

PIOTR MACHURA
Uniwersytet Śląski
Katowice

Natura i emancypacja. O pewnych aspektach normatywności dobra

Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na pewne, z rzadka jedynie podnoszone aspekty pojęcia dobra. Zadanie takie poprzedzić należy pewnymi wstępnymi założeniami, ponieważ pojęcie to, będąc kluczowym terminem filozofii moralnej od początku jej historii, obrosło wieloma konotacjami i stało się częścią wielu, często wzajemnie sprzecznych, koncepcji moralnych. Należy zatem zaznaczyć, że w opracowaniu poniższym chodzić będzie o pojęcie dobra rozumiane na sposób arystotelesowski, a rozważania koncentrować się będą w głównej części na rozstrzygnięciach normatywnych wysuwanych w obrębie współczesnego anglosaskiego neoarystotelizmu. Zasadniczą tezę mojej pracy jest, że tak ujmowane, pojęcie to charakteryzuje się dwiema cechami, czy też może należałoby raczej powiedzieć, że jego normatywność organizuje się według dwóch wektorów wyznaczających sposób orientacji bardziej szczegółowych normatywów: natury jako źródła idei dobra, oraz pewnej formy emancypacji wynikającej z jej zastosowania.

Analizę pojęcia dobra i wskazanych jego aspektów realizuję w trzech krokach. Po pierwsze, omawiam — traktując ją jako punkt wyjścia — klasyczną koncepcję dobra, tak jak pojawia się ona w pracach Arystotelesa oraz św. Tomasza, wskazując na relację między metafizycznym charakterem wysuwanych przez nich twierdzeń a normatywnością proponowanego przez nich ujęcia dobra. W części drugiej wskazuję na koncepcję *capability approach* w wersji rozwijanej przez Martha Nussbaum, którą traktuję jako próbę wykorzystania funkcjonalistycznego ujęcia arystotelesowskiego do ekspresji pewnej koncepcji emancypacyjnej pozbawionej jednakowoż naturalistycznego ugruntowania. Analiza tego stanowiska pozwala nie tylko na określenie niektórych przynajmniej mankamentów wybiórczo traktowanego arystotelizmu, lecz także — a może przede wszystkim — na wskazanie na istotną zmianę w sposobie konstytuowania pojęcia dobra jako źródła normatywności

całej koncepcji moralnej. W części trzeciej, w konsekwencji, wskazuję na przynajmniej niektóre z możliwych współczesnych ujęć dobra oraz szczególny charakter normatywów zeń wprowadzanych.

1. Kryteria normatywności

Rozpatrzenie tak określonego zagadnienia warto poprzedzić kilkoma uwagami dotyczącymi samej idei normatywności. Należy bowiem zwrócić uwagę, że — inaczej niż w większości problemów filozoficznych — samo jej rozjaśnienie czy podanie definicji nie rozwiązuje problemu. Jak zauważa Christine Korsgaard, szczególną cechą normatywności jest to, że ma ona charakter pierwszoosobowy¹. Innymi słowy, zadaniem teorii normatywnej jest nie tylko udzielenie odpowiedzi na to, co robić (tj. jaka reguła działania winna znaleźć zastosowanie w określonym typie sytuacji), lecz także dlaczego w ogóle należy podejmować jakieś działania (tj. dlaczego konkretna jednostka winna się poczuwać do określonego działania). Wydaje się przy tym, że ujawnia się tu pewien dodatkowy aspekt tego zagadnienia. O ile tak ogólnie sformułowane pytanie można zbyć prostym stwierdzeniem oczywistego faktu konieczności podjęcia *jakiegokolwiek* działania, nie sposób wyobrazić sobie bowiem całkowicie bierny podmiot, o tyle rzecz staje się nieco trudniejsza, jeśli przyjąć, że w pytaniu takim nie chodzi o działanie w ogóle, ale o działanie moralne.

Pytaniem zasadniczym jest tu zatem: dlaczego powinienem działać moralnie? Należy przy tym zauważyć, że tak postawione pytanie nie jest tożsame z pytaniem właściwym klasycznemu problemowi filozoficznemu dotyczącemu tego, dlaczego należy być moralnym, w którym pojęcie moralności orzekane jest w sposób normatywny, a zatem kontrastowane z amoralnością, czyli realizacją jakiejś formy zła². Owo zasadnicze pytanie wydaje się bowiem dotyczyć raczej szerszego problemu wyboru systemu normatywnego, którego wskazania winno się kierować. Moralność nie jest tu zatem kontrastowana z amoralnością, ale pojawia się jako jeden z członów alternatywy, obejmujących normy prakseologiczne, ekonomiczne, polityczne itp.³ W tym sensie pytanie o źródło normatywności jest w istocie pytaniem o formę postawy praktycznej, sposób zorganizowania własnej aktywności. W konsekwencji odpowiedź na nie określa zarówno strukturę motywacji, jak i relacje między poszczególnymi systemami norm.

Jak zauważa Korsgaard, spełnienie trzech warunków jest konieczne do skutecznego rozwiązania problemu normatywności, a wszystkie one są zakorzenione w roszczeniu podmiotu do pierwszoosobowego uzasadnienia nakazów moralności. Kwestią podstawową jest zatem właściwe wyartykułowanie nie tylko tego, co daje się powiedzieć o podmiocie, który podważa lub zgół neguje nakazy moralno-

¹ Por. Ch. Korsgaard, *The normative question*, [w:] *eadem, The Sources of Normativity*, Cambridge 1996, s. 15–16.

² Por. M. Fritzhand, *O definicji moralności*, [w:] *idem, Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław 1990.

³ Owe konkurencyjne systemy norm rozumiem jako systemy pojęciowe, które generują alternatywne postawy praktyczne. W tym sensie pojmuję na przykład koncepcję Machiavellego jako opartą na zasadach polityki, a postulowaną przez Benjamina Franklina — jako organizowaną przez myślenie ekonomiczne, którym to — polityce i ekonomii — moralność zostaje podporządkowana.

ści, lecz także o powodujących nim motywach. To zaś jest możliwe, jedynie gdy przyjmimy je jako szczerze i sensowne (*sincere and reasonable*). W konsekwencji pierwszy warunek wymaga, aby odpowiedź na pytanie normatywne była udzielona w sposób, który byłby satysfakcjonujący z pierwszoosobowego punktu widzenia⁴. Teoria moralna, można by dodać, szuka bowiem nie tyle zrozumienia, ile motywu.

Drugim warunkiem jest warunek transparentności. Polega on na uświadomieniu sobie przez podmiot źródła własnego działania. Jak pisze Korsgaard: „Teoria normatywna musi umożliwiać działanie przy pełnej wiedzy dotyczącej tego, czym jest moralność i dlaczego jesteśmy podatni na jej wpływy, czyniąc jednocześnie możliwym przekonanie, że nasze działania są uzasadnione i mają sens”⁵. W tym sensie teorii brakuje transparentności, jeśli właściwa jej koncepcja motywacji moralnej oddziela ją od samego podmiotu, twierdząc na przykład, że działa on na ślepo (tj. na podstawie pragnień niepoddanych refleksji) albo opierając się na przyzwyczajaniu.

Wreszcie, po trzecie, teoria normatywna musi odwoływać się do tożsamości podmiotu, jego poczucia tego, kim jest. Jak zauważa bowiem omawiana autorka, jest to kwestia o znaczeniu podstawowym dla sposobu, w jaki ludzie projektują swoje działania, a dla wielu utrata tożsamości wydaje się gorsza od śmierci⁶. Podobnie wszelkie uniwersalne zasady moralne, które podmiot może wypracować jako istota racjonalna, muszą zostać ukonkretnione przez pośrednictwo praktycznych, partykularnych tożsamości.

Odpowiedź na pytanie o źródło moralności musi uwzględniać komplementarny charakter tych warunków. Nie da się bowiem rozjaśnić motywacji moralnej bez uchwycenia tego, jak podmiot ową moralność rozumie (motywacja taka jest bowiem czymś różnym w utylitaryzmie i deontologii). Podobnie, motywacji nie da się właściwie uchwycić bez określenia obrazu samego siebie, jakim posługuje się podmiot. Z kolei zakres moralności — zarówno uzasadnionych roszczeń czy nakazów, jak i możliwych sankcji — staje się zrozumiałą jedynie w kontekście tożsamości podmiotu i charakteru motywów, które nim kierują. Tak jak osoba pozbawiona motywacji religijnej może nie być skłonna do lęku przed wiecznym potępieniem, tak pokorny sługa nie będzie działał ze względu na maksymalizację swojego interesu osobistego. Warto zauważyć, że oznacza to, iż odpowiedź na pytanie normatywne obejmować też musi pewne określenie tego, jak należy postrzegać rzeczywistość, sam charakter motywacji zależeć bowiem będzie od tego, jak podmiot postrzega reguły właściwe polu swojego działania. Dlatego też, jak się wydaje, Korsgaard zwraca uwagę, że mamy koncepcje normatywne, „ponieważ musimy odkryć, w co powinniśmy wierzyć i co robić”⁷. Koncepcje takie są zatem światopoglądami, obejmującymi nie tylko odpowiedź na *stricte* etyczne pytanie „co robić?”, lecz także określającymi — *implicite* lub *explicite* — zarówno charakter relacji między podmiotem a rzeczywistością, jak i naturę samej rzeczywistości.

⁴ Ch. Korsgaard, *The normative question*, s. 16–17.

⁵ *Ibidem*, s. 17.

⁶ *Ibidem*, s. 18.

⁷ *Ibidem*, s. 46.

2. Normatywność dobra w ujęciu klasycznym

Konstatacja ta wydaje się jasna przy rozpatrzeniu klasycznej, wywodzącej się od Arystotelesa koncepcji dobra. Cechą charakterystyczną tej formy normatywności jest bowiem to, że jest ona ściśle związana z szerszym kontekstem filozoficznym, zarówno dotyczącym tego, kim jest podmiot, jak i jego usytuowania w całości bytu, a normatywność tak konstytuowanego pojęcia dobra jest zależna od rozstrzygnięć metafizycznych. W ten sposób koncepcja ta nabiera charakteru naturalistycznego (w sensie naturalizmu metaetycznego), a motywacja podmiotu może być kwalifikowana jako właściwa lub niewłaściwa, przy czym kryterium oceny stanowić tu będzie trafność rozpoznania własnej sytuacji⁸. Dlatego też odpowiedź na pytanie o normatywność klasycznie rozumianej koncepcji dobra, która miałaby posługiwać się omówionym tu trójelementowym schematem zaproponowanym przez Korsgaard, musi odwrócić kolejność wskazywanych przez nią elementów. Staje się to jasne przy rozpatrzeniu sposobu, w jaki koncepcja ta organizuje działanie podmiotu w ramach rozwiązania proponowanego przez Stagirytę. W dalszej części tego fragmentu wskażę na uzupełnienia, jakie wprowadza tu myśl chrześcijańska, przede wszystkim Tomaszowa.

Myśl Arystotelesa koresponduje wyraźnie z omówioną koncepcją Korsgaard — podobnie jak amerykańska „filozof”, Stagiryta też wskazuje, że właściwie przeprowadzone działanie musi z jednej strony zawierać element wiedzy i samoświadomości podmiotu (bez których nie sposób określić słusznej miary w działaniu)⁹, z drugiej — działania takiego nie sposób zredukować do owego kognitywnego elementu, jest ono bowiem odpowiedzią na praktyczny problem, przed którym staje konkretna jednostka. Problemu, który jest problemem osobistym, często budzącym żywe reakcje emocjonalne. Dlatego też zarówno normatywność proponowanego w ramach tego ujęcia pojęcia dobra, jak i idea badań moralnych mają sens wyłącznie jako zagadnienia praktyczne, tj. odpowiadające na potrzebę określenia tego, co jest właściwym przedmiotem działania (jego celem) i jakie środki prowadzą do realizacji działania słusznego¹⁰.

⁸ Jak zauważa Korsgaard: „Koncepcje normatywne, takie jak słuszność, dobro, obowiązek, rozum (*reason*) są nazwami, które nadajemy rozwiązaniom problemów normatywnych; to ich bowiem szukamy kiedy stajemy w obliczu takich problemów. A jeśli czasem udaje nam się je rozwiązać, wówczas otrzymujemy normatywne prawdy, czyli twierdzenia, które właściwie stosują koncepcje normatywne” (*ibidem*, s. 47).

⁹ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, [w:] *idem*, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2002, II 4, 1105a, s. 109, gdzie jako właściwości podmiotu działającego cnotliwie wymienione są: świadomość, postanowienie jako podstawa działania oraz charakter („trwale i niewzruszone usposobienie”).

¹⁰ *Ibidem*, I 6, 1097a, s. 86: „Trudno też [...] zrozumieć, jakiej pomocy w wykonywaniu swego rzemiosła doznałby na przykład tkacz albo cieśla dzięki poznaniu dobra samego w sobie albo też w jaki sposób stałby się lepszym lekarzem lub wodzem ten, kto oglądał samą ową ideę [dobra]. Jasną jest bowiem rzeczą, że lekarz nie zajmuje się nawet zdrowiem tak pojętym, lecz zdrowiem człowieka, a może nawet raczej pewnego określonego człowieka: leczy bowiem poszczególne jednostki”.

Punktem wyjścia jest tu zatem działanie człowieka, który działając, podejmując codzienne aktywności, zmierza tym samym do osiągnięcia pewnego celu¹¹. Rozpoznanie przez Arystotelesa teleologii jako uniwersalnego mechanizmu określającego naturę wszelkiego ruchu (zarówno procesów przyrody, jak i działania istot świadomych) powoduje, że etykę należy traktować jako podstawową formę teorii działania, lokującą się na pograniczu tego, co konieczne (naturalne), i tego, co podmiotowe, a jej zadanie jako wynikające z konieczności intelektualnego, krytycznego opracowania działania, którego podjęcie jest nieodzowne. Jednocześnie jej podstawowy charakter jako źródłowej teorii działania wynika z podjęcia refleksji nad najbardziej bezpośrednią sferą działania człowieka jako jednostki, nad zdolnością do określania sposobów własnego działania przez racjonalny namysł nad właściwymi motywami i formami (także nawykowymi) realizacji naturalnej aktywności. W tym też sensie można ją uznać za podstawę emancypacyjnego dążenia człowieka, tj. dążenia do przejęcia kontroli nad własnym życiem.

Zwraca tu uwagę także znaczenie, jakie ma owa zdolność dla przedsięwzięć wspólnych, czy to jeśli chodzi o zapewnienie samodzielności bytowej najbardziej naturalnemu i bezpośredniemu środowisku człowieka (*oikos*), czy tej wspólnoty, która umożliwi dobre życie (*polis*). Wydaje się nawet, że w wielu przypadkach pytanie o dobro jako cel działania oraz o kryteria tego, co nie tylko dobre dla kogoś, lecz także dobre w ogóle, pojawia się właśnie w kontekście przedsięwzięć ponadindywidualnych, gdy realizacja indywidualnej preferencji musi zostać poddana nie tylko weryfikacji co do swojej słuszności (tj. czy dany cel jest najwłaściwszym dla danego podmiotu), lecz także czy realizacja takiego indywidualnego dobra pozostaje w zgodzie z dobrostanem zbiorowości, a także — przez porównanie z innymi indywidualnymi dobrami — zostaje postawione jako pytanie ogólne, dotyczące dobra ludzkiego w ogóle.

Podstawowym faktem dotyczącym dobra rozumianego jako cel działania jest zatem z konieczności jego wieloznaczność, wynikająca z wielości działań podejmowanych przez daną jednostkę. Wieloznaczność ta wzmacniana jest przez niezgodność co do celów ogólnych między poszczególnymi osobami. Elementem, który Arystoteles uznaje za wspólny wszystkim ujęciom dobra, jest szczęście, „do szczęścia bowiem dążymy zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego”¹². Jest ono niejako wspólnym mianownikiem, stałym elementem intendowanym w działaniach cząstkowych. Należy przy tym pamiętać, że szczęście tak rozumiane nie jest jedynie realizacją indywidualnych preferencji, przyjemność płynąca z osiągnięcia celu nie jest z celem tożsama. Jak zauważa bowiem Stagiryta, przyjemność jedynie towarzyszy zaspokojeniu potrzeby, dopełnia czynność¹³, a koncentracja na jej osiągnięciu fałszuje w istotny sposób właściwy obraz życia. Próba podporządkowania zaś temu celowi wszelkich działań oznaczałaby ograniczenie ludzkich zdolności oraz — co najważniejsze — zapoznanie własnej natury. Człowiekowi właściwa jest

¹¹ *Ibidem*, I 1, 1094a, s. 77: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie, jak i postanowienie, zdają się dążyć do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia”.

¹² *Ibidem*, I 7, 1097b, s. 87.

¹³ *Ibidem*, X 3, 1173b, s. 282, oraz X 4, 1174b–1175a, s. 284–285.

bowiem zdolność przeżywania życia bogatszego, w którym doznawanie przyjemności jest tylko jedną ze składowych. Dlatego też, jak pisze Arystoteles, nikt nie zgodziłby się na życie na poziomie umysłowym dziecka¹⁴, choćby miało ono dawać łatwo osiągalną satysfakcję fizyczną.

Określając dobro jako przyczynę celową działania¹⁵, Arystoteles zdaje się wskazywać, że jego osiągnięcia oznacza pewną relację między podmiotem a czymś wobec niego zewnętrznym. Nie chodzi jednak o to, że pewien przedmiot jest obiektem czyjegoś aktu pożądania, który to akt jest w istocie podmiotowym określeniem wartości owego przedmiotu. Wydaje się raczej, że Arystotelesowi chodzi tu o pewną odpowiedniość między źródłem pragnienia a jego przedmiotem. I to o odpowiedniość ugruntowaną nie w doraźnym zaspokajaniu potrzeb, ale w sposobie istnienia i działania właściwym dla podmiotu. „Właściwym” oznacza tu: zgodnym z jego naturą i sprzyjającym jej aktualizacji¹⁶. W ten sposób dobro zostaje ukonstytuowane w swojej funkcji człowieka:

jeśli [...] za swoistą funkcję człowieka uważamy pewien rodzaj życia, a mianowicie działanie duszy i postępowanie zgodne z rozumem, za swoistą zaś funkcję człowieka dzielnego to samo działanie wykonywane w sposób szczególnie dobry [...] to najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami tej dzielności, o ile zaś istnieje więcej rodzajów dzielności, to zgodnie z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju. I to w życiu, które osiągnęło pewną długość¹⁷.

W ujęciu tym kilka elementów wymaga podkreślenia. Po pierwsze, człowiek rozpatrywany jest tu jako byt, którego istota w jednostkowych substancjach znajduje się w możności, a którego cechą dystynktywną jest zdolność kierowania procesem jej aktualizacji, możliwość wpływania zarówno na sposób przebiegu, jak i — do pewnego stopnia — na sam cel. Racjonalność bowiem, rozumiana jako zdolność dokonywania namysłu nad właściwymi celami i środkami doń prowadzącymi, oraz postanawiania określonego sposobu działania, a w konsekwencji określania w pewien sposób własnego charakteru, konstytuuje naturę człowieka w tym sensie, że stanowi wewnętrzną przyczynę ruchu¹⁸, podczas gdy na przykład dla zwierząt przyczyna ta pozostaje siłą zewnętrzną.

Po drugie, w konsekwencji, szczęście (dobro) człowieka polegać musi na takim sposobie działania, który ową naturę zachowuje i rozwija¹⁹. Z tego zaś wynikają co najmniej trzy istotne konsekwencje. *Primo*, człowiekowi potrzebna jest zorganizowa-

¹⁴ *Ibidem*, 1174a, s. 283.

¹⁵ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983, V 2, 1013b, s. 105–106.

¹⁶ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I 7, 1097b, s. 82. Por. także R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Półtawski, Warszawa 2008, s. 64: „Rzecz naturalna [...] charakteryzują się tym, że »Co« i »Po co?« *pokrywają się w nim samym*. Cel jest formą samej rzeczy, stąd słowo *entelechia*: niosę cel w sobie. Kiedy staramy się zrozumieć procesy zachodzące w żywym ciele, musimy orientować się według ich możliwych czy funkcjonalnych znaczeń dla zachowania lub produkowania istot żywych”.

¹⁷ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I, 7, 1098a, s. 89.

¹⁸ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, V 5, 1015 a, s. 110; oraz analogiczną definicję natury w *Fizyce* (tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Zachęta do filozofii. Fizyka*, Warszawa 2010, II 1, 192b, s. 87).

¹⁹ Wielu komentatorów dzieła Arystotelesa wskazuje, że tłumaczenie terminu *eudajmonia* jako „szczęście” jest mylące, a właściwszym byłoby oddanie go raczej jako „pomyślny rozwój”, „pomyślność w działaniu”.

wana forma refleksji nad właściwym doбором celów i środków do nich prowadzących oraz podporządkowana jej edukacja, która pozwoli mu przejść od refleksji do praktycznego formowania charakteru²⁰. Stąd filozofia praktyczna winna odsłaniać nie tylko właściwe człowiekowi i godne wyboru cele, lecz także pomagać w takiej organizacji charakteru jednostek (i całych społeczności), która osiągnięcie takich celów umożliwia. Warto przy tym zauważyć — jak czyni to Arystoteles w pierwszych rozdziałach *Etyki* — że w konsekwencji pytanie o dobro jest zawsze zagadnieniem o charakterze zarówno indywidualnym, jak i zbiorowym (politycznym).

Secundo, jeżeli dobro, jako się rzekło, nie jest jakimś konkretnym stanem, *a priori* określonym dla każdego, ale raczej pewnym sposobem działania, takim ułożeniem zarówno właściwości wewnętrznych jednostki, jak i jej relacji z otoczeniem, które pozwala jej kontrolować i własne poczynania, i bezpośrednie środowisko, wówczas jednym z koniecznych elementów refleksji nad możliwościami działania jest rozpoznanie elementów koniecznych, warunkujących taką podmiotowość. Refleksja nad normatywnością dobra zatem skupiać się powinna nie tylko na rozpoznaniu intelektualnych prawideł działania, reguł słuszności i obowiązku, lecz także na określeniu warunków brzegowych, sankcjonujących sensowność takiej refleksji w ogóle oraz określających pole działania moralnego, tj. zakres tych działań, w których realnie jednostka może realizować podmiotowo określane dobro. Tu więc pojawia się intelektualny charakter omawianej koncepcji moralnej i właściwej jej formy normatywności — wiedzieć, co należy robić, to wiedzieć także, jaki jest dostępny zakres działań, które z nich wykraczają poza naturalne granice sensowności, które mają charakter konieczny²¹ lub wynikają z tego, co dla istot ludzkich jest konieczne. Innymi słowy, wiedza o dobru obejmuje także wiedzę o tym, co w sposób niezależny od decyzji podmiotu ogranicza dowolność jego działania oraz co warunkuje dobra realizację. Warto zwrócić uwagę, że w przeciwieństwie do ujęcia właściwego na przykład myśli Kantowskiej w ramach omawianego stanowiska sensowność działania jest wstępnie warunkowana niezależnie i uprzednio do decyzji podmiotu, co wynika wprost z właściwego człowiekowi miejsca w strukturze bytu. Normatywność ludzkiego działania jest zatem nieusuwalnie wplątana w pewne ujęcie natury, a w konsekwencji także w metafizykę.

Tertio, trafność normatywnych postulatów formułowanych w ramach takiej perspektywy weryfikowana jest *per analogiam* do sądów faktualnych. Dotyczą one

²⁰ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I 9, 1099b, s. 93: „W takim razie jest też szczęście czymś powszechnie dostępnym; bo może dzięki pewnego rodzaju nauce i staranności stać się udziałem wszystkich, którzy nie są, skutkiem jakby kalectwa jakiegoś niezdolni do dzielnosci. Jeśli zaś lepiej jest być szczęśliwym w ten sposób aniżeli dzięki przypadkowi, to prawdopodobnie istotnie tak się rzecz ma skoro przecież i to, co zgodne z [wymogami] natury jest możliwe jak najdoskonalsze, a podobnie ma się też rzecz z tym co zgodne z [zasadami] sztuki i ze wszystkim, co jakiegokolwiek przyczynie zawdzięcza swe istnienie, a więc przede wszystkim z tym, co zawdzięcza je przyczynie najwyższej. Przypisywanie natomiast przypadkowi tego właśnie, co jest najważniejsze i moralnie najpiękniejsze, byłoby szczytem niedorzeczności” [wyr. — P.M.].

²¹ Jak zauważa bowiem Stagiryta: „Koniecznym« nazywa się to, bez czego jako wspólnego warunku nie można żyć; na przykład oddychanie i pożywienie jest dla zwierzęcia konieczne, gdyż bez nich nie może istnieć. Konieczne są też warunki, bez których dobro ani nie może istnieć, ani powstać, albo bez których zła nie można uniknąć ani się go pozbyć [...]” (*idem*, *Metafizyka*, V 5, 1015a, s. 110).

trafności działania człowieka zmierzającego do uaktualnienia swojej istoty. Jeśli istotą rzeczy jest jej forma, czyli natura gatunkowa, wówczas konkretne jednostki należy widzieć — zgodnie z myślą Arystotelesa — jako złożenia owej formy i materii (będącej czynnikiem jednostkującym). A ponieważ „akt jest różny w zależności od różnic występujących w materii”²², to wielość form życia nie przeczy możliwości istnienia pewnego — z konieczności ogólnego — sposobu istnienia właściwego człowiekowi. Zatem trafność postulatów moralnych określana jest w odniesieniu do, a także wynika z formy człowieczeństwa.

Omawiany pogląd ma zatem charakter szczególny ze względu na obecność w nim nieusuwalnego elementu metafizycznego. W konsekwencji wszelkie działanie presuponuje co najmniej pewne rozpoznanie natury rzeczywistości, jest zarówno ekspresją indywidualnego programu życiowego (w sensie zaproponowanym przez Rawlsa), jak i wyrazem przekonania o charakterze antropologicznym. Oznacza to, że w ramach tego ujęcia to, co złe, jest nie tylko godne moralnego potępienia, lecz także nadto — czy może raczej przede wszystkim — jest ono wynikiem błędu poznawczego. Dlatego właśnie Arystoteles niewiele uwagi poświęca kwestii obowiązków — mogą się one pojawić jedynie jako wtórne wobec intelektualnych zdolności rozpoznania właściwych celów działania, jako nakazy nakładane na tych, których zdolności takie zawodzą²³. W tym też sensie dobro i zło są orzekane raczej o podmiocie (to znaczy kwalifikacji tej podlegają te jego jakości, które powodują, że działa on dobrze lub źle²⁴).

Tym zatem, co stanowi warunek konieczny rozpoznania normatywności owych twierdzeń faktualnych jest taki sposób uformowania podmiotu, który umożliwi adekwatne rozpoznanie prawdy, a w konsekwencji trafny wybór celów działania. Jeśli bowiem dobro człowieka polega na pewnym rodzaju działania, tj. na działaniu zgodnym z wymogami cnoty (i — co należy dodać — nie tylko zgodnym z cnotą, lecz także wypływającym z niej²⁵), której z kolei istotą jest trafne postanowienie²⁶, i jeśli przyjąć, że „przyczyną [...] postanowienia jest pragnienie, któremu towarzyszy myśl o celu”, wówczas trzeba uznać, że „nie ma postanowienia bez myślenia intuicyjnego i myślenia dyskursywnego ani bez żadnej trwałej dyspozycji etycznej [...]”²⁷.

Należy jednak pamiętać, że ostateczna poprawność sądów o dobru nie sprowadza się do ustalenia pewnej grupy faktów, albowiem tym, co oferuje koncepcja dobra, jest — w myśl tej konstatacji — nie tylko określony zbiór przekonań dotyczących zasadniczych rysów natury ludzkiej, których uwzględnienie jest konieczne

²² *Ibidem*, VIII 2, 1043a, s. 208.

²³ Por. Ch. Korsgaard, *Prologue. Excellence and obligation: a very concise history of western metaphysics 307 BC to 1887 AD*, [w:] *eadem*, *The Sources of Normativity*, s. 4.

²⁴ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, V 14, 1020b, s. 131.

²⁵ Por. R. Audi, *Działanie wypływające z cnoty*, tłum. J. Jaśtał, [w:] *Etyka i charakter*, J. Jaśtał (red.), Kraków 2004.

²⁶ „dzielność etyczna jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, II 6, 1106b–1107a, s. 113).

²⁷ *Ibidem*, VI 2, 1139a, s. 194.

dla osiągnięcia dobrego życia, lecz także pewien jego ideał, jako że samo wskazanie tego, co konieczne, kreśli pewien ogólny przynajmniej zarys formy życia właściwej istotom ludzkim. Określając zatem pewien cel jako dobro i wskazując, że najwyższym dobrem człowieka, a więc jego entelechią, jest pewien szczególny sposób działania, który — co należy podkreślić — nie jest dany z przyrodzenia, ale który wymaga pewnej praktyki, wykształcenia i warunków społecznych, koncepcja ta koncentruje się na dostarczeniu standardów oceny nie tylko poszczególnych działań, lecz także całych planów życiowych (a w dalszej konsekwencji — także sposobów organizacji społeczności). Dlatego właśnie, jak się wydaje, Arystoteles niewielkie znaczenie przykładu do pojedynczych czynów, a większe do tych cech charakteru, które usprawniają człowieka do działania podmiotowego i takiego też rozwoju drzemiącego w nim potencjału. Ta właśnie idea uzasadnia krytykę systemu wychowawczego Sparty z VII księgi *Polityki* — system lacedemoński jawi się bowiem Stagirycie jako ograniczający twórczy potencjał człowieka i jego rozwój do kwestii wojskowych, uniemożliwiając tym samym osiągnięcie pełni samorealizacji. Jakikolwiek ograniczenie zdolności podmiotowych, w tym selekcja tych obszarów aktywności, które są w jakiś sposób wyróżnione („właściwe”), musi zaś — zdaje się twierdzić Arystoteles — doprowadzić do pojawienia się nie tylko wad charakteru uniemożliwiających osiągnięcie jednostce szczęścia, lecz także do ukonstytuowania się takich form współżycia społecznego, które trwale uniemożliwią swoim członkom adekwatną (auto)refleksję, a w konsekwencji hamują rozwój społecznych form współistnienia i realizacji dobra (jak w Sparcie). Normatywne wskazanie czegoś jako dobra nie jest zatem tylko wskazaniem, że dla istoty ludzkiej w określonej sytuacji rzecz owa jest poręczna, przynosi satysfakcję, służy jej pomyślności czy przyczynia się do zachowania ładu społecznego, ale jest też zwróceniem uwagi — w szerszym aspekcie — na element doskonalący człowieka i jego zdolność modyfikacji warunków życia. Dlatego właśnie w X księdze *Etyki* kontemplacja teoretyczna zostaje wskazana jako źródło doskonałego szczęścia²⁸, odpowiada bowiem czynności najdoskonalszego elementu duszy ludzkiej.

Podobnie widzi to zagadnienie św. Tomasz, wskazując w *De Bono*²⁹ dwa sposoby, na które byt może być udoskonalany przez inny: rację gatunku i samo istnienie. Kluczowy jest tu, jak się wydaje, ów drugi przypadek, jest to bowiem sposób w jaki doskonalili dobro. To ono bowiem „wyraża udzielanie się przyczyny celowej”³⁰ jako miary i doskonałości rzeczy. Innymi słowy, dobro pojawia się jako element odpowiadający dynamice bytu doskonałego, umożliwiając lub wspomagając jego trwanie oraz określa cel owej dynamiki, moment przekraczający dotychczasową formę bytu, zgodny z jego entelechią. Jak pisze Tomasz:

Tak więc dobrem w znaczeniu *pierwotnym* i *zasadniczym* zwie się byt doskonalący coś drugiego na sposób celu. *Wtórnie* jednak zwie się dobrem to, co prowadzi do celu, tak jak *coś użytecznego* zwie się

²⁸ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, X 7, 1177a–1178a, s. 290–292.

²⁹ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobru*, [w:] *idem*, *De Bono. O dobru*, tłum. A. Białek, Lublin 2010, s. 17–18.

³⁰ *Ibidem*, s. 20.

dobrem, albo to, co może osiągnąć cel, tak jak zdrowym nazywamy nie tylko to, co ma zdrowie, lecz także to, co doskonali, zachowuje lub oznacza zdrowie³¹.

Trzy elementy, które będą miały także pewne znaczenie dla dalszego przebiegu argumentu, zwracają uwagę w tym ujęciu. Po pierwsze, pojęcie dobra wiąże się w jego ramach ściśle z teleologicznym sposobem rozważania działania ludzkiego, a dany przedmiot (cel działania) konstytuowany jest jako dobro przez zgodność między celem, do którego prowadzi, a doskonałością formy bytu ludzkiego. Zależność ta, jak się wydaje, wymaga szczególnego podkreślenia — nie chodzi bowiem ani o ilościowy przyrost satysfakcji podmiotowej, ani o zwiększoną ogólną użyteczność, lecz o ściśle podporządkowanie koncepcji dobra idei przedmiotowej, substancjalnej doskonałości. Z tego też powodu nieodzownym elementem omawianego ujęcia jest jego metafizyczny składnik, który dostarcza wizji formy bytu w jego entelechii, jego zasadniczych funkcji (określające główne linie rozwojowe), koncepcji rozwoju (*dynamis*) oraz szerszego ujęcia natury jako takiej (całości bytu), stanowiącej źródło wymienionych elementów i tło, na którym rozważany jest proces doskonalenia, jego składowe i kryteria osiągnięć.

Po drugie, tak określone dobro dostarcza kryterium ewaluacyjnego, pozwalającego określić zdadność jednostki dla określonego sposobu rozwoju³² na poszczególnych etapach jej rozwoju. Wreszcie po trzecie, istotne znaczenie, jak się wydaje, ma tu metafora zdrowia. Wprowadza ona bowiem dodatkowy element ewaluacyjny, który można by określić jako zgodność między dobrami szczegółowymi poszczególnych działań a naturą człowieka. W tym sensie osiąganie dobra, podobnie jak posiadania dobrego zdrowia, jest rodzajem warunku umożliwiającego dalsze działania. Innymi słowy, osiąganie faktycznych dóbr, zgodnych z właściwą człowiekowi formą (*entelechia*), jest sygnalizowane przez właściwy porządek, który doskonali zdolności praktyczne podmiotu i otwiera go na możliwość osiągania dalszych dóbr. Podobnie jak na przykład zdrowa cera jest objawem zdrowia fizycznego, tak w sferze praktycznej objawami takimi są łatwość działania (powodzenie), biegłość, a także satysfakcja z postępującego rozwoju. W tym sensie „zdrowy” podmiot to taki, który doskonali sprawność swoich działań, osiągając przy tym satysfakcję, i którego rozwój pozwala na coraz lepszą kontrolę nad własną aktywnością. Dlatego właśnie w innym miejscu³³ Tomasz stwierdza, że do naturalnego uposażenia człowieka należy pożądanie dobra jedynie w ogólności, człowiek jest bowiem przygotowany do samodzielnego działania wobec całości stworzenia, a zasługą jego jest ukonkretnienie tego celu w sposób, który nie tylko czyni go podmiotem, lecz także który zgodny jest z właściwym mu miejscem w świecie³⁴.

³¹ *Ibidem*, s. 18–19. Wyróżnienia pochodzą od Tomasza.

³² W tym sensie można orzekać dobro na przykład o uczniu, który rokuje osiągnięcie doskonałości w pewnej dziedzinie. W niektórych przypadkach, jak choćby w muzyce, dobro takie można orzekać niejako *a priori*, oceniając, dajmy na to, warunki fizyczne ucznia (na przykład długość palców kandydata na pianistę).

³³ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o pożądaniu dobra i o woli*, [w:] *idem*, *De Bono*, s. 124–125.

³⁴ *Ibidem*, s. 126.

3. *Capabilities approach*: podmiotowość, potencjalności i emancypacja

W jaki sposób tak zarysowana koncepcja dobra mogłaby być użyteczna dla współczesnego dyskursu moralnego? Po pierwsze, zgodnie z proponowaną tu dwuwektorową interpretacją dobra podstawową zaletą restytucji tego pojęcia może być jego zdatność do wyartykułowania pewnej grupy fundamentalnych uprawnień, określenia podstawowego proggu dobrostanu, do którego osiągnięcia uprawnia człowieka sam fakt posiadania zdolności podmiotowej. Jednak, jak będę argumentował w dalszej części artykułu, przyjęcie takiego rozwiązania ma jedynie charakter połowiczny i wystawia koncepcję normatywną zbudowaną w ten sposób na zarzuty trudne do uchylenia. W konsekwencji, i po drugie, przyjęcie koncepcji dobra jako podstawowego normatywu nie tylko okaże się mieć walor emancypacyjny w sygnalizowanym sensie, lecz także obejmuje ono element, który nazwać można strukturyzującym, ogranicza bowiem do pewnego stopnia i przydaje uzasadnienia zgłaszanym roszczeniom. Oba te elementy widzieć należy jako komplementarne względem siebie, a ich jednostronna artykulacja skutkować musi istotnym ograniczeniem potencjału normatywnego.

Za przykład takiej połowicznie udanej próby odwołania się do koncepcji dobra niech posłuży teoria możliwości (*capabilities approach*), przede wszystkim w wersji zaproponowanej przez Marthę Nussbaum³⁵. Na szczególne znaczenie zasługuje, że Nussbaum określa swoją koncepcję nie tylko jako formę liberalizmu politycznego i praw człowieka³⁶, a za jej punkt wyjścia uważa koncepcję Johna Rawlsa. Jednak u źródła idea ta ma — jak deklaruje amerykańska filozof — intuicje arystotelejskie³⁷. W artykule pt. *Human Functioning and Social Justice* Nussbaum wskazuje, że rozpowszechniona w myśli współczesnej krytyka esencjalizmu pozostawia jednak miejsce dla „historycznie świadomego ujęcia najbardziej podstawowych ludzkich potrzeb i sposobów działania (*functionings*)”³⁸. Należy przy tym zwrócić uwagę, że omawiane stanowisko konstruowane jest zatem przede wszystkim jako element teorii politycznej i społecznej³⁹. Celem jest tu bowiem wskazanie kryteriów koniecznych do określenia właściwych sposobów dystrybucji, sprawiedliwości społecznej (i globalnej), a także wskaźników rozwoju gospodarczego. Można zatem oczekiwać nieco innej formy normatywności wysuwanej przez Nussbaum koncepcji dobra niż tu opisana. Jej adresatami są bowiem przede wszystkim instytucje społeczne i polityczne (zarówno narodowe, jak i ponadnarodowe), jednostki zaś jedynie o tyle, o ile przyjęcie proponowanych normatywów może zmienić ich świadomość jako podmiotów politycznych i wpłynąć na postawę wobec innych.

³⁵ Jej koncepcję omawia Anna Głąb w książce *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*, Warszawa 2010.

³⁶ M. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge, MA-London 2011, s. 89, 62–63.

³⁷ Por. np. M. Nussbaum, *Human Functioning and Social Justice. In Defence of Aristotelian Essentialism*, „Political Theory” 20 (1992), nr 2 (maj), s. 215; por. też *eadem*, *Creating Capabilities*, s. 125–129.

³⁸ M. Nussbaum, *Human Functioning and Social Justice*, s. 205.

³⁹ Por. M. Nussbaum, *Aristotelian Social Democracy*, [w:] *Liberalism and the Good*, R.B. Douglass, G.M. Mara, H.S. Richardson (eds.), New York-London 1990.

W tym też sensie teorię rozwijaną przez Nussbaum należy widzieć jako koncepcję „nowoczesną”, albowiem nawet jeśli przyjąć formułowane przez nią *explicite* deklaracje zależności od Arystotelesa, to jednocześnie należy zauważyć, że jest to arystotelizm, któremu nieobca jest ani koncepcja praw człowieka, ani feminizm, ani kantyzm, ani liberalizm polityczny (zwłaszcza łatwość, z jaką amerykańska badaczka żongluje schematami pojęciowymi arystotelizmu i liberalizmu, budzi niejaki zdziwienie). Można by zatem rzec, że o ile zasadnicza intuicja jest wywodzona od Stagiryty (i stoików), to zarówno forma, jak i filozoficzny *entourage* są tu zdecydowanie nowożytniej proweniencji, czego najważniejszym znamieniem jest deklarowany przez autorkę antymetafizyczny charakter wysuwanych przez nią postulatów⁴⁰. W efekcie *capabilities approach* opierać się ma na badaniach skoncentrowanych na sposobach ludzkiego działania i tych praktykach, które najbardziej ubogacają człowieka. Jednak ubogacanie takie może być rozpoznawane jedynie przez odniesienie zmiany do pewnego zewnętrznego kryterium, a harmonijność zmian weryfikowana przez znajomość typowo ludzkich sposobów działania uprzednio do weryfikacji poszczególnych *capabilities*. Jednocześnie program ten, jak pisze Nussbaum, „nie rości sobie pretensji do wywodzenia się z jakiegoś źródła poza faktycznymi samo-interpretacjami i samoocenami istot ludzkich formułowanymi w historii; nie jest też zastrzeżony dla pewnej tradycji metafizycznej czy religijnej”⁴¹. Nie jest to zatem teoria natury ludzkiej⁴², jest jednak normatywna („wartościująca i etyczna”, jak pisze omawiana autorka) u swojego źródła wskazując, które spośród ludzkich działań są naprawdę wartościowe i które z nich „minimalnie sprawiedliwe społeczeństwo” powinno wspierać. Jednocześnie w tym samym akapicie badaczka zauważa, że to koncepcja natury ludzkiej pozwala określić, jakie „zasoby i możliwości” ma człowiek.

Koncepcja ta, zdaniem Nussbaum, opiera się na dwóch faktach: po pierwsze, na zdolności rozpoznawania innych istot jako podobnych nam (tj. jako istot ludzkich), które to rozpoznanie — jej zdaniem — jest niewątpliwe i niezależne od czasu i miejsca, a „ujęcie esencjalistyczne próbuje opisać podstawy tego rozpoznania przez określenie ogólnej formy życia właściwego ludziom, tych elementów, które konstytuują takiej życie jako [typowo] ludzkie niezależnie od tego, w jakim kontekście się ono kształtuje”⁴³; po drugie, zwraca ona uwagę, że „posiadamy faktycznie pewien powszechnie podzielany ogólny konsensus co do tych elementów, których brak oznaczałoby kres ludzkiej formy życia”⁴⁴. W efekcie centralnym elementem

⁴⁰ Por. np. M. Nussbaum, *Human Functioning and Social Justice*, s. 213.

⁴¹ *Ibidem*, s. 215.

⁴² Por. M. Nussbaum, *Creating Capabilities*, s. 28.

⁴³ M. Nussbaum, *Human Functioning and Social Justice*, s. 215.

⁴⁴ *Ibidem*. Zdziwienie, jakie może budzić to stwierdzenie, daje się łatwo usunąć przez zwrócenie uwagi, że tym, co budzi wątpliwości, jest nie tyle przedmiot tego konsensusu, ile jego zasięg. Wydaje się wątpliwe, by znalazła się kultura, która byłaby skłonna odmawiać istotom ludzkim uprawnień, które Nussbaum zawiera w liście podstawowych możliwości. Tym, co może tu stanowić przedmiot kontrowersji, jest natomiast to, czy wszyscy ludzie są rozpatrywani jako w pełni uczestniczący w godności istoty ludzkiej, tj. czy dana kultura przyznaje wszystkim równy status podmiotowy i czy (w konsekwencji) jednakowo respektuje ich podstawowe uprawnienia. Dlatego właśnie na przykład kobiety znajdują się w wielu przypadkach w gorszej pozycji nie z racji nieistnienia konsensusu co do podstawowych elemen-

omawianego ujęcia jest nie tylko jego ekspresywna funkcja, lecz także istotna zmiana w stosunku do pierwotnego schematu arystotelejskiego — tam, gdzie Stagiryta przyjmował zakorzenie koncepcji ładu publicznego w etyce jako refleksji nad działaniami jednostki i właściwym jej dobrem, Nussbaum buduje swoją koncepcję niejako „z góry”, tj. przez rozważenie przede wszystkim społecznych uwarunkowań dobrostanu jednostki, traktując jej mocne, zakorzone w biologii i metafizyce determinanty jako dane za pośrednictwem czynników kulturowych, a więc dające się ująć tylko w pewnym przybliżeniu. W efekcie koncepcja dobra zostaje w jej ujęciu *de facto* zastąpiona koncepcją możliwości (*capability*) — nieostrym pojęciem wynikającym z częściowej tylko recepcji Arystotelesowskiej teorii działania. Taki zaś sposób wyłonienia tego normatywu powoduje konieczność zwrócenia uwagi na sposób wyłaniania listy owych możliwości.

Orientując swoją koncepcję, jako się rzekło, przede wszystkim jako narzędzie regulacji politycznej i reformy społecznej, Nussbaum wyprowadza koncepcję dobra nie z pogłębionej analizy działania czy natury ludzkiej, ale krytyki dominujących ujęć ekonomicznych i głównych teorii politycznych. W efekcie nie tylko jest to stanowisko przede wszystkim normatywne, pozbawione mocniejszego uzasadnienia, lecz także przyjmujące — jak się wydaje — pewien zakres pierwotnych rozstrzygnięć społecznych i politycznych jako dany. Dlatego też *capability approach* prezentowany jest przede wszystkim jak źródło zasad politycznych dla pluralistycznego społeczeństwa liberalnego. Z tego punktu widzenia brak zaplecza metafizycznego traktowany jest przez omawianą autorkę jako zaleta jej propozycji, dzięki której stanowisko to może stać się przedmiotem częściowej zgody (*overlapping consensus*) osób, które podzielają zasadniczo odmienne koncepcje dobra⁴⁵. To ostatnie wskazanie wydaje się mieć szczególne znaczenie. Nie tylko w sposób oczywisty jej koncepcja dobra konstruowana jest według jednego z zasygnalizowanych wektorów, lecz także konstatacja ta zdaje się odślaniać pewną dalej idącą konsekwencję tego zabiegu. Osiągnięcie zdolności do działania sygnalizowane dostępem do postulowanych przez listę Nussbaum możliwości okazuje się bowiem rodzajem programu minimum, sposobem wyartykułowania pewnego podstawowego zakresu godności, która — znów — opiera się na intuicyjnym jej ujęciu⁴⁶, tj. pewnym podstawowym jej zasygnalizowaniu w sposób, który nie naruszałby alternatywnych koncepcji dobra. Dlatego właśnie Nussbaum przyjmuje ideę „progowego poziomu każdej możliwości”⁴⁷, poniżej którego uznaje się, że działania prawdziwie ludzkie jest niedostępne. Jednak, na co należy zwrócić uwagę, rozwiązanie takie nie determinuje sposobu, w jaki należałoby pojmować życie jako „prawdziwie ludzkie”.

tów idei godności, ale dlatego że nie są one traktowane jak pełnoprawne podmioty, a więc i godność przynależą im w sposób częściowy. Podobnie, jak się wydaje, rzecz się ma w przypadku tak zwanych nie-ludzkich osób (por. J. Krywko, *Indie uznały delfiny za „osoby niebędące ludźmi”*, „Gazeta Wyborcza” 1.02.2014, http://wyborcza.pl/1,75248,15362542,Indie_uznaly_delfiny_za_osoby_niebedace_ludzmi___WIDEO_.html).

⁴⁵ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, MA-London 2007, s. 70.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 71.

Odpowiadając na tę wątpliwość, Nussbaum stwierdza⁴⁸, że problem ten można rozwiązać przez zadanie konkretniejszych pytań, które jak przyjmuje, są powszechnie zadawane przez istoty ludzkie. Pierwszym z nich jest pytanie dotyczące osobistej ciągłości (*personal continuity*), tj. tego, jakiego rodzaju zmiany mogą zostać uzgodnione z trwałą egzystencją jednostki jako istoty ludzkiej. Drugie pytanie winno dotyczyć „życzliwego rozpoznania” (*kind inclusion*), tj. sposobu, w jaki rozpoznajemy jakieś życie jako ludzkie. Przyjęcie takiego rozwiązania, opartego na badaniach międzykulturowych, pozwala zdaniem Nussbaum na otwarte na modyfikacje wyeksplikowanie podstaw do określenia zespołu potencjalności (możliwości) charakteryzujących dobre życie, przy jednoczesnym uniknięciu odwołania do jakiegoś apriorycznej czy ahistorycznej koncepcji natury ludzkiej, która opierałaby się na obserwacjach biologicznych. Biologia zajmuje tu bowiem miejsce „względnie stałego” elementu ludzkiego doświadczenia przy podkreśleniu kulturowego charakteru artykulacji tego dziedzictwa⁴⁹.

Tym, co czyni tę koncepcję koncepcją dobra, jest, jak twierdzi sama Nussbaum, jej ewaluacyjny charakter⁵⁰. Artykulacja standardów oceny działań politycznych i układów społeczno-ekonomicznych, zdaje się twierdzić autorka, jest bowiem tym, co determinuje zakres dostępnego poziomu życia, a więc i szczęścia. Dobro zatem, jak je wydaje się rozumieć Nussbaum, polega na ciągłym, tj. określanym przez stopniowe rozwiązywanie napięcia między uniwersalnymi zaleceniami *capabilities approach* a warunkami lokalnymi, zwiększaniu sfery swobód indywidualnych. Idee dobra wspólnego, czy nawet dobra jako uniwersalnego wymiaru łączności między człowiekiem a resztą istot, mają tu zastosowanie jedynie wtórne, ograniczone przez prymat jednostki. W efekcie zakres roszczeń, które jednostka potencjalnie może zgłosić, jest tu *de facto* nieograniczony, a jedyną strukturę, której opór może w napięciu z wolą i preferencją indywidualną określać kształt „dobrego życia”, jest społeczno-ekonomiczne *status quo*, które jednakowoż nie znajduje w ramach omawianej koncepcji pozytywnego wyrazu. W efekcie podstawową formą relacji jednostki do innych jest tu relacja oparta na zasadzie sprawiedliwości (rozumianej na sposób zasadniczo Rawlowski), w ramach której poszczególne podmioty mogłyby szukać konsensusu między wzajemnymi uprawnieniami i roszczeniami.

Uprawnienia takie Nussbaum artykułuje w formie listy dziesięciu ludzkich możliwości:

1. życie — zdolność przeżycia okresu właściwego człowiekowi, w warunkach, które nie czyniłyby go niewartym przeżycia;
2. zdrowie cielesne — możliwość cieszenia się dobrym zdrowiem, w tym posiadaniem potomstwa, odpowiednim wyżywieniem i warunkami mieszkaniowymi;
3. nienaruszalność cielesna — wolność przemieszczania się, wolność od przemocy, także seksualnej i domowej; sposobność odczuwania satysfakcji seksualnej i wybór w kwestiach reprodukcyjnych;

⁴⁸ M.C. Nussbaum, *The Good as Discipline, the Good as Freedom*, [w:] *The Ethics of Consumption*, D.A. Crocker, T. Linden (eds.), New York-Oxford 1998, s. 317.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 318.

⁵⁰ *Ibidem*.

4. zmysły, wyobraźnia i myśl — możliwość posługiwania się zmysłami, wyobraźnią i rozumem w sposób „prawdziwie ludzki”, wspierana odpowiednią edukacją; wolność ekspresji artystycznej, religijnej, literackiej itp.; możliwość doznawania przyjemności i unikania niepotrzebnego bólu;

5. emocje — zdolność nawiązywania więzi z ludźmi i przedmiotami; prawo do odczuwania i wyrażania miłości, żalu, wdzięczności i słusznego gniewu; zdolność do rozwoju emocjonalnego „niezakłóconego przez strach i obawę”⁵¹;

6. rozum praktyczny — zdolność tworzenia koncepcji dobra i zaangażowania w krytyczny namysł nad własnym życiem, w tym wolność sumienia i wyznania;

7. związki — (A) zdolność do wchodzenia w relacje z innymi ludźmi, okazywania troski o innych, wchodzenia w rozmaite formy interakcji społecznych i wyobrażani sobie sytuacji innych ludzi; (B) podstawy do unikania poniżania i budowania szacunku dla samego siebie, bycie traktowanym z godnością i na równi z innymi (co obejmuje także wolność od dyskryminacji na tle rasowym, płciowym, etnicznym, religijnym, związanym z orientacją seksualną itp.);

8. inne gatunki — możliwość życia w zgodzie z potrzebami innych form życia;

9. zabawa — możliwość zabawy, doznawania radości i rekreacji;

10. kontrola nad środowiskiem:

a) politycznym — zdolność efektywnego udziału w życiu publicznym i „władania własnym życiem”, gwarancje partycypacji politycznej, wolności słowa i zrzeszania się;

b) materialnym — obejmująca możność posiadania własności (zarówno ziemi, jak i ruchomości), prawo do podejmowania pracy na równych zasadach z innymi, możność podejmowania pracy godnej istoty ludzkiej i wchodzenia w wartościowe (*meaningful*) relacje z innymi pracownikami⁵².

Zamierzenie Nussbaum wydaje się zatem jasne — zmierza ona do określenia nie tylko formalnych zasad określających podstawowe normatywy działania, lecz także do wyodrębnienia podstawowych dziedzin aktywności człowieka. Zwraca jednak uwagę pewien kolisty charakter propozycji tej badaczki. Z jednej strony chce ona bowiem wykazać, które ze sposobów działania mają charakter typowo ludzki, z drugiej zaś określa to, co ludzkie właśnie przy użyciu kryterium realizacji pewnych potencjalności. Jednocześnie trzeba zauważyć, że samo pojęcie człowieka wydaje się w jej pracach używane na dwa sposoby — raz jako dane w doświadczeniu

⁵¹ Nussbaum zauważa *à propos* tej możliwości, iż „jej wsparcie oznacza wsparcie form ludzkich stowarzyszeń, co do których można wykazać ich kluczowe znaczenie dla takiego rozwoju” (M. Nussbaum, *Creating Capabilities*, s. 34).

⁵² *Ibidem*, s. 33–34. Spośród wielu prac, w których Nussbaum powtarza tę listę bez większych zmian, warto wskazać tę w artykule *The Good as Discipline* — ostatnia, dziesiąta możliwość artykułowana jest jako „Oddzielność” (*Separatedness*), tj. zdolność do życia własnym, a nie cudzym życiem, co Nussbaum rozumie jako wolność od nieingerencji w wybory prywatne i dotyczące własnej osoby, takie jak wybory dotyczące małżeństwa, macierzyństwa, ekspresji seksualnej i zatrudnienia (s. 319). Jednocześnie wskazuje na drugą wersję tego uprawnienia, którą określa jako „mocną oddzielność” (*Strong Separatedness*), rozumiejąc ją jako zdolność do życia w określanym przez siebie środowisku i kontekście, co oznacza wolność zrzeszania się, „pewien rodzaj gwarancji integralności własności prywatnej”, która jednak może zostać zakwestionowana w niektórych przypadkach przez żądanie równości społecznej i która zawsze jest kwestią „negocjacji w odniesieniu do interpretacji innych możliwości” (s. 320).

innych istot podobnych nam, w których — dzięki współczuciu — rozpoznać możemy fundamentalne ludzkie potrzeby; innym razem — jako pojęcie normatywne, określające pożądany standard życia, dobro właściwe pewnemu rodzajowi istot.

Rozwiązanie, które przyjmuje Nussbaum, pozwala uniknąć z jednej strony jednoznacznego określenia wartościowych sposobów funkcjonowania (*functionings*) i koncentruje się na zdolnościach do takiego działania (*capabilities*), a z drugiej definiuje te ostatnie jako formy wolności, co wydaje się jedynie połowicznie trafne. Pozwala to bowiem uniknąć oskarżeń o dogmatyzm i zachować demokratyczny pluralizm, ale jednocześnie sprowadza kwestię wartości do kwestii wolności, a wartościowe działanie do działania wolnego. Innymi słowy, trzonem omawianej koncepcji jest podmiotowość, której istotą jest *możność* działania. O ile jednak w kontekście analiz Nussbaum, których tłem są losy upośledzonych i wykluczonych mieszkańców trzeciego świata, zabieg taki jest zrozumiały, o tyle generalnie taka koncepcja podmiotowości jest zbyt skromna. I nie chodzi tu jedynie o to, że „bogata i nieostra” (*thick vague*) koncepcja dobra, a zwłaszcza dyskursywny charakter analiz, właściwe ujęciu Nussbaum, nie pozwala na przedmiotowe ujęcie konkretnych właściwych działań, ale o to, że koncepcja ta wydaje się zapoznawać te elementy natury, które z jednej strony warunkują posiadanie jakichkolwiek możliwości, z drugiej ograniczają swobodę działania czy też raczej — *a priori* strukturyzują ludzkie działania przez określenie zespołu zachowań i cech właściwych jednostkom jako przedstawicielom pewnego gatunku zwierząt, co dostarczałoby przedmiotowego kryterium pozwalającego określić pewne instytucje i praktyki społeczne jako niehumanitarne. Staje się to szczególnie znamienne wobec pewnego odejścia Nussbaum od argumentacji esencjalistycznej na rzecz argumentów społecznych i gospodarczych. O ile bowiem w pracach pochodzących z początku lat 90. (jak na przykład wspomnianym już artykule *Human Functioning and Social Justice*) można znaleźć tezę, że „tożsamość gatunkowa wydaje się być konieczna dla tożsamości osobowej”⁵³, o tyle w jej nowszych pracach⁵⁴ kryterium to zostaje pominięte⁵⁵. Z jednej strony wskazuje ona na wartość mitów sytuujących człowieka w kontekście całości bytu (zakreślających podstawy pewnej wizji metafizycznej), z drugiej ze swadą broni zdobyczy liberalnego indywidualizmu, pomijając ustalenia nauk kognitywnych i ewolucyjnych.

W efekcie realizacji tylko jednego wektora normatywności dobra powstała zatem teoria moralno-społeczna, która pozwala na wyartykułowanie zbioru podstawowych uprawnień, ale która jednocześnie nie daje wystarczającej odpowiedzi na co najmniej kilka zasadniczych pytań, których rozwiązanie zwykle obejmuje koncepcja dobra. Po pierwsze — idąc śladem rozważań Korsgaard — koncepcja ta wydaje się w niewielkim stopniu rozwiązywać problem pierwszoosobowego charakteru normatywności, nie obejmuje bowiem odpowiedzi na pytanie o sposób w jaki jednostki mogłyby identyfikować właściwe im dobro. Z jednej strony Nussbaum ustanawia pewien standard, w odwołaniu do którego jednostki mogą oceniać zarówno jakość własnego życia, jak i instytucje i społeczny kontekst warunkujący

⁵³ M.C. Nussbaum, *Human Functioning and Social Justice*, s. 215.

⁵⁴ Np. w *Creating Capabilities*.

⁵⁵ Por. także A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki*, s. 121–124.

możliwość osiągnięcia szczęścia, z drugiej jednak strony lista nie daje odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób jej abstrakcyjne zalecenia mogłyby zostać wykorzystane przez konkretnych ludzi do polepszenia ich życia. Zwraca uwagę, że — między innymi w *Creating Capabilities* — Nussbaum jako przykłady udanego zastosowania swoich idei podaje losy kobiet zrywających z nędzą swojego dotychczasowego życia i budujących je na nowo dzięki działaniu organizacji pozarządowych. Jakkolwiek chwalebne są takie działania i jakkolwiek pozytywny charakter mają wszelkie wypadki poprawy losu osób, którym odebrana została możliwość korzystania z pełni godności ludzkiej, koncepcja Nussbaum nie wydaje się dawać odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób w obrębie istniejących praktyk społecznych mogłaby nastąpić poprawa w tym względzie. Po drugie, abstrakcyjny charakter jej koncepcji godności nie wydaje się spełniać warunku transparentności. Oczywiście osoby takie mogą zostać „z zewnątrz” poinformowane o przysługującym im prawach, omawiana teoria nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób mogłyby odkryć sposoby, na jakie tego rodzaju uprawnienia mogłyby się stać przedmiotami ich dążeń. Jeśli dodać do tego stwierdzenie amerykańskiej filozof głoszące, że brak w zakresie jednej z możliwości powoduje, że życie może być oceniane jako w pełni ludzkie, powstaje wątpliwa psychologicznie sytuacja, w której jej podmioty mogą realizować swoje uprawnienia w ramach pewnego programu maksimum jedynie, a wątpliwym teoretycznie staje się przypadek stopniowego odkrywania własnych możliwości.

Wreszcie, koncepcja Nussbaum wydaje się pomijać nie tylko kwestię zasadniczych tożsamości, lecz także operatywności całego systemu społecznego w trakcie zmiany. Jej atak na instytucje społeczne ustanowione przez tradycję czy traktowane przez społeczność jako pochodzące „z natury”⁵⁶ wydają się nie uwzględniać różniczenia „naturalnego” istnienia formy danej instytucji od faktycznie naturalnego podłoża istnienia samej instytucji, a w konsekwencji jej roli w kształtowaniu i podtrzymywaniu zarówno konkretnych tożsamości indywidualnych, jak i społeczności, w których te tożsamości nabierają treści.

4. Normatywność dobra: zakorzenione praktyki i ekspresywna natura

Podstawową wadą opisanej koncepcji wydaje się przeoczenie faktu ujawniania się dobra, zarówno właściwego określonej sferze aktywności, jak i dobrego życia w ogóle, zawsze w pewnej praktyce. Dobro jest bowiem zawsze dobrem konkretnego człowieka, a próba uchwycenia jakiejś jego uniwersalnej, pozbawionej konkretyzacji w życiu określonej osoby idei jest w dużej mierze zajęciem jałowym. Nie może bowiem dostarczyć konkretnych zaleceń, lecz jedynie pewien rodzaj ogólnych normatywów. Jest ono bowiem przede wszystkim dobrem dla kogoś, tj. dla istoty określonej przez pewien zespół właściwości i podejmującej pewne aktywności, których cechy charakterystyczne dopiero powodują, że pewne zalecenia można

⁵⁶ Por. M. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge 2000, zwłaszcza s. 252–261.

uogólnić. Dlatego, jak się zdaje, Arystoteles zauważa, że badania dotyczące dobra mają sens wyłącznie w obrębie pewnej konkretnej praktyki⁵⁷.

Jeśli zatem istnieje jakaś zasadnicza treść ogólnie rozumianej idei dobra, to może być ona rozpatrywana jedynie jako zapośredniczona przez tożsamości i praktyki nadające określoność ludzkiej podmiotowości. Konstatacja ta wydaje się mieć dwie konsekwencje. Po pierwsze, ujęcie dobra jest możliwe tylko dzięki rozpatrzeniu zespołu praktyk, które w sposób właściwy dla danej jednostki organizują jej możliwości osiągnięcia takiej podmiotowości. Wszelkie formy artykulacji uprawnień indywidualnych — wszelki ruch ku emancypacji — jest zatem możliwy nie w oderwaniu od kontekstu działania jednostki, ale w ścisłym z nim związku. Jeśli dobro ma zostać osiągnięte w praktyce, to — należy wnioskować — możliwe jest to tylko w *dobrej* praktyce. Po drugie, co z tego wynika, roszczenia takie nie mogą się pojawiać *a priori*, tj. jako „uniwersalny” standard nakreślany poza tożsamością i działaniem jednostki. W myśl proponowanego tu arystotelesowskiego ujęcia to właśnie podmiotowe działanie konkretnej jednostki jest istotą dobra. W konsekwencji próba uchwycenia jego ogólnej natury musi obejmować próbę ustalenia zespołu podstawowych praktyk warunkujących uzyskanie podmiotowości. Poza-kontekstowe określanie standardów dobrego życia czy próba sformułowania programu emancypacyjnego niezależnie od rozpatrzenia teleologii praktyk podstawowych jest zatem błędem nie tylko otwierającym taką propozycję na zarzut pustej roszczeniowości, lecz także powodującym, że w konfrontacji z melanzem pokus, fałszywej świadomości i indukowanych potrzeb⁵⁸ jednostka może nie potrafić trafnie zidentyfikować swojego dobra.

Zasadniczym elementem pojęcia praktyki, które tu przyjmuję, jest jej ponadindywidualny charakter. W istocie nie tylko działania ludzkie mają charakter kulturowy, to znaczy ich standardy i formy określane są przez lokalne uwarunkowania, lecz także podejmowane są one bądź to ze względu na naturalne ustosunkowanie się jednostek do siebie, ich wzajemną zależność (na przykład w rodzinie), bądź ze względu na to, że osiągnięcie pewnego dobra niemożliwe jest w działaniu indywidualnym. Stąd, w obrębie paradygmatu arystotelesowskiego przynajmniej, najtrafniejszą definicję praktyki zaproponował Alasdair MacIntyre, w którego ujęciu pod pojęciem tym należy rozumieć:

wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakteryzowane dla tej formy działalności i które po części ją definiują; dzięki tak pojętej działalności praktycznej ludzka zdolność do osiągania doskonałości oraz ludzkie pojęcie celów i dóbr ulegają systematycznemu poszerzeniu⁵⁹.

Dwa podstawowe elementy przytoczonej definicji wydają się szczególnie istotne z punktu widzenia proponowanego tu stanowiska. Po pierwsze, zwraca uwagę jej emancypacyjny charakter. Jak zauważa MacIntyre w końcowej części definicji,

⁵⁷ Por. przypis 10.

⁵⁸ Por. np. L. Hostyński, *Wartości w świecie konsumpcji*, Lublin 2006, zwłaszcza s. 165–180.

⁵⁹ A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996, s. 338.

dzięki ustrukturyzowaniu działań w obrębie praktyki oraz dzięki dostępowi do skumulowanego doświadczenia poprzednich jej uczestników jednostka nie tylko może osiągnąć pewien rodzaj dóbr właściwy określonej działalności, lecz także może przekroczyć dotychczasowy poziom umiejętności i podnieść jakość dóbr w ten sposób osiągniętych. Dla przykładu: jeżeli rozpatrzeć sposób, w jaki czeladnik staje się samodzielnym rzemieślnikiem, wówczas staje się jasne, że podstawową właściwością jego działań w ramach praktyki jest konfrontacja z istniejącym stanem wiedzy i umiejętnościami pozwalającymi na skuteczne⁶⁰ realizowanie dobra właściwego tej praktyce. Stąd kształcenie rzemieślnicze obejmuje nie tylko element kształcenia teoretycznego i warsztatowego, lecz także pewien okres terminowania, nabywania praktyki pod okiem doświadczonego rzemieślnika, którego doświadczenie i właściwości osobiste (sposób organizacji pracy, kształtowania relacji z klientami itp.) dla czeladnika stanowią punkt odniesienia w budowaniu jego sposobu organizacji własnych działań. Oczywiście w niektórych przynajmniej przypadkach jednostka mogłaby dojść do pewnej biegłości jako samouk, jednak na pewnym etapie podmiot taki, choćby dla szybszego uzyskania odpowiedniej biegłości, musi wejść w kontakt z innymi praktykami. W ten sposób zdolności jednostki i jej wstępne umiejętności zostają ubogacone przez zgromadzoną przez dotychczasowych uczestników praktyki wiedzę, dzięki czemu nie tylko może ona szybciej osiągnąć wysoki standard działań, lecz także osiągnąć samodzielność w praktyce dzięki osiągnięciu kompetencji pozwalających na udział w niej na równych zasadach z innymi podmiotami. Emancypacja polega tu zatem na wzmocnieniu zdolności podmiotowych przez wyposażenie w kompetencje i właściwości (cnoty) niezbędne do samodzielnego działania i zdolności organizacji swojego środowiska, także co do relacji z innymi ludźmi (a zatem w kompetencje moralne). Jednocześnie, na co warto zwrócić uwagę, emancypacja taka jest możliwa tylko wtedy, gdy sama praktyka podtrzymywana jest w sposób zapewniający utrzymanie właściwych jej standardów i niezależność od korupcyjnego wpływu instytucjonalizacji. W tym sensie „dobra” praktyka tym się różni od „złej”, że wtłoczona w ramy pewnego układu społeczno-ekonomicznego kierunkuje działania osób weń zaangażowanych ku dobrom wewnętrznym raczej niż zewnętrznym i dostarcza im motywacji do rozwijania własnych cnot i samej praktyki (tj. doskonalenia i poszerzania zakresu właściwych jej dóbr wewnętrznych). W ten sposób działania takich jednostek mogą być przez nie postrzegane jako wewnętrznie sensowne i wartościowe niezależnie od możliwości osiągnięcia towarzyszących im dóbr zewnętrznych.

Z drugiej jednak strony zwraca uwagę, że cytowana definicja określa praktykę jako działanie społecznie ustanowione i kooperatywne. Jej kooperatywny charak-

⁶⁰ Przyjmuję to określenie gwoili uniknięcia, zgodnie z myślą omawianego autora, nasuwającego się tu pojęcia efektywności, z właściwą mu konotacją ekonomiczną. MacIntyre wielokrotnie podkreśla bowiem pozaekonomiczny (pozarynkowy) charakter praktyk, wskazując, że skuteczność działania w ich obrębie winna być definiowana raczej w kategoriach osiągania pewnych standardów doskonałości w działaniu (biegłości) oraz wkładu do spójności i ciągłości wspólnoty oraz aktywności jednostek w obrębie jej ram w sposób pozwalający na ukształtowanie przez nie cnotliwego charakteru, nie zaś jako rynkowa efektywność. Na ten temat por. na przykład tegoż autora *How Aristotelianism Can Become Revolutionary: Ethics, Resistance, and Utopia*, „Philosophy of Management” 7 (2008), nr 1.

ter nie wydaje się problematyczny — w istocie wszelkie działanie może mieć pewien podstawowy rys ponadindywidualny, wszelka działalność wykraczająca poza pewną niewielką grupę prostych aktywności o charakterze czysto prywatnym (jak niektóre formy spędzania wolnego czasu) jest albo wprost działaniami podejmowanymi zbiorowo (wszelka wytwórczość, działania w obrębie rodziny, wspólnoty politycznej, kręgu towarzyskiego czy grupy zainteresowań), albo odbywają się one w ramach i przy użyciu środków wypracowanych przez innych lub z uwzględnieniem innych jako odbiorców efektów tych działań. Ważniejszy jednak wydaje się tu społeczne ustanowienie praktyk. Nie chodzi tylko o to, że sposób, w jaki dana praktyka będzie podejmowana, jest wynikiem pewnego rozstrzygnięcia kulturowego (jak na przykład, by nawiązać do przykładu MacIntyre'a, sposobu, w jaki uprawiana będzie ziemia, czy będzie ona prywatną, czy raczej wspólną własnością itp.), ale przede wszystkim o to, że praktyka odpowiada na pewną społeczną potrzebę, tj. wytwarza ona takie dobra i cnoty, których osiągnięcie leży w interesie grupowym, przynosi dobro nie tylko jednostce w praktykę zaangażowanej, lecz także innym członkom grupy. Przykład rolnictwa wydaje się tu oczywisty, do nieco mniej oczywistych wniosków może prowadzić rozpatrzenie dwóch innych praktyk — sztuki muzycznej i rodziny.

W pierwszym przypadku tym, co zdaje się nadawać znaczenia praktyce, jest nie tylko fakt powszechnego zainteresowania muzyką jako formą rozrywki, lecz także jej funkcja ekspresywna i zdolność wpływania na zachowania ludzkie, w tym na poszerzenie zdolności kreatywnych⁶¹. Muzyka ma zatem charakter społeczny nie tylko jako jeden z aspektów zdbających życia, lecz także jako praktyka w omawianym tu sensie — dobra i cnoty, które możliwe są do osiągnięcia w jej praktyce, jak pełnia ekspresji i zdolność do podejmowania działań kooperatywnych — leżą bowiem w polu zainteresowania każdej społeczności jako doskonalące część naturalnego uposażenia jej członków oraz jako część sposobu, w jaki, z jednej strony, grupa wytwarza przestrzeń wspólną stanowiącą o jej spójności jako wspólnoty, z drugiej zaś, jako jedna z form indywidualizacji jednostek, sposób, w jaki dokonują one emancypacji.

Podobnie rzecz się ma przypadku rodziny. Jakkolwiek zróżnicowane są jej formy, każda społeczność ludzka nie tylko wytwarza jakąś jej postać, lecz także jest zainteresowana jej podtrzymaniem. Stosunkowo oczywistą podstawą tego zjawiska jest właściwy człowiekowi sposób rozmnażania, którego kluczowym elementem jest niespotykany długi okres niesamodzielności młodych wymagający organizacji opieki przez co najmniej kilkanaście lat, stąd, przy wszystkich kontrowersjach pojawiających się w tej kwestii, w antropologii panuje konsensus co do podstawowego charakteru rodziny jako jednostki produkcyjnej i reprodukcyjnej (i w sensie biologicznym, i kulturowym)⁶². Dlatego też przedstawiciele tej dyscypliny wskazują właśnie na społeczne ustanowienie rodziny, której funkcjonowanie ma opisywać

⁶¹ Różne aspekty tego zagadnienia omawia Krzysztof Gucałski w książce *Znaczenie muzyki — znaczenia w muzyce. Próba ogólnej teorii na tle estetyki Susanne Langer*, Kraków 2002.

⁶² Por. C.B. Wesson, *Household and Hegemony: Early Creek Prestige Goods, Symbolic Capital and Social Power*, Nebraska 2008, s. 8.

pięć aspektów: produkcja, dystrybucja, transmisja, reprodukcja i współzamieszkiwanie (*co-residence*)⁶³. Zatem dobra rodziny traktowanej jako forma praktyki: opieka, wsparcie, potomstwo, nie tylko mają charakter indywidualny, tj. nie tylko leżą w polu zainteresowań indywidualnie każdego uczestnika tej praktyki, lecz także zasadzają się na elemencie naturalnym, dzięki któremu jej znaczenie może zostać wykazane nie tylko przez zespół argumentów o charakterze kulturowym, lecz także przez odwołanie się do natury rzeczywistości (zarówno jeśli chodzi o psychiczne podłoże indywidualnego zainteresowania nią, jak i jej społecznej wagi).

Można zatem powiedzieć, że praktyki pojawiają się jako sposób realizacji naturalnego uposażenia, są sposobami, w jaki ludzie realizują właściwe im zdolności, dokonując ekspresji swojego potencjału, i aktualizują swoją naturę, osiągając stan pełni aktywności (którą Arystoteles utożsamia ze szczęściem, *eudajmonią*). Będąc istotami zarówno biologicznymi, jak i kulturowymi, istoty ludzkie łączą te dwa aspekty, wytwarzając sposoby działania nie tylko najbardziej odpowiadające warunkom środowiskowym, lecz także — systematycznie redefiniując i poszerzając zakres elementu kulturowego⁶⁴ — tworzą coraz bardziej złożone formy interakcji, pozwalające osiągać dobro większej liczby podmiotów, na coraz wyższym stopniu złożoności (doskonałości) i w sposób pozwalający osiągać coraz wyższe standardy doskonałości działania, jednocześnie zwiększając autonomię każdego podmiotu zaangażowanego w praktykę.

Przyjęcie takiej optyki pozwala każdemu podmiotowi rozpoznać nie tylko właściwy sposób działania, lecz także zbudować motywację do wypracowania adekwatnej postawy względem innych. Jeśli pierwotne zainteresowania jednostki mają bowiem zostać zrealizowane w sposób zapewniający satysfakcję działania, wówczas jednym z kluczowych elementów refleksji nad takim działaniem musi być rozpoznanie natury właściwych relacji z innymi oraz roli samych praktyk i instytucji je podtrzymujących w życiu danego podmiotu. W tym też sensie potencja leżąca u podstaw pewnego działania i właściwego mu dobra jest odczytywana zarówno jako zdolność do osiągnięcia pewnego dobra i towarzyszącego mu standardu doskonałości, jak i całościowego rozwoju jednostki, zarówno w sensie relacji społecznych, jak i organizacji pewnego aspektu życia w ogóle. Należy przy tym zauważyć, że i społeczny, i naturalny charakter praktyki powoduje dwojaki charakter takiego rozwoju. Z jednej strony, ze względu właśnie na ów pozajednostkowy, pozaindywidualny charakter działania można określić, czy określony ruch jednostki ku aktualizacji jej potencjalności przebiega w sposób właściwy czy nie⁶⁵. Dlatego analizując problem potencjału rozwojowego w obrębie metafizyki arystotelesowskiej, Louis M. Guenin zwraca uwagę na nomologiczny charakter takiego rozwoju⁶⁶ — wła-

⁶³ *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*, R. McM. Netting, R.R. Wilk, E.J. Arnold (eds.), Los Angeles 1984, za: C.B. Wesson, *Household and Hegemony*, s. 11.

⁶⁴ Przy czym poszerzanie takie rozumiem nie jako rozrost kosztem elementu naturalnego, ale jako poszerzanie pola, na którym naturalna potencja może zostać zrealizowana.

⁶⁵ Tak jak na przykład możemy określić, czy, by nawiązać do przykładu podanego, uczeń rozwija określone umiejętności gry na instrumencie lub (jak to się czasem mówi) „opanowuje” instrument.

⁶⁶ Por. L.M. Guenin, *Development potential*, [w:] *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, T.E. Tahko (ed.), Cambridge 2012, s. 159: „Potencjał rozwojowy organizmu w zakresie działania Φ (in respect of

ściwie zorganizowane działanie w ramach właściwie ukształtowanej praktyki jest bowiem aktualizacją pewnej potencjalności w sposób *typowo ludzki*, czyli taki, jaki — co do swojego schematu — jest właściwy każdemu człowiekowi podejmującemu ten rodzaj aktywności. W tym sensie niezależnie od wielości form i uwarunkowań lokalnych adepci muzyki, członkowie rodzin, rolnicy itp. stają przed podobnymi decyzjami i muszą opanować podobne umiejętności, aby osiągnąć podobne dobra.

Zarazem jednak ów naturalny rozwój ma zawsze charakter indywidualny, jest rozwojem tej konkretnej jednostki, ku dobru którego zakres i doskonałość są zakreślone przez potencjał samej jednostki i jej tożsamość. Zatem dobro człowieka jest zawsze dobrem pewnego określonego człowieka jako człowieka. Jak zauważa Douglas Rasmussen:

Jednostki robią [...] coś więcej niż tylko lokują ludzki rozwój (*flourishing*) w przestrzeni. Rozwój taki nie istnieje poza wyborami działaniami konkretnych istot ludzkich, czy też niezależnie od konkretnego zespołu (*mix*) dóbr, które konkretna istota ludzka musi określić jako odpowiednie do jej sytuacji⁶⁷.

W ten sposób — w myśl przytaczanego ujęcia Arystotelesa — idea dobra okazuje się pojęciem nieostrym, któremu konkret nadaje usytuowanie w relacji między tożsamością jednostki, podejmowaną przezeń praktyką oraz społecznym kontekstem owego działania. W efekcie idea ta ma, jak zauważa Rasmussen⁶⁸, charakter architektoniczny, co w efekcie może prowadzić do sytuacji, w których pewne konkretne dobra mogą być właściwe dla określonego typu istot ludzkich, ale nie dla wszystkich⁶⁹. Dobro ludzkie jako takie można by zatem pojąć przez uogólnienie tego, co dla konkretnych ludzi dobre, nie przez dedukcyjne (i apodyktyczne) przyporządkowanie określonych dóbr pewnym typom ludzi⁷⁰.

Elementem podstawowym, fundującym ów architektoniczny charakter dobra, jest jego odniesienie do życia człowieka. Wielość *form* życia, jak zauważa omawiany autor, nie usuwa podstawowego, biocentrycznego jego zdaniem, elementu skupienia na życiu właśnie⁷¹. Można zatem powiedzieć, że „zdrowie” wszelkich praktyk zakorzenione jest nie tylko w podmiotowej satysfakcji czerpanej z określonego rodzaju aktywności, lecz także wpływu, jaki aktywność ta ma na możliwość prolongacji życia człowieka, jego jakość i możliwość zapanowania nad nim. I to, by przywołać Arystotelesa, „w życiu, które osiągnęło pewną długość”⁷². Zatem owo rozumienie dobra prowadzi do ograniczenia swobody w określaniu właściwych sposobów życia, negując postrzeganie ich jako twórców całkowicie i jedynie kulturowych.

Φ-ing w sytuacji rodzaju ψ jest zdolnością do rozwinięcia zdolności działania Φ (to Φ) przez podjęcie w sytuacji rodzaju ψ nomologicznie możliwego procesu rozwoju organizmu”.

⁶⁷ D.B. Rasmussen, *Human flourishing and the appeal to human nature*, „Social Philosophy and Policy” 16 (1999) nr 1, s. 6. Autor ten przyjmuje, że właściwe neoarystotelizmowi ujęcie dobra jest: obiektywne, inkluzywne, zindywidualizowane, skoncentrowane na podmiocie (*agent-relative*), określane podmiotowo (*self-directed*) i społeczne.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 20–24.

⁶⁹ Jak na przykład pewne typy pokarmów właściwe ludziom na określonym etapie ich rozwoju.

⁷⁰ Choć oczywiście w niektórych przypadkach — jak dzieci czy adeptów praktyk na wczesnym etapie ich opanowywania — *de facto* takie apodyktyczne przyporządkowanie zachodzi.

⁷¹ D.B. Rasmussen, *Human flourishing and the appeal to human nature*, s. 29.

⁷² Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I, 7 1098a, s. 89.

5. Wnioski

Tak rozumiane dobro wydaje się spełniać kryteria normatywności określone przez Korsgaard. W odniesieniu do pierwszego należy stwierdzić, że rozpoznanie zarówno natury praktyk, jak i dwóch wektorów normatywności dobra pozwala nie tylko wyjaśnić na poziomie doświadczenia podmiotu, w jaki sposób jego pierwotne intencje, pragnienia i namiętności mogą zostać ustrukturyzowane w sposób pozwalający na efektywne działanie na rzecz ich zaspokojenia, lecz także na wyjaśnienie w jaki sposób działania te nabierają charakteru moralnego i dlaczego ten aspekt winien być rozważony przez każdy podmiot podejmujący określony rodzaj aktywności.

Warunek transparentności zostaje spełniony przez rozpoznanie naturalnego skierowania podmiotów ku pewnej grupie przedmiotów i sposób działania. Uczynienie z tego „o co podmiotowi chodzi” punktu wyjścia i położenie nacisku na refleksję nad celami i środkami do nich prowadzącymi elementem naturalnego uposażenia, nabudowanego na pierwotnych impulsach do działania, powoduje, że każdy podmiot stanowi w istocie sam dla siebie punkt wyjścia w rozumowaniu moralnym, przy jednoczesnym zachowaniu wagi relacji społecznych, określających możliwość pojęcia przez podmiot samego siebie i swojego otoczenia oraz zdolność i sposób, w jaki możliwe jest przekroczenie *status quo*, a także możliwości indywidualizacji. To dzięki uwzględnieniu podmiotowego wymiaru zarówno refleksji nad dobrem, jak i samego procesu rozwoju możliwe staje się bowiem zachowanie równowagi między elementem społecznym (i naturalnym) oraz indywidualną kreatywnością. Jak zauważa bowiem Guenin (a Rasmussen najwyraźniej zajmuje stanowisko podobne), ujęcie koncepcji dobra jako powstałej przez uogólnienie faktycznych, indywidualnych koncepcji dobra i sposobów działania powoduje jej otwartość na ujęcie rozkładu właściwości jako niepodlegającego logice zero-jedynkowej i charakteryzującego się dużą różnorodnością form⁷³. W tym sensie potencjał rozwojowy, który widzi Guenin jako „dyspozycję do rozwoju dyspozycji (*disposition-developing disposition*)”, jednostka widzi jako przedmiot własnego zainteresowania, pasji itp., moralność zaś pojawia się tu jako rozpoznanie zarówno zdolności innych do takiego rozwoju, jak i pola współpracy umożliwiającej osiągnięcie dóbr i indywidualnych, i zbiorowych.

Wreszcie w kwestii tożsamości podmiotu, która — jak zauważa Korsgaard — bywa postrzegana jako najbardziej fundamentalne dobro, często ważniejsze od życia⁷⁴, problem zostaje rozwiązany przez, nakreślone powyżej, zakorzenienie normatywności dobra w faktycznych sposobach działania konkretnych jednostek. Możliwość odwołania do pewnych uniwersalnych standardów pojawia się tu zatem na podstawie rozpoznania możliwości i form działania, które — wypracowane przez określone podmioty w określonych warunkach — pozwalają na lepszą ekspresję indywidualności, większą autonomię, pełniejsze uczestnictwo w dobrach

⁷³ Jak powiada Guenin (*Development potential*, s. 160): „nasza koncepcja zezwala na to, czego nauczyliśmy się z genetyki i teorii ewolucji. Nie istnieje zestaw właściwości podzielanych przez wszystkie osobniki danego gatunku. Zmienność [*Variation*] jest normą”.

⁷⁴ Por. Ch. Korsgaard, *The normative question*, s. 17–18.

i standardach doskonałości czy dostęp do nich szerszej grupie osób, ale których implementacja zawsze możliwa jest tylko z uwzględnieniem różnicy kontekstów.

Wydaje się więc, że rozpoznanie emancypacji i natury jako dwóch wektorów normatywności dobra pozwala na, z jednej strony, lepszą artykulację arystotelesowskiej koncepcji moralnej (praktycznej), z drugiej zaś, na usunięcie przynajmniej części pojawiających się w związku z nią niejasności. Owe dwie tendencje są względem siebie komplementarne, a dobro, które miałyby być faktycznym dobrem *człowieka*, wydaje się w sposób konieczny je łączyć. W efekcie można pokusić się o stwierdzenie, że atrakcyjność tej idei, wbrew krytykom, powinna raczej wzrastać, niż maleć, wraz z postępującą wiedzą dotyczącą biologicznych źródeł ludzkiej moralności, przy zachowaniu ekspresywnej, emancypacyjnej formy myślenia moralnego.

Nature and emancipation. On some aspects of normativity of the good

Summary

The aim of the paper is to address some aspects of the notion of the good as seen within the neo-Aristotelian framework. My general thesis is that normativity typical for the good is organized along two vectors: one pointing at nature as the source of the concept of flourishing, and the other aimed at emancipation enabled by the standard of good life of a human being set by the latter.

My argument for this is threefold. I start by addressing the classical notion of the good as seen by Aristotle and Aquinas, highlighting the relation between metaphysical background and the kind of normativity typical for the concept of the good. Then, I turn to Martha Nussbaum's capability approach, which I take as an attempt to use the Aristotelian functionalist framework to express a certain emancipatory project, yet free from its naturalistic grounding. The analysis of this standpoint enables pinpointing some deficiencies of such a selective form of Aristotelianism on the one hand, and on the other, highlighting an important change in setting the concept of the good as the main normative notion in moral philosophy of a modern kind. Finally, I point out some possible contemporary forms of the concept of the good and the uniqueness of normative propositions rooted in it.