



You have downloaded a document from
RE-BUŚ
repository of the University of Silesia in Katowice

Title: Dobro a wolność. Wokół teorii możliwości Marthy Nussbaum

Author: Piotr Machura

Citation style: Machura Piotr. (2015). Dobro a wolność. Wokół teorii możliwości Marthy Nussbaum. "Folia Philosophica" (T. 33 (2015), s. 211-230).



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Piotr Machura

Dobro a wolność Wokół teorii możliwości Marthy Nussbaum*

Słowa kluczowe: Martha Nussbaum, dobro, wolność, teoria możliwości, arystotelizm

Próba rozpatrzenia rozmaitych form orzekania pojęcia dobra w arystotelizmie współczesnym skłania do postawienia tezy o często wybiórczym sposobie traktowania schematu pojęciowego zaproponowanego przez Stagirytę. Zasadniczą tezą niniejszego artykułu jest twierdzenie, że wybiórczość taka musi w konsekwencji doprowadzić do istotnych aporii w danej koncepcji moralnej. W analizie tego zagadnienia przyjmuję, że rozpatrywana w ramach paradygmatu arystotelejskiego koncepcja dobra organizuje się wokół dwóch wektorów skierowanych odpowiednio ku naturze jako źródłowemu standardowi ewaluacji prawomocności orzekania tego pojęcia i ku emancypacji, w którym to pojęciu ogniskuje się ekspresywna właściwość omawianej kategorii. Przy czym, jak się wydaje, wektory te wzajemnie ograniczają możliwości zbyt jednostronnej aplikacji idei dobra. Problem ten analizuję na przykładzie Marthy Nussbaum teorii możliwości (*capabilities approach*)¹, wskazując, w jaki sposób koncepcja dobra może

* Prezentowany artykuł jest rozwinięciem referatu *Dobro a wolność* wygłoszonego na VIII Międzynarodowym Forum Etycznym *Współczesne oblicza dobra*, które odbyło się w dniach 23—25 czerwca 2014 roku na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie.

¹ Warto przy okazji zwrócić uwagę na pewną translatorską wątpliwość dotyczącą omawianej koncepcji. Termin *capability* znaczy tyle co „zdolność, możliwość, poten-

być użyteczna do wyartykułowania zespołu podstawowych uprawnień człowieka rozumianych jako sfera wolności pozwalającej na realizację przyrodzonej mu godności. Drugim elementem mojej tezy jest jednak przekonanie, że zgodnie z myślą Arystotelesa dobro musi być rozpatrywane nie tylko w jego funkcji ekspresywnej, ale też w odniesieniu do szerszego kontekstu działania ludzkiego. W tym sensie idea dobra jawi się jako z istoty społeczna, to znaczy ujmująca człowieka w systemie funkcjonalnie pojmowanych relacji społecznych. System ten z kolei ma ugruntowanie w normie gatunkowej, to znaczy w koncepcji natury jako źródła i zasadniczej determinanty ludzkiej sprawczości. W konsekwencji wnioskuję, że próba rozpatrywania człowieka w sposób akcentujący przede wszystkim kategorię wolności jest skazana na porażkę, a obraz ludzkiej aktywności i podmiotowości, dla którego wolność stanowi punkt wyjścia, jest deskryptywnie fałszywy i normatywnie nieuzasadniony. Wolność jest tylko jednym z dóbr i pojawia się, jak każde z dóbr, w relacji między naturalnym punktem wyjścia, warunkami społecznymi i indywidualnością jednostki.

Godność i wolność

Spośród współcześnie proponowanych koncepcji dobra szczególne znaczenie wydaje się mieć teoria możliwości, którą rozwija w ekonomii Amartya Sen², a w filozofii Martha Nussbaum i ich zwolennicy.

„cjal”. Deklarowany przez Nussbaum arystotelizm sugerowałby przyjęcie, zgodnego ze schematem pojęciowym wypracowanym przez Stagiryte, tłumaczenia tego terminu jako „potencjalności”, jak czyni to na przykład autorka jedynej w języku polskim monografii poświęconej Nussbaum Anna Głąb (*Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*. Warszawa 2010). Jednak silnie antymetafizyczne nastawienie omawianej badaczki powoduje, że rozwiązanie to przysparza pewnych kłopotów. Trudno bowiem mówić — jak czyni to Nussbaum w jednym z punktów listy omawianej poniżej — na przykład o potencjalności do zabawy. Dodatkowe zastrzeżenie wobec tego tłumaczenia rodzi społeczny charakter *capabilities* — są one bowiem, twierdzi Nussbaum, specyficznie ludzkimi sposobami działania, które jednak co do sposobu swojej manifestacji określane są przez lokalne warunki społeczno-kulturowe. Tymczasem „potencjalność” wydaje się raczej dotyczyć pewnej właściwości samego przedmiotu, pierwotnej względem jego relacji z jakimkolwiek otoczeniem. Dlatego też przyjmuję, jako bardziej odpowiadający istocie myśli omawianej autorki, termin „możliwość” jako tłumaczenie *capability*.

² Por. np. A. Sen: *Rozwój i wolność*. Przeł. J. Łoziński. Poznań 2002.

Znaczenie to zasadza się zarówno na istotnym wpływie, jaki wywierają zwolennicy tej koncepcji na naukę (głównie na filozofię i ekonomię, ale też na przykład na nauki o zdrowiu i nauki prawne), jak i na rosnącej recepcji ich idei w życiu społecznym i ekonomicznym³. Tym, co z filozoficznego punktu widzenia wydaje się rodzajem znaku charakterystycznego omawianej koncepcji, jest jej wyraźne polityczne skierowanie — Nussbaum otwarcie konstruuje swoje prace, zwłaszcza ostatnie, jako zbiory zaleceń politycznych⁴, a ich struktura powoduje, że mają w istocie charakter ideologiczny. Świadczy o tym choćby ich duża niejednoznaczność metodologiczna — Nussbaum z jednej strony określa swój projekt mianem arystotelesowskiego (czasem — arystotelesowsko-marksowskiego⁵, choć jej związek z marksizmem można traktować co najwyżej jako dalekie źródło inspiracji), z drugiej — wielokrotnie wskazuje, że jej koncepcja winna być rozumiana jako forma liberalizmu politycznego (i rzeczywiście, punktem wyjścia na przykład rozwijanej przez nią koncepcji sprawiedliwości jest teoria Johna Rawlsa) i teorii praw człowieka jednocześnie.

Osobliwy ten melanz staje się jednak bardziej zrozumiały przy rozpatrzeniu wewnętrznej logiki tez Nussbaum. Punktem wyjścia jest tu przekonanie, że istoty ludzkie mają niezbywalne prawo do godnego życia. Przekonanie to opiera się na uznaniu Arystotelesowskiej u źródła wizji człowieka jako, po pierwsze, zwierzęcia, po drugie, zwierzęcia społecznego (i politycznego), po trzecie wreszcie — racjonalnego. Przy czym, co podkreśla Nussbaum, arystotelesowski charakter jej propozycji uwidacznia się w traktowaniu tych trzech aspektów człowieczeństwa jako ściśle z sobą powiązanych. Znaczenie podstawowe ma tu naturalne pochodzenie zarówno społecznego, to jest skierowanego na osiąganie wspólnych celów, nastawienia istot ludzkich, jak

³ Warto tu wspomnieć nie tylko World Institute for Development Economics Research w Helsinkach, kierowany w przeszłości przez Nussbaum i Sena, ale też działania Human Development and Capabilities Association (<https://hd-ca.org/>), założone przez tych badaczy, z którego grona wywodzi się między innymi jeden z doradców rządu Indii.

⁴ W pracy *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, Mass.—London 2007, s. 155) Nussbaum, komentując zgłaszane przez siebie propozycje, pisze: „Teoria możliwości jest polityczną doktryną dotyczącą podstawowych uprawnień, a nie wyczerpującą doktryną moralną. Nie rości sobie nawet pretensji do bycia pełną doktryną polityczną, ponieważ podaje jedynie pewne konieczne warunki przyzwoicie sprawiedliwego społeczeństwa w postaci zbioru podstawowych uprawnień wszystkich obywateli. Niezapewnienie ich realizacji jest szczególnie istotnym naruszeniem podstawowej sprawiedliwości, ponieważ przyjmuje się, że uprawnienia te zawierają się w samej idei godności i życia godnego człowieka”.

⁵ Por. np. *ibidem*, s. 74—75.

i racjonalności. Nussbaum odrzuca i kontraktualistyczne, i utylitarystyczne rozumienie relacji międzyludzkich. Jak pisze: „Dobro innych nie jest tylko ograniczeniem czyjegoś dążenia do właściwego mu⁶ dobra, jest częścią jego własnego dobra. Zatem, zamiast być kwestią indywidualnej koncepcji dobra, jak w teorii Rawlsa, mocna orientacja na dobro innych jest od początku częścią wspólną publicznej koncepcji osoby. Człowiek opuszcza stan natury (jeśli istotnie jest jeszcze jakiś powód, by posługiwać się tą fikcją) nie dlatego, że jest to wzajemnie bardziej korzystne, lecz dlatego, że nie może wyobrazić sobie dobrego życia bez wspólnych celów i wspólnego życia. Życie z innymi i dla innych, z życzliwością i sprawiedliwością, jest częścią wspólną publicznej koncepcji osoby, uznawanej powszechnie w celach politycznych⁷”.

Tym, co stanowi podstawę proponowanej przez Nussbaum koncepcji dobra, jest zwrócenie uwagi, w kontrze do Immanuela Kanta i Johna Rawlsa, na ścisłą łączność między racjonalnością i zwierzęcością. Tam, gdzie tradycyjnie przyjmowano pozanaturalny charakter racjonalności — która w konsekwencji miała znamionować odmienność *homo sapiens* od reszty świata zwierząt, Nussbaum, idąc w ślady Arystotelesa i zgadzając się z ostatnimi ustaleniami nauki w tym względzie⁸, wskazuje, że racjonalność, po pierwsze, wynika ze zdolności określanych przez naturę (na przykład z właściwej naszemu gatunkowi budowy mózgu), a zatem nie może być oddzielona od elementu zwierzęcego ludzkiego jestestwa, po drugie zaś, ma charakter społeczny, czyli może się rozwijać tylko wtedy, kiedy sprzyjają temu

⁶ W bodaj wszystkich swych tekstach Nussbaum przyjmuje pierwszeństwo zaimków żeńskich przed zaimkami męskimi. Praktyka ta, podyktowana zasadami równości, jest rozpowszechniona w nowszym piśmiennictwie anglosaskim, ale język polski wydaje się w niewielkim stopniu zdolny do adaptacji podobnych zasad. Dlatego też zachowuję — zgodnie z rozpowszechnionym w naszym języku uzusem — prymat zaimków męskich, zwracając jednak uwagę, że w tekście oryginalnym — jak na przykład w przytaczanym zdaniu — „jemu” zwykle oznacza „jej”.

⁷ M. Nussbaum: *Frontiers...*, s. 158.

⁸ Por. np. prace: M. Tomasello: *Kulturowe źródła ludzkiego poznania*. Przeł. J. Rączaszek. Warszawa 2002; *Historia naturalna ludzkiego myślenia*. Przeł. B. Kucharzyk, R. Ociepa. Kraków 2014, oraz na przykład S. Greenfield: *Mózg*. Przeł. R. Zawadzki. Warszawa 1999. Na temat równie naturalnego pochodzenia moralności por. między innymi: F. de Waal: *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, Mass.—London 1996; P. Churchland: *Braintrust. What Neuroscience Tells Us about Morality*. Princeton and Oxford 2011. Historię ewolucji koncepcji podmiotu, jego samoświadomości i racjonalności we wczesnej nowoczesności omawia szeroko Udo Thiel w pracy *The Early Modern Subject. Self-consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*. Oxford 2011.

warunki społeczne i tylko dzięki interakcji z innymi. W konsekwencji ludzkie dobro, rozumiane jako zdolność do rozwijania właściwych człowiekowi zdolności i obejmowania kontroli nad warunkami życia, jest dobrem istoty, która przez istotną część życia pozostaje zależna od troski innych⁹. Podobnie to, czy, a jeśli tak, to w jaki sposób, rozwinięte zostaną właściwe danej jednostce potencjalności, jest kwestią zarówno naturalnego uposażenia, jak i warunków społecznych oraz kulturowych, w jakich są one rozwijane.

W konsekwencji pojęcie godności, jakie proponuje omawiana badaczka, jest złożone i obejmuje nie tylko samą racjonalność, ale też towarzyskość (*sociability*) czy potrzeby cielesne (w tym potrzebę troski)¹⁰. Podobnie, w opozycji do ujęć utylitarystycznych, Nussbaum akcentuje, że godność przynależy człowiekowi, a w zasadzie wszystkim istotom żywym¹¹, bez względu na zdolność przystąpienia do kontraktu społecznego na zasadzie w pełni produktywnego jego uczestnika. Jak bowiem zauważa omawiana badaczka, rozpowszechnione współcześnie przekonanie o podstawowym charakterze warunku produktywności, a w konsekwencji — o zasadniczo ekonomicznym, opartym na wzajemnej korzyści fundamencie społeczeństwa, jest bezzasadne. Społeczeństwo, zauważa Nussbaum, jest spajane przez szerokie spektrum związków i zainteresowań, spośród których produktywność stanowi tylko jeden z elementów, który — jakkolwiek cenny, a nawet konieczny — nie jest głównym celem życia społecznego¹².

W konsekwencji tym, co stanowi źródło idei godności, jest nie wyabstrahowana z ludzkiego jestestwa racjonalność, lecz ludzki sposób bycia w całej jego złożoności i bogactwie. Zabieg ten ma też tę zaletę, że oprócz zakwestionowania redukcyjnego charakteru klasycznych koncepcji godności właściwych nowoczesnej myśli Zachodu pozwala na uniknięcie apodyktyzmu wskazania jednej cechy i „właściwego” sposobu jej realizacji jako znamionujących istotę, która podlega ochronie z racji należnej jej godności, oraz docenienie znaczenia faktycznie elementarnych jakości budujących dobre życie. Rodzajem intuicyjnego sprawdzianu, którym posługuje się tu Nussbaum, jest wskazanie konkretnych przykładów osób, zwykle kobiet pozbawionych

⁹ Por. M. N u s s b a u m: *Frontiers...*, s. 168—171.

¹⁰ *Ibidem*, s. 159—160.

¹¹ Jak stwierdza Nussbaum, „teoria możliwości dostrzega w świecie wiele różnych rodzajów zwierzęcej godności (*animal dignity*), spośród których wszystkie zasługują na szacunek, a nawet podziw” (*ibidem*). Nieco dalej zauważa jednak, że zakres tak rozumianej godności staje się bardziej problematyczny przy próbie zastosowania go w odniesieniu do pozostałych organizmów, na przykład roślin.

¹² *Ibidem*, s. 160.

— skutek ograniczeń systemów społeczno-politycznych, w jakich przyszło im żyć, usankcjonowanej przez tradycję przemocy lub z powodu ograniczeń wynikających czy to z niedorozwoju społeczeństwa, które zamieszkują, czy to z niesprawiedliwej dystrybucji w jego obrębie — dostępu do podstawowych dóbr¹³. W efekcie takiego zabiegu to wolność staje się podstawowym celem, którego indywidualne osiągnięcie zostaje wskazane jako cel działania dobrze zorganizowanego społeczeństwa. Jest ona rozumiana w sposób łączący koncepcję Arystotelesowską i liberalną: dobre życie bowiem jest tu pojmowane jako wolność w realizacji podstawowych, przyrodzonych każdej jednostce zdolności (które Nussbaum nazywa zdolnościami, czy też możliwościami wewnętrznymi — *internal capabilities*)¹⁴. W ten sposób wolność, traktowana jako przestrzeń indywidualna, łączy się z koncepcją potencjalności.

Dobro, uprawnienie, natura

Dwa elementy wydają się kluczowe dla tej konstrukcji. Po pierwsze, Nussbaum czyni podstawowym normatywem, punktem wyjścia swojej koncepcji, uprawnienie do dobrego życia, czyli takiego, które można nazwać życiem ludzkim, dla której to podstawowej idei nie sposób — jak się wydaje — znaleźć kontrargumentu. Jednocześnie zagadnienie to traktuje jako dotyczące *indywidualnego* dobrego życia, a wspólnota, państwo, religia *etc.* rozpatrywane są tu jako wartości tylko pod warunkiem, że wspierają realizację owego podstawowego uprawnienia. W rezultacie omawiana koncepcja nabiera charakteru wyraźnie emancypacyjnego i tak też rozumie ją omawiana autorka, wskazując, że tym, co czyni teorię możliwości teorią dobra, jest jej źródłowo ewaluatywny charakter. Ów ocenny element pojawia się jako wynik określonego sposobu ustosunkowania się do natury. Nussbaum konstruuje swój program normatywny jako ideę polityczną, w której przyjęcie normy gatunkowej jako standardu oceny tego, co dla człowieka „normalne”, ma charakter jedynie pomocniczy¹⁵. Jak

¹³ Por. np. M. Nussbaum: *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge, Ma—London 2011, rozdział 1.

¹⁴ *Ibidem*, s. 30—31.

¹⁵ M. Nussbaum: *Frontiers...*, s. 180.

pisze, „pojęcie natury człowieka w mojej teorii jest w sposób jasny i od początku *ocenne*, a dokładniej: *ocenne etycznie (ethically evaluative)* — spośród wielu faktycznych cech specyficznie ludzkiej formy życia wybieramy te, które wydają się tak normatywnie podstawowe, że życie pozbawione możliwości praktykowania jednej z nich, na dowolnym poziomie, nie jest w pełni ludzkim życiem, życiem, które można nazwać godnym, nawet jeśli inne [z tych cech — P.M.] są obecne. Jeśli więcej z nich jest niemożliwych do osiągnięcia (jak w przypadku osób w stanie trwale wegetatywnym), to możemy twierdzić, że życie takie w ogóle nie jest życiem ludzkim. Następnie, zidentyfikowawszy ten (skrajny) próg, szukamy proggu następnego, powyżej którego *dobrze życie* staje się możliwe”¹⁶.

Nie istnieje zatem żaden „naturalny” stan, pozbawiona ingerencji forma życia, która sama przez się byłaby właściwa dla człowieka. Co więcej, konstatacja ta ma pewien walor ogólności, ponieważ z punktu widzenia omawianego stanowiska żadna forma życia nie istnieje jako zamknięta, doskonała forma. Za Danielem Bothinem Nussbaum przyjmuje, że koncepcja samoistnej równowagi natury jest mitem, na który składają się trzy przekonania. Zgodnie z pierwszym niezakłócona przez człowieka natura może osiągnąć stałość trwałej formy, która — po drugie — jest dla niej stanem optymalnym. Po trzecie zaś, niezakłócona natura ma zdolność do samoistnego przywrócenia tego stanu. Jednak, jak zwraca uwagę omawiana badaczka, odrzucenie tego przekonania jest jednym z elementów postępu nauk o środowisku w ostatnich trzydziestu latach¹⁷.

Jakie zatem znaczenie ma dla omawianej koncepcji norma gatunkowa? W jaki sposób z rozpatrzenia właściwych danej formie życia charakterystycznych dla niej sposobów działania można wyprowadzić zespół uprawnień czy norm?

Tak jak w przypadku dobra zwierząt, w odniesieniu do którego Nussbaum zauważa, że pogląd roszczący sobie pretensje do odrzucenia elementu ewaluacyjnego nie pozwala na rozpoznanie tego, co powinno być zrobione i w jaki sposób życie tych istot może ulec poprawie, podobnie w odniesieniu do ludzi to, jakie sposoby życia, układy społeczne i instytucje można traktować jako naturalne (jak to ma miejsce w przypadku rodziny), poddaje się zasadniczej krytyce i ewaluacji. Znaczenie podstawowe ma tu natomiast możliwość rozwoju (*flourishing*). Przy czym, o ile na poziomie organizmów zwierzęcych oznacza to dostęp do odpowiednich ilości właściwego pożywienia, do

¹⁶ Ibidem, s. 181.

¹⁷ Ibidem, s. 368.

schronienia i środowiska typowego dla danego gatunku oraz do możliwości realizacji potencjalności rozrodczych¹⁸, o tyle w przypadku człowieka sytuacja bardziej się komplikuje. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że ludzki sposób istnienia jest znacznie bardziej różnorodny niż jakiegokolwiek innego gatunku, w konsekwencji czego dobre życie różnych ludzi może w istocie oznaczać odmienne działania, ale też to, jakie właściwości ma dobre życie, pozostaje kwestią pewnego konsensusu. Dlatego Nussbaum uważa to zagadnienie za problem o charakterze przede wszystkim politycznym. Jednak podstawą ukonstytuowania pewnego zespołu norm, czy też uprawnień, który mógłby się stać przedmiotem takiej zgody, jest uznanie, że ów polityczny element zasadza się na właściwościach człowieka jako przedstawiciela określonego gatunku. Dlatego też w ramach omawianej koncepcji można mówić o pewnym spektrum godności, którego ekstremami są z jednej strony istnienie pozbawione możliwości podstawowego działania (co *de facto* równałoby się śmierci tego organizmu¹⁹), z drugiej zaś w pełni rozwinięte życie człowieka, którego biologiczne funkcjonowanie jest niezakłócone, sposobności do kontroli nad własnym środowiskiem realizowane, ale też człowieka, którego zdolności indywidualne mogą być rozwijane w sposób kreatywny i przynoszący satysfakcję.

Znaczenie podstawowe ma tu przyjęcie, że niezależnie od jakości indywidualnych możliwości, które mogą być warunkowane czy to wskutek różnych form niepełnosprawności, czy też ograniczeń wynikających z kontyngentnych właściwości danej kultury i tradycji, bądź ze struktury polityczno-ekonomicznej społeczeństwa, w której jednostka żyje, sama przynależność do gatunku *homo sapiens* powoduje, że istoty ludzkie powinny być traktowane jako równe. Nussbaum, jakkolwiek nawiązuje do prac Petera Singera, wydaje się nie zgadzać z jego koncepcją pierwszeństwa poziomu indywidualnych jakości przed przynależnością gatunkową. Odwołując się do przykładu osób niepełnosprawnych w stopniu znacznym, wskazuje ona, że jakkolwiek mogą one być pozbawione możliwości rozwijania się w sposób właściwy większości innych przedstawicieli gatunku, to jednak sam fakt przynależności do niego i wpisania w sieć relacji z innymi ludźmi powoduje, że należy im status istoty ludzkiej i związana z tym ochrona ich godności²⁰. Nussbaum zwraca uwagę, że w przypadku ludzi dodatkowym aspektem jest społeczny charakter niepełnosprawno-

¹⁸ Por. np. Ph. Foot: *Natural Goodness*. Oxford 2001, rozdział 2.

¹⁹ M. Nussbaum: *Frontiers...*, s. 181.

²⁰ Ibidem, s. 187—188.

ści. Tym bowiem, co decyduje o faktycznej niezdolności danej jednostki do osiągnięcia pełni ludzkiej godności, bywa układ czynników społecznych, takich jak choćby dostępność określonej infrastruktury. Infrastruktury, która dostosowana jest do potrzeb osób nie idealnych, lecz cierpiących na stosunkowo niewielkie i najczęściej spotykane dolegliwości²¹. Dlatego też amerykańska filozof twierdzi, że „przestrzeń publiczna jest wytworem idei dotyczących inkluzji”²², a osoby niepełnosprawne, także intelektualnie, są obywatelami²³, którym umożliwienie działania i których ochrona godności są podstawowymi zadaniami państwa.

Należy przy tym zaznaczyć, że godność ludzką rozumie Nussbaum jako *możliwość* (*capability*) działania, nie samo działanie (*functioning*). Teoria możliwości koncentruje się na niej, ponieważ daje ona szansę wyboru²⁴ — w ten sposób Nussbaum unika apodyktycznego wskazywania, co jest dobrem materialnym, jaka jest właściwa forma życia, dzięki czemu jej idee mogą znaleźć zastosowanie w rozmaitych kontekstach społecznych i kulturowych. Dlatego też amerykańska filozof nazywa swoją propozycję „bogata i nieostrą koncepcją dobra” (*thick vague theory of the good*)²⁵, nie rości sobie bowiem ona pretensji do podania wyczerpującej listy konkretnych możliwości, które każdy winien realizować, i pozostaje otwarta zarówno na lokalne interpretacje, jak i na bardziej ogólne modyfikacje.

Tak określona, teoria możliwości ma dwa kierunki zainteresowania. Z jednej strony zmierza do wskazania tych właściwości podmiotu, które winny być wzięte pod uwagę w ocenie jakości życia. Z drugiej strony dokonuje krytycznej analizy warunków, w jakich to życie jest realizowane, i proponuje konkretne reformy w zakresie rozwiązań ustrojowych oraz społecznych czy ekonomicznych. W obu przypadkach koncentruje się na wskazaniu zbioru możliwości określających podstawowe przestrzenie wolności, „wartościowe sposoby działania”, jak to nazywa Sen²⁶. Chodzi więc o takie właściwości, dzięki którym jednostka osiąga zarówno określone podstawowe jakości (ochrona życia i zdrowia), jak i o kontrolę nad swoim życiem, począwszy od kwestii pracy i własności, przez związki, w które wchodzi, aż po udział we

²¹ Ibidem, s. 101.

²² Ibidem, s. 117.

²³ Ibidem, s. 98.

²⁴ M. Nussbaum: *Creating...*, s. 25.

²⁵ M. Nussbaum: *Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism*. „Political Theory” 1992, vol. 20, no. 2, s. 214.

²⁶ Por. A. Sen: *Capability and Well-Being*. In: *The Quality of Life*. Eds. M. Nussbaum, A. Sen. Oxford 1993, s. 30.

władzy i świadomą budowę relacji z innymi istotami żywymi. Lista takich możliwości obejmuje²⁷:

1. Życie — zdolność przeżycia właściwego człowiekowi okresu, w warunkach, które nie czyniłyby go niewartym przeżycia.
2. Zdrowie cielesne — możliwość cieszenia się dobrym zdrowiem (w tym posiadaniem potomstwa), odpowiednim wyżywieniem i zadowalającymi warunkami mieszkaniowymi.
3. Nienaruszalność cielesną — wolność przemieszczania się, wolność od przemocy, także seksualnej i domowej; sposobność odczuwania satysfakcji seksualnej i wybór w kwestiach reprodukcyjnych.
4. Zmysły, wyobraźnię i myśl — możliwość posługiwania się zmysłami, wyobraźnią i rozumem w sposób „prawdziwie ludzki”, wspierana odpowiednią edukacją; wolność ekspresji artystycznej, religijnej, literackiej itd.; możliwość doznawania przyjemności i unikania niepotrzebnego bólu.
5. Emocje — zdolność nawiązywania więzi z ludźmi i przedmiotami; prawo do odczuwania i wyrażania miłości, żalu, wdzięczności czy słusznego gniewu; zdolność do rozwoju emocjonalnego „niezakłóconego strachem i obawą”.
6. Rozum praktyczny — zdolność tworzenia koncepcji dobra i zaangażowania się w krytyczny namysł nad własnym życiem, w tym wolność sumienia i wyznania.
7. Związki:
 - zdolność wchodzenia w relacje z innymi ludźmi, okazywania troski o innych, wchodzenia w rozmaite formy interakcji społecznych i wyobrażania sobie sytuacji innych ludzi;
 - posiadanie podstaw 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 *etc.*).
8. Inne gatunki — możliwość życia w zgodzie z potrzebami innych form życia.
9. Zabawę — możliwość zabawy, doznawania radości i rekreacji.
10. Kontrolę nad środowiskiem:
 - politycznym — zdolność efektywnego udziału w życiu publicznym i „władania własnym życiem”, gwarancje partycypacji politycznej, wolności słowa i zrzeszania się;

²⁷ M. Nussbaum: *Creating...*, s. 33–34. Lista możliwości była przez Nussbaum formułowana przy wielu okazjach ze stosunkowo niewielkimi zmianami. Jednym z pierwszych tekstów wprowadzających tę ideę jest cytowany artykuł *Human Functioning...* Tu przytaczam bodaj najnowszą wersję listy pochodzącą z roku 2011.

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

W artykule *Human Functioning and Social Justice*²⁸ omawiana badaczka zaznacza, że wskazany przez nią zestaw cech godnego życia opiera się na dwóch przesłankach²⁹. Po pierwsze, bez względu na wszelkie różnice ludzie zwykle nie mają problemu z rozpoznaniem innych istot ludzkich jako istot ludzkich. W związku z tym proponowane przez nią ujęcie zmierza w istocie do „zmapowania ogólnego kształtu ludzkiej formy życia”, czyli tych cech, które konstytuują ludzkie życie, a które wydają się uchwytnie w doświadczeniu potocznym. Po drugie, istnieje, jej zdaniem, pewnego rodzaju konsensus dotyczący składowych dobrego życia.

Jak zatem dobro łączy się tu z wolnością? Kwestią podstawową jest przyjęcie wolności realizacji swych potencjalności jako uprawnienia podstawowego. Nussbaum odrzuca prawomocność wszelkich ograniczeń w tym względzie poza tymi, na które jednostki w sposób świadomy się godzą. Nie chodzi przy tym o zwulgaryzowanie koncepcji umowy społecznej do wymogu zawierania realnych kontraktów dotyczących każdej sfery życia, ale o to, aby jednostki miały świadomość, że sytuacja, w której się znajdują, nie ma charakteru koniecznego, że istnieją alternatywne zarówno konstrukty społeczne, jak i style życia, oraz że jako istoty ludzkie mają prawo do przynajmniej podstawowego zakresu godności. Nussbaum odwołuje się tu do przykładów kobiet indyjskich, które na mocy tradycji społeczno-religijnej nie mają dostępu nawet do czystej wody i co więcej, nie są w stanie samodzielnie wyartykułować roszczenia do niej — by wskazać znaczenie możliwości autonomicznego namysłu, świadomości istnienia alternatywy dla uzyskania wolności, która rzecz jasna może też polegać na akceptacji *status quo*.

W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera napięcie między wolnością a naturą. Koncepcja dobra rozumiana w prezentowany sposób ma, jako się rzekło, wyraźnie ekspresywny, emancypacyjny charakter. Nussbaum posługuje się pewną wersją Arystotelesowskiej koncepcji dobra jako sposobu działania w celu wyartykułowania nie

²⁸ M. Nussbaum: *Human Functioning...*, s. 215.

²⁹ Na temat źródeł listy w Arystotelesowskiej koncepcji cnót i odpowiadających im sfer życia por. M. Nussbaum: *Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach*. In: *The Quality of Life...*, s. 245—247.

tyle teorii działania, ile potencjalności rozwojowej człowieka. Tym, co jest przedmiotem jej uwagi, są zatem warunki, w jakich taki ruch ku samodzielności może zrealizować każda jednostka. Opierając się na szerokim wachlarzu informacji o sposobach organizacji ludzkich społeczności w świecie i historii, autorka ta stawia tezę, że nie istnieją żadne instytucje, których istotę należałoby uznać za dyktowaną przez naturę. Nawet rodzinę, z jej wywodzącymi się z biologii funkcjami reprodukcyjnymi — zarówno w sensie reprodukcji biologicznej, jak i kulturowej — postrzega Nussbaum jako wynik lokalnych uwarunkowań o charakterze kontyngentnym, w czego efekcie stawia ona tezę, że także owe podstawowe funkcje mogą być realizowane na różne sposoby, a romantyczne wyobrażenia o związkach międzyludzkich są rezultatem przygodnej w swej naturze ewolucji wyobrażeń i instytucji społecznych Zachodu³⁰.

W konsekwencji ewaluacja wszelkich instytucji i rozwiązań społecznych, ekonomicznych czy kulturowych zasadza się na ich zestawieniu z listą możliwości i określeniu, czy są one realizowane. Przy czym, zwraca uwagę Nussbaum, aby ewaluacja taka była pozytywna, wszystkie możliwości muszą być realizowane (czy też — dostępne), przynajmniej na pewnym zasadniczym poziomie, a brak którejkolwiek z nich powoduje negatywną ocenę. W ten sposób dobro, któremu wyraz daje omówiona powyżej lista, ma charakter pierwotnego uprawnienia, wynikającego z posiadania przez istoty ludzkie, po pierwsze, zdolności do samodzielnego kształtowania swojego losu, po drugie zaś, z samego faktu bogatego charakteru ludzkiej natury, wyposażającej każdego we właściwy mu wachlarz uzdolnień, pasji i zdolności postrzegania rzeczywistości oraz tworzenia w sposób odmienny od innych.

Dobro, wolność, natura

Tak zakreślona, koncepcja dobra ma kilka istotnych zalet. Po pierwsze, wydaje się dostarczać takiej formy ekspresji koncepcji uprawnień podstawowych, która, zachowując uniwersalność, oferuje

³⁰ Por. M. N u s s b a u m: *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge, UK 2000, s. 252—261.

mocniejsze uzasadnienie niż abstrakcyjna idea praw. Po drugie, ustanawia standard oceny jakości życia i instytucji społecznych, w odniesieniu do którego można konstruować czy to pewne propozycje polityczne, czy też społeczno-ekonomiczne. Po trzecie, dzięki oparciu na badaniach antropologicznych teoria ta unika z jednej strony zachodniego prowincjonalizmu i apodyktyczności, z drugiej zaś — nadmiernej abstrakcyjności.

Należy jednak podkreślić kilka istotnych mankamentów teorii rozwijanej przez Nussbaum. Pierwszy związany jest z niedookreślonym zapleczem teoretycznym jej propozycji. O ile z punktu widzenia operatywności jej koncepcji zrozumiałe jest, wskazywane wcześniej, łączenie wątków liberalnych z wątkami Arystotelesowskimi, to nie można zapominać, że zarówno co do elementów metafizycznych i politycznych, jak i w zakresie fundamentalnej teorii działania teorie te nie są kompatybilne. A apoteoza wolności jako istoty dobra, nawet podbudowana koncepcją możliwości, nie odpowiada w pełni zamysłowi Arystotelesa.

Drugi zarzut, wypływający z pierwszego, jest jednak mocniejszy. Otóż Nussbaum zdaje się zapominać, że praktyczna koncepcja Arystotelesa, choć zakreślona jako forma polityki, nie tylko zasada się na etyce jako teorii działania jednostki, ale przede wszystkim posługuje się przednowoczesnym pojęciem polityki, to znaczy traktuje ją jako formę organizacji społeczeństwa. Organizacji, należy dodać, która — jakkolwiek nie odżegnuje się od tego aspektu — jest czymś więcej niż tylko sposobem dystrybucji władzy. Jakkolwiek więc Nussbaum ma rację, podnosząc kwestię opresji, jakiej poddawane są rozmaite grupy ludzi (zwłaszcza kobiety i dzieci) w wielu miejscach świata, opresji, która godzi w ich podstawową godność i samodzielność (jak na przykład w kwestii realizacji prawa do pracy posiadania majątku³¹, nienaruszalności cielesnej, zdolności do cieszenia się dobrym zdrowiem *etc.*), to jeśli chce ona utrzymać arystoteleski wymiar swojej propozycji, samo wskazanie problemu i jego rozwiązania przez zakwestionowanie prawomocności dotychczasowego układu nie wydaje się w pełni satysfakcjonujące. Dzieje się tak z dwóch zasadniczych powodów.

Po pierwsze, arystoteleska koncepcja polityki jest, jako się rzekło, jedynie wtórnie zainteresowana dystrybucją władzy, a samo zakwestionowanie jej dotychczasowej struktury może być najwyżej wstępem

³¹ Klasyczną pracą w tym zakresie jest książka indyjskiej ekonomistki Biny Agarwal pt. *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in Southern Asia*. Cambridge—New York 1994.

do przedstawienia propozycji systemowych rozwiązań, które z konieczności muszą uwzględniać wspólnotowy (a zatem i określany przez tradycję danej wspólnoty) sposób kształtowania relacji społecznych. W zastrzeżeniu tym nie chodzi jednak o apoteozę samej tradycji, ale raczej o zwrócenie uwagi na pewną zasadniczą mechanikę społeczną, w której muszą istnieć zasoby intelektualne i społeczne do tego, aby ewentualna rewolucja moralna mogła się dokonać³². Zbyt radykalne postawienie sprawy może doprowadzić nie tylko do odrzucenia postulatów jako nadto wywrotowych, lecz przede wszystkim do przeoczenia funkcjonalnego charakteru relacji społecznych.

Po drugie, koncepcja dobra jako indywidualnej wolności, jaką proponuje Nussbaum, unikając jednocześnie wskazywania konkretnych sposobów funkcjonowania jako dobrych, wydaje się gubić fakt znaczenia tożsamości zbiorowych i asymetrii tych relacji. W istocie bowiem ludzie skłonni są z wielu różnych powodów rezygnować z rozmaitych możliwości działania, czy też indywidualnego rozwoju, po to, by zrealizować powinności wobec wspólnoty, rodziny czy inne zobowiązania. Wolność jest wszak tylko jednym z elementów dobra, które w ramach schematu arystotelejskiego ma charakter przekraczający sferę indywidualnych zainteresowań. Dobre jest nie tylko tym, co w sposób właściwy stanowi przedmiot wyboru jednostki, umożliwiając jej dalszy rozwój i satysfakcję, ale jest wspólnym przedsięwzięciem wszystkich ludzi — bądź to dlatego, że oznacza to, co znajduje się w polu zainteresowań każdej istoty ludzkiej, bądź to dlatego, że przekraczając sferę indywidualnych preferencji, stanowi dobro wspólne, warunkując dobre życie także niez zaangażowanym w jego osiągnięcie, czy też umożliwiając trwanie całego gatunku. W tym sensie, jak się wydaje, argument z możliwości rozwoju winien prowadzić nie do maksymalizacji wolności, lecz do maksymalizacji wykorzystania potencjału rozwojowego człowieka we wszystkich aspektach. Indywidualna wolność jest rzeczą jasną ich składową, nie jest jednak jedynym celem działania.

Dobrej ilustracji tego sposobu myślenia wydaje się dostarczać rozpatrzenie sposobu, w jaki Nussbaum analizuje instytucję rodziny.

Wychodząc ze stanowiska krytyki feministycznej³³, zwraca ona uwagę na asymetrię uprawnień i możliwości osiągnięcia satysfakcji na równych zasadach przez wszystkich członków rodziny. Źródła ta-

³² Na ten temat por. Kwame Anthony Appiah: *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*. New York 2010, zwłaszcza rozdział 5.

³³ Por. np. F.E. Olsen: *The Family and the Market: A Study in Ideology and Legal Reform*. „Harvard Law Review” 1983, vol. 96, no. 7; S.M. Okin: *Justice, Gender, and the Family*. [B.m.w.] 1989.

kiego stanu rzeczy należy, zdaniem omawianej badaczki, szukać w tych formach kulturowych (by nie rzec — ideologicznych), które podtrzymują przekonanie o istnieniu naturalnych form tej instytucji. Dodatkowo przekonanie to wzmacniane jest domyślnym, silnie zakorzenionym w kulturze przekonaniem o przynależności życia rodzinnego i relacji między członkami rodziny do sfery prywatnej, która powinna być wolna od ingerencji z zewnątrz. Jak jednak zwraca uwagę Nussbaum, przekonanie to rodzi co najmniej dwie wątpliwości. Po pierwsze, jak wskazywała Susan Moller Okin³⁴, twierdzenie o pozapolitycznym, prywatnym charakterze układu rodzinnego jest bałamutne, ponieważ ukrywa istotną treść ideologiczną. W istocie bowiem przekonanie to oraz oparta na nim polityka nieingerencji służą utrzymaniu asymetrii uprawnień i — by posłużyć się tytułem klasycznej pracy Johna Stuarta Milla — poddaństwu kobiet. Po drugie, Nussbaum zwraca uwagę, że rozpatrzenie sposobów, w jakie rodziny z różnych części świata wchodzą w relacje z szerszym otoczeniem społecznym, prowadzi do wniosku, że zakres owej prywatności jest kwestią dyskusyjną i kontyngentną³⁵. W efekcie Nussbaum stawia tezę o fałszywości przekonania o naturalnym charakterze rodziny. Jej forma stanowi raczej wypadkową lokalnych uwarunkowań społeczno-kulturowych i działania aparatu państwowego, który reguluje zakres tego, jaki rodzaj związków będzie traktowany jako „właściwa” rodzina, i określa relacje między jej członkami oraz między nimi i otoczeniem zewnętrznym na drodze regulacji prawnych, a ingerując lub nie, sankcjonuje określoną formę dystrybucji władzy (w części *de facto* opartej na przemocy)³⁶.

Zdaniem Nussbaum, pewne rozwiązanie może w tej kwestii przynieść zastosowanie teorii możliwości. Istotą tego zabiegu, idącego w sukurs „rynkowej” teorii rodziny w ekonomii³⁷, musiałoby być skon-

³⁴ Por. poprzedni przypis.

³⁵ Por. M. Nussbaum: *Women...*, s. 258—259.

³⁶ Ibidem, s. 262—264.

³⁷ Por. ibidem, s. 284. Podejście to, zaproponowane przez ekonomistki feministyczne (por. np. B. Agarwal: *„Bargaining” and Gender Relations: Whithin and Beyond the Household*. „Feminist Economics” 1997, vol. 3, no. 1; *Marriage and Economy. Theory and Evidence from Advanced Industrial Societies*. Ed. Sh.A. Grossbard-Shechtman. Cambridge 2003; Sh. Grossbard: *How Economists Think about Marriage: Household Division of Labor and Marriage Markets*. In: *The Economics of the Family: How the Household Affects Markets and Economic Growth*. Ed. E. Redmont. Santa Barbara, CA, 2015 [w druku]), akcentuje rynkowy charakter relacji między członkami rodziny (to znaczy taki, w którym zakres uprawnień i obowiązków jest negocjowany w sposób podobny do negocjacji handlowych i zależny, między innymi, od wkładu, jaki dana osoba wnosi do majątku gospodarstwa domo-

centrowanie się nie tyle na rodzinie jako całości, ile raczej na jednostkach ją tworzących i ich uprawnieniach³⁸. Chodzi tu zatem o wskazanie takich rozwiązań — głównie, zgodnie z deklarowanym przez omawianą badaczkę politycznym skierowaniem jej projektu — o charakterze społecznym, prawnym i politycznym, które pozwoliłyby członkom rodzin (przede wszystkim kobietom, z racji ich często słabszej pozycji) na realizację ich potencjalności i wolności samostanowienia.

Trzy zasady winny przyświecać implementacji tych celów³⁹. Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na wagę dostępnych danej jednostce opcji. Nussbaum wskazuje, że kobiety mają zwykle słabszą pozycję przetargową, to znaczy w razie rozpadu rodziny znajdują się w znacznie gorszej sytuacji ekonomicznej z racji często niższego wykształcenia, braku doświadczenia zawodowego i obciążenia wychowaniem dzieci. Tym zatem, co powinno przyświecać działaniom zmierzającym do poprawy sytuacji, do zwiększenia dobra wszystkich obywateli, jest wsparcie dostępu osób w najgorszej sytuacji do możliwości wskazywanych w proponowanej przez omawianą badaczkę listy, zwłaszcza tych, które dotyczą bezpieczeństwa osobistego i nienaruszalności godności osobistej oraz kontroli nad warunkami życia. Chodzi tu więc nie tylko o zapewnienie praw kryminalizujących przemoc w rodzinie czy gwałty małżeńskie⁴⁰ oraz o niezbędną i adekwatną pomoc ich ofiarom, lecz także o zapewnienie kobietom możliwości zdobycia wykształcenia, podjęcia pracy zawodowej, również dzięki zapewnieniu odpowiedniej infrastruktury odciążającej je w codziennych okolicznościach (na przykład przedszkoli). Po drugie, należy zwrócić uwagę na rolę wkładu, jaki w dobrobyt gospodarstwa domowego wnosi każdy z jego członków, nie tylko ten, kto, konkurując na rynku, dostarcza rodzinie zasobów finansowych. Po trzecie wreszcie, na podkreślenie zasługuje znaczenie poczucia własnej wartości. Chodzi przy tym nie tylko o samoistną wartość takiej samooceny, ale też o to, że osoba akceptująca siebie jako istotę, której należy się szacunek, jest w stanie wchodzić w relacje międzyosobowe na zasadzie pełnoprawnego partnera i domagać się realizacji należnych jej uprawnień, czyli efektywnie dążyć do swojego dobra.

wego). Model ten został sformułowany w kontrze do ujęcia rodziny jako jedności połączonej więzami altruizmu, konkurującej wyłącznie z innymi rodzinami, które wywodzi się z prac Garry'ego S. Beckera (por. *A Treatise on the Family*. Cambridge, Mass.—London 1981).

³⁸ M. Nussbaum: *Women...*, s. 279.

³⁹ *Ibidem*, s. 285—290.

⁴⁰ A jak pokazują niedawne wydarzenia w Indiach — także gwałty w ogóle.

Tym, co zwraca uwagę w propozycji Nussbaum, jest koncentracja na uprawnieniach i dobru jednostki. Oczywiście, z punktu widzenia rozważanych przez Nussbaum zagadnień jest to zabieg zrozumiały, jednak poddanie arystotelizmu redukcji do formy ekspresji celów politycznych wydaje się w pewnej mierze ograniczać możliwości, jakie oferuje to narzędzie intelektualne. Tym bowiem, co — jak już wskazywałem — zdaje się istotną cechą tego schematu pojęciowego, jest jego zdolność artykulacji nie tylko samoistnych wartości pewnych stanów podmiotów, ale też pozaindywidualnej natury ludzkiego dobra i naturalnie społecznego usposobienia. Nussbaum wydaje się świadoma tego aspektu swojego zaplecza intelektualnego, jak bowiem stwierdza w końcowych fragmentach *Women and Human Development*, „nie jesteśmy zmuszeni wybierać między wykorzenionym indywidualizmem, w którym każda osoba działa samotnie, obojętna dla innych, a tradycyjnymi typami wspólnoty, które często są hierarchiczne i niesprawiedliwe dla kobiet. Faktem jest, że sprawiedliwość i przyjaźń są dobrymi sprzymierzeńcami: kobiety obdarzone godnością i szacunkiem dla siebie samych mogą pomóc zbudować wspólnoty, które nie są mniej oddane (*loving*), a często bardziej, niż te, które znaliśmy dotąd”⁴¹.

Uznając stanowisko Nussbaum za zasadniczo słuszne co do sposobów ekspresji podstawowych uprawnień, należy jednak zaznaczyć fragmentaryczny charakter jej propozycji. Wydaje się bowiem, że tym, co winna zawierać każda teoria społeczna odwołująca się do myśli Arystotelesa, jest omówienie nie tylko moralnych podstaw ładu publicznego, ale też bardziej wyczerpująca koncepcja zarówno samego społeczeństwa, jego mechaniki i transformacji, która mogłaby doprowadzić do implementacji zgłaszanych rozstrzygnięć, jak i natury samego dobra. W tym sensie próba stworzenia arystotelizmu nie tylko pozbawionego zaplecza metafizycznego, lecz choćby mocniejszego oparcia w pewnej wizji natury wydaje się projektem niewróżącym sukcesu. Oczywiście, celem Nussbaum nie jest budowa koncepcji w pełni zgodnej, czy nawet wyprowadzanej ze schematu pojęciowego, jaki zaproponował Stagiryta, i że stanowi on dla niej jedynie rezerwuar koncepcji i form intelektualnych, które wykorzystuje do własnych celów. W efekcie jednak powstaje koncepcja, która poza dostarczeniem alternatywnej drogi ekspresji koncepcji praw człowieka nie oferuje zbyt wiele. Kiedy bowiem rozpatrzeć przedstawiony tu sposób traktowania podstawowej komórki społecznej, tym, co rzuca się w oczy, jest brak ujęcia zarówno motywacji, która powoduje, że ludzie

⁴¹ M. Nussbaum: *Women...*, s. 289—290.

łączą się, tworząc rodziny⁴², jak i relacji między rodzicami a dziećmi (w tym motywacji do posiadania dzieci)⁴³. Wydaje się przy tym, że mankament ten ma charakter strukturalny — tam, gdzie Nussbaum zaczyna swoją analizę od sytuacji jednostki i dopiero wtórnie stara się uchwycić to, w jaki sposób jej relacje z otoczeniem społecznym należałoby unormować, tam klasycznie rozumiany arystotelizm zacząłby raczej od bardziej substancjalnej wizji człowieka jako pewnego rodzaju bytu (jako określonego rodzaju zwierzęcia) i dopiero wtórnie wskazywał konsekwencje tych rozstrzygnięć dla sytuacji jednostki.

Najbardziej widoczna różnica ta wydaje się przy rozpatrywaniu relacji między dobrem a wolnością. Nussbaum, wychodząc od analizy sytuacji jednostki, zdaje się utożsamiać te dwa pojęcia, jej punkt wyjścia bowiem nie pozwala na ukonstytuowanie się samoistnej wartości innych dóbr. Tymczasem rozpatrzenie zagadnienia z pozycji pozaindywidualnych musiałyby wskazać, że jakkolwiek wolność osobista — rozumiana zarówno jako zdolność do kontroli warunków swojego życia, podejmowania autonomicznych decyzji, jak i na przykład wolność słowa — ma znaczenie fundamentalne. Ale stawianie znaku równości między nią i dobrem byłoby przedwczesne i podawałoby w wątpliwość wysiłki Nussbaum zmierzające do odrzucenia idei maksymalizacji preferencji jako podstawowego normatywu zarówno w etyce, jak i w myśli społecznej. Dobro bowiem, jak widział je Arystoteles i zwolennicy tradycji przezeń zapoczątkowanej, jest nie tylko swobodą działania, ale też realizacją potencjalności gatunkowych człowieka (jako istoty biologicznej, części natury)⁴⁴. W konsekwencji dążenie do

⁴² Które to zagadnienie Nussbaum rozważa wyłącznie wtedy, kiedy staje się ono problemem o charakterze moralnym czy społecznym, jak w przypadku małżeństw aranżowanych.

⁴³ Wydaje się, że stwierdzenie Nussbaum, że rodzina nie jest tworem naturalnym („not by nature”), jest zbyt mocne. O ile bowiem wydaje się ona mieć rację, twierdząc, że rodzina „naturalna”, czyli heteroseksualna rodzina atomowa, jest tworem właściwym kulturze Zachodniej, do którego można znaleźć rozliczne alternatywy — zarówno pośród nowych form kohabitacji (rodzin „patchworkowych” *etc.*), jak i w różnorodności sposobów, w jakie poszczególne ludy tworzyły podstawowe ogniwa społeczne (by wspomnieć rodziny poliandryczne w Tybecie sprzed chińskiej inwazji, rodziny matrylinearne Aszantów w Ghanie czy wspólnotę dzieci zamieszkujących „długie domy” Indian Seneka), to jednak u źródeł powszechnego fenomenu łączenia się *homo sapiens* w rodziny jest nie tylko potrzeba troski, ale też naturalność tego sposobu bycia — w kontekście choćby właściwego naszemu gatunkowi cyklu rozrodczego, w którym wychowanie potomstwa do etapu jego bytowej samodzielności zajmuje co najmniej kilkanaście lat. Zatem o ile *forma* rodziny nie jest pochodzenia naturalnego, o tyle sama jej *istota* owszem.

⁴⁴ Warto też zwrócić uwagę, że przyjmując zaproponowaną przez Nussbaum interpretację arystotelizmu, bardzo trudno byłoby zachować — zasadniczy dla tego schematu pojęciowego — jego naturalizm.

dobra często będzie oznaczało realizację celów (na przykład o charakterze społecznym), które w istotny sposób ograniczają indywidualną wolność, poddają jej zakres negocjacji w trakcie tworzenia związków wykorzystujących efekt synergii społecznej (na przykład rodzin, lokalnych wspólnot), a często poświęcają istotne obszary wolności na rzecz realizacji dobra, które nie jest bezpośrednio dobrem danego podmiotu, jak w przypadku płodzenia i wychowywania dzieci. Bez rozpoznania tego aspektu koncepcji dobra nawet zgłaszany przez Nussbaum częściowy charakter jej propozycji⁴⁵ nie może — jak się wydaje — znaleźć adekwatnego uzasadnienia.

⁴⁵ Por. przypis 4.

Piotr Machura

The Good and Freedom On Martha Nussbaum's Capabilities Approach

Keywords: Martha Nussbaum, the good, freedom, capabilities approach, Aristotelianism

S u m m a r y

The paper addresses some of the aspects of the neo-Aristotelian concept of good on the basis of Martha Nussbaum's capabilities approach. The author's general thesis is that the idea of good organizes its normativity along two vectors pointed towards nature and emancipation, which are interlinked, that is — the normativity of the good is always organized by both of them and it is inappropriate to refer to one of them only. This fault is made, the author believes, by Nussbaum who does not offer enough resources to establish a sound naturalistic evaluative standard in her theory. To address this issue the author starts by discussing the capabilities approach as a form of the concept of good and proceeds by analysing Nussbaum's view on family as an exemplar of the inadequacies of the approach.

Piotr Machura

Das Gute und die Freiheit Zum Befähigungsansatz von Martha Nussbaum

Schlüsselwörter: Martha Nussbaum, das Gute, Freiheit, Befähigungsansatz, Aristotelismus

Zusammenfassung

Zum Gegenstand des Artikels wird die Analyse eines Aspektes der neoaristotelischen Idee des Guten. Der Verfasser stellt fest, dass willkürliche Anwendung der Idee oft zum Auftreten von wesentlichen Aporien führt. Er nimmt an, dass die Idee des Guten rings um zwei Vektoren entsteht, die auf Natur und Emanzipation gerichtet sind; wobei diese Vektoren reduzieren gegenseitig die Möglichkeiten der zu einseitigen Anwendung der Idee des Guten. Das Problem wird im vorliegenden Artikel am Beispiel von Martha Nussbaums *capabilities approach* (Befähigungsansatz) erörtert. Es wird gezeigt, auf welche Weise die Idee des Guten die als Freiheitssphäre geltenden, grundlegenden Rechte des Menschen ausdrücken kann. Der Verfasser behauptet jedoch auch, dass den Ansichten des Aristoteles gemäß muss man das Gute nicht nur hinsichtlich dessen expressiven Funktion, sondern in Bezug auf allgemeineren Kontext der auf der Idee der Natur beruhenden menschlichen Tätigkeit betrachten. Schließlich kommt er zum folgenden Schluss: der Versuch, den Menschen nur hinsichtlich der Kategorie- Freiheit zu betrachten, ist zum Scheitern verurteilt und das den Ausgangspunkt für Freiheit darstellende Bild von menschlicher Aktivität und Subjektivität ist deskriptiv falsch und normativ unbegründet.