamskich z zachodnią teorią sprawiedliwości nie jest egzotycznym dodatkiem do podręcznika ekonomii. Jest raczej próbą zbudowania nowej logiki samowiedzy dla epoki, w której przedsiębiorstwo stało się jednocześnie centrum produkcji bogactwa, węzłem w globalnej sieci władzy i areną, gdzie codziennie rozstrzyga się, kto będzie w roli Ardżuny, kto w roli Kryszny, a kto pozostanie milczącym świadkiem, którego cierpienie albo zostanie zauważone, albo stanie się jedynie kolejnym pikselem w bezdusznej statystyce.

Teoria Rawlsa vs globalizacja: granice sprawiedliwości

Zapytajmy wprost, może nawet brutalnie: czy w obliczu planetarnych wstrząsów klimatycznych, migracyjnych i technologicznych wciąż potrzebujemy teorii sprawiedliwości, która swój początek bierze w hermetycznej pozycji pierwotnej i założeniu o jednorodnej wspólnocie narodowej? Być może ten model okazał się jedynie historycznym epizodem, niezwykle użytecznym w konstrukcji powojennego państwa dobrobytu, lecz dziś jest zbyt ciasny, by służyć za kompas w epoce, gdzie decyzje jednego centrum finansowego determinują możliwości milionów ludzi w odległych zakątkach globu.

Krytyka ta, jeśli ma być czymś więcej niż retoryczną deklaracją, wymaga jednak intelektualnego rygoru. Należy bowiem pamiętać, że fundamentalną zasługą Rawlsa było przywrócenie pytania o sprawiedliwość jako pytania o legitymizację instytucji, a nie wyłącznie o efektywność mechanizmów rynkowych. Amartya Sen nie unieważnia tego wątku, lecz subtelnie przesuwa akcent z idealnej, abstrakcyjnej konstrukcji na konkretne procedury publicznego uzasadniania polityk i działań.

W tym sensie współczesny świat potrzebuje nie tyle Rawlsa jako architekta transcendentalnego porządku, ile Rawlsa przefiltrowanego przez Senowską praktykę nyaya, czyli tradycję rozumowania zorientowaną na realne skutki. To ona bowiem uświadamia, że każde, nawet najdoskonalsze teoretycznie, twierdzenie o sprawiedliwości instytucji musi zostać skonfrontowane z empirycznymi danymi na temat tego, co faktycznie dzieje się z życiem konkretnych ludzi.

Obowiązek i skutek: formalizacja logiczna dylematów

Aby nie grzęznąć w abstrakcyjnych sporach między deontologią a konsekwencjalizmem, które często toną w sferze luźnych metafor, spróbujmy uchwycić strukturę problemu za pomocą elementarnej logiki zdań. Zastąpmy gęste od znaczeń słowa prostymi symbolami i potraktujmy je jak zmienne w układzie, który można poddać rygorystycznemu testowi spójności.

Niech zatem P oznacza, iż dana czynność jest zgodna z obowiązkiem wynikającym z niti, czyli z poprawnie ustanowioną zasadą lub instytucją. Niech K oznacza, że czynność ta prowadzi do wyraźnej redukcji niesprawiedliwości w sensie nyaya, a więc poprawia realne możności konkretnych ludzi. Wreszcie, niech S oznacza, iż działanie jest moralnie słuszne. W tej optyce skrajna intuicja deontologiczna daje się zapisać jako zdanie: jeżeli P, to S. Skrajny konsekwencjalizm formułuje zaś tezę: jeżeli K, to S.

W tle współczesnych sporów tkwi milczące założenie, że obie strony chciałyby utrzymać również dwa dalsze warunki. Po pierwsze, jeżeli coś jest słuszne (S), to nie może być zarazem sprzeczne z obowiązkiem i nie przynosić żadnej poprawy (nie jest tak, że nie-P i nie-K). Po drugie, chcielibyśmy uniknąć sytuacji, w której obowiązek (P) i konsekwencje (K) pozostają w trwałej, nierozstrzygalnej kolizji, ponieważ wtedy logika samowiedzy, pękająca pod ciężarem sprzeczności, rozpadałaby się w aporię.

Zbudujmy teraz sytuację modelową. Wyobraźmy sobie zarząd dużej korporacji eksploatującej surowce w regionie zamieszkałym przez mniejszość religijną, której kod etyczny przypomina hinduistyczną strukturę obowiązków kastowych. Prawo międzynarodowe, wewnętrzne regulacje i zobowiązania kontraktowe tworzą bardzo klarowną ramę niti. Zgodnie z nią zarząd ma obowiązek maksymalizować zysk dla akcjonariuszy, działając w granicach obowiązującego prawa. Z drugiej strony, dostępne dane pokazują, że praktyka wydobycia niszczy lokalne źródła wody, co drastycznie ogranicza możności okolicznej ludności, uderzając w tak elementarne funkcjonowania jak zdrowie, edukacja czy udział w życiu społecznym. Skutki te można by zniwelować, gdyby korporacja zmieniła technologię lub zaakceptowała niższą stopę zwrotu.

W rachunku zdań można to zapisać następująco. Działanie zgodne z obowiązkiem wobec akcjonariuszy i literalnie poprawne instytucjonalnie oznacza P. Jednak kontynuowanie dotychczasowej eksploatacji nie tylko nie redukuje niesprawiedliwości, ale ją pogłębia – mamy więc nie-K. Jeżeli trzymamy się skrajnego deontologicznego twierdzenia, że P implikuje S, otrzymujemy wprost S. Jeżeli natomiast przyjmiemy skrajny konsekwencjalizm, musimy uznać, że brak K oznacza brak S. Powstaje sprzeczność: z tych samych przesłanek instytucjonalnych i faktów empirycznych w jednym schemacie otrzymujemy S, a w drugim jego zaprzeczenie.

Logiczna postać tej zagadki wygląda zatem tak. Założenie pierwsze: P jest w naszym świecie prawdą. Założenie drugie: nie-K jest prawdą. Założenie trzecie: „jeżeli P, to S” jest aksjomatem deontologicznym. Założenie czwarte: „jeżeli K, to S” jest aksjomatem konsekwencjalistycznym. Założenie piąte, będące zaostrzeniem konsekwencjalizmu: „jeżeli nie-K, to nie-S”. Z założeń pierwszego i trzeciego wynika S, podczas gdy z drugiego i piątego wynika nie-S. Układ jest wewnętrznie sprzeczny.

Zadaniem dla czytelnika, który traktuje tę rekonstrukcję poważnie, jest wskazanie,

Własność korporacyjna: ewolucja w stronę dobra wspólnego

Jeżeli spojrzeć na globalny krajobraz gospodarczy, wyłaniają się z niego trzy wyraźne prądy myślowe, które zyskują na sile i w które omawiany tu projekt wpisuje się z niezwykłą precyzją. Każdy z nich stanowi fundamentalne przewartościowanie dotychczasowych dogmatów.

Pierwszy kierunek to ewolucja od odpowiedzialności pojmowanej jako filantropia ku odpowiedzialności rozumianej jako głęboka rekonfiguracja samego modelu biznesowego. Firmy zaczynają bowiem rozumieć, że gest oddania ułamka zysków na cele społeczne staje się pusty, jeśli sam rdzeń ich działalności opiera się na systematycznym ograniczaniu możliwości słabszych podmiotów. Drugi, powiązany z tym prąd, to rosnąca rola indeksów i ratingów, które nie mierzą już tylko wyników finansowych. Próbują one uchwycić wpływ przedsiębiorstwa na środowisko, warunki pracy czy równość szans, choć w praktyce są to często uproszczone próby kwantyfikacji zjawisk, które teoria możliwości opisuje jako subtelną i złożoną architekturę ludzkich zdolności.

Trzeci kierunek to powolne, lecz nieuchronne przesuwanie się centrum ciężkości z paradygmatu akcjonariusza w stronę paradygmatu interesariuszy. Zmiana ta nie jest ani jednolita, ani zakończona, a wiele instytucji finansowych wciąż tkwi w logice krótkoterminowej maksymalizacji zysku. Jednak w horyzoncie wieloletnim rośnie przekonanie, że przedsiębiorstwo niszczące możliwości swoich partnerów, klientów i lokalnych społeczności, w istocie podcina gałąź, na której samo siedzi, destruując własną przyszłą zdolność do prowadzenia działalności.

Aparat pojęciowy Amartyi Sena dostarcza tym rodzącym się tendencjom precyzyjnego języka, pozwalającego przeprowadzić ich racjonalną rekonstrukcję. Zamiast operować ogólnikami o „odpowiedzialności”, można zadawać konkretne pytania: czy dany model biznesowy faktycznie zwiększa możliwości osób najsłabiej usytuowanych w łańcuchu wartości? Zamiast jałowo spierać

się o to, czy celem firmy jest wyłącznie zysk, można pytać o realne obowiązki wynikające z posiadanej władzy ekonomicznej.

> W obliczu globalnych wyzwań, koncepcja sprawiedliwości Sena staje się zaproszeniem do refleksji nad tym, czy nasze działania, dążąc do efektywności i zysku, nie generują gdzieś w tle 'chłopców z dworca' – symbolu systematycznie niszczonych ludzkich możliwości. Czy potrafimy spojrzeć na świat oczami tych, których głos rzadko jest słyszalny, i uczynić ich dobrostan prawdziwym kompasem naszej ekonomicznej i społecznej nawigacji? A może skazani jesteśmy na wieczne balansowanie między utopią idealnych instytucji a brutalną rzeczywistością nierówności?

Inspiracje

[1] **"The Idea of Justice"** Peter Temin

Peter Temin (1937–2025) był amerykańskim historykiem gospodarczym i ekonomistą. Był emerytowanym profesorem ekonomii im. Elisha Graya II na MIT i byłym kierownikiem Katedry Ekonomii. Jego prace obejmowały takie tematy, jak Wielki Kryzys i historia gospodarcza Imperium Rzymskiego.

Peter Temin *(1937-2025) was an American economic historian and economist. He was the Elisha Gray II Professor Emeritus of Economics at MIT, and former head of the Economics Department. His work spanned topics such as the Great Depression and Roman economic history.*

Massachusetts Institute of Technology (MIT)

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:

[1] **"Never Together: The Economic History of a Segregated America"**

Peter Temin

2022 | Cambridge University Press | ISBN: 9781316516744

[2] **"The Vanishing Middle Class: Prejudice and Power in a Dual Economy"**

Peter Temin

2017 | MIT Press | ISBN: 9780262339995

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[3] **"Development as Freedom"**

Amartya Sen

1999 | Oxford University Press (UK) | ISBN: 9780198297581

[4] **"An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations"**

Adam Smith

2018 | Chump Change | ISBN: 9781640321038

[5] **"New Frontiers of the Capability Approach"**
Flavio Comim, Shailaja Fennell, P. B. Anand
2018 | Cambridge University Press | ISBN: 9781108427807

[6] **"Capabilities, Power, and Institutions: Toward a More Critical Development Ethics"**
Stephen L. Esquith, Fred Gifford
2018 | Routledge | ISBN: 9780429000560

[7] **"The Capability Approach: Its Development, Critiques and Recent Advances"**
various

Artykuły naukowe

Autorzy przywoływani:

[1] **"A capability approach to the sustainable development goals: towards positive corporate human rights obligations"**
K McCall-Smith
2024 | Taylor & Francis Online
Google Scholar

[2] **"Justice as Fairness"**
John Rawls
1958 | The Philosophical Review

[3] **"The Idea of Public Reason Revisited"**
John Rawls
1997

[4] **"Sen on Rawls's “transcendental institutionalism”: An analysis and critique"**
Josep Maria Busquets
2015 | International Journal of Social Economics

[5] **"'Niti' or 'Nyaya': The real injustice that should keep us awake at night"**
Amartya Sen
2015 | Scroll.in
Google Scholar

[6] **"Sen's Capability Approach"**

Amartya Sen

Internet Encyclopedia of Philosophy

Google Scholar

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[7] **"Inequality and Institutions in 20th Century America"**

Frank Levy, Peter Temin

2007 | NBER Working Paper

Google Scholar

[8] **"Economic History and Economic Development: New Economic History in Retrospect and Prospect"**

Peter Temin

2014 | NBER Working Papers

[9] **"Mass Incarceration Retards Racial Integration"**

Peter Temin

2021 | Working Papers Series, Institute for New Economic Thinking

Tekst opracowany z udziałem sztucznej inteligencji.
Redakcja i kontrola merytoryczna: Fundacja Dobre Państwo.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: fed7426a-1dab-404c-87fa-6c1673c7fb40