WYOBRAŹNIA, SZTUKA, SPRAWIEDLIWOŚĆ

MONOGRAFIE
FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

RADA WYDAWNICZA

Andrzej Borowski, Michał Buchowski,
Tomasz Kizwalter, Szymon Wróbel,
Antoni Ziemba

FUNDACJA NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

Urszula Lisowska

WYOBRAŹNIA, SZTUKA, SPRAWIEDLIWOŚĆ

MARTHY NUSSBAUM KONCEPCJA ZDOLNOŚCI JAKO PODSTAWA EGALITARNEGO LIBERALIZMU

TORUŃ 2017

Wydanie książki jest subwencjonowane
w ramach programu Monografie
przez Fundację na rzecz Nauki Polskiej

Redaktor tomu
Patrycja Maj-Palicka

Korekty
Aleksandra Zdanowicz

Projekt okładki i obwoluty
Barbara Kaczmarek

Fotografia na obwolucie
Justyna Kocur-Czarny

Printed in Poland
© Copyright by Urszula Lisowska
and Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika
Toruń 2017

eISBN 978-83-231-5717-5
https://doi.org/10.12775/978-83-231-5717-5

WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIWERSYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA
Redakcja: ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
tel. +48 56 611 42 95, fax +48 56 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
Dystrybucja: ul. Mickiewicza 2/4, 87-100 Toruń
tel./fax: +48 56 611 42 38, e-mail: books@umk.pl
www.wydawnictwoumk.pl

Wydanie pierwsze

Spis treści

PODZIĘKOWANIA 7
WSTĘP 9
Zaplecze teoretyczne – egalitarny liberalizm i perspektywa zdolności 10
Perspektywa estetyki politycznej 14
WPROWADZENIE 19
Ewolucja poglądów Nussbaum i najważniejsze publikacje 19
Zarys argumentacji 25
Przegląd literatury 26

CZĘŚĆ I
KONCEPCJA ZDOLNOŚCI

ROZDZIAŁ 1. PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA 35
Arystotelesowskie źródła koncepcji Nussbaum 35
Koncepcja zdolności – początki 62
ROZDZIAŁ 2. LIBERALIZM POLITYCZNY 99
W stronę liberalizmu politycznego 99
Liberalizm polityczny Nussbaum – ocena 120
PODSUMOWANIE 149

CZĘŚĆ II
ROZUMNA PSYCHOLOGIA MORALNA

ROZDZIAŁ 1. KONCEPCJA EMOCJI 161
Emocje i problem stabilności 162
Emocje i rozwój moralny 185
ROZDZIAŁ 2. SZTUKA I KULTYWOWANIE EMOCJI 225
Zabawa, zadziwienie, wyobraźnia 226
Sztuka i kształcenie emocji – przykłady 252
PODSUMOWANIE 279

CZĘŚĆ III
RACJONALNOŚĆ PRAKTYCZNA

ROZDZIAŁ 1. METODA ETYKI 285
Etyka nienaukowa 287
Sąd smaku – od Kanta do Arendt 307
Percepcja i smak 324
ROZDZIAŁ 2. LITERATURA I OŚWIATA 345
Etyka i literatura 346
Model oświaty 376
Podsumowanie 389

ZAKOŃCZENIE 391
BIBLIOGRAFIA 397
SUMMARY 413
INDEKS WYBRANYCH NAZWISK 417

Podziękowania

Prezentowana książka powstała na podstawie rozprawy doktorskiej przygotowanej w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Mówiąc językiem cytowanego w tekście psychoanalityka Donalda Winnicotta, tego rodzaju aktywność naukową należałoby określić jako dozwoloną formę eksperymentowania z rzeczywistością. Chciałabym więc podziękować Profesorowi Adamowi Chmielewskiemu – promotorowi (zwierzchnikowi) – za umożliwienie podjęcia i wspieranie tych prób, zarówno w formie studiów doktorskich, jak i dalszych badań. Do pracy nad przygotowaniem publikacji zmotywowali mnie również recenzenci doktoratu, Profesor Ryszard Różanowski oraz Profesor Andrzej Szahaj. Dziękuję także Rodzicom za podtrzymywanie „sprzyjającego otoczenia" (*facilitating environment*) dla moich poszukiwań, Siostrze (m.in. za pewną cenną wskazówkę bibliograficzną) oraz całej Rodzinie.

Urszula Lisowska
Wrocław, 2017 rok

Wstęp

Martha Craven Nussbaum należy do grona najbardziej wpływowych współczesnych filozofów[1]. Jej zainteresowania obejmują szeroki zakres zagadnień, a jej wkład w dziedziny, takie jak historia filozofii (ze szczególnym uwzględnieniem filozofii starożytnej), etyka, filozofia społeczno-polityczna i myśl prawna, trudno przecenić. Co więcej, aktywność autorki nie ogranicza się do sfery akademii. Nussbaum była i jest zaangażowana w rozmaite inicjatywy z obszaru polityki międzynarodowej, takie jak działalność w ONZ-owskim World Institute for Development Economics Research (WIDER) i Human Development and Capabilities Association (HDCA), czy udział w badaniach nad rozwojem i sytuacją kobiet w Indiach. Niewątpliwie więc Martha Nussbaum to znacząca postać we współczesnej humanistyce, rozumianej szeroko jako zainteresowanie sprawami człowieka nie tylko w teorii, lecz także w praktyce.

Mimo to jej poglądy są stosunkowo słabo rozpowszechnione w Polsce. Do tej pory powstała tylko jedna, przygotowana przez Annę Głąb, monograficzna publikacja dotycząca dorobku Nussbaum[2] oraz kilka książek poświęconych bardziej szczegółowym aspektom jej myśli[3]. Rynek przekładów również jest skromny – jak dotąd w ca-

---

[1] Prezentowana książka w znacznej mierze stanowi rezultat badań prowadzonych w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki (numer projektu: 2013/09/N/ /HS1/02864).

[2] A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.

[3] M. Michalik-Jeżowska, *Emocje a praktyka moralna w refleksji Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwo Koraw, Rzeszów 2013; J. Prochowicz, *Uniwersytet, humanistyka, filozofia. Problematyka kształcenia akademickiego w ujęciu Marthy Nussbaum i Alasdaira MacIntyre'a*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2015; K. Sawicki, *Zdolności ludzkie i ich urzeczywistnianie w rodzinie. Koncepcja Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016. Jeśli chodzi o polską bibliografię, warto również wspomnieć o pracy Justyny Miklaszewskiej, *Sprawiedliwość*

łości przetłumaczono trzy monografie Nussbaum – *W trosce o człowieczeństwo*, *Nie dla zysku* oraz *Gniew i wybaczanie*[4]. Celem prezentowanej pracy jest wzbogacenie dotychczasowej polskiej bibliografii przez zaproponowanie nowego punktu widzenia, który pozwoli ująć w spójną całość najważniejsze wątki pojawiające się w rozważaniach amerykańskiej autorki.

Zaplecze teoretyczne – egalitarny liberalizm i perspektywa zdolności

W przypadku dorobku Nussbaum nie mamy do czynienia z jednym systemem, ale raczej z zespołem filozoficznych odpowiedzi na rozmaite problemy, które są powiązane wspólnymi normatywnymi założeniami. Autorka rozwija te podstawowe idee w różnych kontekstach i, co za tym idzie, pod różnym kątem. Co więcej, stale dopracowuje i rewiduje poszczególne elementy swojego projektu, przez co te nieustannie ewoluują. Wydaje się jednak, że można wskazać na dwa główne źródła odpowiedzialne za ukształtowanie się jej koncepcji w interesującej mnie postaci. Z jednej strony Nussbaum rozpoczęła swoją karierą akademicką od badań nad Arystotelesem. Wyobrażenie kondycji ludzkiej oraz związany z nim model racjonalności, które autorka odnalazła u Stagiryty na etapie pracy doktorskiej poświęconej traktatowi *O ruchu zwierząt*, na trwałe zdefiniowały teoretyczne zaplecze jej rozważań. Z drugiej strony pierwsze lata pracy badawczej Nussbaum pokrywają się ze zwrotem w filo-

---

liberalna (Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015), w której autorka zestawia ze sobą koncepcje Marthy Nussbaum i Amartyi Sena.

4 M. C. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, przeł. A. Męczkowska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008 (1997); eadem, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2016 (2010); eadem, *Gniew i wybaczanie. Uraza, wielkoduszność, sprawiedliwość*, przeł. J. Kolczyńska, Wydawnictwo Zielone Drzewo, Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2016 (2016). W nawiasach podaję daty publikacji oryginalnych wydań.

zofii społeczno-politycznej spowodowanym przez publikację *Teorii sprawiedliwości* Johna Rawlsa. Podczas studiów na Harvardzie Nussbaum zetknęła się zresztą z autorem koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności i to właśnie on miał ją zachęcić do zainteresowania się kwestiami społecznymi i politycznymi[5]. Można więc powiedzieć, że drugi obok arystotelizmu filar filozofii Nussbaum to szeroko pojęty egalitarny liberalizm, współcześnie zainicjowany przez Rawlsa. Tak jak twórca modelu *justice as fairness*, Nussbaum dąży do połączenia dwóch głównych wartości epoki nowożytnej, w centrum swoich badań umieszczając kwestię równej wolności[6].

Te dwie zasadnicze doktryny – arystotelizm i egalitarny liberalizm – spotykają się w Nussbaumowskiej koncepcji zdolności (*capability approach*), która prawdopodobnie stanowi najbardziej znany element dorobku autorki. Mówiąc dokładniej, wspomniane zaplecze teoretyczne zarówno motywuje zainteresowanie kategorią zdolności u Nussbaum, jak i wpływa na sposób rozumienia tego pojęcia. Arystotelesowskie wyobrażenie człowieczeństwa przesądza bowiem o tym, że to właśnie perspektywa zdolności jawi się autorce jako najlepsza droga do zrealizowania egalitarnych i liberalnych wartości. Impuls do rozwoju w tym kierunku dało zaś Nussbaum spotkanie z Amartyą Senem. Pochodzący z Indii laureat ekonomicznej Nagrody Nobla wprowadził pojęcie zdolności (*capability*) do współczesnych nauk społecznych, tym samym zapoczątkowując nowy para-

---

5 A. Głąb, op. cit., s. 20–21.

6 Jak trafnie zauważył Jerzy Szacki, Rawlsowski liberalizm w rzeczywistości stanowi amerykański odpowiednik europejskiej socjaldemokracji (J. Szacki, *Przedmowa do wydania polskiego*, w: M. C. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo*, s. viii). Justyna Miklaszewska zwraca również uwagę, że do czasów Rawlsa właściwie nie istniała kategoria „sprawiedliwości liberalnej". Ten stan rzeczy można tłumaczyć oddzieleniem wartości wolności od wartości równości i uprzywilejowaniem pierwszej z nich w ramach liberalizmu. Przełomowość pracy Rawlsa polegała m.in. na ponownym zbliżeniu tych dwóch fundamentalnych pojęć, a co za tym idzie – na wprowadzeniu kategorii sprawiedliwości w obszar liberalizmu (J. Miklaszewska, op. cit., s. 17–25). Filozofia Nussbaum mieści się w ramach właśnie tak rozumianej tradycji liberalnej. Z tej perspektywy ścisły związek wolności z równością jawi się jako oczywisty.

dygmat, tzw. *capability approach*[7]. Jak zauważają David Crocker i Ingrid Robeyns, ta perspektywa badawcza pełni dwie podstawowe funkcje. W węższym sensie stosuje się ją w ekonomii rozwoju, traktując zdolności jako miernik jakości życia. W szerszym znaczeniu kategoria zdolności ma normatywny charakter i jest wykorzystywana w analizach i planowaniu strategii politycznych, a także, co dla mnie szczególnie istotne, w refleksji nad sprawiedliwością[8]. Oba te aspekty odnajdziemy w pracach Sena, który przekonuje, że miarą zarówno poziomu życia, jak i zasadności społecznego porządku jest zakres przysługujących jednostkom zdolności do spełniania pewnych szczególnie przez nich cenionych funkcji. W ten sposób pojęcie *capability* zyskuje status „waluty sprawiedliwości" (*currency of justice*)[9], w centrum umieszczając równość – nie tyle rezultatów, co możliwości osiągnięcia określonych poziomów funkcjonowania.

Niewątpliwie kategoria zdolności wpisuje się więc w horyzont egalitarnego liberalizmu, z właściwym tej perspektywie naciskiem na równą wolność dążenia do celów swobodnie wybranych przez jednostki. Pojęcie to koresponduje również z charakterystycznym dla Stagiryty funkcjonalizmem w definiowaniu kondycji ludzkiej i,

---

7 Warto zaznaczyć, że w odniesieniu do paradygmatu jako całości zwykle stosuje się liczbę pojedynczą – *capability*. Takie sformułowanie występuje chociażby w nazwie założonej, m.in. z inicjatywy Nussbaum i Sena, organizacji Human Development and Capability Association (stowarzyszenie to zajmuje się promowaniem koncepcji zdolności jako metody problematyzowania rozwoju ludzkiego; jednym z podstawowych obszarów jego działalności są coroczne międzynarodowe konferencje naukowe). W przypadku projektu Nussbaum jest również zasadne posługiwanie się liczbą mnogą (*capabilities approach*). Autorka nie tylko konceptualizuje bowiem kategorię „zdolności" (*capability*), lecz także proponuje listę podstawowych zdolności (*capabilities*) ludzkich. W polskojęzycznym omówieniu poglądów Nussbaum takie subtelności nie mają jednak znaczenia.

8 D. A. Crocker, I. Robyens, *Capability and Agency*, w: *Amartya Sen*, ed. C. W. Morris, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 60–61.

9 Termin „waluta sprawiedliwości" wprowadził Gerald A. Cohen, odnosząc się do postawionego przez Sena pytania o właściwy przedmiot dystrybucji w ramach egalitarnej teorii sprawiedliwości (*On the Currency of Egalitarian Justice*, „Ethics" 1989, Vol. 99, No. 4, s. 906–944). W tym rozumieniu będę się nim posługiwała w prezentowanej pracy. Waluta sprawiedliwości to wartość wyróżniona przez daną koncepcję sprawiedliwości. Celem teorii sprawiedliwości jest m.in. określenie zasad dystrybucji tej wartości.

jak szybko dostrzegła Nussbaum, może stanowić nowoczesny odpowiednik Arystotelesowskiej idei *dynamis*[10]. Z tego punktu widzenia zapośredniczone przez kategorię zdolności połączenie arystotelizmu z egalitarnym liberalizmem, które proponuje Nussbaum, wydaje się uzasadnione i atrakcyjne. Autorka formułuje katalog dziesięciu podstawowych zdolności, przekonując, że zagwarantowanie dostępu do nich stanowi minimalne warunki sprawiedliwego społeczeństwa. Aby obywatele rzeczywiście mieli równą wolność działania, muszą dysponować tymi fundamentalnymi możliwościami niezbędnymi dla rozwoju ludzkiego potencjału.

W tym miejscu pojawia się jednak problem. Mianowicie w tej mierze, w jakiej podstawowym przejawem równej wolności jest prawo do wyboru światopoglądu, egalitarny liberalizm sankcjonuje ideologiczną różnorodność i implikuje zasadę poszanowania takiego pluralizmu. Tymczasem można by powiedzieć, że arystotelesowskie zaplecze filozofii Nussbaum narusza ten postulat – nie tylko ze względu na kontrowersje dotyczące liberalnego charakteru arystotelizmu, lecz także dlatego, że akceptacja tego konkretnego stanowiska – jak się wydaje – wyklucza inne, potencjalnie dopuszczalne, punkty widzenia. Innymi słowy, należy zapytać, czy Nussbaum nie nakłada arbitralnych ograniczeń na swobodę jednostek. Czy jej arystotelesowski katalog zdolności w równej mierze wspiera wolność działania w zgodzie z rozmaitymi celami, czy też wprowadza pewne wykluczenia, które nie są zgodne z duchem pluralizmu sankcjonowanego przez egalitarny liberalizm?

---

[10] M. C. Nussbaum, *Nature, Function, Capability: Aristotle on Political Distribution*, „WIDER Working Paper", WP 31 1987, https://www.wider.unu.edu/sites/default/files/WP31.pdf, dostęp: 24.05.2016, s. 20–25 [druk] (artykuł ukazał się również na łamach pism „Oxford Studies in Ancient Philosophy" [1988, Supplement, s. 145–184] oraz „Political Theory" [1989, Vol. 17, No. 2, s. 152–186]). Takie socjaldemokratyczne odczytanie Arystotelesa nie jest powszechnie akceptowane wśród komentatorów prac Stagiryty (zob. np. R. Mulgan, *Was Aristotle an "Aristotelian Social Democrat?"*, „Ethics" 2000, Vol. 111, No. 1, s. 79–101). Z punktu widzenia tej pracy podstawowe znaczenie ma jednak nie tyle trafność proponowanych przez Nussbaum interpretacji Arystotelesa, co użytek, jaki autorka robi z tych źródeł. Pozostawiam więc kwestię wiarygodności tego podejścia do koncepcji Stagiryty nierozstrzygniętą.

Perspektywa estetyki politycznej

To – pozorne lub nie – napięcie wyznacza główną oś, wzdłuż której chciałabym analizować projekt Nussbaum. Z jednej strony bowiem to właśnie wątpliwości dotyczące pluralizmu skłoniły autorkę do wprowadzenia dość znaczących zmian do jej koncepcji. O ile w pierwszym okresie swojej działalności naukowej Nussbaum pracowała nad liberalną interpretacją arystotelizmu, o tyle w nowszych pracach przejmuje język liberalizmu politycznego, w rozumieniu zdefiniowanym (niezależnie) przez Johna Rawlsa i Charlesa Larmore'a. Ta ewolucja w zamierzeniu oznacza zaś zmianę sposobu uzasadniania. Nussbaum stara się teraz zaprezentować swoją teorię zdolności tak, aby była ona możliwa do zaakceptowania niezależnie od jej szerszego filozoficznego zaplecza. Choć nadal podkreśla arystotelesowską TREŚĆ swojej koncepcji sprawiedliwości, to dąży do dostarczenia jej nowych, bardziej uniwersalnych PODSTAW. Te zabiegi mają służyć uzgodnieniu jej projektu z postulatem szacunku dla pluralizmu, który z konieczności wynika z akceptacji egalitarnego liberalizmu.

Z drugiej strony będę przekonywała, że deklarowana przez Nussbaum ewolucja w kierunku liberalizmu politycznego nie jest kompletna. Arystotelesowskie założenia autorki nie dają się w pełni uzgodnić z nakładanymi przez ten nurt ograniczeniami, przez co jej projekt ciągle pozostaje zależny od obszerniejszego filozoficznego kontekstu, w którym został pierwotnie sformułowany. Co jednak ważne, takie niepowodzenie nie stanowi przeszkody w realizacji założeń Nussbaum. Wprost przeciwnie, moim celem będzie wykazanie, że – WŁAŚNIE ZE WZGLĘDU NA SZERSZE TEORETYCZNE ZAPLECZE – autorka może sformułować egalitarną koncepcję sprawiedliwości, która zarazem uwzględnia wyzwania światopoglądowego pluralizmu.

Ta zapowiedź pozwala mi jednocześnie zarysować perspektywę badawczą, którą chciałabym zastosować podczas interpretacji projektu Nussbaum. Będę mianowicie przekonywała, że na pogodzenie obszernych założeń filozoficznych z szacunkiem dla różnorodności pozwala autorce model rozumowania praktycznego, który towarzyszy jej koncepcji sprawiedliwości. Arystotelesowskie zaplecze nie tylko WYMAGA bowiem przyjęcia określonego wyobrażenia rozumności,

lecz także UMOŻLIWIA jego sformułowanie. Rozumność pojmuję przy tym bardzo szeroko – jako pewien typ refleksji, ogólną wrażliwość moralną, zespół postaw, a także – i co szczególnie ważne – model edukacji służący kształtowaniu takich pożądanych postaw. Tego rodzaju dopełnienie jest zaś niezbędne dla zrealizowania politycznych założeń Nussbaum. Moim celem jest wykazanie, że szczególną rolę w Nussbaumowskich rozważaniach na temat rozumowania praktycznego i edukacji odgrywają wątki estetyczne. Chodzi tu zarówno o pojęciowe zależności dotyczące podobieństwa między refleksją etyczną a doświadczeniem estetycznym, jak i o zastosowanie sztuki w kształceniu.

W tym sensie zaproponowane ujęcie filozofii Nussbaum chciałabym wpisać w perspektywę ESTETYKI POLITYCZNEJ. Sformułowanie to wymaga jednak dalszego wyjaśnienia. W pierwszym skojarzeniu przywodzi ono bowiem zapewne na myśl konteksty zupełnie odmienne od tych kontekstów, które zasugerował powyższy opis normatywnych założeń Nussbaum. Niebezpieczne zbliżenie sztuki z polityką było wszak przedmiotem obaw autorów, takich jak Walter Benjamin, którzy z niepokojem obserwowali estetyzację sfery publicznej charakterystyczną dla faszyzmu[11]. Rzeczywiście, perspektywa zetknięcia tych dwóch domen zasadnie może rodzić pytania o konsekwencje dla liberalizmu. Czy tego rodzaju połączenie nie zagraża przejrzystości i racjonalności debaty publicznej, wprowadzając w ich miejsce odwołania do ślepych emocji? Czy przypisanie ideałowi politycznemu cech estetycznych nie implikuje homogenicznych, antyindywidualistycznych wizji społeczeństwa? Dalej, czy kategorie estetyczne nie są z konieczności arbitralne i wykluczające w stosunku do obywateli niespełniających kanonów piękna? Te i inne wątpliwości nieuchronnie i nie bez powodów nasuwają się w obliczu postulatu zbliżenia estetyki z polityką. Będą one stanowiły ważny negatywny punkt odniesienia dla mojej argumentacji. Nie sposób bowiem udo-

[11] W. Benjamin, *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, w: idem, *Twórca jako wytwórca*, przeł. H. Orłowski, J. Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1975, s. 93–95.

wodnić, że powiązanie sztuki ze sferą publiczną służy wyzwaniom liberalizmu, jednocześnie nie podważając przeciwstawnej tezy.

Zastrzeżenia dotyczące połączenia estetyki z polityką chciałabym jednak umieścić w kontekście szerszego i – w pewnym sensie – bardziej neutralnego rozumienia estetyki politycznej. Mianowicie, mimo że ta perspektywa w pierwszej kolejności może odsyłać do międzywojennej filozofii niemieckiej, ja proponuję za podstawowy punkt odniesienia przyjąć współczesną myśl anglosaską. Wśród najnowszych koncepcji sformułowanych w tym kręgu odnajdziemy bowiem projekt Crispina Sartwella, autora pracy – notabene – *Political Aesthetics* (2010). W tej książce Sartwell przyjmuje określoną ontologię polityczną, przekonując, że istota polityki polega na formułowaniu projektów (*designs*), które proponują sposób powiązania w spójną całość różnorodności immanentnej dla sfery politycznej. Wykorzystywane w tym celu modele koherencji nawiązują zaś do estetycznych ideałów. Modele politycznej harmonii zawsze mają więc estetyczny wymiar, który ujawnia estetyka polityczna jako projekt badawczy. Dlatego zaproponowana przez Sartwella perspektywa nie rozstrzyga w punkcie wyjścia, jakim normatywnym przesłankom służą odwołania do domeny estetycznej. Wychodząc z założenia, że każda koncepcja polityczna ma estetyczny wymiar, model Sartwella służy bowiem zbadaniu, jaką rolę odgrywają motywy estetyczne w rozmaitych normatywnych kontekstach przyjmowanych przez poszczególnych filozofów polityki[12].

Właśnie takie rozumienie estetyki politycznej chciałabym zaproponować jako podstawowe. Potraktuję więc estetykę polityczną jako TYP REFLEKSJI, polegający na analizowaniu znaczenia wątków estetycznych z punktu widzenia normatywnych założeń Nussbaum. Nie oznacza to oczywiście, że koncepcja Sartwella stanowi dla mnie jedyny kontekst estetyczno-polityczny. Wprost przeciwnie, odwołuję się zarówno do historycznych stanowisk – ze szczególnym uwzględnieniem Kantowskiej kategorii smaku (poszerzonej o interpretację zaproponowaną przez Hannah Arendt), a także z nawiązaniem do

---

[12] C. Sartwell, *Political Aesthetics*, Cornell University Press, Ithaca–London 2010, s. 8–11.

elementów tradycji marksistowskiej – jak i do współczesnych projektów autorstwa takich filozofów, jak Elaine Scarry oraz Jeremy Bendik-Keymer[13].

Na podstawie takiego zaplecza przekonuję, że w przypadku projektu Nussbaum wątki estetyczne są niezbędne dla zrealizowania politycznych założeń jej koncepcji. Nawiązania do domeny estetycznej pozwalają jej w szczególności zmierzyć się z wyzwaniem pluralizmu, które – jak już zaznaczyłam – stało się głównym motorem ewolucji jej filozofii. Co za tym idzie, wydaje się, że rozwiązania – *implicite* lub *explicite* – zasugerowane przez Nussbaum mają odniesienie do egalitarnego liberalizmu jako takiego. Na najogólniejszym poziomie jej projekt wskazuje bowiem na konieczność uzupełnienia rozwiązań instytucjonalnych o odpowiedni model rozumowania. W tym sensie zaproponowaną poniżej interpretację można potraktować jako refleksję nad warunkami możliwości egalitarnego liberalizmu. Interesuje mnie to, jak daleko i w jaki sposób należy i da się wkroczyć w sferę kształtowania postaw jednostek, by rzeczywiście zrealizować wartości wolności, równości i wzajemnego szacunku.

---

[13] E. Scarry, *On Beauty and Being Just*, The Tanner Lectures on Human Values, Yale University, March 25 and 26, 1998, http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/scarry00.pdf, dostęp: 23.05.2016; J. Bendik-Keymer, *From Humans to all of Life: Nussbaum's Transformation of Dignity*, w: *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, eds. F. Comim, M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 175–191. Warto przy tym podkreślić, że takie „sfunkcjonalizowane" podejście do wątków estetyczno-politycznych zawęża mój obszar badań. Innymi słowy, będą mnie interesowały nie tyle zależności między estetyką a polityką JAKO TAKIE, co ich kształt w kontekście filozofii Nussbaum. Oznacza to, że pominę istotną część literatury dotyczącej problematyki estetyko-politycznej. W szczególności – poza małymi, kontekstowymi wyjątkami – nie uwzględnię postmodernistycznych koncepcji, które w estetyzacji polityki widzą szansę na jej uwolnienie od etyki (zob. np. F. R. Ankersmit, *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford University Press, Stanford 1996; C. Sjöholm, *How to See Things. Doing Aesthetics with Arendt*, Columbia University Press, New York 2015). Będzie mnie raczej zajmowało to, w jaki sposób estetyka może przyczynić się do przeformułowania – nie: zastąpienia – etycznych podstaw filozofii politycznej.

Wprowadzenie

Ewolucja poglądów Nussbaum i najważniejsze publikacje

Filozofia Marthy Nussbaum kształtowała się stopniowo, w odpowiedzi na kolejne zainteresowania badawcze autorki. W rezultacie stanowi ona swoisty zapis poszczególnych etapów edukacji i kariery Nussbaum, łącząc – jak postaram się wykazać – różnorodne i być może na pozór nieprzystające do siebie elementy w spójną całość. Trzy podstawowe dyscypliny, które ukształtowały refleksję Nussbaum, to teatrologia, filologia klasyczna oraz, oczywiście, filozofia.

Kolejność nie jest przypadkowa. Jeszcze podczas nauki w Wellesley College w Nowym Jorku (1964–1966) Nussbaum zdobyła aktorskie doświadczenie, występując w zespole wystawiającym greckie tragedie. Wydaje się, że owo połączenie teatru z kulturą antyczną miało szczególne znaczenie dla dalszego rozwoju intelektualnego autorki. Najpierw postanowiła ona pogłębić wiedzę z zakresu teatrologii, podejmując studia licencjackie w New York University (1966–1969). Następnie podążyła tropem filologii klasycznej, którą na tym etapie zaczęła wiązać z filozofią. To właśnie tym dyscyplinom były poświęcone jej studia magisterskie i doktorskie w Harvardzie (1969–1975), gdzie też rozpoczęła swoją karierę akademicką. Potem związała się z Brown University, a od połowy lat dziewięćdziesiątych działa w University of Chicago[1].

Praca doktorska Nussbaum, a zarazem jej pierwsza książkowa publikacja, była poświęcona interpretacji *O ruchu zwierząt* Arystotelesa[2]. Autorka przygotowała własne tłumaczenie tekstu Stagiryty,

---

[1] A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 16–17.

[2] M. C. Nussbaum, *Aristotle's "De Motu Animalium"*, Princeton University Press, Princeton 1985 (1978).

które opatrzyła wnikliwymi komentarzami na temat Arystotelesowskiej koncepcji działania, łącząc w nich analizę filologiczną ze studium filozoficznym. Wybór przedmiotu rozprawy doktorskiej zdradza już zainteresowanie etyką. Analizując Arystotelesowski model działania, Nussbaum podejmuje bowiem problem racjonalności praktycznej, co wiąże się z kolei z pytaniem o ludzkie dobro. Próby określenia dobrego życia i sposobu refleksji nad nim stanowią zaś główne wątki w tekstach etycznych Nussbaum, spośród których pierwsze ukazały się niedługo po *Aristotle's "De Motu Animalium"*. Powróciwszy do studiów nad etycznym znaczeniem tragedii, rozpoczętych jeszcze przed ukończeniem doktoratu, Nussbaum połączyła wątki pojawiające się w antycznych tragediach z koncepcją Arystotelesa. W ten sposób stworzyła podstawy nowego modelu teorii etycznej, alternatywnego wobec refleksji zdominowanej przez popularne wersje kantyzmu i utylitaryzmu. Wczesne rezultaty tych badań znalazły wyraz w szeregu artykułów i rozdziałów w zbiorach tekstów, takich jak *Consequences and Character in Sophocles' "Philoctetes"* (1976), *Saving Aristotle's Appearances* (1982), *Aeschylus and Practical Conflict* (1985)[3].

Tradycja arystotelesowska wskazuje jednak, że etyka nierozerwalnie wiąże się z polityką. Jak głosi słynny fragment otwierający *Politykę*, to ta druga dyscyplina odpowiada za zdefiniowanie „najwyższego celu człowieka", w czym pomagają jej „wszystkie inne umiejętności praktyczne", łącznie z etyką[4]. Refleksja nad dobrym życiem i metodą jego poznania dostarcza więc wskazówek co do tego, jak należy urządzić wspólnotę polityczną i, odwrotnie, *polis* ma za zadanie zapewnienie obywatelom dobrego życia. Arystotelesowskie zaplecze nieuchronnie doprowadziło zatem Nussbaum do filozofii politycznej. Autorka przejęła od Arystotelesa zarówno ogólne prze-

---

[3] Zob. np. eadem, *Consequences and Character in Sophocles' "Philoctetes"*, „Philosophy and Literature" 1976, Vol. 1, No. 1, s. 25–53; eadem, *Saving Aristotle's Appearances*, w: *Language and Logos*, eds. M. C. Nussbaum, M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1982, s. 267–293; eadem, *Aeschylus and Practical Conflict*, „Ethics" 1985, Vol. 95, No. 2, s. 233–267.

[4] Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, 1094b.

konanie o związku etyki z polityką, jak i wiele wątków doprecyzowujących naturę tego połączenia.

Po raz pierwszy problematyka ta zarysowuje się w tekście *Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato* (1980)[5]. Co ciekawe, jak głosi anegdota, artykuł ten powstał z inspiracji Johna Rawlsa, którego filozofia stanowi zresztą punkt wyjścia rozważań autorki[6]. Nussbaum rozpoczyna bowiem od krytyki Rawlsowskiego ujęcia wstydu i szacunku do samego siebie (*self-respect*), zarzucając mu subiektywizm. Zdaniem Nussbaum filozofia starożytna wypracowała bardziej przekonujące koncepcje tych emocji, wskazując na ich obiektywne uwarunkowania. Zarówno Platon, jak i Arystoteles zgadzali się co do tego, że doświadczamy szacunku do samych siebie, realizując szczególnie wartościowe ludzkie możliwości (*excellences*), a niepowodzenie w ich rozwinięciu wywołuje uczucie wstydu. Przeciwstawiając Platońskiemu organicyzmowi i idealizmowi bardziej indywidualistyczną i przyjazną ciału koncepcję Arystotelesa, Nussbaum odnajduje również w filozofii Stagiryty model rozumowania, pozwalający na zdefiniowanie intersubiektywnie akceptowalnej koncepcji ludzkiego dobra. Ów wczesny tekst zawiera więc już pewne wątki charakterystyczne dla filozofii politycznej Nussbaum. Autorka odrzuca subiektywistyczne ujęcie dobrobytu, wskazując, że – o ile ma być wiarygodne – poczucie własnej wartości musi mieć pewne obiektywne podstawy. Jednocześnie sięga do Arystotelesa, od którego przejmuje zarówno metodę konstruowania koncepcji dobra, jak i jej treść.

W następnych latach rozważania Nussbaum rozwijały się dwutorowo. Wprawdzie w publikacjach autorki z tamtego okresu dominowała problematyka etyczna (jej kolejna duża publikacja książkowa, *The Fragility of Goodness* [1986][7], była w całości poświęcona modelowi etyki inspirowanemu antycznymi tragediami i filozofią

---

5 M. C. Nussbaum, *Shame, Separateness, and Political Unity. Aristotle's Criticism of Plato*, w: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. O. Rorty, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1980, s. 395–435.

6 A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki*, s. 21.

7 M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2009 (1986).

Arystotelesa), nie oznacza to jednak, że nie zazębiała się ona z wątkami politycznymi. Pracując nad *The Fragility of Goodness*, autorka równolegle odkrywała etyczny potencjał kolejnych, obok antycznych tragedii, tekstów literackich. W rezultacie, czytając klasyczne powieści realistyczne przez pryzmat Arystotelesowskiej etyki, Nussbaum wypracowała koncepcję rozumowania opartego na percepcji. Co ważne, autorka przedstawiała ją jako model racjonalności zarówno prywatnej, jak i publicznej. Tym samym przekonywała, że umiejętność stosowania ogólnych reguł w konkretnych sytuacjach (bo tak w skrócie można zdefiniować percepcję) nie tylko ma fundamentalne znaczenie w indywidualnych rozważaniach, lecz także stanowi konieczny element refleksji politycznej. W ten sposób wątki etyczne przenikają się z wątkami politycznymi, a inspirowany Arystotelesem typ racjonalności praktycznej okazuje się pomocny przy podejmowaniu konkretnych decyzji w sferze prywatnej i publicznej[8].

W tym okresie Nussbaum zaczęła również publikować teksty w całości poświęcone problematyce społeczno-politycznej. Od 1986 do 1993 roku autorka współpracowała z WIDER, gdzie zetknęła się z Amartyą Senem. To spotkanie zainspirowało ją do pogłębienia refleksji społeczno-politycznej, pozwalając jej rozwinąć założenia Arystotelesowskiego funkcjonalizmu w języku zdolności[9]. U Stagiryty odnalazła także model rozumowania, który, jak przekonywała, pozwala osiągnąć międzykulturowy konsens, dzięki czemu wypracowane ujęcie ludzkiego dobra może funkcjonować jako uniwersalny model rozwoju. Pierwsze wnioski z tych rozważań autorka zawarła w takich tekstach, jak *Nature, Function, Capability: Aristotle on Political Distribution*[10], *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*[11],

---

8 Najważniejsze artykuły na temat metody etyki zostały zgromadzone w tomie: eadem, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 (1990).

9 Eadem, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York 2000, s. 11.

10 Zob. *Wstęp*, przypis 10.

11 M. C. Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, w: *The Quality of Life*, eds. M. C. Nussbaum, A. Sen, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 242–269. Po raz pierwszy opublikowane jako „WIDER Working Paper", WP 32 (Helsinki: World Institute for Development Economic Research, December 1987).

Aristotelian Social Democracy[12], *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*[13] oraz *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*[14].

Na publikacje książkowe dotyczące koncepcji zdolności trzeba było jednak jeszcze poczekać. W 1990 roku Nussbaum zebrała eseje na temat związków między etyką a literaturą w tomie *Love's Knowledge*[15]. Do wątków tych powróciła także w pracy *Poetic Justice* (1995)[16], w której analizowała znaczenie literatury dla racjonalności publicznej. Ponadto w tym okresie autorka zaczęła prowadzić pogłębione badania nad filozofią stoicką, ze szczególnym uwzględnieniem wypracowanej przez stoików koncepcji emocji. Rezultat tych studiów Nussbaum zaprezentowała w książce *The Therapy of Desire* (1994)[17].

Pierwszą większą pracą w całości poświęconą problematyce społeczno-politycznej był dopiero zbiór esejów *Sex and Social Justice* (1999)[18] poprzedzony publikacją artykułów, w których Nussbaum analizowała feministyczny potencjał inspirowanej Arystotelesem koncepcji zdolności[19]. Wreszcie, w 2000 roku ukazała się książka *Women and Human Development. The Capabilities Approach* (2000), czyli systematyczna prezentacja Nussbaumowskiej teorii sprawiedli-

---

[12] Eadem, *Aristotelian Social Democracy*, w: *Liberalism and the Good*, eds. R. B. Douglas et al., Routledge, New York–London 1990, s. 203–252.

[13] Eadem, *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, w: *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, eds. J. E. J. Altham, R. Harrison, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 86–131.

[14] Eadem, *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism* [dalej jako *HF*], „Political Theory" 1992, Vol. 20, No. 2, s. 202–246.

[15] Zob. przypis 8 powyżej.

[16] M. C. Nussbaum, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston 1995.

[17] Eadem, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2009 (1994).

[18] Eadem, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York 1999.

[19] Eadem, *Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning*, „Texas Law Review" 1992, Vol. 70, No. 4, s. 1019–1028, oraz artykuły przygotowane na potrzeby pracy redagowanej wspólnie z Jonathanem Gloverem: *Emotions and Women's Capabilities*, w: *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*, eds. M. C. Nussbaum, J. Glover, Oxford University Press, Oxford 2007 (1995), s. 360–395, oraz *Human Capabilities, Female Human Beings*, w: ibidem, s. 61–104.

wości jako wariantu koncepcji zdolności. Jest to zarazem pierwsza książkowa publikacja, w której Nussbaum wyraźnie deklaruje polityczno-liberalny charakter swojego projektu[20].

Od przełomu wieków w badaniach autorki zdecydowanie dominują wątki społeczno-polityczne. Niektóre z jej głównych publikacji bezpośrednio podejmują problematykę zdolności jako wersji liberalizmu politycznego (*Frontiers of Justice* [2006][21], *Creating Capabilities* [2011][22]). Inne dotyczą natomiast edukacji moralnej zgodnej z jej politycznymi założeniami. Do takich publikacji należą teksty poświęcone psychologii moralnej, ze szczególnym uwzględnieniem emocji (*Political Emotions* [2013][23], *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* [2001][24], *Hiding from Humanity* [2004][25], *Gniew i wybaczanie* [2016]), oraz wspomniane we *Wstępie* książki prace na temat sytemu oświaty w demokratycznych społeczeństwach (*W trosce o człowieczeństwo* [1997], *Nie dla zysku* [2010]).

---

[20] M. C. Nussbaum, *Women and Human Development*, s. 5. Warto jednak podkreślić, że we wcześniejszych tekstach Nussbaum przywoływała idee, które zapowiadały Rawlsowską koncepcję liberalizmu politycznego. Na przykład w *HF* porównuje swoją listę zdolności do częściowego konsensu (*overlapping consensus*) (eadem, *HF*, s. 223). Jednym z pierwszych artykułów, w którym Nussbaum zapowiada program polityczno-liberalnego przeformułowania koncepcji zdolności, jest zaś tekst *Political Animals: Love, Luck, and Dignity* („Metaphilosophy" 1998, Vol. 29, No. 4, s. 273–287).

[21] Eadem, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2007 (2006).

[22] Eadem, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2011.

[23] Eadem, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2013.

[24] Eadem, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, New York 2008 (2001).

[25] Eadem, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004.

Zarys argumentacji

Przegląd najważniejszych publikacji Nussbaum ujawnia różnorodność zainteresowań autorki. Mimo tej złożoności chciałabym rozpatrywać dorobek Nussbaum jako pewną całość. Autorka poniekąd zasugerowała taką strategię w przedmowie do poprawionego wydania *The Fragility of Goodness* z 2001 roku. Mając już za sobą publikację *Women and Human Development*, Nussbaum w nowym wstępie do *The Fragility of Goodness* zwróciła uwagę na ciągłość między swoimi wczesnymi etycznymi rozważaniami a późniejszymi pracami z dziedziny filozofii politycznej. Kiedy więc przedstawia ewolucję poszczególnych elementów swojego arystotelesowskiego modelu racjonalności, to wskazuje zarazem, w jaki sposób, wzbogacone o motywy stoickie i kantowskie, są one obecne w jej koncepcji zdolności[26].

Moim celem będzie zbadanie, jak głęboko sięga owa spójność. Zgodnie z przedstawioną we *Wstępie* tezą zależności między poszczególnymi etapami projektu Nussbaum są silniejsze, niż autorka czasami przyznaje. Jak bowiem zasugerowałam, arystotelesowskie zaplecze ciągle wyraźnie zaznacza się w jej koncepcji, przez co, wbrew deklaracjom autorki, jej projektu nie da się w pełni uzgodnić z kryteriami liberalizmu politycznego. Dzięki tym zależnościom jest jednak możliwe zrekonstruowanie modelu rozumowania, który Nussbaum opracowywała na różnych etapach swojego filozoficznego rozwoju. Ten projekt oraz związane z nim ujęcie kształcenia dopełniają zaś Nussbaumowską koncepcję zdolności, pozwalając autorce sformułować egalitarną teorię sprawiedliwości zgodną z pluralizmem w liberalnych społeczeństwach.

Powyższe założenie badawcze określa porządek argumentacji. Zaczynam od przedstawienia ewolucji Nussbaumowskiej koncepcji zdolności. Przyjmując chronologiczny porządek, analizuję dwie główne fazy rozwoju stanowiska autorki – wczesną, arystotelesowską wersję jej projektu oraz nowsze prace, aspirujące do liberalizmu politycznego. Po wskazaniu na niepowodzenie w realizacji tego wariantu liberalizmu przechodzę natomiast do problematyki estetycz-

---

[26] Eadem, *The Fragility of Goodness*, s. xviii–xxiv.

no-politycznej, przedstawiając Nussbaumowski model rozumowania. Warto zauważyć, że koncepcja ta obejmuje dwa główne wątki – psychologię moralną (której głównym elementem jest teoria emocji) oraz metodę racjonalności praktycznej (sposób formułowania sądów moralnych) – które zostały sformułowane na różnych etapach projektu Nussbaum. Omawiając je, odchodzę jednak od chronologicznej kolejności i zaczynam od opracowanej później psychologii moralnej. Ta problematyka stanowi jeden z najnowszych obszarów zainteresowania Nussbaum i została pomyślana jako dopełnienie jej – deklarowanej – wersji liberalizmu politycznego. Omówienie psychologii moralnej konstytuuje więc naturalne rozwinięcie rozdziałów poświęconych koncepcji zdolności. Dopiero po przedstawieniu tych zagadnień szczegółowo prezentuję metodę racjonalności praktycznej, którą Nussbaum sformułowała w swoich wcześniejszych pracach. Przekonuję bowiem, że z perspektywy całości dorobku autorki można lepiej ująć związki między dwoma elementami modelu rozumowania oraz jego znaczenie z punktu widzenia egalitarnego liberalizmu. Wreszcie, na zakończenie omawiam zaproponowany przez Nussbaum model oświaty, który zbiera wszystkie wątki obecne w rozważaniach autorki na temat rozumności praktycznej. To wyobrażenie edukacji stanowi próbę przeniesienia teoretycznych założeń Nussbaum na grunt praktyki.

Przegląd literatury

Przedstawione omówienie ewolucji poglądów Nussbaum stanowi zarazem zarys podstawowej literatury, na której będzie oparta prezentowana praca. Głównym punktem odniesienia będą oryginalne teksty autorki, ponieważ, jak zaznaczyłam, do tej pory na język polski przetłumaczono tylko trzy książki Nussbaum[27]. Oprócz prac

[27] Polskie przekłady prac autorki uzupełniają tłumaczenia kilku artykułów, m.in. M. C. Nussbaum, *Czytać, aby żyć*, przeł. A. Bielik-Robson, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja" 2002, nr 1/2 (73/74), s. 6–24 (artykuł jest uzupełniony o cenny komentarz tłumaczki, na który powołuję się w ostatniej części pracy); eadem, *Ciało narodu. Dlaczego w Gujaracie okaleczano kobiety?*,

Nussbaum zostaną również przywołane dzieła innych wspomnianych autorów – przede wszystkim Amartyi Sena, Johna Rawlsa, Arystotelesa, a także – w częściach dotyczących wątków estetycznych – Immanuela Kanta i Hannah Arendt.

Ponieważ Nussbaum aktywnie uczestniczy we współczesnych debatach filozoficznych, w ramach których wciąż rozwija i rewiduje swoje poglądy, jej koncepcja nie doczekała się wielu książkowych omówień. Do najważniejszych z nich należy analiza porównawcza projektów Nussbaum i Sena autorstwa Johna M. Alexandra, koncentrująca się na zagadnieniu zdolności[28]. Prace Ronalda L. Halla i Roberta J. Fitterera umieszczają koncepcję autorki w węższych, odmiennych od proponowanego tutaj kontekstach[29], trzytomowa praca Marthy C. Beck, *Tragedy and the Philosophical Life: A Response to Martha Nussbaum*[30], skupia się zaś na krytyce Nussbaumowskiej interpretacji etyki Platona. Przede wszystkim jednak poglądy Nussbaum są przedmiotem komentarzy i artykułów, publikowanych w zbiorowych tomach, które często stanowią zapis konferencyjnych debat. Wśród publikacji tego rodzaju znajdują się m.in. pozycje, takie jak *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements* (2014)[31] oraz *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy: Lecture and Colloquium in Münster 2000*[32]. Istnieje również

---

w: *Demokracja – konflikt – wykluczenie. Krytyczne perspektywy współczesnej teorii społecznej i filozofii politycznej*, red. J. Nalichowski, M. Turowski, Wydawnictwo „Atla 2", Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 193–210.

[28] J. M. Alexander, *Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, Ashgate, Farnham 2008.

[29] R. L. Hall, *The Human Embrace: The Love of Philosophy and the Philosophy of Love: Kierkegaard, Cavell, Nussbaum*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 1999; R. J. Fitterer, *Love and Objectivity in Virtue Ethics: Aristotle, Lonergan, and Nussbaum on Emotions and Moral Insight*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 2008.

[30] M. C. Beck, *Tragedy and the Philosophical Life: A Response to Martha Nussbaum*, Lewiston, E. Mellen Press, New York 2006.

[31] *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, eds. F. Comim, M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

[32] *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy: Lecture and Colloquium in Münster 2000*, ed. A. Kalhoff, Lit Verlag, Münster 2001.

obszerna anglojęzyczna literatura dotycząca perspektywy zdolności jako nowego paradygmatu badań nad ludzkim rozwojem. Nawiązania do tych publikacji uzupełnią analizę wariantu koncepcji zdolności zaproponowanego przez Nussbaum[33].

W pierwszej opublikowanej w Polsce monografii poświęconej Nussbaum Anna Głąb przedstawiła obszerne omówienie dorobku autorki, uwzględniające zarówno problematykę etyczną, jak i społeczno-polityczną. Oprócz tego autorka przygotowała serię artykułów, w których również podejmuje zagadnienia związane z dwoma głównymi obszarami zainteresowania Nussbaum[34]. Prace Anny Głąb stanowią więc bardzo dobre wprowadzenie do poglądów Nussbaum dla polskiego czytelnika. Polska autorka przyjmuje w nich jed-

---

[33] Wśród najważniejszych publikacji tego rodzaju należy wymienić zbiory tekstów przedstawiających teoretyczne podstawy perspektywy zdolności (*Women, Culture and Development*; *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities*, eds. H. Brighouse, I. Robeyns, Cambridge University Press, Cambridge 2010), tomy poświęcone polemikom i próbom rozwinięcia tego paradygmatu (*Capabilities Equality. Basic Issues and Problems*, ed. A. Kaufman, Routledge, New York–London 2006; *The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications*, eds. F. Comim, M. Qizilbash, S. Alkire, Cambridge University Press, Cambridge 2010 [2008]) i wreszcie prace koncentrujące się na zagadnieniach praktycznych (*The Capability Approach. From Theory to Practice*, eds. S. Ibrahim, M. Tiwari, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2014; *New Approaches Towards the "Good Life". Applications and Transformations of the Capabilities Approach*, eds. H-U. Otto, S. Schäfer, Barbara Budrich Publishers, Opladen–Berlin–Toronto 2014).

[34] Zob. A. Głąb, *Filozofia moralna i literatura*, „Znak" 2006, nr 611, s. 151–159; eadem, *Literatura i moralna iluminacja*, „Znak" 2007, nr 626–627, s. 19–33; eadem, *Literatura piękna w etyce*, „Ethos" 2011, nr 95, s. 205–215; eadem, *Etyka czytania i strategie narracji na podstawie powieści Toni Morrison „Umiłowana"*, „Analiza i egzystencja" 2013, nr 21, s. 91–116; eadem, *Filozofia o globalnej sprawiedliwości (wokół lektury M. Nussbaum i J. Rawlsa)*, „Znak" 2007, nr 630, s. 113–128; eadem, *Emocje w filozofii i w życiu społecznym*, „Znak" 2006, nr 614–615, s. 135–143. Artykuły na temat filozofii Nussbaum publikowali także m.in. Piotr Machura (*Dobro a wolność. Wokół teorii możliwości Marthy C. Nussbaum*, „Folia Philosophica" 2015, nr 33, s. 211–230), Konrad Sawicki (*Koncepcja zdolności ludzkich Marthy C. Nussbaum a koncepcja możności i aktu Arystotelesa, M. A. Krąpca i K. Wojtyły. Próba porównania*, „Rozprawy Społeczne" 2013, nr 1 [7], s. 37–44) czy Justyna Miklaszewska (*Teorie sprawiedliwości społecznej: Amartya Sen i Martha Nussbaum*, „Prakseologia" 2014, nr 156, s. 25–46).

nak perspektywę odmienną od proponowanej w tej pracy. Przede wszystkim Głąb skupia się na arystotelizmie Nussbaum, nie wprowadzając wątku liberalizmu politycznego. W ten sposób pomija istotny aspekt koncepcji autorki, a w rezultacie nie bada relacji między liberalizmem politycznym a arystotelizmem. Ponadto interpretacja polskiej badaczki nie uwzględnia wszystkich wątków estetycznych pojawiających się w filozofii Nussbaum. Głąb poświęca dużo uwagi związkom etyki z literaturą, nie analizuje jednak problemu psychologii moralnej i roli sztuki w tym projekcie. Takie – do pewnego stopnia wytłumaczalne względami chronologicznymi – ograniczenie przedmiotu badań uniemożliwia zaś pełne dostrzeżenie znaczenia estetyki z punktu widzenia całości obecnego dorobku Nussbaum.

Jeśli chodzi o pozostałe polskie publikacje dotyczące Nussbaum, to z perspektywy tej pracy warto wspomnieć przede wszystkim o dwóch książkach. Chodzi, po pierwsze, o pracę Jolanty Prochowicz, *Uniwersytet, humanistyka, filozofia*[35], która porównuje koncepcje edukacji akademickiej Nussbaum i Alasdaira MacIntyre'a. Moim celem również jest skupienie się na problematyce kształcenia, choć będzie mnie ona interesowała w szerszym aspekcie – nie tylko na poziomie instytucjonalnym, lecz także w odniesieniu do całościowego ujęcia modelu rozumowania. Ponadto w mojej argumentacji istotną rolę odgrywa także komunitaryzm, który to nurt Prochowicz wyróżniła jako podstawowy kontekst dla omówienia stanowiska Nussbaum. Po drugie, w swojej książce *Sprawiedliwość liberalna* Justyna Miklaszewska zestawia ze sobą teorie sprawiedliwości Rawlsa, Sena i Nussbaum, traktując je jako przyczynek do przedstawienia możliwej syntezy wartości liberalizmu i egalitaryzmu[36]. Analizując stanowisko Nussbaum jako wariant egalitarnego liberalizmu, poruszam się w podobnym horyzoncie normatywnym.

Wreszcie, z punktu widzenia prezentowanej książki istotne znaczenie ma to, że dwie publikacje spośród trzech prac Nussbaum, które do tej pory przetłumaczono na język polski, dotyczą eduka-

---

[35] Zob. *Wstęp*, przypis 3.

[36] J. Miklaszewska, *Sprawiedliwość liberalna*, zwłaszcza s. 17–24 i 39–50.

cji. Można powiedzieć, że „ubocznym" celem poniższej argumentacji jest wykazanie, na czym polega trafność tego wyboru. Zgodnie z proponowaną interpretacją to właśnie kwestia kształcenia konstytuuje bowiem sedno projektu Nussbaum, zarazem stanowiąc o jego atrakcyjności.

CZĘŚĆ I

Koncepcja zdolności

Główny punkt projektu Marthy Nussbaum, wokół którego krąży moja argumentacja, stanowi wypracowana przez autorkę koncepcja zdolności. Za pomocą tego języka filozofka rozwija bowiem założenia egalitarnego liberalizmu, wyznaczającego zasadniczy horyzont jej rozważań. W mojej analizie w szczególności interesuje mnie to, jak projekt Nussbaum odnosi się do jednej z głównych implikacji egalitarnego liberalizmu, czyli do postulatu szacunku dla pluralizmu. Zaczynam od wczesnej wersji Nussbaumowskiej teorii, wskazując na jej główne, wspomniane we *Wstępie*, źródła: filozofię Arystotelesa, innowacje dokonane we współczesnej ekonomii rozwoju przez Amartyę Sena oraz Rawlsowski liberalizm. Potencjalny konflikt między wyraźnym nawiązaniem do Stagiryty a dojrzałym, POLITYCZNYM wariantem liberalizmu Johna Rawlsa przekieruje mnie następnie do drugiego etapu projektu Nussbaum. Zarysuję podjęte przez autorkę próby uzgodnienia jej filozofii z liberalizmem politycznym. Zgodnie z przyjętą tezą przekonuję jednak, że Nussbaum nie udaje się osiągnąć tego celu. Kolejne części książki służą wyjaśnieniu, w jaki sposób to napięcie między polityczno-liberalnymi aspiracjami autorki a założeniami fundamentalnymi dla jej koncepcji da się zażegnać za sprawą odpowiedniego modelu rozumowania praktycznego.

ROZDZIAŁ 1

Podstawowe założenia

Celem tego rozdziału jest umieszczenie koncepcji Marthy Nussbaum w obrębie perspektywy zdolności jako paradygmatu we współczesnej refleksji nad sprawiedliwością. Zaczynam od zarysowania filozoficznego zaplecza badań autorki. Następnie przedstawiam podstawowe cechy koncepcji zdolności jako takiej. W szczególności skupiam się na tym, jak ten nurt badawczy podchodzi do kwestii równości rozumianej jako podstawowa kategoria w liberalnej refleksji nad sprawiedliwością. Zestawiając koncepcję zdolności z innymi teoriami – takimi jak utylitaryzm, filozofia Johna Rawlsa czy perspektywa praw człowieka – argumentuję, że stanowi ona przekonującą i dojrzałą postać egalitaryzmu. Na podstawie tego zaplecza prezentuję następnie specyfikę stanowiska Nussbaum jako połączenia arystotelizmu z językiem zdolności.

Arystotelesowskie źródła koncepcji Nussbaum

Rekonstrukcję Nussbaumowskiej koncepcji zdolności warto zacząć od pierwszej publikacji filozofki, czyli od komentarzy do Arystotelesowskiej koncepcji działania, zawartych w *Aristotle's "De Motu Animalium"*. Choć w pracy tej filozofka nie przedstawia własnych poglądów, a jedynie analizuje pisma Stagiryty, to ów zbiór esejów zawiera już zarys problematyki, którą Nussbaum wkrótce potem zaczęła rozwijać we własnych dociekaniach. Z punktu widzenia jej projektu filozoficznego szczególnie istotnych jest kilka Arystotelesowskich idei.

Należy do nich przede wszystkim funkcjonalizm. Stagiryta zwraca uwagę na konieczność teleologicznego wyjaśniania działań istot żywych. Naturę danego stworzenia definiuje się przez wska-

zanie specyficznych dla niego form aktywności (*constitutive activities*). Aby wyjaśnić dane działanie, należy więc określić jego funkcję z punktu widzenia całego organizmu[1]. Z takim funkcjonalistycznym ujęciem natury poszczególnych bytów wiąże się koncepcja szczególnej funkcji człowieka. W słynnym fragmencie *Etyki nikomachejskiej* Arystoteles stwierdza, że dociekania nad dobrym ludzkim życiem należy rozpocząć od zdefiniowania tego, co wyróżnia nasz gatunek. Eudajmonia polega na działaniu zgodnie ze specyficzną funkcją człowieka, czyli, „na życiu rozumnym lub nie bez rozumu"[2]. Co ważne, Nussbaum nie dostrzega w tym stwierdzeniu błędu naturalistycznego. W jej interpretacji Stagiryta przekonuje bowiem, by poszukiwanie funkcji człowieka rozpoczynać nie tyle od neutralnych, obiektywnych faktów, co od *phainomena* – od tego, co nam się jawi (co nam się wydaje). Stąd też – twierdzi Nussbaum – dla Arystotelesa dociekania na temat natury ludzkiej mają wartościujący i intersubiektywny charakter[3].

Zanim szczegółowo zajmę się tym problemem w następnym podrozdziale, warto zauważyć, że z etymologicznego punktu widzenia pojęcie *phainomena* jest powiązane z innym rzeczownikiem, *phantasia*. Oba mają zaś wspólne źródło w czasowniku *phainesthai* – „zjawiać się". *Phantasia*, co zwykle tłumaczy się jako „wyobraźnię", można potraktować jako władzę wytwarzania *phainomena*, postrzegania rzeczywistości w określony sposób. Co ważne, nie jest to zdolność specyficznie ludzka, jest ona bowiem charakterystyczna dla wszystkich zwierząt. Wyobraźnia to interpretujący aspekt percepcji, który sprawia, że przedmiot jawi się jako przedmiot pewnego rodzaju – w przypadku działania: jako dobro lub zło. Stąd też odgrywa ona istotną rolę w motywowaniu aktywności zwierząt. W przeciwieństwie do roślin, te istoty żywe działają na podstawie własnych postrzeżeń rzeczywistości, które są zapośredniczone przez wyobraźnię[4].

---

1 M. C. Nussbaum, *Aristotle's "De Motu Animalium"*, Princeton University Press, Princeton 1985 (1978), s. 76–85.

2 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, 1098a10–11.

3 M. C. Nussbaum, *Aristotle's "De Motu Animalium"*, s. 100–106.

4 Ibidem, s. 85–87 i 232–269.

U Arystotelesa Nussbaum odnajduje więc kilka niezwykle inspirujących motywów. Poświęca dużo miejsca analizie jego funkcjonalizmu, zgodnie z którym istota poszczególnego bytu przejawia się w charakterystycznych dla niego formach aktywności. Jednocześnie podkreśla intersubiektywizm Arystotelesowskiego pojęcia ludzkiej natury, przekonując, że w filozofii Stagiryty nie ma ono metafizycznych konotacji. Wprowadzona w kontekście arystotelesowskiego modelu refleksji nad dobrym ludzkim życiem idea *phainomena*, a także pokrewne jej pojęcie *phantasia* wskazują przy tym na kreatywny, interpretujący charakter racjonalności praktycznej. Co dla mnie szczególnie ważne, koncepcja Stagiryty może zatem sugerować pewien związek między rozważaniami etycznymi a estetyką. Wreszcie, Arystoteles rozpatruje działanie ludzkie jako jeden z przypadków działań istot żywych. Podkreśla więc ciągłość między naszym gatunkiem a innymi organizmami, wskazując na wyjątkowość ludzi JAKO gatunku zwierząt, a nie jako odrębnej kategorii bytów. Takie eksponujące zwierzęcość ujęcie człowieczeństwa będzie szczególnie istotne dla Nussbaum.

Zachowanie pozorów

U Arystotelesa Nussbaum odnajduje więc wskazówki dotyczące zarówno metody definiowania ludzkiego dobra, jak i jego treści. Spośród tych dwóch zagadnień to metodzie przysługuje pierwszeństwo „w porządku poznania", dlatego proponuję zacząć od omówienia modelu refleksji, który Nussbaum formułuje na podstawie swojej interpretacji Stagiryty.

W 1982 roku filozofka opublikowała artykuł pod tytułem *Saving Aristotle's Appearances*[5], w zmienionej formie włączony do późniejszej książki *The Fragility of Goodness*. Pozory (*appearances*), które powinny jej zdaniem zostać zachowane, to konotacje Arystotelesowskiego pojęcia *phainomena* (*appearances*). Nussbaum zwraca uwagę,

---

[5] M. C. Nussbaum, *Saving Aristotle's Appearances*, w: *Language and Logos*, eds. M. C. Nussbaum, M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1982.

że współczesna tendencja do tłumaczenia tej kategorii jako „zaobserwowanych faktów" zdradza empirystyczne przed-sądy autorów przekładów[6]. Tym samym, zdaniem filozofki – niesłusznie, narzuca się Arystotelesowi współczesne standardy naukowości, co sprawia, że zatraca się pierwotny sens pojęcia *phainomena*[7]. Tymczasem Nussbaum, eksponując związek tego rzeczownika z czasownikiem *phainesthai* i wskazując na jego pokrewieństwo z pojęciem *ta legomena* – „to, co mówimy" (w polskim tłumaczeniu: „powszechnie przyjmuje się, że…")[8], podkreśla intersubiektywny i interpretujący charakter *phainomena*. Autorka w szczególności zwraca uwagę na rolę, jaką w formowaniu tych poglądów odgrywają powszechnie znane narracje – mity, opowieści, utwory literackie – przekazujące określone wyobrażenia na temat kondycji ludzkiej[9].

Wbrew krytykowanym przez Nussbaum praktykom tłumaczeniowym nie ma więc znacznej różnicy między *phainomena* a *doxa*. „To, co nam się jawi", to rozpowszechnione przekonania, zdroworozsądkowe opinie (*doxa*), które kształtują się we wspólnocie komunikacyjnej[10]. To właśnie takie dane, przekonuje Nussbaum, stanowią w myśl koncepcji Arystotelesa początek wszelkiej, nie tylko etycznej, refleksji. Przywołany cytat z *Etyki nikomachejskiej* zaleca wszak, by w etyce, „JAK I GDZIE INDZIEJ [wyróżnienie – U.L.], […] ustalić istniejące […] opinie". Dlatego Nussbaum, rekonstruując metodę rozważań opartą na *phainomena*, obszernie nawiązuje do pism teo-

---

6 Warto zauważyć, że polski przekład *Etyki nikomachejskiej* autorstwa Danieli Gromskiej jest wolny od błędu, który Nussbaum zarzuca angielskiemu tłumaczeniu Williama Davida Rossa. Polska wersja przywołanego przez Nussbaum fragmentu 1145b brzmi: „Tu [w rozważaniach nad wadami – U.L.], jak i gdzie indziej, należy ustalić istniejące w tej mierze opinie (*phainomena*)" (Arystoteles, op. cit., 1145b3–4).

7 M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2009 (1986), s. 243–245.

8 Arystoteles, op. cit., 1145b10.

9 M. C. Nussbaum, *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism* [dalej jako *HF*], „Political Theory" 1992, Vol. 20, No. 2, s. 215–216.

10 Eadem, *The Fragility of Goodness*, s. 245–246.

retycznych Arystotelesa, takich jak *Metafizyka*, *Fizyka*, *O niebie* czy obie części *Analityk*[11].

W prezentowanej pracy skupiam się na zagadnieniach praktycznych, pomijając możliwe zastosowanie zaczerpniętej od Arystotelesa metody w metafizyce, filozofii przyrody czy logice. Warto jednak zaznaczyć, że model poznania, który Nussbaum wywodzi od Stagiryty, zakłada pewną ogólną koncepcję ludzkiej racjonalności. Ujęcie to studzi ambicję dotarcia do obiektywnej, niezależnej od ludzkich interpretacji, rzeczywistości. W zamian za to podkreśla intersubiektywny i kreatywny charakter ludzkiego rozumu. Innymi słowy, jest to antropocentryczny model poznania, który głosi, że ogląd świata jest zawsze refleksyjnie zapośredniczony. Używając współczesnych kategorii (wprowadzonych przez filozofów, takich jak Donald Davidson czy Hilary Putnam), można tę koncepcję określić jako realizm wewnętrzny[12]. Zakłada ona bowiem, że chociaż poznajemy rzeczywistość zewnętrzną wobec naszego umysłu, to sposoby jej ujmowania kształtują się wewnątrz naszych praktyk komunikacyjnych i interpretacji.

Oczywiście, takie odczytanie może wzbudzać kontrowersje wśród innych badaczy filozofii Arystotelesa[13]. Moim celem nie jest jednak ocena poprawności zaproponowanego przez Nussbaum ujęcia koncepcji Stagiryty. Jak sugeruje bowiem powyższa wzmianka o Davidsonie i Putnamie, autorka łączy analizę tekstów Arystotelesa z nawiązaniami do toczących się obecnie dyskusji filozoficznych. Jej metoda interpretacji zawiera więc zarówno elementy genetyczne, jak

---

[11] Ibidem, s. 245–263.

[12] M. C. Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach* [dalej jako *NRV*], w: *The Quality of Life*, eds. M. C. Nussbaum, A. Sen, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 259; eadem, *The Fragility of Goodness*, s. 243 i 257; M. Nussbaum, A. Sen, *Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions*, „WIDER Working Paper", WP 30 1987, s. 22, https://www.wider.unu.edu/sites/default/files/WP30.pdf, dostęp: 24.05.2016. Warto dodać, że Nussbaum broniła przedstawionej powyżej Arystotelesowskiej koncepcji poznania w napisanym wspólnie z Putnamem artykule *Changing Aristotle's Mind* (w: *Essays on Aristotle's "De Anima"*, eds. M. C. Nussbaum, A. O. Rorty, Clarendon Press, Oxford 1992, s. 27–56).

[13] Zob. np. S. Everson, *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, Oxford 1999, odnośnie do krytyki Nussbaumowskiego ujęcia *phantasia*.

i kontekstowe, a wyłaniający się z jej prac model racjonalności należy określić raczej jako „arystotelesowski" niż „Arystotelesowski". Czytając pisma Stagiryty z perspektywy współczesnych kontrowersji, Nussbaum poszukuje w nich bowiem narzędzi do rozstrzygnięcia aktualnych problemów.

Podstawowy punkt odniesienia dla jej wczesnych interpretacji Arystotelesowskiej koncepcji racjonalności stanowią debaty dotyczące modelu etyki. W ostatniej części pracy zaprezentuję to zagadnienie bardziej szczegółowo; obecnie największe znaczenie ma rozumienie kategorii ludzkiego dobra, wyłaniające się z publikacji młodej Nussbaum. W swojej pierwszej w pełni autorskiej pracy, *The Fragility of Goodness*, autorka bada bowiem wpływ ogólnych założeń na temat ludzkiego poznania na rozumienie refleksji moralnej. Koncentruje się na filozofii starożytnej, której, jak zauważa, było właściwe szerokie ujęcie etyki jako namysłu nad dobrym życiem[14]. To podstawowe założenie różnie jednak rozwijano na gruncie różnych tradycji – platońskiej i arystotelesowskiej.

Zastosowana w obszarze etyki, platońska koncepcja niepodważalnej wiedzy (*episteme* lub *techne*)[15] przejawiała się dążeniem do

---

[14] M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, s. 4–5. Odnośnie do podstawowej roli pytania: „Jak powinienem żyć?" w etyce – zob. B. Williams, *Socrates' Question*, w: idem, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, London–New York 2006 (1985), s. 1–21. Takie szerokie rozumienie etyki przesądza o tym, że dla Nussbaum wszelkie pytania dotyczące wartości w ludzkim życiu (tzn. wszelkie kwestie z obszaru racjonalności praktycznej) mają konotacje etyczne. Co za tym idzie, w pracach autorki nie odnajdziemy systematycznego rozróżnienia między etyką a moralnością (M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, s. 5). Dlatego w prezentowanej książce również nie stosuję takiej dystynkcji.

[15] Pojęcia *episteme* i *techne* kojarzy się obecnie z odmiennymi zjawiskami. Rozróżnienia takiego dokonuje się na podstawie *Etyki nikomachejskiej*, w której Arystoteles odgraniczył wiedzę naukową (*episteme*), czyli poznanie niezmiennych praw, od sztuki (*techne*), czyli umiejętności tworzenia (wytwarzania), a więc przekształcania tego, co może być inaczej (Arystoteles, op. cit., księga VI). Nussbaum przekonuje jednak, że taka dystynkcja była nieobecna w czasach Platona, a Arystoteles nie stosował jej konsekwentnie. Przede wszystkim zaś te dwie kategorie mają ze sobą wiele wspólnego. W obu przypadkach chodzi bowiem o poznanie niezawodnych reguł, dotyczących czy to metafizycznego porządku, czy to sfery działania. Zarówno *techne*, jak i *episteme* wiążą się więc z eliminacją poznawczej niepewności i nieprzewidywalności zdarzeń

wypracowania niezawodnej metody poznania dobra. Współcześnie do podobnego ideału nawiązują takie nurty, jak utylitaryzm, kantyzm i intuicjonizm. Pierwsze dwa z wymienionych podejść są jednak o tyle mniej radykalne, że nie szukają metafizycznego uzasadnienia proponowanych modeli etyki. Tymczasem platonizm (a w nieco innej postaci również intuicjonizm, przyjmujący obiektywny porządek powinności moralnych) zakłada istnienie pewnego uniwersalnego – zgodnego z hierarchią bytów – modelu dobrego życia, który poznajemy w wyniku refleksji filozoficznej. Eudajmonia wymaga podporządkowania wszelkiej aktywności rozumnej części duszy, ponieważ, jak się przekonujemy, stosując niezawodną metodę *episteme*, to właśnie tej władzy przysługuje metafizyczne pierwszeństwo przed innymi władzami[16].

Takiej konkluzji Nussbaum przeciwstawia tradycję arystotelesowską. Zgodnie z nią platoński model jest błędny, ponieważ zdecydowanie odbiega od naszych zdroworozsądkowych wyobrażeń na temat eudajmonii. Arystotelicy przyjmują natomiast, że kategoria dobra jest antropocentryczna pod dwoma względami. Po pierwsze, formułujemy ją na podstawie naszych własnych poglądów (*phainomena*), z wnętrza ludzkich opinii, a po drugie – dotyczy ona LUDZKIEGO życia, czyli egzystencji istot określonego rodzaju[17]. Jak więc przekonuje Nussbaum w tekście *Aristotle on Human Nature*, pojęcie eudajmonii zakłada wprawdzie pewną koncepcję ludzkiej natury, jest to jednak koncepcja wartościująca i intersubiektywna. Formułując ją, nie rozpoczynamy od refleksji nad obiektywnym porządkiem rzeczywistości, ale raczej systematyzujemy nasze własne przekonania dotyczące tego, które aspekty ludzkiej kondycji mają szczegól-

---

(M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, s. 94–99). Za Nussbaum i w zgodzie ze współczesną tendencją do kojarzenia pojęcia nauki z niepodważalną wiedzą będę określała taki ideał poznania i związany z nim model etyki jako „naukowy". Przez „sztukę" – również zgodnie ze współczesnym wyobrażeniem – będę z kolei rozumiała zgoła odmienny rodzaj doświadczenia. Do wątku tego powrócę w szczególności w części trzeciej, szczegółowo omawiając Nussbaumowski model racjonalności praktycznej i jego związki z estetyką.

16 M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, s. 136–164.

17 Ibidem, s. 291–294.

ne znaczenie[18]. W ten sposób Nussbaum rozwija Arystotelesowskie idee, które wyeksponowała już na etapie pracy doktorskiej. Na ich podstawie wypracowuje koncepcję refleksji nad ludzkim dobrem, podkreślając intersubiektywny, interpretujący i wartościujący charakter tego rodzaju dociekań. To pozwala jej uznać, że zdefiniowane za pomocą zaproponowanej przez nią metody pojęcie dobra i związane z nim rozumienie ludzkiej natury mają niemetafizyczny charakter.

Problematyka jakości życia we współczesnych teoriach sprawiedliwości i koncepcjach rozwoju

Etyczne implikacje arystotelesowskiej metody – w zaproponowanym przez siebie rozumieniu – Nussbaum przedstawiła w opublikowanym po raz pierwszy w 1990 roku artykule *Aristotle on Human Nature*, w którym broniła zasadności posługiwania się wartościującym pojęciem natury ludzkiej w etyce. A ponieważ równolegle Nussbaum prowadziła już badania w WIDER, zaczęła również pogłębiać refleksję nad społeczno-politycznymi konsekwencjami swojej koncepcji racjonalności.

Jak już bowiem wspomniałam, w tej ONZ-owskiej instytucji Nussbaum zetknęła się z Amartyą Senem – laureatem Nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii, który zainspirował istotne zmiany we współczesnej ekonomii rozwoju, a w dalszej kolejności – w refleksji nad sprawiedliwością. To właśnie te dwa obszary stanowią podstawowe źródła wypracowanej przez Sena teorii zdolności. Sedno tej perspektywy wyraża się w przekonaniu, że zarówno rozumienie rozwoju, jak i koncepcja sprawiedliwości muszą uwzględniać rzeczywisty poziom życia jednostek, ten zaś najlepiej można ocenić za

---

[18] M. C. Nussbaum, *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics* [dalej jako *HN*], w: *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, eds. J. E. J. Altham, R. Harrison, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 102–124; eadem, *Nature, Function, Capability: Aristotle on Political Distribution* [dalej jako *NFC*], „WIDER Working Paper", WP 31 1987, s. 41–42, https://www.wider.unu.edu/sites/default/files/WP31.pdf, dostęp: 24.05.2016.

pomocą kategorii zdolności. Pojęcie to odnosi się bowiem do autentycznych wolności (*substantive freedoms*), czyli do realnych możliwości realizowania zasadnie cenionych (*reasonably valued*) sposobów działania. W ten sposób – czy to jako miernik poziomu życia, czy to jako waluta sprawiedliwości – koncept zdolności pozwala połączyć analizę obiektywnych warunków funkcjonowania z uwzględnieniem subiektywnej oceny tych okoliczności.

Nussbaum szybko dostrzegła podobieństwa między badaniami Sena a filozofią Arystotelesa. W pracach Stagiryty odnalazła zarówno podobny do Senowego postulat uwzględnienia w teorii sprawiedliwości dobrobytu obywateli, jak i model jego definiowania odpowiadający perspektywie zdolności. Podstawowa różnica między koncepcją Nussbaum a projektem Sena polega jednak na tym, że autorka *The Fragility of Goodness* wykorzystuje język *capabilities* do sformułowania minimalnej teorii dobra (*the good*). Tymczasem indyjski ekonomista postuluje wprawdzie złożoną formę konsekwencjonalizmu, polegającą na badaniu wpływu urządzeń społecznych na poziom życia jednostek, ale nie przedstawia żadnej koncepcji dobra, która posłużyłaby jako kryterium wartościowej egzystencji. Niechęć Sena do dokonania takiego rozstrzygnięcia wynika przy tym z właściwej liberalizmowi obawy przed potencjalnie arbitralnym i wykluczającym charakterem podobnych definicji. A ponieważ Nussbaum również identyfikuje się z liberalną tradycją, to musi wykazać nie tylko zalety posługiwania się pojęciem dobra, lecz także zgodność tej kategorii w ogólności oraz jej arystotelesowskiej koncepcji w szczególności z zakładaną perspektywą liberalizmu.

Dlatego poniżej zaczynam od zaprezentowania argumentów Nussbaum i Sena na rzecz uwzględnienia rzeczywistego poziomu życia jednostek w badaniach nad rozwojem i refleksji nad sprawiedliwością. Następnie przedstawiam Nussbaumowską obronę zasadności posługiwania się kategorią dobra, tak jak została ona sformułowana we wczesnych pracach autorki. Dopiero w dalszej kolejności przechodzę do omówienia koncepcji zdolności jako sposobu definiowania sprawiedliwości, a w przypadku Nussbaum – również kategorii dobra.

Sen i Nussbaum – zmiana paradygmatu we współczesnej refleksji społeczno-politycznej

Powyżej zaznaczyłam, że pojęcie zdolności ma za zadanie uwzględnić zarówno subiektywny, jak i obiektywny wymiar poziomu życia. Z tego powodu zaproponowaną przez Sena i Nussbaum perspektywę można określić jako szeroki konsekwencjonalizm[19]. Z jednej strony autorzy przekonują bowiem, że należy badać wpływ społecznych instytucji i zjawisk na dobrobyt obywateli. W tym sensie ich koncepcje wpisują się w dystrybucyjny model państwa, który, jak przekonuje Nussbaum, można odnaleźć już w *Polityce* Arystotelesa[20]. Celem ustroju jest zapewnienie jednostkom dobrego życia. Dlatego oceniając funkcjonowanie państwa, trzeba zwrócić uwagę na obiektywne skutki społecznych rozwiązań dla subiektywnego odczucia dobrobytu. Z drugiej strony, aby uzyskać miarodajne informacje na temat rzeczywistego poziomu życia, należy odwołać się do pewnych nienaruszalnych kryteriów, których nie można poświęcić na rzecz jakichkolwiek, pozornie bardziej atrakcyjnych, konsekwencji. Jest raczej odwrotnie – skutki działań ocenia się ze względu na immanentnie wartościowe stany rzeczy, które powinny zostać zrealizowane w praktyce. W ten sposób perspektywa zdolności łączy wzgląd na konsekwencje z poszanowaniem niezależnych wartości (do tego wątku powracam poniżej, omawiając relacje między kategorią zdolności a pojęciem praw człowieka).

Nie jest to oczywiste założenie. Ten punkt widzenia ma współcześnie trzech znaczących przeciwników. W redukcjonistycznym ekonomicznym ujęciu za kryterium rozwoju społeczeństwa uznaje się produkt krajowy brutto, jaki ono wytwarza. Perspektywa ta rodzi dwa problemy. Nawet jeśli doprecyzujemy bowiem wspomniane kryterium, badając dochód na osobę, otrzymamy jedynie informację o statystycznym rozkładzie zysków, a nie o ich rzeczywistej dystrybucji. Ponadto wciąż nie będziemy wiedzieli, jak dobra ma-

---

[19] J. M. Alexander, *Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, Ashgate, Farnham 2008, s. 83–86.

[20] Odnośnie do innych interpretacji sugerowanych przez tekst Arystotelesa – zob. M. C. Nussbaum, *NFC*, s. 14–20.

terialne przekładają się na realną sytuację jednostek[21]. Taka wąska perspektywa prowadzi bowiem do „fetyszyzacji towarów", traktując je jako cele same w sobie, a nie jedynie środki do dobrego życia. Tymczasem, aby ocenić dany porządek społeczny, należy zapytać, jak poziom zamożności wpływa na egzystencję jego członków, w tym także – jak posiadane zasoby mają się do aspiracji jednostek. To wymaga zaś uwzględnienia POCZUCIA jakości życia.

Na subiektywnym aspekcie dobrobytu skupia się utylitaryzm, czyli kolejny nurt silnie obecny zarówno w ekonomii, jak i w filozofii społeczno-politycznej. Niezależnie od tego, czy korzyść – utylitarystyczne „dobro najwyższe" – zdefiniujemy jako zaspokojenie pragnień, czy, jak chcą przedstawiciele nowszych wersji tego paradygmatu, jako zrealizowanie preferencji, kategoria ta będzie odnosiła się wyłącznie do podmiotowych stanów osób. Te jednak, choć nie powinny zostać całkowicie pominięte, nie są wiarygodne jako jedyne kryterium dobrobytu. Najbardziej oczywista słabość takiej koncepcji polega na tym, że nie wszystkie ludzkie pragnienia lub preferencje wyrażają roszczenia, które powinna uwzględniać teoria sprawiedliwości. Należy odróżnić moralne pragnienia (preferencje) od pragnień niemoralnych, nadmiernie kosztowne od uzasadnionych, ważne z punktu widzenia dystrybucji od nieistotnych itd. To zaś rodzi konieczność sformułowania obiektywnego kryterium oceny korzyści. Po drugie, kwestia dystrybucji jako taka jest problematyczna – pojawia się bowiem pytanie, czy utylitaryzm pozwala na zbadanie podziału dóbr, czy skupia się tylko na ich akumulacji[22]. Wreszcie, najbardziej złożona trudność wiąże się z podatnością naszych pragnień i preferencji na wpływ otoczenia. Sen określa to zjawisko mianem „preferencji adaptacyjnych" (*adaptive preferences*), jednostki często dopasowują bowiem swoje oczekiwania do własnej

---

[21] Eadem, *Aristotelian Social Democracy* [dalej jako *ASD*], w: *Liberalism and the Good*, eds. R. B. Douglas et al., Routledge, New York–London 1990, s. 208–209. Zob. także: A. Sen, *The Standard of Living*, The Tanner Lectures on Human Values, March 11 and 12, 1985, s. 20–23, http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/sen86.pdf, dostęp: 24.05.2006.

[22] A. Sen, *Rozwój i wolność*, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2002 (1999), s. 73–75.

sytuacji społecznej[23]. Na przykład cytowane przez Nussbaum badania Marty Chen wykazały, że kobiety z Bangladeszu, gdzie tradycyjnie zajmują niskie miejsce w hierarchii społecznej, nie odczuwają potrzeby polepszenia swoich złych perspektyw edukacyjnych. Uznanie realizacji rzeczywistych preferencji ludzi za kryterium sprawiedliwości często prowadzi więc wyłącznie do usankcjonowania, a tym samym przedłużenia istniejących nierówności, nie pozwalając zapytać o ich słuszność[24]. Tak jak problem wyboru uzasadnionych roszczeń, zjawisko preferencji adaptacyjnych wskazuje zatem na konieczność sformułowania obiektywnego kryterium wartościowego ludzkiego życia, które pozwoli ocenić aspiracje wyrażane przez obywateli.

Ostatni z nurtów alternatywnych względem projektów Nussbaum i Sena przedstawia wprawdzie obiektywne rozumienie przedmiotu dystrybucji, ale nie pozwala na ocenę wpływu dystrybucji na rzeczywistą sytuację jednostek. Koncepcja zasobów Ronalda Dworkina oraz Rawlsowska idea dóbr podstawowych (*primary goods*)[25], mimo że pod innymi względami bardzo odmienne, stanowią przykłady takiego podejścia. Zarówno Dworkin, jak i Rawls uznają bowiem, że o sprawiedliwości danego społeczeństwa świadczy sposób alokacji pewnych uniwersalnych środków, niezbędnych do realizacji życiowych planów jednostek. W przeciwieństwie do wąskiego ekonomicznego ujęcia oraz utylitaryzmu filozofowie ci nie fetyszyzują więc towarów, dlatego że, po pierwsze, uwzględniają również

---

[23] Termin ten przypomina więc marksistowską kategorię fałszywej świadomości. Odnośnie do związków koncepcji Nussbaum z marksizmem – zob. podrozdział *Koncepcja zdolności – początki* w części pierwszej, przypis 97; podrozdział *Liberalizm polityczny Nussbaum – ocena* w części pierwszej, przypis 75.

[24] M. C. Nussbaum, *NFC*, s. 12–13; eadem, *ASD*, s. 213–216; A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, przeł. I. Topińska, Znak, Kraków 2000, s. 71–73; idem, *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2009, s. 282–286; J. M. Alexander, op. cit., s. 10–17.

[25] W polskich przekładach Rawlsa występują dwie wersje tłumaczenia pojęcia *primary goods* – „dobra podstawowe" w przypadku *Teorii sprawiedliwości* oraz „dobra pierwotne" w tłumaczeniu *Liberalizmu politycznego*.

dobra inne niż materialne[26], a po drugie, przypisują im znaczenie wyłącznie jako narzędziom, umożliwiającym obywatelom osiągnięcie własnych celów. Zarazem jednak to ostatnie założenie powstrzymuje autorów przed oceną rezultatów dystrybucji z punktu widzenia dobrobytu jednostek. Na przykład Rawlsowski katalog dóbr podstawowych wskazuje tylko zasoby, co do których można przypuszczać, że będą cenione przez wszystkich racjonalnych – tzn. zdolnych do określenia swoich życiowych celów – obywateli. Skupiając się na takich uniwersalnych środkach, Rawls nie przedstawia jednak żadnego kryterium, które pozwoliłoby ocenić wpływ ich dystrybucji na poziom życia obywateli. W konsekwencji jego koncepcja, podobnie jak pozostałe dwa modele, uniemożliwia ocenę rzeczywistej sytuacji, w jakiej znajdują się odbiorcy dóbr podstawowych[27].

Z punktu widzenia rozważań Sena i inspirowanego filozofią Arystotelesa stanowiska Nussbaum wszystkie wspomniane ujęcia rozwoju i sprawiedliwości są niewystarczające. Pierwszy, czysto ekonomiczny model całkowicie pomija ludzki wymiar rozwoju. Per-

---

[26] Rawlsowska lista dóbr podstawowych obejmuje następujące elementy:
– podstawowe wolności (takie jak wolność myśli i sumienia, wolność zgromadzeń, wolności polityczne itp.) konieczne zarówno do tego, by wypracować i wcielać w życie koncepcję dobra, jak i do rozwinięcia i stosowania zmysłu sprawiedliwości;
– wolność poruszania się i wolność wyboru zajęcia spośród wielu dostępnych możliwości, które pozwalają zdefiniować i w razie potrzeby zrewidować własną koncepcję dobra;
– władze i przywileje związane z urzędami i stanowiskami w politycznych i gospodarczych instytucjach niezbędne do zaspokojenia potrzeby samorządności i innych społecznych kompetencji;
– szeroko pojęte dochody i majątek konieczne do pozyskiwania innych środków lub, bezpośrednio, celów;
– społeczne podstawy szacunku do samego siebie, czyli cechy instytucji, które gwarantują obywatelom poczucie własnej wartości niezbędne do realizacji dwóch władz moralnych (J. Rawls, *Social Unity and Primary Goods*, w: *Utilitarianism and Beyond*, eds. A. Sen, B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 164–167).

[27] M. C. Nussbaum, *NFC*, s. 7–12; eadem, *ASD*, s. 210–213; A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, s. 99–104; idem, *Equality of What?*, The Tanner Lecture on Human Values, Delivered at Stanford University, May 22, 1979, s. 213–216, http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a–to–z/s/sen86.pdf, dostęp: 23.05.2016.

spektywa ta przyznaje bowiem autonomiczną wartość dobrom materialnym, które w istocie mają wyłącznie instrumentalne znaczenie, jako środki zapewniające dobrobyt obywatelom. To ostatnie zagadnienie wyznacza, oczywiście, podstawowy problem badawczy na gruncie utylitaryzmu. Słabość tego paradygmatu wynika jednak z subiektywizmu przyjmowanego kryterium dobrobytu, co prowadzi do wspomnianych trudności związanych z wyborem wiarygodnych i istotnych z punktu widzenia teorii sprawiedliwości preferencji lub pragnień. Wreszcie, Dworkin i Rawls proponują obiektywne ujęcie przedmiotu dystrybucji, ale z kolei nie określają, jak można ocenić wpływ podziału dóbr na rzeczywistą sytuację jednostek.

Kategoria dobra – liberalizm, relatywizm, komunitaryzm

Powyższym brakom ma sprostać kategoria zdolności jako narzędzie pozwalające na wiarygodne określenie skutków dystrybucji z punktu widzenia zakresu zasadnie cenionych przez jednostki możliwości. Jak już zaznaczyłam, Nussbaum przyjmuje, że idea zdolności zrealizuje powyższe zadanie o tyle, o ile za jej pomocą zostanie sformułowana szkicowa koncepcja dobra. Zdaniem autorki, aby obiektywnie oceniać subiektywne poczucie dobrobytu jednostek, musimy dysponować jakimś wyobrażeniem wartościowych cech ludzkiej egzystencji. Podstawowe założenie Nussbaum głosi więc, że równa wolność wymaga zagwarantowania obywatelom pewnych fundamentalnych możliwości, dzięki którym rzeczywiście stają się zdolni do realizowania swoich życiowych planów. W tym sensie nacisk na kategorię dobra odzwierciedla egalitarno-liberalne zaplecze filozofii autorki.

Te same normatywne założenia przesądzają jednak również o problematyczności stanowiska Nussbaum. Oczywiste jest bowiem, że jeśli liberalizm wyrasta z przekonania o prawie każdej jednostki do zdefiniowania własnej koncepcji dobra, to poszukiwanie nadrzędnej teorii eudajmonii musi rodzić zastrzeżenia. Sen powstrzymuje się od sformułowania uniwersalnego katalogu zdolności m.in. ze względu na takie wątpliwości. Jak zauważa ekonomista, główną zaletę Rawlsowskiej waluty dóbr podstawowych stanowi jej antypaternalizm: mają one wszak służyć jako uniwersalne środki do re-

alizacji indywidualnych planów obywateli[28]. Dlatego, jeśli perspektywa zdolności chce stać się atrakcyjną LIBERALNĄ alternatywą dla koncepcji Rawlsa, to musi zachować jej zasadniczy antyperfekcjonistyczny charakter. Z tego punktu widzenia wprowadzanie do koncepcji zdolności kategorii dobra wyższego rzędu może wydawać się ryzykowne.

Twierdzę, że powyższa rozbieżność między Nussbaum a Senem odzwierciedla newralgiczny punkt projektu autorki. Zarówno problematyczność, jak i siła jej filozofii łączą się z trwałym przywiązaniem Nussbaum do pojęcia dobra (które nie zniknęło z jej koncepcji, mimo że nowsze teksty autorki – jak się wydaje – czasem sugerują coś innego). To właśnie próby uzgodnienia pojęcia dobra z założeniami liberalizmu wyznaczają bowiem dynamikę stanowiska Nussbaum. Ta kwestia motywuje deklarowaną ewolucję w kierunku liberalizmu politycznego, a także przesądza o jej niepowodzeniu. Jednocześnie wątki związane z kategorią dobra pozwalają Nussbaum rozwiązać problem pluralizmu w inny niż polityczno-liberalny sposób. W tym sensie wydaje się, że rysująca się od wczesnych prac autorki orientacja w kierunku pojęcia dobra ma decydujący wpływ na całość jej koncepcji. Z powyższego wynika również, że w filozofii Nussbaum można wyodrębnić różne strategie służące obronie kategorii dobra. Na pierwszym etapie autorka dąży do wykazania liberalnego charakteru swoich arystotelesowskich założeń; na drugim stara się zbliżyć swoją koncepcję do liberalizmu politycznego, zmieniając sposób jej uzasadnienia.

Obecnie interesuje mnie ta wcześniejsza strategia, której celem jest udowodnienie, że inspirowana pismami Stagiryty koncepcja dobra daje się pogodzić z liberalnymi wartościami, a także pozwala je zrealizować. Negatywny punkt odniesienia dla jej argumentacji stanowi inna sceptyczna wobec kategorii dobra orientacja, którą – w odróżnieniu od liberalizmu – Nussbaum odrzuca. Mianowicie autorka polemizuje z relatywizmem rozumianym jako zakwestionowanie możliwości zdefiniowania międzykulturowej puli podstawowych wartości. We wczesnych tekstach Nussbaum często piętnuje tenden-

---

[28] A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, s. 51–54.

cję do bezkrytycznego aprobowania lokalnych, „rdzennych" obyczajów, przekonując, że ich nieprzemyślana akceptacja nierzadko prowadzi do utrwalenia opresji, a w konsekwencji zagraża podstawowym liberalnym normom[29]. Łącząc te dwa punkty odniesienia – liberalizm i relatywizm – można więc powiedzieć, że Nussbaum dąży do zdefiniowania minimalnej wspólnej koncepcji dobra, która pozwoli na realizację liberalnych wartości w dowolnym miejscu na świecie. Stara się nadać kategorii dobra wolnościowy i uniwersalistyczny charakter.

Warto jeszcze wspomnieć o trzecim – obok liberalizmu i relatywizmu – uczestniku debaty na temat zasadności i specyfiki pojęcia dobra. Istotnym graczem jest tu mianowicie komunitaryzm. Mimo kontrowersyjności tej etykiety (do której sceptycznie odnoszą się przede wszystkim autorzy zwykle klasyfikowani za jej pomocą) można wyróżnić pewne wspólne tropy, które składają się na orientację określaną jako orientacja komunitarystyczna. Jeśli chodzi o stosunek do kategorii dobra, to komunitaryzm – w dużym uproszczeniu – przedstawia się jako próba wypracowania relatywistycznych i nieliberalnych wizji eudajmonii. Przyjmuje się bowiem, że nie tylko można, ale i należy posługiwać się wyobrażeniami dobrego życia. Mają być one jednak wypracowywane w ramach konkretnych – i do pewnego stopnia nadrzędnych względem jednostek – wspólnot. W konsekwencji proponowane przez komunitarystów koncepcje dobra odbiegają od właściwego liberalizmowi indywidualizmu.

Co ważne, Nussbaum prawie wcale nie odnosi się do tej tradycji. Jeśli *explicite* się do niej odwołuje, to tylko po to, by odrzucić sugestię komentatorów, jakoby reprezentowała wariant komunitaryzmu[30]. Tymczasem wydaje się, że perspektywa kojarzona z Alasdairem MacIntyre'em i Charlesem Taylorem stanowi ważny, choć ukryty, element filozoficznego kontekstu, w którym kształtuje się koncepcja

---

[29] Zob. np. M. C. Nussbaum, *HF*, s. 203–205.

[30] A. Kallhoff, J. Schlick, *Liberal Communities: Why Political Liberalism Needs a Principle of Unification* oraz M. C. Nussbaum, *Love, Literature, and Human Universals: Comments on the Papers*, w: *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy: Lecture and Colloquium in Münster 2000*, ed. A. Kalhoff, Lit Verlag, Münster 2001, s. 77–83 i 138–140.

Nussbaum. Z jednej strony można powiedzieć, że na wczesnym etapie jej projektu to właśnie komunitaryzm jest głównym negatywnym punktem odniesienia dla rozważań Nussbaum na temat dobra. Wspomniane połączenie afirmacji liberalizmu z negacją relatywizmu w zasadzie sprowadza się do odrzucenia komunitaryzmu. Nussbaum chce bowiem zdefiniować taką koncepcję dobra, która będzie przekraczała arbitralne kulturowe różnice i pozwalała na emancypację jednostek. Z drugiej strony komunitarystyczne motywy odgrywają również pozytywną rolę w filozofii autorki. Po pierwsze, u Nussbaum już od początku można było zaobserwować wątki poruszane – m.in., choć nie tylko – przez komunitarystów. Chodzi tu przede wszystkim o dostrzeżenie społeczności ludzkiej natury, a także dowartościowanie zdroworozsądkowego, wspólnotowego wymiaru racjonalności[31]. Wydaje się bowiem, że każdy współczesny wariant liberalizmu powinien do pewnego stopnia uwzględnić komunitarystyczne zarzuty i wypracować odpowiednią równowagę między indywidualizmem a społecznością oraz między uniwersalnością a lokalnością. Nussbaum stara się sprostać tym wyzwaniom już od swoich najwcześniejszych prac. Po drugie, to właśnie krytyka ze strony komunitarystów w dużej mierze odpowiada za ewolucję Rawlsa w kierunku liberalizmu politycznego[32]. Ta nowa orientacja wynika bowiem z pogłębionego rozumienia światopoglądowej róż-

---

[31] Takie wątki pojawiają się np. w feministycznej krytyce liberalizmu. Jak bowiem zauważa Nussbaum, z feministycznego punktu widzenia dotychczasowej tradycji liberalizmu często zarzuca się przesadną abstrakcyjność, niewrażliwość na rolę relacji międzyludzkich oraz zbyt wąskie wyobrażenie racjonalności (M. C. Nussbaum, *The Feminist Critique of Liberalism*, w: eadem, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York 1999, s. 55–80). Autorka przekonuje jednak, że na wszystkie te zarzuty da się odpowiedzieć w ramach perspektywy liberalnej, dokonując jej odpowiednich modyfikacji. Bardziej prawdopodobne wydaje się, że to właśnie te względy oddziałują na kształt koncepcji Nussbaum. Innymi słowy, w jej wrażliwości na społeczność ludzkiej natury i w dążeniu do poszerzenia modelu racjonalności nie ma nic *par excellence* komunitarystycznego.

[32] Zob. S. Mulhall, A. Swift, *Rawls and Communitarianism*, w: *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, Cambridge University Press, New York 2003, s. 460–487; W. Kymlicka, *Braterstwo*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. Goodin, P. Pettit, przeł. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 472–488.

norodności, do którego zainspirowały Rawlsa m.in. dyskusje z komunitarystami. Można powiedzieć, że te polemiki pozwoliły zwolennikom liberalizmu lepiej uświadomić sobie, jakie wyzwanie dla ich założeń stanowi pluralizm. Dlatego akceptując zreformowaną wersję Rawlsowskiej orientacji, Nussbaum również pośrednio odnosi się do wątpliwości zgłaszanych przez komunitarystów.

Przedstawiając wczesne argumenty Nussbaum na rzecz posługiwania się kategorią dobra, będę więc miała na uwadze wszystkie trzy wspomniane perspektywy. Nussbaum przekonuje, że odpowiedzi na trudności wzmiankowane przez liberałów i relatywistów, jako przeciwników pojęcia dobra, odnajdziemy w tradycji arystotelesowskiej. Zdaniem filozofki zarówno zarysowana powyżej metoda refleksji, jak i uzyskane w wyniku jej zastosowania ujęcie ludzkiego dobra pozwalają zmierzyć się z możliwymi zastrzeżeniami. Tym samym Nussbaum *implicite* kwestionuje komunitarystyczną interpretację Arystotelesa. Autorzy kojarzeni z tym nurtem również nawiązują bowiem do Stagiryty, przekonując, że model człowieka jako zwierzęcia politycznego stanowi antytezę współczesnego indywidualizmu[33]. Dlatego w pierwszej kolejności należy dokładniej przyjrzeć się zaproponowanej przez Nussbaum rekonstrukcji arystotelesowskiego modelu rozważań. W jaki sposób miałby on sprzyjać wypracowaniu minimalnego konsensu na temat liberalnej koncepcji dobra, zamiast sankcjonować wierność tradycji i lokalnym zobowiązaniom?

Arystotelesowska metoda

Liberalizm i relatywizm łączy ze sobą obawa przed narzuceniem arbitralnie zdefiniowanych norm, zagrażających czy to swobodzie jednostki, czy to autonomii formacji kulturowej. Nussbaum przekonuje

[33] Nussbaum odnosi się do różnic między jej własną interpretacją Arystotelesa a komunitarystycznym odczytaniem w recenzji książki MacIntyre'a, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* (M. C. Nussbaum, *Recoiling from Reason: Review of Alasdair MacIntyre, "Whose Justice? Which Rationality?"*, w: eadem, *Philosophical Interventions. Reviews 1986–2011*, Oxford University Press, New York 2012, s. 53–68).

jednak, że Arystotelesowska idea *phainomena* pozwala uniknąć tego ryzyka. Nawiązując do tej koncepcji, filozofka wskazuje bowiem, że rozumienie dobrego życia powinno się kształtować wewnątrz naszych interpretacji i praktyk komunikacyjnych. Należy rozpoczynać od analizy intersubiektywnych, rozpowszechnionych poglądów. Dzięki temu dla osiągnięcia porozumienia nie jest konieczne żadne obiektywne – metafizyczne lub religijne – ujęcie rzeczywistości w ogólności i natury ludzkiej w szczególności[34]. Kluczowe znaczenie ma nie tyle jedna wizja świata, co aksjologiczny konsens, a koncepcja eudajmonii jest wiążąca tylko wówczas, gdy rzeczywiście odpowiada naszym własnym wyobrażeniom na temat dobrej egzystencji. To założenie ma zagwarantować uwzględnienie opinii obywateli w procesie definiowania wartości i wykluczyć narzucenie społeczeństwu modelu życia „z zewnątrz".

Porządkowanie „phainomena"

Odpierając zarzuty przedstawicieli liberalizmu i relatywistów, Nussbaum rozwija tę podstawową ideę za pomocą kolejnych dwóch elementów inspirowanej Arystotelesem metody. Pierwszy z nich dotyczy sposobu opracowania zdroworozsądkowych poglądów, które mają stanowić trzon koncepcji dobra. Przede wszystkim należy więc przedstawić wszystkie opinie dotyczące przedmiotu badań. Jednak, ponieważ te zwykle okazują się sprzeczne i niejasne, nie należy poprzestawać na ich wymienieniu. Dalszy etap procedury polega na porządkowaniu *phainomena* przez ich uspójnienie i doprecyzowanie. Trzeba przy tym pamiętać, że rezultat nie może radykalnie odbiegać od punktu wyjścia. Musimy doprowadzić nasze zdroworozsądkowe poglądy do dojrzałej i przejrzystej postaci, co jednak nie oznacza, że mamy dać się ponieść sile argumentacji, poświęcając utrwalone opinie na rzecz abstrakcyjnej spójności[35].

Nietrudno zauważyć, że ten model jest bliski, wpływowej w obrębie liberalnej tradycji, Rawlsowskiej koncepcji refleksyjnej równo-

---

[34] Eadem, *HN*, s. 217.
[35] Eadem, *The Fragility of Goodness*, s. 246–248.

wagi. Omawiając tę ideę, autor *Teorii sprawiedliwości* wprost wskazywał zresztą na jej arystotelesowskie korzenie[36]. Punktem wyjścia namysłu nad zasadami sprawiedliwości są bowiem dla Rawlsa swojego rodzaju zdroworozsądkowe przekonania – przemyślane sądy – które należy uzgodnić z zasadami. Procedura refleksyjnej równowagi polega na poruszaniu się między tymi dwoma poziomami – szczegółowym i ogólnym – przez rewidowanie sądów z uwzględnieniem zasad i odwrotnie. Rawls również podkreśla więc, że nie możemy stracić z oczu naszych zdroworozsądkowych poglądów, chociaż często wymagają one pewnego dopracowania przez odniesienie do bardziej abstrakcyjnych założeń. To sugeruje z kolei, że zasady sprawiedliwości należy wyprowadzić „z wnętrza" naszych przekonań. Są one wiążące o tyle, o ile zostałyby zaakceptowane przez każdego wolnego i równego uczestnika dyskusji (w sytuacji bezstronności)[37].

Rawlsowska koncepcja refleksyjnej równowagi jest więc arystotelesowska w duchu. Wyraża ona przekonanie o konieczności i możliwości osiągnięcia aksjologicznego porozumienia przez uporządkowanie przekonań żywionych przez obywateli i bez odwoływania się do jakiejś zewnętrznej interpretacji rzeczywistości. To podobieństwo sugeruje zgodność metody porządkowania *phainomena* z podstawowymi założeniami liberalizmu. Może ona zostać wykorzystana do wypracowania moralnego konsensu, który nie będzie odgórnie narzucał obywatelom żadnej wizji świata.

Wewnętrzny krytycyzm

Sam w sobie model racjonalności opartej na systematyzowaniu *phainomena* nie odpowiada jednak na wszystkie wątpliwości liberałów

---

36 J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości* [dalej jako *TS*], przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 94; M. C. Nussbaum, *Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical Theory*, w: eadem, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 (1990), s. 174.

37 J. Rawls, *TS*, s. 90–95; idem, *The Independence of Moral Theory*, w: *John Rawls. Collected Papers*, ed. S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 1999, s. 288–289.

i relatywistów. To prawda, że może do pewnego stopnia uspokoić tych pierwszych, wskazując na istnienie „oddolnego", uwzględniającego rzeczywiste przekonania członków społeczności, sposobu definiowania wspólnych wartości. Wbrew relatywistom Nussbaumowska koncepcja podkreśla z kolei refleksyjność zdroworozsądkowej etyki, przecząc, jakoby jej akceptacja polegała na bezmyślnym przyjęciu *status quo*. Mimo to wyłącznie za pomocą kategorii *phainomena* nie da się udowodnić, że, z jednej strony i w odpowiedzi na zarzuty liberałów, wśród potocznych przekonań szczególne miejsce zajmują liberalne wartości, a procedura ich porządkowania stwarza przestrzeń dla poszanowania autonomii jednostek. Z drugiej strony i *à propos* argumentów relatywistów ciągle nie wiadomo, jak szeroki jest zakres wspólnoty zaangażowanej w namysł etyczny. Wszak w oryginalnym Arystotelesowskim kontekście opisywany przez Nussbaum model odnosił się do praktyki *polis*. Czy w takim razie można go zastosować w szerszym wymiarze – nie tylko na poziomie współczesnych państw narodowych, lecz także, jak chciałaby Nussbaum, w skali globalnej?

Te problemy odsyłają do trzeciego ze wspomnianych uczestników debaty na temat pojęcia dobra, czyli komunitaryzmu. Pojawia się bowiem pytanie, czy propozycja Nussbaum stanowi realną alternatywę dla tej perspektywy. To znaczy: czy, w odróżnieniu od interpretacji oferowanej przez komunitarystów, Nussbaumowskie ujęcie arystotelesowskiej racjonalności dostarcza modelu rozumowania, który, uwzględniając autonomię jednostek, jest podatny na ciągłą rewizję i ewolucję, a jednocześnie pozwala wykroczyć poza ramy najbardziej bezpośrednich, lokalnych wspólnot? Wydaje się, że zagadnienie to sprowadza się do konieczności wypracowania równowagi między zaangażowaniem a krytycyzmem. Nussbaum potrzebuje bowiem takiej metody racjonalności, która będzie bliska zdrowemu rozsądkowi – i w tym sensie będzie mogła liczyć na „oddolną" akceptację – a zarazem ciągle otwarta na modyfikacje zarówno z inicjatywy jednostek, jak i pod wpływem dialogu między różnymi kulturami, wspólnotami, światopoglądami itp. Tylko po spełnieniu tego drugiego warunku jej model rozumowania ochroni jednostki przed

dyktaturą przygodnej tradycji, w ramach której umieściło je zrządzenie losu.

Problem zbilansowania zaangażowania i krytycyzmu stanowi główne zagadnienie napisanego wspólnie przez Nussbaum i Sena artykułu *Internal Criticism*. Autorzy wykazują w nim możliwość wewnętrznego rozwoju poszczególnych formacji kulturowych, posługując się przykładem modelu refleksji, który określają jako arystotelesowski. Ten punkt widzenia stanowi istotną alternatywę dla relatywistycznego założenia, zgodnie z którym kultury to statyczne całości. Tymczasem, jak przekonują Nussbaum i Sen, filozofia Arystotelesa pozwala dostrzec, że społeczeństwa są zdolne do zmiany w wyniku samodzielnej, krytycznej refleksji. Relatywizm każe widzieć w każdym przekształceniu systemu wartości danej kultury wynik zewnętrznych nacisków, a co za tym idzie – naruszenie autonomii tej społeczności[38]. Powołując się na Arystotelesa, Sen i Nussbaum argumentują jednak, że zmiany w kulturze mogą odzwierciedlać wewnętrzny proces podobny do procesu, który opisywał Stagiryta.

Przede wszystkim kultury nie są bowiem jednorodnymi tworami, ale obejmują wiele, często konkurencyjnych, stylów życia. Wydaje się, że relatywizm pomija ten fakt, widząc w formacjach kulturowych monolityczne całości. W rezultacie stanowisko to prowadzi do usankcjonowania jednego aspektu kultury (często hegemonicznie narzuconego), ignorując inne podejścia (niejednokrotnie sprzeciwiające się temu dominującemu aspektowi). Na przykład Indie przedstawia się jako kraj mistycyzmu i spirytualizmu, pomijając racjonalistyczne i sceptyczne elementy tej tradycji. W konsekwencji kultura ta jawi się jako irracjonalna i odporna na zmiany, zdolna do przekształcenia tylko pod wpływem zewnętrznych czynników, które zagrażają jej „prawdziwej" indyjskiej istocie[39]. Temu uproszczonemu punktowi widzenia Sen i Nussbaum przeciwstawiają, charakterystyczny dla badań Arystotelesa, postulat uwzględnienia WSZYSTKICH poglądów dotyczących danego zagadnienia. Rze-

---

[38] M. Nussbaum, A. Sen, op. cit., s. 15.
[39] Ibidem, s. 9–13.

telna krytyka wewnętrzna rozpoczyna się więc od wyczerpującego opisu wyjściowego materiału, bez pomijania jakiegokolwiek aspektu kultury[40]. Ponadto, jak dowodzi przegląd ustrojów politycznych zawarty w Arystotelesowskiej *Polityce*, przedmiotem refleksji powinny być wszystkie znane koncepcje, nie tylko te najbardziej popularne w danej społeczności[41]. W ten sposób Stagiryta zwraca uwagę na rolę międzykulturowych oddziaływań, które, oczywiście, współcześnie obserwujemy na dużo większą skalę. Jak zauważają Sen i Nussbaum, kultury ewoluują pod wpływem zetknięcia z innymi modelami życia. Wzajemne przenikanie się kultur nie zawsze wynika więc z hegemonicznej ekspansji jednej formacji na inne formacje. Refleksyjność i wewnętrzna dynamika kultur, które eksponują Nussbaum i Sen, przejawiają się bowiem również otwartością na inne społeczności. Członkowie danej wspólnoty często dobrowolnie przejmują atrakcyjne elementy innych kultur[42].

We wspólnym artykule – którego arystotelesowski charakter zasadnie można uznać za wkład Nussbaum – filozofka i Sen zwracają się więc do Stagiryty w poszukiwaniu modelu rozumowania, który godzi zaangażowanie z krytycyzmem. Ich interpretacja jest *implicite* wymierzona w stereotypowe komunitarystyczne odczytania Arystotelesa, zgodnie z którymi koncepcja Stagiryty sankcjonuje wierność wobec tradycji jako pewnej stabilnej, nadrzędnej względem jednostki struktury. Wbrew temu wyobrażeniu, Sen i Nussbaum odwołują się do autora *Etyki nikomachejskiej*, by uzasadnić obraz formacji kulturowej jako dynamicznego zjawiska, zdolnego do ciągłej autorefleksji[43].

---

[40] Ibidem, s. 14–16.

[41] M. C. Nussbaum, *NRV*, s. 248.

[42] M. Nussbaum, A. Sen, op. cit., s. 32–35. Odnośnie do krytyki relatywizmu – zob. także: M. C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York 2000, s. 41–49.

[43] Jeśli chodzi o poszukiwanie równowagi między zaangażowaniem a krytycyzmem, to warto zwrócić też uwagę na inny wątek, podkreślany przez Hilary Charlesworth. Autorka koncentruje się na jednym aspekcie Nussbaumowskiego uniwersalizmu, pytając o przydatność jej teorii z punktu widzenia międzynarodowego feminizmu. Charlesworth przekonuje, że projekt Nussbaum ma pod tym względem dużo do zaoferowania, ponieważ można go pogodzić z metodą

Podstawowe doświadczenia i koncepcja ludzkiego dobra

Metoda porządkowania *phainomena* oraz towarzysząca jej postawa wewnętrznego krytycyzmu mają więc wyjaśniać, jak jest możliwe uzgodnienie pewnych wspólnych – zdroworozsądkowych, a jednocześnie wykraczających poza najbardziej bezpośrednią, lokalną perspektywę – normatywnych zobowiązań. Pozostaje jeszcze zastanowić się, czy tego rodzaju konsens da się wyrazić w kategoriach dobra bez naruszenia liberalnych założeń Nussbaum. Zdaniem autorki filozofia Arystotelesa pozwala nam zmierzyć się również z tym problemem.

Filozofka przekonuje, że pod tym względem za wzór postępowania może posłużyć teoria cnót Stagiryty. Przy okazji komentarza do Arystotelesowskiej koncepcji działania Nussbaum definiuje naturę poszczególnych istot przez wskazanie charakterystycznych dla nich form aktywności (*constitutive activities*). W przypadku refleksji nad dobrym ludzkim życiem należy rozpoczynać w podobny sposób. Formułując swój „katalog" cnót, których realizacja jest warunkiem osiągnięcia eudajmonii, Arystoteles w pierwszej kolejności wskazuje bowiem pewne podstawowe obszary działania, rodzące konieczność podjęcia decyzji etycznych. Te „podstawowe doświadczenia" (*grounding experiences*), jak nazywa je Nussbaum, stanowią materiał poszczególnych cnót (lub wad). Na przykład w odniesieniu do pożądania przyjemności i unikania przykrości cnotą jest umiarkowanie, a wadą rozwiązłość; w przypadku dawania i brania dóbr materialnych cnota to szczodrość, a wada to rozrzutność itd.[44] Arystoteles rozpoczynał więc definiowanie cnót i wad etycznych od powiązania ich z najważniejszymi sferami ludzkiego doświadczenia. Dopiero

---

„transwersalizmu" (*transversalism*). Ta strategia polega na umiejętnym przechodzeniu od zakorzenienia (*rooting*) we własnej kulturze do zmiany perspektywy (*shifting*) tak, aby możliwe było ujęcie kulturowych doświadczeń innych kobiet. Pokrewną metodę stanowi „podróżowanie po świecie" (*world traveling*), czyli próba zrozumienia rozmaitych kobiecych punktów widzenia, która z konieczności obejmuje też świadomość własnych uwarunkowań (H. Charlesworth, *Martha Nussbaum's Feminist Internationalism*, „Ethics" 2000, Vol. 111, No. 1, s. 75–76).

[44] Arystoteles, op. cit., 1107b–1108b14.

kolejny etap rozważań obejmował określenie właściwych sposobów działania w danym obszarze. Po scharakteryzowaniu podstawowych dziedzin, w których podejmujemy decyzje, należy wskazać, na czym polegają trafne wybory[45].

Istota tej inspirowanej Arystotelesem procedury wyraża się więc w zaleceniu, by refleksję nad ludzkim dobrem prowadzić etapami. Tak jak Stagiryta w swojej koncepcji cnót, Nussbaum przyjmuje, że człowieczeństwo obejmuje pewne podstawowe doświadczenia. Każdy z nas musi w jakiś sposób zorganizować sobie tę sferę życia, tak jak stale musimy podejmować decyzje odnośnie do dawania i brania dóbr materialnych, mówienia prawdy, dotrzymywania obietnic itp. Nussbaum zakłada więc, że jeśli uzgodnimy pewien wspólny opis ludzkiej kondycji, zawierający wszystkie aspekty, które wydają się nam konstytutywne dla naszej egzystencji, to będziemy wiedzieli, o jakie obszary powinien dbać ustrój dążący do zapewnienia swoim obywatelom eudajmonii. Opierając się na tej podstawie, możemy następnie starać się zdefiniować DOBRE ludzkie życie.

W jakim sensie taka dwuetapowa procedura refleksji odpowiada na zarzuty liberałów i relatywistów? Przede wszystkim kategoria „podstawowych doświadczeń" jest bardzo ogólna, dzięki czemu pozwala na „liczne i lokalne specyfikacje" (*plural and local specification*)[46]. Nussbaum przekonuje więc, że za pomocą arystotelesowskiej metody, którą proponuje, możemy uzgodnić pewne wspólne minimum, nie przesądzając z góry o tym, jak dokładnie będzie ono rozumiane zarówno w ramach jednego społeczeństwa (co powinno uspokoić liberałów), jak i w różnych formacjach kulturowych czy narodowych (co odnosi się do zarzutów relatywistów). Ponadto Nussbaum podkreśla otwartość listy, dopuszczając jej uzupełnienie o nowe elementy[47]. Nie jest to więc ostateczna i wyczerpująca koncepcja dobrego życia, a tylko punkt wyjścia do dalszej dyskusji.

Warto też zauważyć, że za istotne źródło międzykulturowych wyobrażeń na temat ludzkiej kondycji Nussbaum uznaje sztukę i mi-

---

[45] M. C. Nussbaum, *NRV*, s. 248–250.
[46] Eadem, *HF*, s. 224–225.
[47] Eadem, *ASD*, s. 219; eadem, *HF*, s. 216.

tologie. Dzieła Homera, mitologia grecka czy indyjskie eposy – wszystkie te teksty kultury stanowią przykłady autorefleksji nad człowieczeństwem, w których – co ważne – można dostrzec wiele wspólnych motywów[48]. Dlatego zdaniem Nussbaum ważnym elementem poszukiwania tego, co nas spaja zamiast dzielić, powinna być analiza właśnie takich głęboko zakorzenionych i przekazywanych m.in. za pośrednictwem sztuki wątków. Co ważne, ten postulat odpowiada arystotelesowskiej metodzie w rozumieniu zaproponowanym przez Nussbaum. Skoro bowiem przedmiotem badań są zjawiska (*phainomena*), to w procesie refleksji istotną rolę odgrywa wyobraźnia (*phantasia*), czyli władza, która sprawia, że rzeczywistość jawi nam się (*phainesthai*) w określony sposób. Praca i wytwory wyobraźni są więc dla Nussbaum pełnoprawnym, a nawet wyróżnionym źródłem namysłu etycznego. Warto mieć na uwadze ten estetyczny wątek obecny już we wczesnych tekstach autorki na temat zdolności[49].

Podsumowanie

Broniąc zasadności posługiwania się pojęciem dobra w liberalnym projekcie politycznym, Nussbaum wskazuje więc na zalety arystotelesowskiej metody, za pomocą której chce zdefiniować rozumienie eudajmonii. Porządkowanie *phainomena*, wewnętrzny krytycyzm, dwuetapowa procedura formułowania teorii – te trzy elementy mają, z jednej strony, zagwarantować zgodność koncepcji z rzeczywiście akceptowanymi przekonaniami, a z drugiej przezwyciężyć kulturowe partykularyzmy i podziały. Tym samym Nussbaum stara się wykazać atrakcyjność filozofii Arystotelesa z punktu widzenia współczesnego liberalizmu. Na to można by jednak odpowiedzieć, że podobną sugestię formułują komunitaryści, którzy w pracach Stagiryty widzą

---

[48] Eadem, *ASD*, s. 217–219; eadem, *HN*, s. 107–109 i 123; M. Nussbaum, A. Sen, op. cit., s. 11.

[49] Warto zauważyć, że wspomniane metody transwersalizmu i „podróżowania po świecie", które w kontekście projektu Nussbaum przywołuje Charlesworth (zob. przypis 43 powyżej), również odwołują się do kompetencji wyobraźni (H. Charlesworth, op. cit., s. 75–76). To może zaś sugerować ich związek z doświadczeniem estetycznym.

panaceum na słabości liberalizmu. Wspomniałam wprawdzie o różnicach między stanowiskiem Nussbaum a stereotypowymi komunitarystycznymi poglądami. Należy jednak zapytać, czy odrębność ta ciągle będzie zauważalna, jeśli od powierzchownie rozumianych komunitarystycznych argumentów przejdziemy do rzeczywistych założeń autorów kojarzonych z tym nurtem. Na przykład u MacIntyre'a odnajdziemy model ewolucji tradycji w wyniku procesu, który przypomina Kuhnowskie ujęcie rewolucji naukowych. Zgodnie z tym ujęciem przewaga arystotelizmu wynika stąd, że – po uzupełnieniu o tomistyczną interpretację – paradygmat ten ma największe szanse na zwycięskie wyjście z konfliktu z innymi formacjami[50]. Trzeba więc zastanowić się, czy – i jeśli tak, to w jaki sposób – to ujęcie różni się od koncepcji dynamiki tradycji, którą – również w nawiązaniu do Arystotelesa – proponuje Nussbaum. W jakim sensie projekt autorki jest bliższy liberalnym wartościom autonomii i równości, a co za tym idzie – szacunku dla wielości poglądów współistniejących w ramach jednego społeczeństwa?

Wydaje się, że na to pytanie należy odpowiadać w dwóch krokach. Po pierwsze, trzeba dokładniej zaprezentować Nussbaumowską koncepcję zdolności, aby wyjaśnić, jakie miejsce w tej – opartej na arystotelesowskiej metodzie – teorii zajmują liberalne założenia. Ten etap, do którego przechodzę już w następnym podrozdziale, będzie również obejmował uzasadnienie katalogu zdolności JAKO PODSTAWY MODELU DYSTRYBUCJI. Zakładając bowiem nawet, że obywatele zaakceptowaliby zaproponowane przez autorkę ujęcie kondycji ludzkiej, niekoniecznie musieliby się zgodzić, że wszystkie jej elementy konstytuują zasadne roszczenia z punktu widzenia sprawiedliwości. Aby uzasadnić taki status listy zdolności, trzeba więc wykazać jej związek z podstawowymi założeniami egalitarnego liberalizmu. Po drugie, konieczne będzie wyjaśnienie, jaki dokładnie

---

[50] Zob. A. MacIntyre, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przekład zbiorowy, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, zwłaszcza rozdział *Sporne racjonalności, sporne sprawiedliwości* (s. 518–534). Zob. także: J. Prochowicz, *Jakie tradycje*, w: eadem, *Uniwersytet, humanistyka, filozofia. Problematyka kształcenia akademickiego w ujęciu Marthy Nussbaum i Alasdaira MacIntyre'a*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2015, s. 53–60.

typ rozumowania – jaką postawę, jaki zespół kompetencji – powinna z punktu widzenia projektu Nussbaum reprezentować arystotelesowska metoda. To zagadnienie odsyła do głównego problemu tej pracy, czyli do modelu rozumowania, który dopełnia polityczne założenia autorki. Zgodnie z wyjściową sugestią, a także w nawiązaniu do wspomnianych już wątków dotyczących sztuki i mitologii, zasadniczą rolę w tym aspekcie filozofii Nussbaum odgrywa domena estetyczna. Będę przekonywała, że to właśnie tego rodzaju wątki pozwalają na odpowiednie zbilansowanie postawy krytycyzmu i zaangażowania, co, jak zasugerowałam, jest podstawowym wyzwaniem dla modelu racjonalności. Do tych kwestii przejdę jednak dopiero po zaprezentowaniu szczegółów filozofii politycznej autorki.

Koncepcja zdolności – początki

Zdefiniowaną zgodnie z zarysowaną powyżej metodą koncepcję dobrego ludzkiego życia Nussbaum wyraża w kategoriach zdolności. Jak już zasugerowałam, sposób, w jaki autorka interpretuje to pojęcie, odzwierciedla dwa główne źródła jej filozofii – arystotelizm i egalitarny liberalizm. Oznacza to, po pierwsze, że Nussbaum przejmuje od Stagiryty nie tylko model rozumowania, ale – by się tak wyrazić – również jego treść. Za pomocą kategorii zdolności definiuje więc podstawowe warunki dobrej egzystencji, które wpisuje w perspektywę Arystotelesowskiego funkcjonalizmu z właściwym tej tradycji wyeksponowaniem ścisłego związku między cielesnością a rozumnością. Po drugie, nawiązując do dokonań Sena, Nussbaum wykorzystuje język zdolności do sformułowania liberalnej i egalitarnej teorii sprawiedliwości.

W tym podrozdziale przedstawiam wczesny rezultat połączenia tych dwóch wpływów. We *Wstępie* wspomniałam, że potencjalnie znajdują się one w konflikcie ze względu na postulat szacunku dla pluralizmu, który sankcjonuje egalitarny liberalizm i który był obcy arystotelizmowi w jego pierwotnej postaci. Ta trudność pojawiła się już przy okazji podstawowej różnicy między projektami Nussbaum i Sena, czyli w związku z kategorią dobra. Powyżej wskazywałam, że

zdaniem Nussbaum arystotelizm da się pogodzić z liberalizmem na płaszczyźnie metody. Teraz należy zastanowić się, czy – i jeśli tak, to jak – jest możliwe uwzględnienie liberalnych wartości na poziomie treści Nussbaumowskiej koncepcji. Podejmując ten problem, zaczynam od bardziej szczegółowego przedstawienia perspektywy zdolności we współczesnych naukach społecznych. Następnie skupiam się na polemice między Nussbaum a Senem jako dwoma wiodącymi filozoficznymi przedstawicielami tego paradygmatu. Ten kontekst pozwoli mi wyeksponować mocne i słabe strony projektu Nussbaum z punktu widzenia egalitarnego liberalizmu. Dzięki temu zrozumiała stanie się zaś ewolucja jej stanowiska w kierunku liberalizmu politycznego, którą to transformację omawiam w następnym rozdziale.

Sen – kategoria zdolności a problem równości

Źródła Senowej koncepcji zdolności odnajdziemy już w jego wczesnej pracy *Poverty and Famines* (1981). W tym tekście Sen, analizując przypadek Bengalu z 1943 roku, polemizuje z typową interpretacją przyczyn klęsk głodu, zgodnie z którą są one wynikiem niedoborów pożywienia. W rzeczywistości jednak, jak dowodzi m.in. przykład Bengalu, okazuje się, że głód występuje również mimo braku drastycznego zmniejszenia zasobów. Aby wyjaśnić to zjawisko, Sen wprowadza pojęcie uprawnień (*entitlements*). Zgodnie z tą koncepcją należy uwzględnić nie tylko ilość pożywienia dostępnego na rynku, ale i złożoną strukturę tytułów – prawnych, ekonomicznych, społecznych – które decydują o tym, kto ma dostęp do istniejących zasobów. Klęska głodu w Bengalu była wynikiem utracenia przez robotników rolnych uprawnień (*entitlement failure*) do nabycia ryżu. Był to wynik drastycznego wzrostu cen zboża przy jednoczesnej stagnacji płac tej grupy zawodowej[51]. Wprowadzając późniejszą terminologię Sena, można więc powiedzieć, że rolnicy NIE BYLI ZDOLNI DO uzyskania pożywienia, mimo że na rynku znajdowała się jego dostateczna ilość.

---

[51] A. Sen, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlements and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford 1981, s. 45–85.

Już na tym etapie Sen wskazuje zatem na słabość koncepcji ograniczających się do analizy ilości zasobów materialnych. Podkreśla, że aby uzyskać rzetelną informację na temat warunków życia w danym społeczeństwie, należy również zapytać o sposób dystrybucji dóbr, którymi ono dysponuje. Ten zaś najlepiej jest rozumieć w kategoriach szans jednostek na otrzymanie cenionych towarów. Nietrudno dostrzec, że koncepcja zdolności rozwija wszystkie te intuicje. Jak jednak zauważa John M. Alexander, o ile pojęcie uprawnień dotyczyło przede wszystkim najbardziej fundamentalnych potrzeb, których zaspokojenie jest niezbędne do przetrwania, o tyle kategoria zdolności ma obszerniejszy zakres i odnosi się do wszelkich możliwości i szans, składających się na wartościowe życie jako całość[52]. Tym samym Sen przechodzi od typowo ekonomicznej problematyki do szerszej refleksji nad sprawiedliwością.

Podstawowe założenia swojej teorii zdolności autor przedstawił w takich tekstach, jak *Equality of What?* oraz *Nierówności. Dalsze rozważania*. Jak sugerują tytuły prac, Sen wiąże kategorię zdolności z problematyką równości. Ta ostatnia wartość, przekonuje autor, odgrywa bowiem główną rolę we wszystkich współczesnych koncepcjach sprawiedliwości, których twórcy *de facto* są zgodni co do fundamentalnego znaczenia równości, choć różnie interpretują jej przedmiot. Wszelka refleksja moralna opiera się bowiem na idei równości, a jest tak dlatego, że argumentacja etyczna, o ile ma być wiążąca, musi być możliwa do zaakceptowania dla każdego potencjalnego uczestnika debaty. Rozważania moralne w ogólności i namysł nad sprawiedliwością w szczególności wymagają więc równego potraktowania punktów widzenia wszystkich stron, bez uprzywilejowywania któregokolwiek z nich, i w tym sensie powinny być bezstronne (*impartial*)[53]. Dlatego tak pojęta wartość równości stanowi nieodzowny element każdej koncepcji sprawiedliwości.

---

[52] J. M. Alexander, op. cit., s. 56.

[53] W polskim przekładzie oryginalne pojęcie *impartiality* zostało oddane jako „niezaangażowanie" po to, by, jak wyjaśnia w przypisie tłumaczka, odróżnić to sformułowanie od Rawlsowskiej kategorii *fairness* (A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, s. 30, przypis tłumacza. Por. idem, *Inequality Reexamined*, Russell Sage Foundation, Clarendon Press, New York–Oxford 1992, s. 16–19).

Tym samym Sen wiąże pojęcie równości z problemem uzasadniania. Skoro znaczenie równości wynika z konieczności przedstawienia argumentacji uwzględniającej wszystkie możliwe stanowiska, to akceptacja tej wartości pociąga za sobą namysł nad modelem rozumowania, który czyni zadość temu wymogowi. Sen odrzuca bowiem rozumienie równości jako homogeniczności[54]. Wprost przeciwnie, podkreśla, że dążenie do bezstronnej argumentacji zakłada świadomość pluralizmu punktów widzenia istotnych dla namysłu nad sprawiedliwością. Każde życie ludzkie może być oceniane pod wieloma względami (takimi jak dochód, przywileje ekonomiczne, zagwarantowane wolności itp.), co z kolei skutkuje różnicami między poszczególnymi jednostkami (wszystkie te zmienne składają się bowiem na odmienne sytuacje życiowe). Znaczenie równości staje się szczególnie jasne, kiedy zdamy sobie sprawę z tego, że mimo wieloaspektowości ludzkiej egzystencji i różnic między obywatelami wszyscy powinni być traktowani jednakowo w pewnym wyróżnionym obszarze. Zważywszy na wielość potencjalnych zmiennych, należy tak zdefiniować kryterium równości, aby dostarczało ono możliwie najbardziej adekwatnych informacji na temat sytuacji obywateli[55]. Właśnie dlatego w centrum koncepcji sprawiedliwości znajduje się nie tylko wartość równości jako taka, ale i bardziej szczegółowe pytanie o jej przedmiot (*equality of what?*).

Wypracowana przez Sena koncepcja zdolności stanowi propozycję rozwiązania tego problemu. Posługując się wyrażeniem ukutym przez Geralda A. Cohena, kategorię *capability* można określić jako rodzaj „waluty sprawiedliwości" (*currency of justice*)[56]. Pojęcie to wskazuje bowiem obszar, w którym społeczeństwo powinno za-

---

Rozwijając to kryterium, Sen powołuje się jednak właśnie na model Rawlsa oraz na inne koncepcje (takie jak teoria Thomasa Scanlona), które uznają wzgląd na równość za konieczny element uzasadniania (idem, *Nierówności. Dalsze rozważania*, s. 30–34). Dlatego proponuję tłumaczyć kategorię *impartiality* jako „bezstronność". W ten sposób zostanie oddane jej rzeczywiste podobieństwo do rozważań Rawlsa.

[54] Idem, *Nierówności. Dalsze rozważania*, s. 14–16.

[55] Ibidem, s. 9.

[56] G. A. Cohen, op. cit. Zob. także: *Wstęp*, przypis 9.

pewnić równość i w tym sensie funkcjonuje jako miara sprawiedliwości. Jego podstawowym zadaniem jest określenie rodzaju informacji, jakie musimy uzyskać, aby ocenić dany porządek społeczny. Jeszcze inaczej sens kategorii zdolności można wyrazić, odnosząc ją do drugiej zasady sprawiedliwości Rawlsa. Reguła ta definiuje warunki dopuszczalnych nierówności w podziale społecznych korzyści[57]. Z tego punktu widzenia pojęcie *capability* stanowi alternatywne względem Rawlsowskich dóbr podstawowych ujęcie przedmiotu dystrybucji, w którym każdy powinien mieć równy udział, o ile nie występuje któraś z okoliczności uzasadniających zróżnicowanie przywilejów obywateli[58]. Kategoria ta musi przy tym brać pod uwagę wielość czynników składających się na rzeczywistą sytuację jednostek, aby możliwie najpełniej oddać różnice w ich życiowych szansach i pozwolić ocenić ich zasadność. Wreszcie, koncepcja zdolności powinna być akceptowalna dla wszystkich zainteresowanych stron. To sugeruje, że opartą na idei *capability* teorię sprawiedliwości należy dopełnić jakimś modelem rozumowania.

Zdolności jako waluta sprawiedliwości

Przechodząc do omówienia pojęcia zdolności, proponuję umieścić je w kontekście współczesnych dyskusji na temat waluty sprawiedliwości. Będzie to wymagało bardziej szczegółowego przedstawienia polemicznych argumentów względem alternatywnych koncepcji, spośród których większość została już wspomniana. Krytyka ekonomicznego redukcjonizmu, utylitaryzmu oraz wariantów liberalizmu

---

[57] Druga zasada sprawiedliwości Rawlsa głosi, że: „Nierówności społeczne i ekonomiczne powinny spełniać dwa warunki: po pierwsze, powinny być związane ze stanowiskami i urzędami dostępnymi dla wszystkich w warunkach autentycznej równej możliwości szans [zasada równej możliwości – U.L.]; i po drugie, powinny przynosić największą korzyść najmniej uprzywilejowanym członkom społeczeństwa [zasada dyferencji – U.L.]" (J. Rawls, *Liberalizm Polityczny* [dalej jako *LP*], przeł. A Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 35).

[58] A. Sen, *The Place of Capability in a Theory of Justice*, w: *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities*, eds. H. Brighouse, I. Robeyns, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 242–243.

skupionych wokół kategorii zasobów lub praw człowieka tworzy wspólne tło projektów Sena i Nussbaum. Zarysowanie tego kontekstu umożliwi mi zaprezentowanie różnic między dwoma fundamentalnymi wersjami perspektywy zdolności.

Ekonomiczny redukcjonizm

Pierwszym i najbardziej oczywistym negatywnym punktem odniesienia dla paradygmatu zdolności są teorie skoncentrowane na czysto ekonomicznych czynnikach. Przykłady takiego rozumowania odnajdziemy przede wszystkim w koncepcjach przedstawiających rozwój jako zwiększenie produktu krajowego brutto lub, w nieco bardziej złożonej wersji, wzrost PKB *per capita*[59]. Pierwotnym i podstawowym celem koncepcji zdolności było przekroczenie ograniczeń tych niewyrafinowanych teorii przez przedstawienie bardziej złożonego ujęcia rozwoju. Najbardziej doniosły z punktu widzenia praktyki rezultat tych prób stanowi wskaźnik rozwoju społecznego (Human Development Index), wypracowany przez Mahbuba ul Haqua we współpracy z Senem. Stosowany przy przygotowywaniu Raportu o Rozwoju Społecznym ONZ, indeks ten na trwałe wprowadził do współczesnej ekonomii język zdolności i istotnie wpłynął na zmianę sposobu rozumienia rozwoju[60].

Warto dodać, że polemika z ekonomicznym redukcjonizmem wiąże się z bardziej ogólnym argumentem dotyczącym złożoności ludzkiej motywacji. Sen podkreśla, że, po pierwsze, dążymy także do innych dóbr niż dobra materialne, a po drugie, nie kierujemy się wyłącznie egoistycznie rozumianym interesem własnym. W rzeczywistości staramy się bowiem osiągnąć różnorodne i heterogeniczne cele, uwzględniając w swoich działaniach również cudze dobro, które czasami przedkładamy nad własną korzyść. Sen sprzeciwia się więc, właściwej współczesnej ekonomii, tendencji do utożsamiania racjo-

---

[59] Zob. np. idem, *The Idea of Justice*, s. 225–227; M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge, Massachusetts–London, England 2011, s. ix.

[60] M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities*, s. ix–xii.

nalizmu z egoizmem[61]. Tym samym wskazuje, że nowe ujęcie waluty sprawiedliwości wyrażone w języku zdolności pociąga za sobą również nowy, różny od tego zawartego w idei *homo economicus*, model rozumowania. Zważywszy na złożony i nie tylko egoistyczny charakter ludzkiej motywacji, koncepcja ta musi być osadzona w szerszym kontekście refleksji etycznej, stawiającej pytania o cechy dobrego życia. Jak mogły to już zasugerować uwagi na temat zaproponowanego przez Nussbaum arystotelesowskiego modelu racjonalności, autorka poświęca temu problemowi szczególnie dużo miejsca.

Utylitaryzm

Kolejna tradycja, stanowiąca negatywny punkt odniesienia dla perspektywy zdolności, to utylitaryzm. W zestawieniu z ekonomicznym redukcjonizmem nurt ten niewątpliwie ma pewne zalety. Przede wszystkim utylitaryzm umieszcza w centrum problem ludzkiego dobrobytu, wykraczając poza wąską analizę czynników ekonomicznych. Cecha ta wiąże się z dostrzeżeniem znaczenia rezultatów społecznych urządzeń dla oceny sprawiedliwości, co stanowi drugi wartościowy element utylitaryzmu. Jednak zarówno proponowane przez ten nurt rozumienie dobrobytu, jak i radykalny konsekwencjonalizm, przejawiający się nieuwzględnianiem żadnych innych czynników poza skutkami działań, rodzą istotne trudności.

Przede wszystkim, jak już zaznaczyłam, kumulatywny charakter utylitarystycznej waluty sprawiedliwości nie pozwala na zadowalające rozstrzygnięcie problemu dystrybucji. Jeśli miarą sprawiedliwości danego społeczeństwa jest suma wyprodukowanej przez nie użyteczności, to rozkład korzyści nie ma znaczenia dla oceny urządzeń społecznych. Co prawda utylitaryzm, podobnie jak inne koncepcje sprawiedliwości, zasadza się na wartości równości, ale ten wariant egalitaryzmu sprowadza się do uznania jednakowego znaczenia wkładu poszczególnych obywateli w ogólne dobro. Czysto ilościo-

---

[61] A. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell Publishing, Malden–Oxford–Carlton 2013, s. 2–7. Zob. także: idem, *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, „Philosophy & Public Affairs" 1977, Vol. 6, No. 4, s. 317–344, oraz J. M. Alexander, op. cit., s. 22–27.

we podejście sprawia, że z punktu widzenia utylitaryzmu takie same pule użyteczności wygenerowane przez różne osoby mają równą wartość. Utylitarysta nie rozstrzyga jednak, czy jednakowe „zasługi" dają obywatelom równe roszczenia do udziału w społecznych korzyściach. Ten problem nie ma bowiem znaczenia dla oceny sprawiedliwości społeczeństwa, która opiera się wyłącznie na oszacowaniu sumy wygenerowanej przez nie użyteczności. W rezultacie, by przywołać słynne stwierdzenie Rawlsa, „utylitaryzm nie traktuje poważnie różnic między poszczególnymi osobami"[62]. Tradycja ta uniemożliwia zdanie sprawy z dystrybucji korzyści, skupiając się wyłącznie na ich agregowaniu[63].

Ignorowanie „różnic między jednostkami" wiąże się także ze specyfiką utylitarystycznego rozumienia dobrobytu. Proponując ujęcie korzyści jako pewnego subiektywnego stanu, utylitaryzm nie pozwala nam na zbadanie wpływu tak pojętej waluty sprawiedliwości na rzeczywistą sytuację jednostek. W przypadku różnych obywateli ta sama „ilość" użyteczności będzie przekładała się na różne poziomy życia lub, ujmując rzecz z drugiej strony, osiągnięcie jednakowego sposobu funkcjonowania będzie wymagało różnych nakładów użyteczności[64]. Problem ten można inaczej wyrazić, przywołując wspomnianą już kategorię dostosowujących się preferencji. Ze względu na ludzką skłonność do dopasowywania oczekiwań do zastanych warunków, jest prawdopodobne, że jednostki o zupełnie odmiennych poziomach życia będą określały siebie jako jednakowo (lub w zbliżonym stopniu) szczęśliwe. Utylitaryzm nie pozwala na analizę i krytykę takich nierówności[65].

Kolejny problem wiąże się ze zbyt ograniczonym charakterem utylitarystycznej koncepcji dobrobytu. Podobnie jak ekonomiczny redukcjonizm, nurt ten traktuje korzyść jako pewną homogeniczną wartość. Widać to szczególnie jasno w przypadku tradycyjnego benthamowskiego hedonizmu, który utożsamia użyteczność ze szczę-

---

[62] J. Rawls, *TS*, s. 62.

[63] A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, s. 26–30; idem, *Rozwój i wolność*, s. 77–78.

[64] Idem, *Equality of What?*, s. 202–205.

[65] Idem, *Nierówności. Dalsze rozważania*, s. 71–73.

ściem rozumianym jako przyjemność. Nowsze wersje utylitaryzmu, zastępujące hedonistyczne kryterium koncepcją racjonalnych preferencji, dopuszczają wprawdzie różnorodność przedmiotów upodobania, ale przedstawiają ich wartość jako pochodną względem subiektywnego i przygodnego aktu preferencji. Taki punkt widzenia nie tylko uniemożliwia odróżnienie źródeł przyjemności lub preferencji istotnych dla kwestii sprawiedliwości od przyjemności (preferencji) nieistotnych (niemoralnych, kosztownych, trywialnych itp.), lecz także przedstawia nadmiernie uproszczone rozumienie dobrobytu. Podobnie jak ekonomiczny redukcjonizm, utylitaryzm pomija złożoność ludzkich motywacji i celów. Co więcej jednak, jako określona teoria dobra podbudowana radykalną postacią konsekwencjonalizmu, tradycja ta uzasadnia poświęcenie wszelkich wartości na rzecz użyteczności. Z perspektywy refleksji nad sprawiedliwością szczególnie ważne jest wynikające stąd zakwestionowanie istnienia pewnych niezbywanych praw i wolności. Dla utylitarysty dobra takie mają znaczenie o tyle, o ile przyczyniają się do wytworzenia użyteczności i mogą zostać naruszone, jeśli nie spełniają tej funkcji. Zdaniem Sena takie warunkowe uznanie praw i wolności nie wystarcza jednak do skonstruowania rzetelnej teorii sprawiedliwości. Zwolennicy konsekwencjonalizmu mają rację, podkreślając konieczność oceniania urządzeń społecznych z uwzględnieniem ich skutków, ale nie oznacza to, że konsekwencje powinny stanowić jedyne kryterium wartościowania. Wprost przeciwnie, jak przekonuje Sen, istnieje wiele autonomicznych, różnych od użyteczności, dóbr (takich jak, w szczególności, podstawowe prawa i wolności), których nie należy podporządkowywać żadnym zewnętrznym celom[66].

---

[66] Idem, *Rozwój i wolność*, s. 77–78; idem, *On Ethics and Economic*, s. 60–65; J. M. Alexander, op. cit., s. 13. Warto zauważyć, że na ten problem zwrócił już uwagę klasyk utylitaryzmu, John Stuart Mill, którego koncepcja lokuje się w istocie na pograniczu utylitaryzmu i liberalizmu. Autor *O wolności* odchodzi bowiem od wąskiego hedonistycznego rozumienia szczęścia, podkreślając wielość heterogenicznych elementów dobrego życia. Składają się na nie w szczególności pewne niezbywalne i nieredukowalne prawa i wolności, których wartość nie sprowadza się do wytwarzania przyjemności (nie jest natomiast jasne, czy Mill uznaje ich w pełni autonomiczną rolę, czy też przypisuje im znaczenie ze względu na udział w generowaniu niehedonistycznie zdefiniowanej

Idea niezbywalnych praw i wolności stanowi oczywiście istotny element tradycji liberalizmu. Perspektywę tę przywołuje również ostatni, a przy tym jeden z głównych zarzutów Sena względem utylitaryzmu. Mianowicie Sen zauważa, że skupiając się na osiągnięciach (*achievements*), utylitaryzm całkowicie pomija problem ludzkiej wolności. Nie pyta, jak zrealizowany stopień użyteczności ma się do życiowych planów jednostek ani w jaki sposób został wypracowany. Nie dostrzega różnicy między sytuacją, w której osoba osiąga cel w wyniku własnych swobodnych decyzji, a stanem rzeczy, w którym ten sam rezultat został jej narzucony. Tymczasem, przekonuje Sen, nawet jeśli w obu przypadkach efekt jest zgodny z naszymi preferencjami, to intuicyjnie uznajemy pierwszy wariant za bardziej pożądany. Wolność ma bowiem autonomiczną wartość i świadomość jej poszanowania wpływa na poczucie jakości życia[67].

Dobra podstawowe i zasoby

Koncepcja zdolności została więc zaprojektowana jako wariant liberalizmu. Jednak również w obrębie tej tradycji znajdziemy stanowiska, względem których jest polemiczna. Przede wszystkim, jak już zaznaczyłam, paradygmat zdolności lokuje się w opozycji do teorii utożsamiających walutę sprawiedliwości z uniwersalnymi środkami do osiągania własnych celów. Rawlsowska kategoria dóbr podstawowych i Dworkinowska idea zasobów[68] dostarczają przykładów takiego podejścia, zgodnie z którym przedmiotem równej dystrybucji powinny być społecznie cenione dobra, umożliwiające obywatelom realizowanie ich życiowych zamiarów. Przenosząc punkt ciężkości z rezultatów na środki, perspektywa ta uwzględnia więc wolność obywateli, co stanowi jej niewątpliwą zaletę. Zamiast pro-

użyteczności). Zob. ibidem, s. 12–13, a także: M. C. Nussbaum, *Mill between Aristotle and Bentham*, w: *Economics and Happiness. Framing the Analysis*, eds. L. Bruni, P. L. Porta, Oxford University Press, New York 2005, s. 170–183.

67 Zob. np. A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, s. 46–54; idem, *Rozwój i wolność*, zwłaszcza s. 27–34; idem, *The Idea of Justice*, s. 225–230.

68 R. Dworkin, *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*, „Philosophy & Public Affairs" 1981, Vol. 10, No. 4, s. 283–345.

ponować określoną teorię dobra, za walutę sprawiedliwości uznaje narzędzia, które pozwalają jednostkom podążać za ich własnymi planami. Dopuszcza więc pluralizm wartości – zarówno na poziomie koncepcji dobra, jak i w odniesieniu do środków ich realizacji (dobra podstawowe lub zasoby są bowiem różnorodne i wzajemnie nieredukowalne).

W przypadku teorii Rawlsa znaczenie wolności dodatkowo wzmacnia hierarchia zasad sprawiedliwości. Pierwsza z nich gwarantuje bowiem równy system praw i wolności dla wszystkich osób. Dobra podstawowe związane z wolnością zajmują zatem wyróżnioną pozycję w Rawlsowskim katalogu, będąc przedmiotem osobnej i prymarnej regulacji. Wszelkie różnice w statusie obywateli, dopuszczalne na warunkach wskazanych w drugiej zasadzie, mogą dotyczyć tylko dóbr społecznych i ekonomicznych[69]. Co więcej, o ile na etapie *Teorii sprawiedliwości* Rawls przedstawiał dobra podstawowe jako uniwersalne i wszechstronne środki, których KAŻDY obywatel ze względu na swoją racjonalność (czyli zdolność do samodzielnego zdefiniowania życiowego celu) wolałby mieć więcej niż mniej, o tyle w *Liberalizmie politycznym* jeszcze bardziej ogranicza zakres tej „wąskiej, nieostrej teorii dobra". Na tym etapie funkcjonuje ona jako element koncepcji politycznej, wyznaczając katalog dóbr, co do których jednostki zgadzają się, że powinny one zostać zapewnione wszystkim jako OBYWATELOM. Nie przedstawia jednak wyczerpującej listy wszystkich wartości, do jakich mogą dążyć racjonalne osoby, a jedynie wskazuje te spośród nich, które stanowią uzasadniony przedmiot roszczeń z punktu widzenia teorii sprawiedliwości[70].

Jak jednak wspomniałam, brak zarówno w koncepcji Rawlsa, jak i Dworkina polega na tym, że nie dostarczają one narzędzi do zbadania rzeczywistej sytuacji jednostek, wynikającej z dystrybucji korzyści. Zgodnie z tą perspektywą sprawiedliwość sprowadza się do zapewnienia wszystkim obywatelom tej samej ilości dóbr (o ile nie zachodzą okoliczności uzasadniające zróżnicowanie ich pozycji, takie jak warunki wskazane w drugiej zasadzie sprawiedliwości Rawl-

---

[69] J. Rawls, *TS*, s. 106–113 i 147–153.
[70] Idem, *LP*, s. 250–265.

sa). Tymczasem, jak podkreśla Sen, różne osoby, dysponujące jednakowymi zasobami, mogą osiągać różne poziomy funkcjonowania. Na zdolność jednostki do czerpania korzyści z określonej puli dóbr wpływa bowiem wiele „przekształcających czynników" (*conversion factors*) – zarówno trywialnych, takich jak cechy fizyczne, jak i bardziej złożonych, związanych z usytuowaniem społecznym, względami kulturowymi itp. Typowy przykład stanowią tu osoby niepełnosprawne. Obywatel poruszający się na wózku napotka więcej trudności w realizacji planów zawodowych (począwszy od budynków niedostosowanych do jego potrzeb po społeczne uprzedzenia) niż obywatel w pełni sprawny fizycznie, nawet jeśli oboje mają takie same zasoby (środki finansowe, wykształcenie, prawa, wolności itp.). Koncepcje Rawlsa i Dworkina nie biorą pod uwagę tego rodzaju różnorodności i w rezultacie nie dostarczają informacji o realnej sytuacji jednostek. O ile wadą utylitaryzmu było wyłączne skupienie się na konsekwencjach urządzeń społecznych, o tyle waluta dóbr podstawowych i zasobów uniemożliwia ich miarodajną ocenę[71]. Jak zauważa Sen, perspektywa ta – podobnie jak ekonomiczny redukcjonizm – cechuje się swojego rodzaju fetyszyzmem, ponieważ nie dostrzega, że korzyść polega nie tyle na posiadaniu dóbr, co na relacji między dobrami a osobami[72].

W przypadku Rawlsa takie podejście wiąże się z koncepcją obywateli jako wolnych i równych jednostek, w pełni zdolnych do kooperacji w ramach społeczeństwa. Ten model mieści się z kolei w szerszych ramach tradycji umowy społecznej, do której Rawls zgłasza akces i która przedstawia obywateli jako symetrycznie względem siebie usytuowane strony umowy, gotowe do wzajemnej wymiany świadczeń. Nussbaum poświęciła dużo miejsca krytyce takiego ujęcia osoby, a jej teoria zdolności w dużej mierze zasadza się na nowej koncepcji jednostki. Dlatego powrócę do tego aspektu polemiki z ideą umowy społecznej, omawiając szczegółowo jej projekt.

---

[71] Zob. np. A. Sen, *Nierówności. Dalsze rozważania*, s. 46–54; idem, *Equality of What?*, s. 213–216; J. M. Alexander, op. cit., s. 40–41.

[72] A. Sen, *Equality of What?*, s. 216.

Prawa

Ostatnią z alternatywnych względem zdolności rodzajów waluty sprawiedliwości, o której chciałabym wspomnieć, jest szeroko rozumiana kategoria praw. Chodzi tu zarówno o konkretne filozoficzne rozwinięcia tej idei – jak np. koncepcja Roberta Nozicka – jak i o obszerną tradycję praw człowieka. W tym wypadku jednak celem perspektywy zdolności jest nie tyle całkowite zastąpienie pojęcia praw, co jego przeformułowanie i włączenie, w odpowiednio zmodyfikowanej postaci, do własnego języka.

Jak wspomniałam przy okazji polemiki Sena z utylitaryzmem, autor *Equality of What?* podkreśla konieczność uznania istnienia pewnych niezbywalnych wartości, które można wyrazić w kategoriach podstawowych praw i wolności. Słabość tradycji benthamowskiej polega na pominięciu takich autonomicznych dóbr i skupieniu się na analizie konsekwencji jednego rodzaju – na użyteczności wytwarzanej przez działania. Koncepcje praw często popadają jednak w odwrotną – deontologiczną – skrajność. To drugie ujęcie całkowicie odchodzi od refleksji na temat skutków, traktując prawa jako pewne absolutne reguły, których nie można naruszyć bez względu na konsekwencje. Co więcej, z deontologicznego punktu widzenia kategoria praw odnosi się wyłącznie do działań, wyrażając konieczne ograniczenia, jakim muszą się one podporządkować. Nie stosuje się jej natomiast do oceny zastanych sytuacji po to, by stwierdzić, czy zostały w nich zagwarantowane określone prawa. Nie tylko więc abstrahuje się od konsekwencji przestrzegania praw, lecz także nie pojmuje się praw jako rezultatów – stanów rzeczy, które należy osiągnąć przez odpowiednie urządzenia społeczne. Współcześnie najbardziej wyrazistym przykładem takiego podejścia jest libertariańska koncepcja praw jako ograniczeń zewnętrznych Roberta Nozicka[73]. Zgodnie z tym ujęciem prawa jednostki wyznaczają granice działań innych osób wobec niej. Dają jej więc wyłącznie tytuł do wolności od

[73] R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1999.

ingerencji w pewnych sferach, a nie do uzyskania określonego pozytywnego rezultatu[74].

Trudność ta wiąże się z innymi kontrowersjami charakterystycznymi dla szerzej rozumianej tradycji praw człowieka. Przede wszystkim prowadzi ona do problematycznego rozróżnienia na wolność negatywną i pozytywną, których wzajemne relacje są przedmiotem sporów[75]. Idea praw jako zewnętrznych ograniczeń tkwi również u podstaw podziału praw człowieka na generacje. Należące do pierwszej generacji prawa polityczne i obywatelskie nawiązują do ujęcia praw jako nieingerencji, podczas gdy prawa społeczne i ekonomiczne, składające się na drugą generację, opierają się na bardziej afirmatywnym modelu. Sugerując kategorialną odrębność, takie pojęciowe rozróżnienia rodzą kolejne pytania o hierarchię poszczególnych typów praw[76]. Co więcej, obie te dystynkcje zakładają niezależność niektórych praw od zewnętrznego wsparcia. W rzeczywistości jednak nawet prawa dotyczące wolności negatywnej są ze sobą powiązane w taki sposób, że często poszanowanie tytułu do nieingerencji, przysługującego jednej osobie, wymaga naruszenia swobody

---

[74] A. Sen, *Rights and Agency*, „Philosophy & Public Affairs" 1982, Vol. 11, No. 1, s. 4–7. Krytykując deontologiczną koncepcję praw, Sen posługuje się przykładem uwzględniającym relacje między trzema osobami – Alim (pochodzącym z Afryki londyńskim sklepikarzem), Donną (jego przyjaciółką) i Charlesem (jego partnerem w interesach). Donna dowiedziała się, że grupa rasistów planuje napaść Alego. Jednak, aby go ostrzec, musi włamać się do biura Charlesa, ponieważ tylko tam znajdzie informację o tym, jak może skontaktować się z Alim. Ali ma prawo do wolności od napaści, a Charles do wolności od ingerencji w sferę prywatną. Z deontologicznego punktu widzenia poszanowanie obu tych praw sprowadza się jednak do powstrzymania się od pewnych działań – od ataku na Alego i od naruszenia prywatności Charlesa. Donna postąpi więc słusznie, nie włamując się do biura przyjaciela, ponieważ w ten sposób uhonoruje prawo Charlesa i nie złamie żadnego zobowiązania wobec Alego. W rezultacie FAKTYCZNIE zostanie naruszone prawo Alego do nietykalności cielesnej. Koncepcja deontologiczna nie pozwala nam jednak potępić tej sytuacji i właśnie dlatego należy ją zastąpić bardziej pozytywnym ujęciem praw (ibidem, s. 7–12 i 16–19).

[75] Ibidem, s. 38–39; M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities*, s. 65–66.

[76] M. C. Nussbaum, *Women and Human Development*, s. 96–97; eadem, *Creating Capabilities*, s. 67–68.

innej jednostki[77]. Wreszcie, przejawem odrzucenia konsekwencjonalizmu jest wyłączna koncentracja na formalnych gwarancjach praw. Próby wcielania w życie doktryny praw człowieka często sprowadzają się do zmiany przepisów prawnych, nie wpływając znacząco na możliwości korzystania z nich.

Deontologiczne ujęcie praw nie dostarcza więc zadowalającej alternatywy dla utylitaryzmu. O ile tradycja benthamowska opiera się na radykalnej i monistycznej wersji konsekwencjonalizmu, o tyle ten nurt całkowicie pomija problem analizy skutków. Koncepcja zdolności została zaprojektowana jako stanowisko pośrednie między tymi dwoma skrajnościami, godzące ich zalety i unikające ich wad. Sen proponuje umieszczenie kategorii praw w ramach systemów celów (*goal rights systems*), czyli traktowanie ich jako pożądanych rezultatów działań, ze względu na które należy oceniać stany rzeczy. Zgodnie z tą koncepcją prawo odnosi się nie tyle do stosunku między dwoma osobami (wolność osoby A od ingerencji osoby B), co do relacji między osobą a pewną zdolnością (*capability*). Skoro zaś prawa wyrażają tytuły do posiadania określonych możliwości działania, to ich konsekwencje również podlegają ocenie. Należy zbadać nie tylko to, czy gwarancje praw rzeczywiście spełniają swoje funkcje, ale także to, czy poszanowanie jednego z nich nie przeszkadza w respektowaniu innego[78]. Jeśli dodamy do tego założenie, że prawa stanowią jeden z wielu możliwych czynników, ale niekoniecznie jedyny czynnik, który powinniśmy brać pod uwagę, analizując dany stan rzeczy, dostrzeżemy, że – zgodnie z tym, co zostało wspomniane – propozycja Sena reprezentuje szeroki wariant konsekwencjonalizmu[79]. Ekonomista postuluje uwzględnianie wielu kryteriów oceny, łącząc ideę autonomicznych wartości z przekonaniem o konieczności badania ich skutków.

Nussbaum, podobnie jak Sen, zauważa, że prawa najlepiej jest rozumieć jako tytuły do posiadania pewnych zdolności. Możemy

---

[77] Na przykład w analizowanej powyżej sytuacji (przypis 74) dla zapewnienia nietykalności osobistej Alego konieczne było działanie wbrew prawu do prywatności Charlesa (A. Sen, *Rights and Agency*, s. 6–7).

[78] Ibidem, s. 15–19.

[79] J. M. Alexander, op. cit., s. 83–86.

powiedzieć, że obywatelom zostały zagwarantowane prawa dopiero wówczas, gdy rzeczywiście mają oni szansę je realizować, a więc – funkcjonować w określony sposób. Pojęcie zdolności pozwala więc zakwestionować podział na prawa pierwszej i drugiej generacji, wskazując, że w istocie każde z nich wymaga odpowiednich zewnętrznych warunków (czyli jakichś „działań afirmatywnych"), które pozwalają z nich korzystać. Ponadto język praw sugeruje moment formalnej, państwowej regulacji, a tym samym przywołuje rozróżnienie na sferę publiczną i prywatną. Idea zdolności pozwala przekroczyć również tę problematyczną dystynkcję. Koncentrując się na realnych możliwościach obywateli, bada bowiem źródła nierówności we wszystkich obszarach życia[80].

Jak jednak podkreśla Nussbaum, pewne aspekty kategorii prawa nie dają się całkowicie zastąpić przez kategorię zdolności. Chodzi tu w szczególności o moment uzasadnionych roszczeń wyrażany przez pierwszą z wymienionych idei. Stosując pojęcie prawa, wskazujemy, które spośród licznych ludzkich możliwości są szczególnie istotne i, jako takie, powinny zostać zagwarantowane w społeczeństwie. Kategoria prawa pozwala więc wyróżnić zdolności istotne z punktu widzenia namysłu nad sprawiedliwością. Ponadto ma ona wyraźnie liberalny komponent. Przyznając jednostkom prawa, przypisujemy im jednocześnie autonomię i swobodę korzystania (bądź nie) z tych tytułów. Dlatego idea praw stanowi wartościowe uzupełnienie idei zdolności, o ile ta druga ma ufundować liberalną koncepcję sprawiedliwości[81].

Kategoria zdolności – podstawowe założenia

Podsumowując omówione powyżej polemiczne argumenty, można wskazać podstawowe cechy kategorii zdolności. Przede wszystkim, jako wariant waluty sprawiedliwości, określa ona obszar, w którym

---

[80] M. C. Nussbaum, *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, w: *Capabilities Equality. Basic Issues and Problems*, ed. A. Kaufman, Routledge, New York–London 2006, s. 47–51; eadem, *Women and Human Development*, s. 96–99.

[81] Eadem, *Women and Human Development*, s. 100–101.

obywatele mają prawo domagać się równości. Idea zdolności funduje więc pewną wersję egalitaryzmu, co z kolei sugeruje jej związek z problemem uzasadniania. Jak bowiem wskazuje Sen, poszanowanie wartości równości przejawia się m.in. dążeniem do przedstawienia bezstronnej argumentacji na rzecz proponowanych rozwiązań społecznych. Wydaje się więc, że koncepcja zdolności wymaga uzupełnienia o pewien model rozumowania.

Przechodząc do specyficznych cech tej waluty sprawiedliwości, należy podkreślić jej pluralistyczny charakter. Po pierwsze bowiem, koncepcja zdolności uwzględnia wielość ludzkich celów. Kładzie szczególny nacisk na heterogeniczność i niewspółmierność dóbr cenionych przez obywateli, sprzeciwiając się ich redukcji do jednej kategorii (użyteczności, dóbr materialnych). Nie stosuje więc czysto ilościowych kryteriów, ale uwzględnia jakościową różnorodność czynników wpływających na poziom życia. Po drugie, perspektywa zdolności respektuje prawo jednostek do samodzielnego określenia życiowych planów, uznając, że dobra materialne maja wartość tylko o tyle, o ile przyczyniają się do ich realizacji. Nie oznacza to, że nie przyjmuje istnienia pewnych uniwersalnych, autonomicznych wartości, takich jak podstawowe prawa i wolności. Bierze jednak pod uwagę czynniki, które wpływają na zdolność do przekształcenia określonej puli zasobów – materialnych i niematerialnych – w funkcjonowanie. Dlatego prawa i wolności rozumie się na gruncie tej perspektywy jako tytuły do posiadania rzeczywistych możliwości, a nie jedynie formalne gwarancje lub zewnętrzne ograniczenia nakładane na postępowanie jednostek.

Nacisk na realne szanse z jednej strony i zgodne z duchem liberalizmu poszanowanie autonomii obywateli z drugiej przesądzają o wyborze zdolności na podstawową kategorię refleksji nad sprawiedliwością. Istotne jest bowiem to, by zapewnić jednostkom rzeczywiste możliwości, nie narzucając im żadnego określonego sposobu życia. Pojęcie zdolności dobrze oddaje taką możliwą do zaktualizowania potencjalność[82]. W odróżnieniu od funkcjonowania (*function-*

[82] Warto zaznaczyć, że Anna Głąb miejscami tłumaczy kategorię *capability* jako „potencjalność" (A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne*

ing) odnosi się nie tyle do konkretnych działań, co do warunków, pozwalających na ich podjęcie. Dlatego by przywołać zwięzłą definicję zaproponowaną przez Sena i często cytowaną przez Nussbaum, zdolności to wolności mające pokrycie w rzeczywistości (*substantive freedoms*)[83]. Pojęcie *capability* dotyczy rzeczywistych możliwości funkcjonowania – działań i sposobów bycia, których zrealizowanie leży w gestii obywateli.

Pojęcie zdolności w filozofii Nussbaum – arystotelesowskie początki

Koncepcje Sena i Nussbaum, które prawdopodobnie stanowią najbardziej rozbudowane filozoficzne opracowania perspektywy zdolności, odnoszą się do zrekonstruowanych powyżej podstawowych cech tego paradygmatu. Jednak, choć zgodni w fundamentalnych kwestiach, ekonomista i filozofka nieco odmiennie rozwijają te wyjściowe idee. Mianowicie wspomniana już różnica dotycząca – zaakceptowania lub odrzucenia – postulatu zdefiniowania minimalnej teorii dobra przekłada się także na różnice w sposobie rozumienia pojęcia zdolności. Dlatego, po omówieniu *explicite* arystotelesowskiej, wczesnej wersji koncepcji Nussbaum, wskażę na implikacje takiego filozoficznego zaplecza dla definiowania kategorii zdolności.

„Bogata i nieostra" koncepcja dobra

W poprzednim podrozdziale zarysowałam metodę konstruowania koncepcji dobra, którą Nussbaum wywodzi z filozofii Arystotelesa. Zwróciłam uwagę, że zgodnie z tym modelem należy, po pierwsze,

---

Marthy C. Nussbaum, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 32–43 i 172–194). Słowo „zdolność" – jak się wydaje – lepiej jednak wyraża realną możliwość, czyli sedno pojęcia *capability* w rozumieniu Nussbaum i Sena. Takie sformułowanie pojawia się też w polskich przekładach prac Sena.

83 W polskim tłumaczeniu pojęcie *substantive freedoms* zostało przełożone jako „podstawowe wolności" (A. Sen, *Rozwój i wolność*, s. 91). Taki przekład nie oddaje jednak momentu „treściwości", który sugeruje oryginalne pojęcie. Zob. A. Sen, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford–New York 2001, s. 74; idem, *Inequality Reexamined*, s. 49; M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities*, s. 20.

opierać się na ludzkich, powszechnie akceptowanych interpretacjach dobrego życia (porządkowanie *phainomena*), a po drugie, postępować dwuetapowo, rozpoczynając od pewnych podstawowych doświadczeń, następnie formułując koncepcję właściwego działania w tych dziedzinach. Ten ostatni element nawiązuje również do Arystotelesowskiego funkcjonalizmu, zgodnie z którym dobre ludzkie życie polega na podejmowaniu charakterystycznych dla zwierząt rozumnych form aktywności.

W myśl wspomnianego już postulatu rozpoczynania badań od ustalenia „podstawowych doświadczeń" Nussbaum wyróżnia dwa poziomy teorii – „kształt ludzkiej formy życia" (*the shape of the human form of life*) i ujęcie DOBREGO ludzkiego życia. Obie płaszczyzny mają wartościujący charakter i wyrażają nasze własne przekonania, a nie metafizyczną istotę ludzkiej natury, dlatego Nussbaum określa swoją koncepcję jako esencjalizm wewnętrzny (*internal essentialism*)[84]. Pierwszy poziom zawiera te cechy, które uznajemy za najważniejsze aspekty ludzkiej kondycji. W tym sensie reprezentuje on podstawowe doświadczenia charakterystyczne dla zwierząt rozumnych. Egzystencja pozbawiona któregoś z nich wydaje się nie w pełni ludzka, właściwa istotom innego – niższego lub wyższego – rodzaju. Za fundamentalne Nussbaum uznaje następujące sfery: śmiertelność, cielesność (głód i pragnienie, potrzeba schronienia, potrzeby seksualne, mobilność), zdolność do odczuwania przyjemności i przykrości, zdolności poznawcze (postrzeganie, wyobraźnia, myślenie), długi okres niemowlęctwa, rozum praktyczny (zdolność do refleksji nad dobrym życiem i do zaplanowania własnego życia), relacje z innymi ludźmi, relacje z innymi gatunkami i z naturą, humor i zabawa, indywidualność (bycie odrębną jednostką) i mocną indywidualność (posiadanie odrębnego życia i odrębnej tożsamości)[85].

---

[84] M. C. Nussbaum, *HF*, s. 208–209.

[85] Ibidem, s. 216–220; M. C. Nussbaum, *ADS*, s. 219–224. Różnica między indywidualnością a MOCNĄ indywidualnością polega – jak się wydaje – na tym, że ta pierwsza kategoria odnosi się do prostego faktu ontycznej odrębności (każdy człowiek jest tym, a nie innym człowiekiem, różnym od innych), podczas gdy mocna indywidualność dotyczy tożsamości i sposobu doświadczania świata.

Drugi poziom Nussbaumowskiej koncepcji wyraża natomiast pożądane sposoby bycia odpowiadające takim podstawowym doświadczeniom. Określa on, jak wygląda dobre funkcjonowanie we wszystkich tych wyróżnionych obszarach[86]. Nussbaum wymienia tu takie elementy, jak życie w zdrowiu, unikanie bezsensownej przykrości, odczuwanie przyjemności, posługiwanie się zmysłami itp.[87] Katalog ten przedstawię bardziej szczegółowo w dalszej części pracy, teraz chciałabym jednak zwrócić uwagę na zbieżność między takim arystotelesowskim ujęciem a koncepcją *capability*. Dwupoziomowa teoria eudajmonii zasadza się bowiem na przekonaniu, że dobre ludzkie życie polega na rozwijaniu puli możliwości charakterystycznych dla naszej kondycji. Dlatego Nussbaum wyraża ją w języku zdolności. Wartościowa egzystencja to taka egzystencja, w ra-

---

[86] Eadem, *HF*, s. 214–222; eadem, *NRV*, s. 263–266; eadem, *NFC*, s. 42–43.

[87] Na tym wczesnym etapie katalog obejmuje następujące elementy (wyrażone w języku zdolności):

1. Zdolność do przeżycia pełnego ludzkiego życia i uniknięcia przedwczesnej śmierci.
2. Zdrowie, pożywienie, schronienie, zaspokojenie potrzeb seksualnych, przemieszczanie się.
3. Unikanie niepotrzebnego i bezcelowego bólu, odczuwanie przyjemności.
4. Używanie zmysłów, wyobraźni, zdolności do myślenia i rozumowania.
5. Nawiązywanie relacji emocjonalnych z osobami i rzeczami.
6. Zdolność do sformułowania własnej koncepcji dobrego życia i krytycznej refleksji nad własnymi życiowymi planami (rozum praktyczny).
7. Życie z innymi i dla innych, troska o innych, interakcja z innymi (społeczność).
8. Relacje ze zwierzętami, roślinami i światem natury.
9. Śmiech, zabawa, rozrywka.
10. Życie własnym i niczyim innym życiem, we własnym otoczeniu (eadem, *HF*, s. 222; eadem, *ADS*, s. 225).

Jeśli chodzi o dwuetapową procedurę formułowania katalogu, zob. artykuł Louise M. Antony, w którym autorka proponuje, by metodę definiowania dobrego życia rozumieć jako połączenie esencjalizmu zewnętrznego (*external essentialism*) z esencjalizmem wewnętrznym. Taka refleksja powinna bowiem obejmować zarówno uzgodnienie pewnych podstawowych faktów dotyczących człowieczeństwa (esencjalizm zewnętrzny), jak i ich wartościowanie (esencjalizm wewnętrzny), rozumiane jako osobny element namysłu, którego nie da się bezpośrednio wyprowadzić z opisu (L. M. Antony, *Nature and Norms*, „Ethics" 2000, Vol. 111, No. 1, s. 8–36).

mach której jesteśmy zdolni do (*capable of*) działań pozwalających nam na właściwe funkcjonowanie we wszystkich podstawowych obszarach doświadczenia.

Za Arystotelesem Nussbaum definiuje więc ludzkie życie w kategoriach charakterystycznych dla ludzi form aktywności, a następnie rozwija to założenie za pomocą pojęcia zdolności. Pod tym względem spopularyzowana przez Sena kategoria doskonale odpowiada wczesnym arystotelesowskim intuicjom filozofki. Rezultat takiego połączenia stanowi koncepcja dobra, którą Nussbaum określa jako „bogatą i nieostrą" (*thick vague*)[88], tym samym odróżniając ją od Rawlsowskiej „wąskiej i nieostrej" (*thin vague*) teorii sformułowanej w języku dóbr podstawowych. Jako „bogata", definiuje ona eudajmonię w kategoriach rzeczywistych możliwości działania. Zgodnie z duchem perspektywy zdolności Nussbaum podkreśla, że koncepcja dobra nie powinna obejmować wyłącznie środków, ale musi także wskazywać cele (zdolności), jakim powinny one służyć. Cecha „nieostrości" wyraża natomiast ogólność i elastyczność teorii, która może być doprecyzowywana na wiele sposobów[89]. Ponadto wybór języka zdolności, odróżnionych od funkcjonowania, również wyraża poszanowanie wolności jednostek odnośnie do zdefiniowania własnych życiowych celów. Te dwa ostatnie założenia stanowią więc pierwsze i podstawowe argumenty Nussbaum na rzecz liberalnego charakteru jej katalogu.

Zdolności jako przedmiot dystrybucji

Niewątpliwie istnieje więc wiele punktów wspólnych między arystotelesowską koncepcją ludzkiego dobra a perspektywą zdolności. Nussbaum dostrzegła tę zbieżność, co pozwoliło jej wyrazić inspirowaną filozofią Stagiryty teorię ludzkiego dobra za pomocą kategorii *capability*. Co więcej, u Arystotelesa autorka odnajduje również przykład zastosowania tego pojęcia w refleksji nad sprawiedliwością. Zgodnie bowiem z dystrybucyjną koncepcją, którą zdaniem Nuss-

---

[88] A. Głąb, op. cit., s. 112–115.
[89] M. C. Nussbaum, *HF*, s. 214–215.

baum można zrekonstruować na podstawie pism Stagiryty, autor *Etyki nikomachejskiej* za zadanie wspólnoty politycznej uznaje zapewnienie obywatelom dobrego życia. A ponieważ jego ujęcie eudajmonii daje się wyartykułować w języku zdolności, to właśnie realne możliwości działania jawią się jako przedmiot dystrybucji. Celem *polis* jest zapewnienie obywatelom szansy na w pełni ludzkie funkcjonowanie, co z kolei wymaga zagwarantowania im odpowiednich pułapów zdolności do działania (*dynamis*)[90].

Ponownie widać więc, że arystotelizm i perspektywa *capability* zazębiają się ze sobą. Według Nussbaum filozofia Arystotelesa pozwala sformułować wnioski podobne do tych twierdzeń, które nasuwają się po lekturze prac Sena. Przede wszystkim Stagiryta wskazuje, że sprawiedliwość polega na dystrybucji dóbr rozumianych jako realne możliwości działania – zdolności. Nussbaum zwraca również uwagę na egalitarne konsekwencje tego stanowiska. Po pierwsze bowiem, jeśli celem wspólnoty politycznej jest zapewnienie obywatelom szansy na dobre LUDZKIE życie, to każdy z nich ma prawo domagać się udziału w społecznych korzyściach wyłącznie ze względu na swoje człowieczeństwo[91]. To sugeruje, że przygodne cechy, takie jak przynależność klasowa i zamożność, są nieistotne z punktu widzenia sprawiedliwości[92]. Jednocześnie podkreślając, że podmiotami zdolności są przede wszystkim jednostki, a nie grupy, Nussbaum dystansuje się od komunitarystycznej idei pierwszeństwa dobra wspólnego.

---

[90] Eadem, *NFC*, s. 20–25.

[91] Ibidem, s. 25–35.

[92] Oczywiście, egalitarna siła tego założenia zależy od tego, jak zdefiniuje się ludzką postać życia, a także od tego, czy, nawet mimo inkluzyjnego charakteru, zakres tego pojęcia nie zostanie arbitralnie ograniczony. Ten drugi problem spotykamy u Arystotelesa, który wprawdzie rozumiał kondycję ludzką bardzo szeroko (uwzględniając zarówno racjonalność, jak i cielesność), ale odmawiał pełni człowieczeństwa kobietom i niewolnikom. Jak przekonuje Nussbaum, takie zawężenie wspólnoty ludzkiej nie licuje z ogólnym charakterem koncepcji Stagiryty i trudno je wytłumaczyć czymkolwiek innym niż konserwatywnymi uprzedzeniami filozofa. Konsekwentne rozwinięcie jego założeń powinno bowiem doprowadzić nas do egalitaryzmu (ibidem, s. 26–27 i 36).

Po drugie, skoro każdy z racji swojego człowieczeństwa ma równy tytuł do podstawowych zdolności, to dobra te powinny zostać zapewnione każdemu w równym, choćby minimalnym, stopniu. Dla Nussbaum katalog zdolności wskazuje pewien próg (*threshold*) korzyści, którego zagwarantowania mają prawo domagać się wszyscy obywatele. Wszystko, co znajduje się powyżej tego podstawowego pułapu, nie stanowi zasadniczego przedmiotu teorii sprawiedliwości. Lista zdolności wyznacza jednak pewne minimalne kryteria dobrobytu, należne każdemu. W tym sensie pojęcie zdolności funkcjonuje w inspirowanej Arystotelesem koncepcji Nussbaum jako waluta sprawiedliwości. Tak jak u Sena, kategoria *capability* określa dziedzinę, w której należy zagwarantować równość obywateli[93].

Pojęcie zdolności a arystotelesowska koncepcja dobra

Wskazane w dwóch poprzednich podrozdziałach podobieństwa między pismami Arystotelesa a perspektywą zdolności pozwalają zaobserwować spójność badań Nussbaum, która w filozofii starożytnej znalazła inspirację dla zajęcia stanowiska we współczesnej dyskusji na temat waluty sprawiedliwości. Jak już zasugerowałam, inspirowane Arystotelesem ujęcie eudajmonii wpływa również na rozumienie kategorii zdolności, które przyjmuje Nussbaum. W tym miejscu skupię się na wczesnych pracach filozofki, dzięki czemu potem będzie możliwe zbadanie, na ile motywy te pozostały obecne w jej późniejszych, polityczno-liberalnych tekstach.

Warto więc zauważyć, że dwupoziomowa koncepcja dobrego życia wyraźnie nawiązuje do słynnych Arystotelesowskich definicji człowieka jako zwierzęcia rozumnego i politycznego[94]. Nussbaumowska teoria zawiera bowiem elementy dotyczące wszystkich tych aspektów – cielesności, racjonalności i społeczności. Zdolności takie jak życie w zdrowiu, unikanie przedwczesnej śmierci i niepotrzebnego bólu czy przemieszczanie się wprost odnoszą się do cielesności; zdolności poznawcze i zdolność do samodzielnego określenia kon-

---

[93] M. C. Nussbaum, *HF*, s. 221. Zob. także: eadem, *Creating Capabilities*, s. 31.
[94] Eadem, *HN*, s. 102–110 i 120–121.

cepcji dobra (rozum praktyczny) nawiązują do racjonalności, a elementy takie jak zabawa i nawiązywanie relacji z otoczeniem wskazują na moment polityczności (względnie – społeczności)[95]. Nussbaum podkreśla przy tym, że rozumność i polityczność stanowią *differentiae specificae*, które definiują specyfikę ludzi jako gatunku zwierząt. Dwie nawiązujące bezpośrednio do tych cech zdolności – rozum praktyczny i zdolność do nawiązywania relacji z innymi ludźmi (*affiliation*) – pełnią bowiem architektoniczną funkcję w stosunku do całego katalogu[96]. Oznacza to, że „przenikają one i organizują" wszystkie pozostałe elementy listy, określając sposób ich realizacji. Po pierwsze więc, za dobre życie uznajemy takie, w ramach którego poszczególne zdolności realizujemy zgodnie z własnymi życiowymi planami. Arystoteles zwracał uwagę na znaczenie wyboru, wskazując, że człowiek osiąga eudajmonię tylko wówczas, gdy jego działania są wynikiem jego własnych decyzji i namysłu. W tym sensie rozum praktyczny organizuje wszystkie aspekty dobrego życia. Po drugie, każde działanie składające się na dobrą egzystencję powinno dokonywać się w kontekście relacji międzyludzkich – we współpracy

---

[95] Problem związany z rozumieniem Arystotelesowskiej kategorii *zoon politikon* prawdopodobnie najbardziej wyeksponowała Hannah Arendt, kiedy w *Kondycji ludzkiej* wyraźnie przeciwstawiła „polityczność" „społeczności" (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Jagodzka, Aletheia, Warszawa 2010, s. 41–70). Nussbaum pośrednio nawiązuje do tych zastrzeżeń, sugerując, że żadne z tych sformułowań nie stanowi w pełni adekwatnego tłumaczenia Arystotelesowskiego pojęcia. Zdaniem Nussbaum oryginalny termin odnosi się do szerokiej gamy relacji międzyludzkich, do ogólnej zdolności do nawiązywania więzi z innymi. Dlatego autorka mówi o „społecznej lub politycznej naturze człowieka", co pozwala mi również stosować te pojęcia zamiennie (M. C. Nussbaum, *HN*, s. 103 i 127). W ten sposób Nussbaum odrzuca ostre rozróżnienie wprowadzone przez Arendt. O ile bowiem model Arendt opiera się na opozycji między prywatnym i publicznym oraz biologicznym i politycznym, o tyle Nussbaum podkreśla ciągłość między tymi obszarami. Do tego problemu powrócę przy okazji jej polemiki z tradycją umowy społecznej.

[96] Nussbaum sugeruje, że architektoniczne zdolności można uznać za analogiczne do Rawlsowskich dwóch władz moralnych. Zdolność rozumu praktycznego odpowiadałaby zdolności do realizowania określonej koncepcji dobra (racjonalności), a afiliacja reprezentowałaby zdolność do posiadania zmysłu sprawiedliwości (rozumność) (M. C. Nussbaum, *HF*, s. 225; J. Rawls, *LP*, s. 52).

z innymi, przy ich akceptacji i uznaniu itp. O dobrym życiu decyduje więc nie tylko zakres możliwości, lecz także forma ich realizacji[97].

---

[97] M. C. Nussbaum, *HF*, s. 222–223; eadem, *ASD*, s. 226–228. Podobną myśl wyraził Karol Marks, zwracając uwagę na odczłowieczający charakter zaspokajania potrzeb w sposób nieodróżniający nas od innych zwierząt (eadem, *ASD*, s. 226; eadem, *HN*, s. 119; eadem, *NFC*, s. 49–50. Zob. także: K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku. Praca wyobcowana*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła, tom 1*, przeł. K. Jażdżewski, http://www.marxistsfr.org/polski/marks-engels/1844/rekopisy/rekopisy.htm#R04, dostęp: 16.03.2017). We wczesnych tekstach Nussbaum miejscami określa nawet swoją koncepcję jako arystotelesowsko-marksistowską. Rzeczywiście, w pismach młodego Marksa odnajdziemy humanistyczny ideał dobrego ludzkiego życia, które obejmuje bogactwo różnych form aktywności. Z inspirowaną Arystotelesem koncepcją zdolności koresponduje też charakterystyczny dla marksizmu nacisk na materialne warunki godnej egzystencji.

Można się jednak zastanawiać, jak daleko sięga proponowana przez Nussbaum synteza arystotelizmu i marksizmu. Z jednej strony wydaje się ona raczej powierzchowna. Nussbaum *explicite* mówi bowiem tylko o podobieństwie związanym z funkcjonalizmem tych dwóch perspektyw oraz z jednakowym u Arystotelesa i Marksa dostrzeżeniem znaczenia „dóbr zewnętrznych". Nasuwa się więc przypuszczenie, że zestawienie koncepcji Stagiryty z perspektywą zarysowaną w *Rękopisach* ma na celu przede wszystkim silniejsze zaakcentowanie czynników ekonomicznych, a w rezultacie – przedstawienie arystotelizmu w bardziej egalitarnym świetle. Taką interpretację potwierdzałaby stopniowa rezygnacja z odniesień do Marksa wraz z przejmowaniem przez Nussbaum języka liberalizmu politycznego. W następnym rozdziale zasugeruję, że funkcję marksistowskich wątków pełnią obecnie w projekcie Nussbaum motywy kantowskie. Z drugiej strony, i po części właśnie ze względu na nawiązania do Immanuela Kanta, wątki marksowskie *implicite* sugerują również inny, bardziej znaczący z perspektywy interpretacji, którą chciałabym zaproponować, kontekst. Mianowicie marksistowski ideał w pełni zrealizowanego człowieczeństwa ma silnie estetyczny charakter (zob. S. Pazura, *„De gustibus". Rozważania nad dziejami pojęcia smaku estetycznego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1981; R. Różanowski, *„Homo aestheticus". „Przebiegły chłop znad Dolnego Renu"*, „Dyskurs: Pismo Naukowo-Arystyczne ASP we Wrocławiu" 2013, nr 16, s. 200–216). Ów motyw *homo aestheticus* stanowi zaś przedłużenie dyskusji, którą w tradycji filozofii niemieckiej zapoczątkowała Kantowska koncepcja smaku. Kategoria *Geschmack* będzie odgrywała istotną rolę w estetyczno-politycznej części tej pracy. Przy jej okazji powrócę więc również do marksistowskiego modelu *homo aestheticus*. Już teraz warto jednak zaznaczyć, że ten trop może okazać się pomocny dla syntezy dwóch aspektów Nussbaumowskiej koncepcji rozumowania – psychologii moralnej i racjonalności praktycznej. Będę

Nussbaum zaznacza też, że przypisanie ludziom rozumności i politycznej natury nie wymaga przywołania żadnej odrębnej metafizycznej zasady, takiej jak dusza, niematerialny umysł itp. W duchu Arystotelesowskiego hylemorfizmu filozofka wskazuje, że cechy te przysługują nam JAKO zwierzętom. Założenie to oddziałuje na różnych poziomach jej koncepcji. Przede wszystkim wpływa ono na rozumienie pojęcia zdolności, które proponuje filozofka. Po pierwsze bowiem, Nussbaum zaznacza, że nasze możliwości zawsze wiążą się z pewnymi ograniczeniami. Na przykład zdolność do bycia odżywionym zakłada przezwyciężenie pewnego braku – głodu; zdolność do posługiwania się zmysłami i intelektem obejmuje zmagania z niewiedzą i niedoskonałością własnych umiejętności rozumienia itp.[98] Wszystkie możliwości realizujemy, pokonując różnego rodzaju słabości, wynikające ze skończoności i niedoskonałości naszej cielesnej natury. Dlatego w refleksji nad dobrym ludzkim życiem nie należy abstrahować od zwierzęcości. Ten fundamentalny aspekt ludzkiej kondycji wpływa nie tylko na to, co uznajemy za konieczne elementy wartościowej egzystencji, lecz także na sposób jej realizacji (która zawsze obejmuje moment walki z własnymi ograniczeniami)[99].

---

bowiem przekonywała, że tak jak oba te aspekty mają silnie estetyczny wymiar, tak też to, co estetyczne, dostarcza dla nich spoiwa.

98 M. C. Nussbaum, *HF*, s. 220–222; eadem, *HN*, s. 120–121. Zob. także: D. A. Crocker, *Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, Part 2*, w: *Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities*, eds. M. C. Nussbaum, J. Glover, Oxford University Press, Oxford 2007 (1995), s. 173.

99 Zob. także tekst Nussbaum *Transcending Humanity*. W tym artykule Nussbaum odnosi się do uwag Charlesa Taylora, który w swojej recenzji *The Fragility of Goodness* pytał o to, jaką rolę w koncepcji autorki odgrywa powszechne ludzkie dążenie do przekroczenia granic człowieczeństwa. Odpowiadając na wątpliwość Taylora, Nussbaum wyróżnia dwa rodzaje takich aspiracji: transcendencję wewnętrzną i transcendencję zewnętrzną. W pierwszym przypadku „transcendowanie" polega na gotowości do pokonywania przeszkód, które z natury są wpisane w ludzką egzystencję. Transcendencja zewnętrza wyraża natomiast chęć całkowitego wykroczenia poza ramy ludzkiej kondycji; można powiedzieć, że ta postawa wynika z tęsknoty za zupełnie inną niż ludzka postacią życia. Paradygmatyczny przykład transcendencji zewnętrznej odnajdziemy w filozofii Platona; Arystoteles (w interpretacji Nussbaum) reprezentuje model transcendencji wewnętrznej. Choć Nussbaum podkreśla, że granica między

Po drugie, zwierzęcość wiąże się z dynamicznym charakterem pojęcia zdolności. Nussbaum podkreśla, że tak jak nasz organizm jako całość rozwija się i zmienia w przeciągu całego naszego życia, tak też rozwijają się specyficzne dla niego możliwości. Zdolności nie są czymś gotowym; wprost przeciwnie, aby osiągnąć dojrzałą postać, muszą być kultywowane w odpowiednich warunkach. U Arystotelesa Nussbaum odnajduje wzór klasyfikacji zdolności, ukazujący dynamikę tej kategorii. Po pierwsze, należy wyróżnić zdolności podstawowe (*basic capabilities*). Jest to nasze naturalne uposażenie, zespół wrodzonych cech, które następnie można kształcić aż do osiągnięcia gotowości do podejmowania wartościowych sposobów funkcjonowania. Do tej kategorii można zaliczyć np. zdolność percepcji związaną z posiadaniem organów zmysłowych. Co ważne, to właśnie zdolności podstawowe fundują podstawę roszczeń w obszarze sprawiedliwości, ponieważ za ludzką istotę uznajemy osobę, której przysługują pewne rudymentarne możliwości charakteryzujące nasz gatunek. Każda jednostka obdarzona podstawowymi zdolnościami ma prawo domagać się dobrego życia, w którym będzie miała szansę rozwinąć te fundamentalne możliwości[100].

Zdolności podstawowe w dojrzałej postaci, umożliwiającej podejmowanie odpowiadających im działań, tworzą drugą kategorię w klasyfikacji, czyli zdolności wewnętrzne (*internal capabilities*). Jednak, choć „wewnętrzne", zależą one od zewnętrznych czynników. Po pierwsze, proces ich wykształcania wymaga sprzyjających okoliczności – opieki rodziców, edukacji itp. Po drugie, odpowiednie warunki muszą zostać zapewnione również po to, abyśmy mogli korzystać z rozwiniętych już dyspozycji. Nussbaum wyróżnia więc trzeci rodzaj zdolności: zewnętrzne (*external capabilities*), czy też, by posłużyć się późniejszym i trafniejszym określeniem – łą-

---

tymi postawami nie jest wyraźna, to jej pojęcie zdolności zakłada „wewnętrzny" typ aspiracji. Marzenia o doskonałości i wolności od ograniczeń są produktywne tylko wówczas, gdy motywują nas do konkretnych działań, które pozwalają nam żyć możliwie najlepsze ludzkie życie (M. C. Nussbaum, *Transcending Humanity*, w: eadem, *Love's Knowledge*, s. 365–391).

[100] Eadem, *NFC*, s. 27–29.

czone (*combined capabilities*)[101]. Ta ostatnia kategoria odnosi się do wewnętrznych dyspozycji jednostek uzupełnionych o odpowiednie zewnętrzne okoliczności, niezbędne do ich realizacji. Nietrudno zauważyć, że to właśnie tego rodzaju zdolności stanowią docelowy przedmiot sprawiedliwej dystrybucji. Jeśli społeczeństwo ma bowiem zagwarantować obywatelom realne możliwości działania w pewnych szczególnie wartościowych obszarach, to musi ono zapewnić kontekst, który pozwoli jednostkom przekształcać różnorakie zasoby – w tym wewnętrzne dyspozycje – w rzeczywiste funkcjonowanie.

Koncepcja zdolności – Sen i Nussbaum

Powyższe uwagi wskazują na punkty wspólne między filozofią Arystotelesa a perspektywą zdolności. Jak jednak zaznaczyłam, koncepcja Nussbaum w paru istotnych kwestiach różni się od prekursorskiego projektu Sena. Pod tym względem kluczową rolę – jak się wydaje – odgrywa zaś przywiązanie Nussbaum do Arystotelesowskiej teorii ludzkiego dobra. W jakim więc sensie arystotelesowskie zaplecze może wyjaśnić rozbieżności między stanowiskami Nussbaum i Sena?

Zdolności – dyspozycje czy wolności?

Przede wszystkim arystotelesowski kontekst przesądza o tym, że filozofka nadaje pojęciu zdolności nieco odmienne znaczenie niż Sen. Jak bowiem można było zauważyć, to ostatni z wyróżnionych przez Nussbaum typów, zdolności łączone, najlepiej oddaje podstawową ideę wyrażaną przez kategorię *capability.* Jako rzeczywiste możliwości działania, zdolności łączone jawią się jako zdolności *par excellence*, istota waluty sprawiedliwości. Nasuwa się więc pytanie, czy z uwagi na terminologiczną przejrzystość, zamiast wyróżniać jego trzy rodzaje, nie należałoby raczej ograniczyć zakresu pojęcia zdolności do tego ostatniego elementu. Opierając swoją koncepcję na

[101] Ibidem, s. 22–25; M. C. Nussbaum, *Women and Human Development*, s. 84–85.

określonym ujęciu kondycji ludzkiej, Nussbaum chce jednak przez tę klasyfikację wskazać na ciągłość między kolejnymi etapami eudajmonii. Dobre życie polega na rozwijaniu ludzkiego potencjału, dlatego każda ze zdolności łączonych odpowiada jakiejś istotnej wewnętrznej dyspozycji. Zdolności łączone są wartościowe z uwagi na zdolności wewnętrzne, które dopełniają[102]. Wprawdzie wewnętrzne dyspozycje nie czynią nas w pełni zdolnymi do określonych działań, ale nakładają obowiązek zapewnienia zewnętrznych warunków, które umożliwią odpowiednie funkcjonowanie. Posiadanie zdolności wewnętrznej daje tytuł do domagania się zdolności łączonych – zdolności jako takich.

W ujęciu Nussbaum kategoria zdolności ma więc szeroki zakres. Odnosi się nie tylko do rzeczywistych możliwości działania, lecz także do pewnych cech jednostek, ze względu na które uznajemy te możliwe do zrealizowania wolności (*substantive freedoms*) za szczególnie ważne. W interpretacji Sena kategoria zdolności ma inny wydźwięk. Ponieważ ekonomista unika definiowania koncepcji ludzkiego dobra, nie odnosi poszczególnych zdolności do wartościowych aspektów naszej kondycji. Dlatego, jak zauważa David Crocker, według Sena pojęcie zdolności dotyczy przede wszystkim możliwości funkcjonowania, którymi dysponuje jednostka, a nie dyspozycji podmiotu[103]. Co za tym idzie, Sen nie wiąże go z ogólniejszymi cechami ludzkiego życia, takim jak ograniczenia i słabości lub, z drugiej strony, potencjał i aspiracje. W jego ujęciu kategoria zdolności służy zbadaniu, jakie sposoby działania są dostępne dla obywateli, o ile zechcą je podjąć. W tym sensie ma głęboko „wolnościowy" charakter – koncentruje się na zakresie możliwości, którymi dysponują jednostki, ale nie dostarcza wyraźnych kryteriów hierarchizacji poszczególnych opcji[104].

---

[102] D. Crocker, op. cit., s. 159.

[103] Ibidem, s. 160–163. Zob. także: D. Gasper, *Logos, Pathos and Ethos in Martha C. Nussbaum's Capabilities Approach to Human Development*, w: *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, eds. F. Comim, M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 101–110.

[104] Zob. A. Sen, *Rozwój i wolność*.

Warto dodać, że z odmiennymi sposobami rozumienia pojęcia zdolności wiąże się także pewne rozróżnienie terminologiczne, które funkcjonuje u Sena, ale jest całkowicie nieobecne u Nussbaum. Mianowicie ekonomista wprowadza dwie pary pojęć, odróżniając dobrobyt (*well-being*) od działania (*agency*) oraz osiągnięcie (*achievement*) od wolności. Dobrobyt odnosi się do korzyści odniesionych przez jednostkę, podczas gdy działanie dotyczy raczej swobody postępowania, zdolności do osiągania własnych celów. Zdaniem Sena te dwie kategorie nie są ze sobą tożsame, ponieważ czasem działalność (*agency*) służy wyłącznie realizacji cenionych przez nas wartości, nie przekładając się na nasz dobrobyt (przykładem takiego postępowania może być protest głodowy w obronie praw człowieka). Osiągnięcie (*achievement*) różni się z kolei od wolności tym, że to pierwsze pojęcie odnosi się do rzeczywiście wypracowanych korzyści, podczas gdy to drugie dotyczy wyłącznie szans na ich realizacje. Wyodrębnione przez Sena dwie klasy pojęć stanowią wektory, według których ocenia się całkowity poziom życia. Z jednej strony możemy więc mówić o osiągniętym dobrobycie (*well-being achievement*) oraz o wolności osiągania dobrobytu (*well-being freedom*), z drugiej zaś o osiągnięciach działania (*agency achievement*) oraz o wolności działania (*agency freedom*). W ujęciu Sena pojęcie zdolności może oznaczać wolność osiągania dobrobytu (*well-being freedom*) albo wolność działania (*agency freedom*)[105].

Nussbaum odrzuca obie te dystynkcje terminologiczne. Po pierwsze, jej zdaniem rozróżnienie na osiągnięcia i wolności w pełni daje się wyrazić za pomocą kategorii funkcjonowania i zdolności. Nie wnosi więc niczego nowego i wydaje się zbędne również z punktu widzenia projektu Sena. Po drugie, odróżnienie działania od dobrobytu wprowadza niepotrzebny dualizm w rozumieniu dobrego życia. Nussbaum przekonuje nawet, że taka dystynkcja zdradza rzeczywisty wpływ utylitaryzmu na poglądy Sena. Choć, jak widzieliśmy, ekonomista pod wieloma względami polemizuje z tą tradycją, tak jak utylitaryści nie potrafi dostrzec, że działanie jako takie może

[105] Zob. np. idem, *Nierówności. Dalsze rozważania*, s. 74–108; idem, *The Idea of Justice*, s. 286–290.

stanowić składnik dobrobytu. Tymczasem z punktu widzenia Arystotelesowskiego funkcjonalizmu, z którego czerpie Nussbaum, eudajmonia polega na możliwości DZIAŁANIA zgodnie ze specyficzną funkcją człowieka. Dobre życie obejmuje więc rozwijanie ludzkiego potencjału przez odpowiednie formy aktywności, dokonywane w odpowiedni sposób – racjonalnie i w kontekście relacji międzyludzkich. W tym sensie działanie jest częścią dobrobytu jednostki[106].

Znaczenie treści koncepcji dobra

Sama decyzja o zdefiniowaniu (lub nie) koncepcji ludzkiego dobra wpływa więc na różnice w rozumieniu kategorii zdolności u Nussbaum i Sena. Choć ekonomista w niektórych tekstach wskazuje na najważniejsze zdolności, to nigdy nie przedstawia ich systematycznie. Wynika to ze wspomnianych liberalnych zastrzeżeń wobec prób wypracowania uniwersalnej koncepcji ludzkiego dobra. Zdaniem Sena określenie najważniejszych zdolności powinno każdorazowo dokonywać się na drodze demokratycznej dyskusji. To po raz kolejny świadczy zaś o tym, że według Sena model sprawiedliwości musi obejmować pewną koncepcję rozumowania publicznego[107].

Nussbaum nie kwestionuje roli deliberacji; wprost przeciwnie, zgodnie z proponowaną interpretacją zrealizowanie jej koncepcji zależy m.in. od wykształcenia u obywateli odpowiedniego sposobu rozumowania. Filozofka przekonuje jednak, że zdefiniowanie liberalnej teorii dobra jest MOŻLIWE. U Arystotelesa odnajduje model takiej refleksji, zgodnie z którym nasze dociekania są wewnętrzne względem naszych własnych interpretacji ludzkiej kondycji i od początku wartościujące. Wspomniałam już, że poszanowaniu autonomii jednostek ma służyć ogólny, dopuszczający wiele lokalnych specyfikacji, charakter wypracowanej w ten sposób koncepcji, a także odróżnienie zdolności od funkcjonowania i włączenie do teorii dobra tylko zdolności. Do tych gwarancji można teraz dodać założenie architektonicznej roli rozumu praktycznego, czyli zdolności

---

[106] M. C. Nussbaum, *Women and Human Development*, s. 14.
[107] J. M. Alexander, op. cit., s. 147–170; A. Sen, *Rozwój i wolność*, s. 165–178.

do wyboru realizowanej koncepcji dobra. To, w jaki sposób – i czy w ogóle – obywatele aktualizują pozostałe zdolności z Nussbaumowskiej listy, zależy od wyobrażeń na temat eudajmonii, które przyjmują. Silny nacisk na rozum praktyczny odróżnia teorię Nussbaum od komunitaryzmu i eksponuje jej liberalne sympatie[108]. Jej katalog przedstawia jedynie pewną wspólną koncepcję podstawowych wyznaczników dobrego życia, których zapewnienia każdy ma prawo się domagać. Obywatele uznają zasadność tego rodzaju roszczeń, nawet jeśli sami z nich zrezygnują.

Ponadto filozofka argumentuje, że zdefiniowanie pewnej minimalnej ogólnej koncepcji dobra jest KONIECZNE. Jej zdaniem przedsięwzięcie to nie tylko więc nie kłóci się z liberalizmem, lecz także pozwala zrealizować założenia tej jego odmiany, którą Nussbaum rozwija za pomocą kategorii zdolności. Aby zapewnić obywatelom realne możliwości funkcjonowania w wartościowy sposób, musimy dysponować jakąś treściwą teorią, wskazującą najważniejsze sfery działania. Z tego punktu widzenia stanowisko Sena dopuszcza zbyt dużą dowolność. Nussbaum przekonuje, że utożsamiając zdolności z opcjami dostępnymi dla obywateli, ekonomista sprowadza ich wartość do poszerzania zakresu wolności jednostek. Wydaje się, że Sen sądzi, pisze filozofka, że społeczeństwa powinny dążyć do „maksymalizacji wolności", bez względu na to, jakich obszarów dotyczy taka swoboda[109]. Jak jednak przekonuje Nussbaum, nie jest to spójny projekt polityczny. Jeśli bowiem, tak jak czynią to Sen i Nussbaum, wolności definiujemy w kategoriach zdolności do podjęcia określonych działań (*substantive freedoms*), to nie możemy pominąć konfliktów, które często między nimi zachodzą. Na przykład przysługująca żonie wolność od przemocy rozumiana jako zdolność do bezpiecznej egzystencji, zapewniającej poszanowanie jej godności, w istotny sposób ogranicza swobodę postępowania jej męża. Nussbaum przekonuje więc, że taka zorientowana na rezultaty, wrażliwa na realne możliwości obywateli, koncepcja jak teoria zdolności musi dysponować jakimś katalogiem podstawowych wartości. Ce-

---

[108] M. C. Nussbaum, *HF*, s. 223; eadem, *ASD*, s. 234–240.
[109] Eadem, *Creating Capabilities*, s. 70.

lem tej perspektywy jest ocena rzeczywistego poziomu życia obywateli, dlatego jej przedstawiciele powinni wypracować pewną koncepcję dobra, która pozwoli im przeprowadzić taką analizę. Dzięki temu możliwe stanie się także ograniczenie ryzyka konfliktów w rodzaju tego ograniczenia wspomnianego powyżej (co nie oznacza, że należy dążyć do zapobieżenia wszelkim potencjalnym kolizjom; wprost przeciwnie, jak wskazuję poniżej, Nussbaum podkreśla równowartościowość wszystkich elementów jej katalogu, co w oczywisty sposób może prowadzić do konfliktów między nimi)[110].

Dwie perspektywy – porównawcza i transcendentalna

Te dwie podstawowe różnice – odmienne stanowisko w kwestii możliwości i potrzeby zdefiniowania koncepcji dobra oraz wynikające stąd rozbieżności w rozumieniu kategorii zdolności – przekładają się na różnice w ogólnym charakterze projektów Nussbaum i Sena. Nussbaum wyraża ten problem, wskazując, że o ile w jej ujęciu kategoria zdolności służy zdefiniowaniu minimalnych wymogów sprawiedliwości, o tyle Sen przypisuje jej przede wszystkim porównawczą funkcję, badając stopień zagwarantowania konkretnych zdolności w poszczególnych społeczeństwach. Jednak, wbrew temu, co może sugerować uwaga filozofki, Sen nie rezygnuje z teoretyzowania na temat sprawiedliwości. Koncepcje jego i Nussbaum reprezentują dwa odmienne podejścia do problemu sprawiedliwości, które dają się zinterpretować za pomocą rozróżnienia wprowadzonego przez Sena.

Mianowicie, nawiązując do obecnej w indyjskim prawodawstwie dystynkcji między *nyaya* i *niti*, ekonomista wyróżnia porównawcze i transcendentalne ujęcia sprawiedliwości. Do pierwszej kategorii należą koncepcje tak odmiennych autorów, jak Adam Smith, Jeremy Bentham, John Stuart Mill czy Karol Marks[111]. Cechą charak-

---

[110] Eadem, *ASD*, s. 208–217. Zob. także: eadem, *Creating Capabilities*, s. 69–76. W tej nowszej publikacji, w zamierzeniu napisanej po przejęciu języka liberalizmu politycznego, Nussbaum broni konieczności zdefiniowania TREŚCI katalogu. Nie posługuje się już jednak pojęciem „dobra".

[111] A. Sen, *The Idea of Justice*, s. 9 i 18–19.

terystyczną tego podejścia jest koncentracja na rzeczywistych, istniejących urządzeniach społecznych i ocena ich względnej sprawiedliwości. W ten właśnie sposób postępuje Sen. Ekonomista zaleca badanie konkretnych problemów – na gruncie jego koncepcji wyrażanych w języku zdolności – i formułowanie praktycznych wskazań możliwych do zrealizowania w danym kontekście. Jeśli uda nam się zmienić jeden aspekt funkcjonowania społeczeństwa, to niewątpliwie stanie się ono sprawiedliwsze pod tym względem, co jednak wcale nie będzie znaczyło, że jest sprawiedliwe w innych obszarach i doskonale sprawiedliwe jako całość[112].

W odróżnieniu od podejścia porównawczego transcendentalizm rozpoczyna od zdefiniowania określonego ideału sprawiedliwości – modelowych zasad, instytucji czy bezwzględnych wyznaczników sprawiedliwości. Zdaniem Sena perspektywa ta dominuje we współczesnej filozofii, a jej przykłady znajdziemy zarówno w najnowszych wersjach teorii umowy społecznej (Johna Rawlsa, Thomasa Scanlona, Thomasa Poggego), jak i u takich autorów, jak Ronald Dworkin, Robert Nozick i David Gauthier[113]. Choć Nussbaum nie określa się jednoznacznie pod tym względem, to podejście transcendentalistyczne jest jej niewątpliwie bliższe niż porównawcze[114]. Autorka formułuje wszak koncepcję minimalnych wymogów, które muszą zostać zapewnione w każdym społeczeństwie, o ile ma ono być sprawiedliwe. Zamiast skupiać się na pojedynczych aspektach, proponuje więc bardziej całościowy ogląd. Z punktu widzenia jej koncepcji, wszelkie regulacje poszczególnych aspektów społeczeństwa muszą uwzględniać podstawowe kryteria sprawiedliwości[115].

Odnosząc rozróżnienie zaproponowane przez Sena do jego dyskusji z Nussbaum, można więc powiedzieć, że choć autorzy zgadzają się co do podstawowej roli pojęcia zdolności w refleksji nad sprawie-

---

[112] Idem, *The Place of Capability in a Theory of Justice*, s. 243–246.

[113] Idem, *The Idea of Justice*, s. 9–12.

[114] M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities*, s. 76; eadem, *Philosophy and Economics in the Capabilities Approach: An Essential Dialogue*, „Journal of Human Development and Capabilities" 2015, Vol. 6, No. 1, s. 7.

[115] Odnośnie do rozróżnienia na dwa podejścia do problemu sprawiedliwości – zob. także: A. Sen, *The Place of Capability in a Theory of Justice*, s. 243–246.

dliwością, to odmiennie pojmują teoretyzowanie na ten temat. Zdaniem Sena założenia transcendentalizmu są nie tylko niewiarygodne, ale i zbędne. Nawet gdybyśmy potrafili osiągnąć porozumienie co do pewnych idealnych cech sprawiedliwości, to nie potrzebujemy takiego modelu, by diagnozować i naprawiać konkretne niesprawiedliwości[116]. Nussbaum broni z kolei możliwości i konieczności zdefiniowania koncepcji ludzkiego dobra, która wyznacza transcendentalne warunki sprawiedliwości społeczeństwa. Filozofka przekonuje, że tego rodzaju kryteria dostarczają niezbędnych wskazówek dla praktyki.

Podsumowanie – arystotelizm a egalitarny liberalizm

Wydaje się więc, że zgodnie ze wstępną interpretacyjną sugestią to właśnie arystotelesowskie zaplecze przesądza o rozbieżnościach między Nussbaum a Senem. Między filozofią Stagiryty a perspektywą zdolności rzeczywiście istnieje wiele punktów wspólnych, dzięki czemu Nussbaum mogła dokonać syntezy tych dwóch nurtów. Zarazem jednak kontekst Arystotelesowskiej teorii dobra odróżnia jej stanowisko od projektu Sena – drugiego najbardziej wpływowego rozwinięcia idei zdolności.

Chcąc podsumować wczesną wersję projektu autorki, należy zastanowić się, jak takie założenia mają się do egalitarnego liberalizmu, do którego Nussbaum również zgłasza akces. Jak wskazywałam, autorka przekonuje, że – z punktu widzenia egalitarnego liberalizmu – zdefiniowanie minimalnej teorii dobra jest zarówno KONIECZNE, jak i MOŻLIWE. W poprzednim podrozdziale przedstawiłam, w jaki sposób Nussbaum stara się udowodnić zgodność arystotelesowskiej METODY, którą proponuje, z założeniami liberalizmu. Zdroworozsądkowy, a zarazem dynamiczny charakter rozumowania miałyby gwarantować poszanowanie autonomii uczestników zbiorowych dociekań. Teraz wymieniłam założenia, za pomocą których Nussbaum chce wkomponować tę wartość w TREŚĆ sformułowanej w duchu filozofii Arystotelesa koncepcji dobra. Koncentracja na po-

[116] Idem, *The Idea of Justice*, s. 8–15 i 56–58.

jęciu zdolności (w odróżnieniu od kategorii funkcjonowania), przyznanie rozumowi praktycznemu szczególnej roli zarówno w procesie definiowania, jak i realizowania dobrego życia, a także otwartość i ogólność katalogu podstawowych zdolności – wszystkie te zastrzeżenia w zamierzeniu chronią projekt filozofki przed paternalizmem.

Należy się jednak zastanowić, czy tego rodzaju gwarancje rzeczywiście są wystarczające. Ten problem sprowadza się do pytania o racje uzasadniające postulat szacunku dla pluralizmu. Otóż we wczesnej wersji swojej koncepcji Nussbaum wyprowadza ten imperatyw ze swojej interpretacji arystotelizmu. Zarówno akceptacja koncepcji dobra jako pewnej całości, jak i przyznanie szczególnego miejsca rozumowi praktycznemu są uzależnione od przyjęcia szerszych arystotelesowskich założeń. Tego rodzaju sankcja może się zaś wydać zbyt ograniczająca. Choć bowiem Nussbaum podkreśla, że jej arystotelizm nie wyraża żadnej METAFIZYCZNEJ teorii, to reprezentuje on określoną – odróżnioną od innych, potencjalnie dopuszczalnych – perspektywę ETYCZNĄ. Czy w takim razie można oczekiwać, że obywatele liberalnego społeczeństwa, którzy mają prawo przyjmować inne antropologiczne i etyczne koncepcje, zgodzą się na projekt Nussbaum? To właśnie tego rodzaju wątpliwości skłoniły autorkę do zainteresowania liberalizmem politycznym[117].

---

[117] M. C. Nussbaum, *Political Liberalism and Respect: A Response to Linda Barclay*, „Sats – Nordic Journal of Philosophy" 2003, Vol. 4, No. 2, s. 28–29.

ROZDZIAŁ 2

Liberalizm polityczny

Przedmiotem tego rozdziału są podjęte przez Marthę Nussbaum próby przeformułowania jej arystotelesowskiej koncepcji zdolności w duchu liberalizmu politycznego. Co ważne, zmiana związana z przejęciem tej perspektywy ma przede wszystkim dotyczyć sposobu uzasadniania. Nussbaum podkreśla bowiem, że na etapie liberalizmu politycznego John Rawls nie tyle zrezygnował z kantowskich inspiracji, co nadał im inną postać. Autorka stawia sobie podobny cel w odniesieniu do filozoficznego zaplecza swojej koncepcji. Nie porzuca ogólnego, zakorzenionego w interpretacji Arystotelesa, którą proponuje, wyobrażenia ludzkiej kondycji i związanego z nim ujęcia dobrego życia. Stara się jednak zaprezentować te założenia w taki sposób, by ich akceptacja była niezależna od przyjęcia konkretnej szerszej (czy też, jak pisał Rawls, rozległej, *comprehensive*) doktryny – i to nie tylko metafizycznej czy religijnej, lecz także etycznej[1]. Prezentowany rozdział ma na celu zbadanie, na ile arystotelesowskie źródła stanowiska Nussbaum mogą zostać w tym znaczeniu „upolitycznione".

W stronę liberalizmu politycznego

Idea liberalizmu politycznego ukształtowała się w ciągu dwóch ostatnich dekad ubiegłego stulecia. Rawls stopniowo przeformułowywał swoją koncepcję sprawiedliwości jako bezstronności, zwracając uwagę na zmianę statusu tej teorii w artykule *Justice As Fairness:*

---

[1] M. C. Nussbaum, *Political Liberalism and Respect: A Response to Linda Barclay* [dalej jako *PLR*], „Sats – Nordic Journal of Philosophy" 2003, Vol. 4, No. 2, s. 28–31.

Political Not Metaphysical (1985). Wyczerpujące, systematyczne omówienie nowej wersji liberalizmu przedstawił zaś w *Liberalizmie politycznym* (1993), czyli ponad dwadzieścia lat po publikacji *Teorii sprawiedliwości*. Nie należy przy tym zapominać, że oprócz Rawlsa istotny wkład w wypracowanie tego paradygmatu miał Charles Larmore. W pracach *Patterns of Moral Complexity* (1987) oraz *The Morals of Modernity* (1996) filozof wprowadził zbliżone do Rawlsowskiego pojęcie liberalizmu politycznego, osadzając tę ideę w kontekście przemian we współczesnej filozofii moralnej.

Równolegle Martha Nussbaum opracowywała swoją koncepcję zdolności. Jak wskazuje przywołana we *Wprowadzeniu* chronologia, jej wczesne teksty poświęcone tej problematyce ukazały się mniej więcej w tym samym czasie co publikacje Rawlsa i Larmore'a, które położyły podwaliny pod nowy liberalny paradygmat. Następnie Nussbaum rozwijała założenia swojego projektu, jednocześnie kontynuując studia nad filozofią starożytną. Do wczesnego zainteresowania Arystotelesem dołączył namysł nad stoicyzmem, co zaowocowało m.in. pracą *The Therapy of Desire* (1994) poświęconą antycznym koncepcjom emocji.

Świadomość przemian dokonujących się w filozofii liberalizmu, z jednej strony, i pogłębione badania nad Stoą – w której to tradycji autorka dostrzegła zalążki nowoczesnych idei kosmopolityzmu i godności – z drugiej, miały istotny wpływ na dalszy rozwój koncepcji Nussbaum. Pod wpływem tych dwóch czynników filozofka dostrzegła, że jej pierwotny arystotelizm wymaga korekty w kilku istotnych punktach[2]. Rezultatem takiej rewizji jest zaś obecna wersja Nussbaumowskiej teorii zdolności, którą autorka konsekwentnie dopracowuje, począwszy od *Women and Human Development* (2000). W tym podrozdziale proponuję prześledzić ewolucję koncepcji Nussbaum w kierunku liberalizmu politycznego. Zacznę od naszkicowania specyfiki tego paradygmatu. To pozwoli mi wyjaśnić, dlaczego ta perspektywa wydała się filozofce tak atrakcyjna. Następnie wskażę na zmiany, jakie filozofka musiała wprowadzić do swo-

---

[2] Eadem, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2009 (1986), s. xviii–xxiv.

ich wcześniejszych poglądów, chcąc nadać im polityczno-liberalny charakter.

Liberalizm polityczny – źródła

Jeśli specyficzną cechą liberalizmu jako filozofii społeczno-politycznej jest przyznanie głównej roli wartości wolności, to za Rawlsem można powiedzieć, że liberalne koncepcje sprawiedliwości powinny charakteryzować się dwoma założeniami. Po pierwsze, muszą one wyróżniać podstawowe prawa, wolności i możliwości oraz przypisywać im pierwszeństwo przed innymi wartościami, „zwłaszcza wobec wymagań dobra ogólnego i wartości perfekcjonistycznych". Po drugie, powinny wskazywać, w jaki sposób można zagwarantować obywatelom środki pozwalające im na korzystanie z tych wolności i praw[3].

Cecha polityczności odnosi się natomiast do problemu pluralizmu, z którym nieuchronnie musi mierzyć się liberalna filozofia polityczna. Pojawia się bowiem pytanie, jak w obliczu światopoglądowej różnorodności można uzasadnić pierwszeństwo liberalnych wartości w życiu politycznym. W tradycyjnych wersjach liberalizmu pierwszeństwo wolności wykazuje się przez odwołania do jakiejś doktryny rozległej (*comprehensive doctrine*), czyli do pewnej ogólnej – tzn. odnoszącej się do różnych wymiarów rozumienia świata – koncepcji filozoficznej, etycznej, metafizycznej czy religijnej. Tezę o fundamentalnej roli wolności umieszcza się więc w kontekście szerszych rozważań na temat aksjologii, natury ludzkiej, hierarchii celów, porządku rzeczywistości itp. Twórcy klasycznych liberalnych koncepcji – John Locke, Immanuel Kant czy John Stuart Mill – reprezentowali właśnie takie podejście[4]. Współcześnie odnajdziemy je m.in. w koncepcjach Isaiaha Berlina i Josepha Raza, którzy wywodzą pierwszeństwo wolności z tez o bezwzględnej wartości, odpo-

---

[3] J. Rawls, *Liberalizm Polityczny* [dalej jako *LP*], przeł. A Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 35–36.

[4] M. C. Nussbaum, *PLR*, s. 26–27.

wiednio, pluralizmu i autonomii[5]. Co ciekawe, zdaniem Nussbaum Amartya Sen, dopatrując się sensu promowania zdolności w „maksymalizacji wolności", również zbliża się do perspektywy liberalizmu jako rozległej doktryny. W połączeniu z brakiem listy fundamentalnych zdolności jego stanowisko sugeruje bowiem, że wolność konstytuuje nadrzędne dobro we wszystkich obszarach życia, a znaczenie zdolności sprowadza się do jej pomnażania[6].

Tymczasem liberalizm polityczny zakłada, że liberalne wartości – JAKO LIBERALNE WŁAŚNIE – nie mogą zostać uzasadnione w ten sposób. Z punktu widzenia tego wariantu liberalizmu fundamentalny jest bowiem problem stabilności liberalnej koncepcji sprawiedliwości w pluralistycznych demokratycznych społeczeństwach[7]. „W warunkach wolności" (jak mówi Rawls) światopoglądowe różnice sięgają na tyle głęboko, że nie tylko nie potrafimy uzgodnić jednej interpretacji pierwszeństwa wolności, lecz także nie powinniśmy zakładać, iż każdy obywatel uznaje ją za naczelne dobro w swoich własnych życiowych planach. W skrócie liberalizm polityczny można więc określić jako próbę ugruntowania liberalnych wartości, która poważnie traktuje konsekwencje tych normatywnych założeń. Jego przedstawiciele pytają: jak jest możliwa stabilność liberalizmu w życiu politycznym, zważywszy na to, że ten światopogląd dopuszcza zarówno wielość liberalnych stanowisk, jak i, do pewnego stopnia, nieliberalne doktryny?

Rawls określa to zjawisko jako rozumny pluralizm, podczas gdy Charles Larmore mówi o rozumnej niezgodzie (*reasonable disagreement*). „Rozumność" (*reasonablness*) oznacza tutaj zgodność z pewnymi minimalnymi standardami, które decydują o tym, czy dana doktryna może funkcjonować w społeczeństwie, nie naruszając wol-

---

5 Ibidem, s. 26–27, 35–36 i 39; M. C. Nussbaum, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, „Philosophy & Public Affairs" 2011, Vol. 39, No. 1, s. 7–14.

6 Eadem, *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, w: *Capabilities Equality. Basic Issues and Problems*, ed. A. Kaufman, Routledge, New York–London 2006, s. 51; eadem, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge, Massachusetts–London, England 2011, s. 75–76.

7 Kwestię stabilności szczegółowo omawiam w następnej części książki.

ności innych obywateli[8]. Rawls i Larmore przyjmują, że gwarancja światopoglądowej wolności z konieczności prowadzi do takich daleko idących różnic filozoficznych, metafizycznych czy religijnych. O ile bowiem swoboda refleksji nie zostanie skrępowana przez pewne arbitralne, narzucone z góry rozstrzygnięcia, to niedoskonałości ludzkiego poznania nieuchronnie prowadzą do rozbieżnych rezultatów. Rawls mówi w tym miejscu o „ciężarach sądów", czyli o czynnikach, ograniczających, a w konsekwencji różnicujących punkty widzenia poszczególnych jednostek[9]. Larmore przedstawia podobne wyjaśnienie rozumnej niezgody, wskazując, że odrębność doświadczeń, którymi dysponują obywatele, często nie pozwala na wypracowanie wspólnej im wszystkim perspektywy[10].

Uwzględnienie podobnych rozbieżności w refleksji nad sprawiedliwością stanowi więc konieczność – nie tylko praktyczną, ale i moralną. Rawls podkreśla bowiem, że koncepcja sprawiedliwości powinna być stabilna „z właściwych powodów". Oznacza to, że nie wyraża ona jedynie zwykłego *modus vivendi*, w ramach którego jednostki zgadzają się, że przy obecnym układzie sił najkorzystniejsza dla wszystkich jest wzajemna współpraca. Wprost przeciwnie, oby-

---

8 Taką interpretację „rozumności" proponuje Nussbaum. Autorka zauważa, że u Rawlsa pojawia się w tym miejscu dwuznaczność. Z jednej strony autor traktuje „rozumność" jako kategorię teoretyczną, definiując rozumne rozległe doktryny za pomocą formalnych kryteriów, takich jak spójność i systematyczność, odniesienie do praktyki oraz przynależność do określonej tradycji intelektualnej (J. Rawls, *LP*, s. 103). To podejście dominuje w *Liberalizmie politycznym*; Larmore również skłania się ku takiej interpretacji (Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2003 [1996], s. 171–174). Z drugiej strony Rawls traktuje czasami rozumność jako kategorię etyczną. Rozumne są takie doktryny, które zaakceptowaliby obywatele mający zmysł sprawiedliwości, a więc wzajemnie szanujący swoją równość (J. Rawls, *LP*, s. 73–79). Nussbaum preferuje tę koncepcję rozumności. Zgodnie z założeniami autorki to wartość wzajemnego szacunku stanowi bowiem powód, dla którego powinniśmy uwzględniać pluralizm światopoglądów. Dopuszczalne powinny być więc wszystkie doktryny, które są zgodne z wartością równego szacunku, niezależnie od tego, czy spełniają restrykcyjne formalne kryteria (M. C. Nussbaum, *Perfectionist Liberalism*, s. 22–33; eadem, *Rawls's "Political Liberalism". A Reassessment*, „Ratio Juris" 2011, Vol. 24, No. 1, s. 6–11).

9 J. Rawls, *LP*, s. 97–102.

10 Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, s. 167–171.

watele akceptują koncepcję sprawiedliwości jako koncepcję moralną i ze względów moralnych uznają, że zasady sprawiedliwości najlepiej chronią wolność i równość nie tylko ich samych, lecz także ich współobywateli[11]. Larmore mówi w tym miejscu o normie równego szacunku (*equal respect*). Powinniśmy powstrzymywać się od narzucania innym kontrowersyjnych norm nie tyle ze względu na ewentualną nieskuteczność takich działań, co z uwagi na moralny obowiązek respektowania ich wolności[12].

Warto również podkreślić, zasugerowany już wcześniej, związek wyłonienia się liberalizmu politycznego z komunitarystyczną krytyką liberalizmu. Można powiedzieć, że Rawls i Larmore starają się przeciwdziałać temu, co Alasdair MacIntyre określił jako przekształcenie liberalizmu w tradycję, czyli traktowanie tej perspektywy jako obowiązującego modelu życia, który wyklucza inne – mniej zainteresowane autonomią – koncepcje[13]. Pytając o miejsce nieliberalnych doktryn w liberalnym społeczeństwie oraz ograniczając roszczenia liberalizmu do uniwersalizmu, Rawls i Larmore mniej lub bardziej wprost odnoszą się do takich wątpliwości. Chcą uniknąć samozniesienia liberalizmu, które to ryzyko wyraźnie wyeksponowali komunitaryści[14].

---

[11] J. Rawls, *LP*, s. 208–215.

[12] Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, s. 136–141; M. C. Nussbaum, *PLR*, s. 25–26. Przeciwstawiając częściowy konsens *modus vivendi*, Rawls wyraża w zasadzie tę samą myśl. Autor *Liberalizmu politycznego* nie mówi jednak wprost o normie wzajemnego szacunku. Larmore krytykuje go za to, zauważając, że ta wartość rzeczywiście stanowi podstawę jego koncepcji (Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, s. 149). Wydaje się jednak, że powściągliwość Rawlsa wynika ze związku kategorii szacunku z pojęciem godności, które, jak wskazuję poniżej, jest problematyczne z punktu widzenia liberalizmu politycznego.

[13] A. MacIntyre, *Przekształcenie liberalizmu w tradycję*, w: idem, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przekład zbiorowy, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 443–470.

[14] Zob. W. Kymlicka, *Braterstwo*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. Goodin, P. Pettit, przeł. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998.

Liberalizm polityczny – krótka charakterystyka

W ujęciu Rawlsa polityczna koncepcja sprawiedliwości ma trzy cechy. Po pierwsze, jej zasięg ogranicza się do tzw. struktury podstawowej społeczeństwa, czyli do najważniejszych instytucji „politycznych, społecznych i ekonomicznych". Koncepcja sprawiedliwości nie jest więc kompletną koncepcją wartości, regulującą wszystkie sfery życia. Dotyczy wyłącznie problemów związanych z kooperacją w ramach społeczeństwa (takich jak konstytucja polityczna, podstawowe wolności, rynek, instytucja własności czy rodzina)[15], zorganizowanie innych obszarów pozostawiając w gestii obywateli. Po drugie, koncepcja sprawiedliwości musi zostać zaprezentowana niezależnie od jakiejkolwiek szerszej podstawy. Należy ją uzasadnić za pomocą takich argumentów, które nie odwołują się do żadnej konkretnej rozumnej doktryny rozległej. Co ważne, zastrzeżenie to odnosi się wyłącznie do sposobu przedstawienia koncepcji. Nie da się (i nie powinno się) bowiem wykluczyć związków między treścią teorii a poszczególnymi dopuszczalnymi światopoglądami. Jeśli jednak można ją zaprezentować – tzn. uzasadnić – niezależnie (*freestanding*) od akceptacji JEDNEJ rozumnej doktryny, to ma ona szansę funkcjonować jako „moduł" kompatybilny z KAŻDĄ z nich. W ten sposób w dalszej kolejności staje się ona przedmiotem częściowego konsensu (*overlapping consensus*): obywatele zgadzają się co do zbioru podstawowych zasad wyrażanych przez teorię sprawiedliwości, choć każdy interpretuje je z punktu widzenia własnego światopoglądu. Jest to możliwe dlatego, że, zgodnie z trzecią cechą charakterystyczną, polityczna koncepcja sprawiedliwości opiera się na ideach „domyślnie zawartych w kulturze politycznej społeczeństwa demokratycznego". Nie nawiązuje więc do założeń specyficznych dla określonej rozległej doktryny (i dlatego potencjalnie kontrowersyjnych), ale czerpie z rozpowszechnionych przekonań, dających się uzgodnić z każdym rozumnym światopoglądem[16].

---

[15] J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości* [dalej jako *TS*], przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 42.

[16] Idem, *LP*, s. 42–47.

Rawls podkreślał przy tym, że pojęcie liberalizmu politycznego odnosi się do całej rodziny koncepcji, spełniających powyższe warunki. Teoria sprawiedliwości jako bezstronności (w przeformułowanej wersji) stanowi jeden z przykładów tego podejścia, możliwe są jednak również inne jego rozwinięcia[17]. Larmore również przedstawia szerokie rozumienie liberalizmu politycznego. W jego ujęciu jest to przede wszystkim minimalna koncepcja moralna, która określa reguły wspólnego funkcjonowania w społeczeństwie, opierając się na dwóch podstawowych normach – normie racjonalnego dialogu (*rational dialogue*) oraz wspomnianej normie równego szacunku. Pierwsza z nich wyznacza sposób rozstrzygania kontrowersji w sferze publicznej, druga stanowi zaś konieczny warunek, jaki musi zostać spełniony przy stosowaniu przymusu[18]. Ogólny, bardziej metaetyczny niż społeczno-polityczny charakter rozważań Larmore'a wiąże się też z tym, że autor nie umieszcza swojej koncepcji w kontraktualistycznych ramach. Podobnie jak Rawls, przyjmuje on jednak pewne założenie charakterystyczne dla tradycji umowy społecznej. Mianowicie obaj teoretycy liberalizmu politycznego skłaniają się ku idei pierwszeństwa słuszności przed dobrem. Koncepcja umowy społecznej w kontraktualistycznym wydaniu[19] wyrasta z przekonania, że jednostki mają prawo samodzielnie wybierać swoje życiowe cele, a zasady ich współpracy w społeczeństwie powinny być określane wyłącznie przez formalne kryteria słuszności. Nie należy jednak podporządkowywać indywidualnych planów obywateli żadnej odgórnie przyjętej koncepcji dobra.

Rawls od początku przyjmował te założenia[20], w swojej późniejszej publikacji zaznaczał zaś, że idea pierwszeństwa słuszności jest cechą nie tylko teorii sprawiedliwości jako bezstronności, lecz także liberalizmu politycznego w ogóle[21]. Nie oznacza to, że pojęcie do-

---

[17] Zob. idem, *Introduction to the Paperback Edition*, w: idem, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, 1996, s. xlvi–xlvii i xlix.

[18] Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, s. 123–127 i 134–141.

[19] Odnośnie do różnicy między kontraktualizmem a kontraktarianizmem – zob. przypis 41 poniżej.

[20] Zob. np. J. Rawls, *TS*, s. 633–641.

[21] Idem, *LP*, s. 244.

bra nie odgrywa w jego koncepcji żadnej roli. Choć szczegółowe omówienie tego złożonego zagadnienia przekracza ramy tej książki, to należy podkreślić, że zdaniem Rawlsa „idee słuszności i dobra uzupełniają się"[22]. Wybiegając nieco w przód, warto zaznaczyć, że Nussbaum będzie starała się przeformułować swoją koncepcję za pomocą podobnej formuły wzajemnej zależności słuszności i dobra. Dla Rawlsa tego rodzaju założenie kwestionuje czysto instrumentalny lub subiektywny charakter kategorii dobra. Jak przekonuje filozof, polityczno-liberalna koncepcja sprawiedliwości posługuje się politycznymi ideami dobra w pięciu kontekstach: dobra jako racjonalności, dóbr podstawowych, dopuszczalnych rozległych koncepcji dobra, cnót politycznych oraz dobra politycznego społeczeństwa urządzonego[23]. Co jednak ważne, jako polityczne, idee te zakładają pierwszeństwo słuszności, tzn. – są możliwe do zaakceptowania dla obywateli jako wolnych i równych oraz wprowadzone niezależnie od jakiejkolwiek rozległej doktryny. Wydaje się więc, że choć różne wymiary dobra doprecyzowują treść koncepcji sprawiedliwości, to na poziomie uzasadniania pierwszeństwo przysługuje kategorii słuszności. Innymi słowy, wymienione idee wyjaśniają, na czym polega dobro (w) teorii sprawiedliwości opartej na pierwszeństwie słuszności[24].

---

[22] Ibidem.

[23] Ibidem, s. 248.

[24] Ibidem, s. 247. Do problemu kategorii dobra w koncepcji Rawlsa wracam, omawiając kwestię stabilności na początku następnej części. W tym miejscu warto jednak wspomnieć o interpretacji, którą niedawno zaproponował Paul Weithman. Autor przekonuje mianowicie, że zmiana stanowiska Rawlsa między *Teorią sprawiedliwości* a *Liberalizmem politycznym* polegała przede wszystkim na bardziej przekonującym określeniu roli dobra w uzasadnianiu koncepcji sprawiedliwości. Z tego punktu widzenia rozstrzygająca miałaby być idea dobra społeczeństwa dobrze urządzonego, która zastąpiła początkowe założenie spójności (*congruence*) dobra i słuszności. Zgodnie z tym ujęciem, jeśli obywatele, mimo światopoglądowych różnic, akceptują wspólne zasady sprawiedliwości i uznają ich pierwszeństwo w przypadku ewentualnych konfliktów wartości, to jest tak dlatego, że afirmują dobra społeczeństwa politycznego, których realizację gwarantują te zasady (P. Weithman, *Legitimacy and the Project of Political Liberalism*, w: *Rawls's "Political Liberalism"*, eds. T. Brooks, M. C. Nussbaum, Columbia University Press, New York 2015, s. 71–112). Idea dobra społeczeństwa

Larmore rozumuje podobnie, przedstawiając liberalizm polityczny jako „adekwatną odpowiedź na problem rozumnej niezgody w kwestii dobrego życia"[25]. Zamiast rozpoczynać od kontrowersyjnych koncepcji dobra, liberalizm polityczny proponuje dwie wspomniane normy, które funkcjonują jako kryteria słuszności. Słuszne są te reguły, które zostały sformułowane w wyniku racjonalnego dialogu i z uwzględnieniem równego szacunku należnego wszystkim obywatelom. Tak jak Rawls, Larmore nie wyklucza przy tym możliwości posługiwania ideami dobra, ale podkreśla, że z punktu widzenia liberalizmu politycznego odwołanie do nich jest uzasadnione wyłącznie w przypadku powszechnie akceptowanych przekonań[26]. Co jednak ważne, zdaniem Larmore'a podobnego konsensu nie da się wypracować w odniesieniu do koncepcji osoby. Wyobrażenia na temat tego, kim jesteśmy i kim powinniśmy być nie tylko jako obywatele, ale i w innych dziedzinach życia, stanowią źródło nieredukowalnych różnic światopoglądowych. Dlatego liberalizm polityczny nie może odwoływać się do koncepcji dobra opartych na takich założeniach[27]. Jak przekonuję poniżej, ten wątek ma istotne znacze-

---

dobrze urządzonego została jednak wprowadzona z zachowaniem pierwszeństwa słuszności. Można więc powiedzieć, że akceptując ją, obywatele uznają za dobre takie społeczeństwo, które przyznaje pierwszeństwo słuszności i szanuje związane z nim wartości (równe podstawowe prawa i wolności, równość szans itp.; J. Rawls, *LP*, s. 272–286). Podobnie – jak się wydaje – rozumuje Larmore, kiedy stwierdza, że liberalna idea dobra wspólnego obejmuje minimalne reguły moralne, wyrażające szacunek dla rozumnej niezgody. Dobro, które oferuje liberalizm, polega więc na udzieleniu gwarancji respektowania światopoglądowej różnorodności (Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, s. 123–124).

[25] Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, s. 144. Zob. także: ibidem, s. 125, 127, 133 i 151.

[26] Idem, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 2001 (1987), s. 67–68. W innym miejscu Larmore określa relacje między koncepcjami dobra a powszechnie akceptowanymi wartościami w sposób, który przypomina Rawlsowski model rozległych doktryn i częściowego konsensu. Larmore mówi mianowicie, że poszczególne teorie dobra obejmują zwykle pewne uniwersalne założenia moralne oraz specyficzne dla siebie wyobrażenia dotyczące sposobu realizacji tych normatywnych przesłanek. Można więc powiedzieć, że różne koncepcje dobra stanowią różne formy uzasadniania wspólnych moralnych założeń (ibidem, s. 35–36).

[27] Zob. ibidem, s. 69–90.

nie z punktu widzenia aspiracji Nussbaum do tego wariantu liberalizmu.

Nussbaum – liberalizm polityczny a pojęcie dobra

Nietrudno zauważyć, że liberalizm polityczny odpowiada pewnym intuicjom obecnym we wczesnej wersji Nussbaumowskiej koncepcji zdolności. Ewolucję w tym kierunku można nawet potraktować jako rozwinięcie arystotelesowskiego modelu esencjalizmu wewnętrznego. Jak już bowiem zapowiedziałam, chodzi o to, by uniezależnić normatywne założenia nie tylko od akceptacji określonego światopoglądu religijnego lub metafizycznego (co zakładała pierwotna postać stanowiska autorki), lecz także od przyjęcia konkretnej doktryny etycznej. Powyższy wprowadzający opis liberalizmu politycznego mógł jednak zasugerować, na czym polega najważniejsze wyzwanie z punktu widzenia ewentualnego „upolitycznienia" projektu Nussbaum. Mianowicie podobnie jak w przypadku polemiki z Senem, problematyczna okazuje się kategoria dobra. Pojawia się bowiem pytanie, czy skupiona wokół minimalnej koncepcji dobrego życia teoria Nussbaum daje się uzgodnić z postulatem pierwszeństwa słuszności, na którym opiera się liberalizm polityczny.

Co ciekawe, Nussbaum nigdy nie mierzy się z tym zagadnieniem wprost. W jej tekstach można raczej zaobserwować dwie strategie, które pozwalają jej pośrednio odnieść się do tej trudności. Po pierwsze, autorka – jak się wydaje – kwestionuje elementarny charakter pierwszeństwa słuszności z punktu widzenia liberalizmu politycznego. W jednym z głównych tekstów na ten temat Nussbaum, powołując się na Larmore'a, wyróżnia liberalizm perfekcjonistyczny jako odmianę liberalizmu rozległego (*comprehensive*), której cechą specyficzną jest definiowanie ludzkiego dobra[28]. Zgodnie z tą interpretacją koncentracja na pojęciu dobra nie charakteryzuje liberalizmu rozległego jako takiego, ale tylko jeden jego typ. To sugeruje z kolei możliwość przedstawienia politycznej (nierozległej , *non-comprehensive*) koncepcji dobra. Skoro namysł nad dobrem nie jest bowiem

[28] M. C. Nussbaum, *Perfectionist Liberalism*, s. 5.

definicyjną cechą liberalizmów opartych na szerszych podstawach filozoficznych, to prawdopodobne wydaje się, że nie zachodzi również odwrotna relacja – nie każde rozumienie dobra z konieczności zakłada odwołania do jakiejś rozległej doktryny. Przy takich założeniach jedyna zmiana, jakiej musi dokonać Nussbaum w swojej koncepcji, polega na przedstawieniu jej niezależnie od oryginalnego etycznego zaplecza[29].

Ta próba ominięcia problemu pierwszeństwa słuszności wydaje się jednak nieprzekonująca. Przede wszystkim definicja liberalizmu perfekcjonistycznego jako odmiany liberalizmu rozległego opiera się na nieadekwatnej interpretacji Larmore'a. Choć Nussbaum przypisuje wprowadzenie tego pojęcia autorowi *The Morals of Modernity*, to przywołane przez nią cytaty z jego pracy odnoszą się właściwie do liberalizmu rozległego (niepolitycznego)[30]. W rzeczywistości pojęcie liberalizmu perfekcjonistycznego zostało opracowane przez Josepha Raza w odpowiedzi na sceptycyzm wobec dobra, specyficzny m.in. dla liberalizmu politycznego[31]. Oczywiście, Nussbaum ma rację, podkreślając, że nie każda rozległa liberalna koncepcja obejmuje jakąś teorię dobra. Wynika stąd jednak tylko tyle, że uprzywilejowanie pojęcia dobra nie jest KONIECZNĄ cechą rozległych liberalizmów. W świetle koncepcji Rawlsa i Larmore'a należy natomiast uznać to założenie za WYSTARCZAJĄCE kryterium niepolityczności doktryny.

Bardziej obiecująca wydaje się druga strategia uzgodnienia stanowiska Nussbaum z liberalizmem politycznym. Mianowicie autorka przekształca swoją koncepcję dobra tak, aby uwzględniała również kategorię słuszności. W tym przypadku zmiana sposobu uzasadniania obejmuje także zmianę na poziomie struktury teorii. Nussbaum wprowadza bowiem formalne kryterium, za pomocą którego chce wyrazić swoje arystotelesowskie założenia w bardziej uniwersalny sposób. Pod wpływem studiów nad stoicyzmem Nuss-

---

29 Eadem, *Creating Capabilities*, s. 128; eadem, *PLR*, s. 28–29.

30 Ch. Larmore, *The Morals of Modernity*, s. 122 i 132.

31 J. Raz, *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, „Philosophy & Public Affairs" 1990, Vol. 19, No. 1, s. 3–46; J. M. Alexander, *Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, Ashgate, Farnham 2008, s. 423.

baum dostrzegła, że funkcję taką może pełnić pojęcie godności. To właśnie helleńscy filozofowie jako pierwsi sformułowali ideę równej wartości moralnej osób, którą później Hugo Grocjusz i Immanuel Kant rozwinęli za pomocą kategorii godności[32]. Nussbaum wiąże ją dodatkowo z wyrażoną przez Larmore'a wartością wzajemnego szacunku, rewidując swoją pierwotną koncepcję za pośrednictwem tych dwóch pojęć[33]. Wydają się one autorce szczególnie atrakcyjne dlatego, że, jak przekonuje, ich wpływ można odnaleźć m.in. w Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela ONZ. To sugeruje, że stały się one przedmiotem międzynarodowego aksjologicznego konsensu[34].

Rewizja arystotelizmu

Powodzenie projektu Nussbaum jako wariantu liberalizmu politycznego zależy więc przede wszystkim od tego, czy kategorie godności i wzajemnego szacunku rzeczywiście pozwalają na zmodyfikowanie jej założeń zgodnie z kryteriami sformułowanymi przez Rawlsa i Larmore'a. Nussbaum przedstawiła wstępne rezultaty takiej rewizji w opublikowanej w 2000 roku książce *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. W tym tekście autorka po raz pierwszy wyraźnie określa swoją koncepcję jako wariant liberalizmu

---

[32] M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, s. xxi–xxii; eadem, *Creating Capabilities*, s. 129–130. Jak zasugerowałam, oprócz pojęcia godności za szczególnie wartościowy element stoickiej tradycji Nussbaum uznaje kosmopolityzm. Helleńscy filozofowie jako pierwsi zwrócili bowiem uwagę na ponadnarodowy charakter zobowiązań moralnych. Perspektywy takiej nie znajdziemy jeszcze u filozofów doby ateńskiego oświecenia, zwyczajowo skoncentrowanych na *polis* (eadem, *Creating Capabilities*, s. 128–129; eadem, *The Fragility of Goodness*, s. xxi). Odnośnie do ewolucji stanowiska Nussbaum w kwestii kosmopolityzmu i patriotyzmu – zob. podrozdział *Sztuka i kształcenie emocji – przykłady* w części drugiej.

[33] Warto zauważyć, że już w tekście *Human Functioning* filozofka wskazywała, że wyrażając minimalne warunki dobrej egzystencji dla wszystkich ludzi, jej koncepcja opiera się na szacunku (eadem, *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism* [dalej jako *HF*], „Political Theory" 1992, Vol. 20, No. 2, s. 237–241).

[34] Eadem, *PLR*, s. 32–33; eadem, *Perfectionist Liberalism*, s. 18–19.

politycznego[35], a listę podstawowych ludzkich zdolności (*central human capabilities*) przedstawia jako potencjalny przedmiot częściowego konsensu[36]. W związku z tym dwuetapową procedurę formułowania katalogu zastępuje kategorią godności. Zamiast o DOBRYM życiu ludzi jako istot określonego rodzaju Nussbaum pisze o GODNEJ egzystencji, czyli o takim życiu, w którym, mówiąc po kantowsku, każda osoba jest traktowana jako cel sam w sobie[37]. Korelat godności stanowi więc szacunek – uznając wzajemnie swoją godność, jednostki odnoszą się do siebie jak do równych, autonomicznych podmiotów[38]. Zmodyfikowany na podstawie tych wartości Nussbaumowski katalog wyraża podstawowe zdolności, których zagwarantowania wymaga szacunek dla obywateli jako osób moralnych obdarzonych godnością[39]. Zmianom tym towarzyszą drobne korekty na poziomie treści listy. Nussbaum kładzie teraz większy nacisk na podstawowe prawa i wolności, przyznając, że choć od początku były one obecne w jej koncepcji, to na wcześniejszym etapie nie zostały dostatecznie wyeksponowane[40].

---

35 Zob. np. eadem, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York 2000, s. 8, 105 i 180.

36 Ibidem, s. 76 i 104–105.

37 Wprowadzenie pojęcia osoby również ma służyć zbliżeniu koncepcji Nussbaum do liberalizmu politycznego. Warto bowiem zauważyć, że jeszcze w *Human Functioning* Nussbaum traktowała tę kategorię jako zbyt racjonalistyczną, przeciwstawiając jej pojęcie istoty ludzkiej jako potencjalnie bardziej inkluzyjne (M. C. Nussbaum, *HF*, s. 226–227. Zob. także: A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 170–171). Tymczasem Rawls w swojej wersji liberalizmu politycznego mówi o politycznej koncepcji OSOBY, podkreślając niezależność tej teorii od szerszego wyobrażenia natury ludzkiej. Włączenie pojęcia osoby ma więc przyczynić się do oderwania koncepcji Nussbaum od jej rozległego arystotelesowskiego zaplecza. Zamiast odrzucać tę kategorię jako przesadnie racjonalistyczną, autorka proponuje jej przeformułowanie tak, aby uwzględniała również cielesność. Jak będę jednak przekonywała, to właśnie ten zabieg sprawia, że jej koncepcja pozostaje zakorzeniona w szerszym ujęciu kondycji ludzkiej. Zmiana terminologiczna nie przekłada się więc na „upolitycznienie" projektu Nussbaum.

38 Zob. Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, s. 59–66.

39 M. C. Nussbaum, *Women and Human Development*, s. 72–74, 84 i 88.

40 Ibidem, s. 96.

Więcej na temat roli godności w zrewidowanej wersji swojego stanowiska Nussbaum pisze w następnej publikacji, której głównym przedmiotem jest polemika z tradycją umowy społecznej[41]. W pracy *Frontiers of Justice* (2006) Nussbaum, z jednej strony, zgłasza swój akces do liberalizmu politycznego[42], a z drugiej krytykuje kategorię kontraktu, za pomocą której Rawls rozwija swoją wersję tego stanowiska. Jej argumenty bardziej szczegółowo przedstawiam poniżej, w tej chwili chciałabym zaś zwrócić uwagę na jeden wątek. Mianowicie we *Frontiers of Justice* Nussbaum BEZPOŚREDNIO odnosi się do idei pierwszeństwa słuszności jako do cechy kontraktualizmu, co POŚREDNIO pozwala jej przeformułować koncepcję dobra z uwagi na polityczno-liberalne założenia. Autorka stwierdza, że słabość tradycji umowy społecznej polega m.in. na jej proceduralistycznym charakterze. W ramach tej perspektywy jedyne ograniczenia na proces negocjacji nakłada model stron kontraktu jako „wolnych, równych i niezależnych". W przypadku kontraktualizmu założenie to przyjmuje postać moralnego kryterium słuszności, ponieważ wymienione cechy obywateli wiąże się z ich immanentną wartością moralną (godnością w ujęciu Locke'a i Kanta)[43].

Zdaniem Nussbaum takie przesłanki nie wystarczają jednak do tego, by zagwarantować każdej osobie minimalnie przyzwoitą egzystencję. Ideę godności należy połączyć z treściwą koncepcją dobra,

---

[41] Obecnie w odniesieniu do tradycji umowy społecznej wyróżnia się czasami dwa nurty – kontraktarianizm i kontraktualizm – które zarazem odpowiadają dwóm głównym źródłom idei umowy. Kontraktarianizm nawiązuje do Hobbesowskiego modelu umowy jako kontraktu zawartego między zatomizowanymi jednostkami, mającymi na względzie wyłącznie własne interesy. Kontraktualizm wywodzi się zaś z Kantowskiej wersji umowy, w ramach której podkreśla się moralny wymiar kontraktu: wzgląd na sprawiedliwość konstytuuje autonomiczny motyw zawarcia umowy, który dopełnia czysto instrumentalno-racjonalne pobudki. Koncepcja Rawlsa mieści się więc w tym drugim nurcie (zob. A. Cudd, *Contractarianism*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013), ed. E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/entries/contractarianism/, dostęp: 15.06.2015).

[42] M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts––London, England 2007 (2006), s. 70, 86, 153 i 163.

[43] Ibidem, s. 42–45 i 50–52.

która zdefiniuje, na czym polega godne życie. I odwrotnie – teorię dobra trzeba konstruować z uwzględnieniem kategorii słuszności wyrażanej przez pojęcie godności. Dzięki temu zyskuje ona moralny charakter – nie jest już tylko zapisem przygodnych preferencji, ale wyraża podstawowe uprawnienia, które przysługują obywatelom jako osobom obdarzonym godnością[44]. Z jednej strony zasady sprawiedliwości są słuszne, jeśli gwarantują jednostkom szanse na dobre życie. Z drugiej zaś dobra egzystencja to taka, której słusznie można się domagać ze względu na ludzką godność.

Podstawowe ludzkie zdolności – 2000 rok i później

Polemika z tradycją umowy społecznej pozwala więc Nussbaum zająć stanowisko w kwestii relacji dwóch podstawowych kategorii moralnych. W jej interpretacji dobro i słuszność „są ze sobą »silnie splecione« (*thoroughly intertwined*)"[45]. To właśnie na podstawie takiego modelu Nussbaum formułuje nową wersję swojej egalitarnej koncepcji sprawiedliwości wyrażonej w języku zdolności. Kategorią równości Nussbaum posługuje się w prostym (*primitive*) znaczeniu, odnosząc ją do jednakowej godności wszystkich istot ludzkich. Każda osoba jest obdarzona równą godnością, a co za tym idzie – każdej przysługuje równy tytuł do życia odpowiadającego ludzkiej godności[46]. Katalog dziesięciu podstawowych zdolności wyznacza próg (*threshold*) możliwości, którego zapewnienia mają prawo domagać się obywatele. Na tym etapie teoria nie rozstrzyga jednak, czy zagwarantowanie wystarczających pułapów zdolności zawsze wymaga ich zrównania. Zdaniem Nussbaum niektóre ze zdolności wymienionych poniżej – takie jak prawa polityczne czy wolność sumienia – potrzebują tego rodzaju gwarancji; w przypadku innych zdolności – np. tych związanych z dobrami materialnymi – może to nie być konieczne. Za Larmore'em i Ronaldem Dworkinem należy więc powiedzieć, że Nussbaumowski egalitaryzm opiera się na idei traktowania obywateli jak równych (*as equals*), a nie na postulacie równego traktowania (*equal*

---

[44] Ibidem, s. 160–164.
[45] Ibidem, s. 162.
[46] Ibidem, s. 31; M. C. Nussbaum, *Women and Human Development*, s. 74.

treatment)[47]. Ponadto koncepcja Nussbaum nie przesądza o tym, jakie – jeśli w ogóle – nierówności powyżej minimalnego progu są dopuszczalne. W tym sensie jej egalitaryzm składa się wyłącznie na częściową (*partial)* teorię sprawiedliwości[48].

Obecna wersja katalogu zdolności, której Nussbaum (z niewielkimi zmianami) broni od czasu publikacji *Women and Human Development*, obejmuje następujące elementy:

1. Życie. Zdolność do przeżycia całego życia normalnej długości; do uniknięcia przedwczesnej śmierci lub śmierci zanim życie stało się tak ograniczone, że przestało być godnym przeżycia.

2. Zdrowie fizyczne. Zdolność do bycia zdrowym, w tym w obszarze reprodukcji; do bycia dostatecznie odżywionym; do posiadania odpowiedniego schronienia.

3. Integralność cielesna. Zdolność do swobodnego przemieszczania się; doświadczanie poszanowania nienaruszalności granic własnego ciała, tzn. zdolność do bycia wolnym od napastowania, w tym od napastowania seksualnego, napastowania dzieci i przemocy domowej; możliwość osiągnięcia zaspokojenia seksualnego oraz możliwość wyboru w kwestiach reprodukcji.

4. Zmysły, wyobraźnia, myślenie. Zdolność do posługiwania się zmysłami, wyobraźnią, do myślenia i rozumowania w „prawdziwie ludzki sposób", tzn. na podstawie dostatecznej edukacji, uwzględniającej m.in. piśmienność oraz podstawową wiedzę matematyczną i przyrodniczą. Zdolność do posługiwania się wyobraźnią i myśleniem w związku z doświadczaniem i tworzeniem autoekspresyjnych dzieł oraz w związku z samodzielnie wybranymi wydarzeniami literackimi, religijnymi, muzycznymi itp. Zdolność do posługiwania się umysłem w sposób chroniony przez gwarancje wolności wyrazu w odniesieniu do mowy zarówno politycznej, jak i artystycznej, oraz wolność praktykowania religii. Zdolność do poszukiwania ostatecznego sensu życia na swój własny sposób. Zdolność do doświadczania przyjemności i unikania niepotrzebnego bólu.

---

[47] Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, s. 62.

[48] M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities*, s. 40–42; eadem, *Women and Human Development*, s. 86.

5. Emocje. Zdolność do tworzenia więzi z zewnętrznymi przedmiotami i innymi ludźmi; do kochania tych, którzy nas kochają i się o nas troszczą, do żalu z powodu ich nieobecności; ogólnie – do kochania, smutku, do doświadczania tęsknoty i wdzięczności. Rozwój emocjonalny niezakłócony przez przytłaczający strach i niepewność (wspieranie tej zdolności oznacza wspieranie form międzyludzkich więzi, co do których można wykazać, że odgrywają istotną rolę w rozwoju emocjonalnym).

6. Rozum praktyczny. Zdolność do sformułowania koncepcji dobra i podejmowania krytycznej refleksji nad własnymi życiowymi planami (co pociąga za sobą wolność sumienia).

7. Relacje międzyludzkie (*affiliation*).

A. Zdolność do życia z innymi i nakierowanego na innych, do dostrzegania, okazywania troski o innych ludzi, do angażowania się w różne formy społecznej interakcji; zdolność do wyobrażania sobie sytuacji innego i współodczuwania z nią (ochrona tej zdolności oznacza ochronę instytucji, które tworzą i wspierają takie formy relacji międzyludzkich, jak również ochronę wolności zgromadzeń i wolności słowa w sferze polityki).

B. Posiadanie społecznych podstaw szacunku do samego siebie, do braku upokorzenia; zdolność do bycia traktowanym jak obdarzona godnością istota, której wartość jest równa innym. To pociąga za sobą co najmniej ochronę przed dyskryminacją ze względu na rasę, płeć, orientację seksualną, religię, kastę, przynależność etniczną czy pochodzenie.

8. Inne gatunki. Zdolność do życia z troską o zwierzęta, rośliny i świat natury oraz w relacji do nich.

9. Zabawa. Zdolność do śmiechu, zabawy i rozrywki.

10. Kontrola nad własnym otoczeniem:

A. Politycznym. Zdolność do skutecznego uczestnictwa w politycznych decyzjach, które wpływają na życie jednostki; prawo uczestnictwa w życiu politycznym, ochrona wolności słowa i zrzeszania się.

B. Materialnym. Zdolność do posiadania własności (zarówno nieruchomości, jak i ruchomości), posiadanie praw własności na równych w stosunku do innych zasadach; prawo do poszukiwania zatrudnienia na równych w stosunku do innych zasadach; wolność

od nieuzasadnionego przeszukania i zatrzymania. W pracy – zdolność do pracowania jak istota ludzka, która posługuje się rozumem praktycznym i nawiązuje z innymi pracownikami znaczące relacje oparte na wzajemnym uznaniu[49].

Te dziesięć zdolności Nussbaum uznaje za fundamentalne uprawnienia obywateli. Ponieważ u podstaw katalogu znajduje się wartość godności, czyli postulat traktowania każdej osoby jako celu samego w sobie, podmiotami zdolności są co do zasady jednostki, a nie grupy[50]. Zgodnie ze specyfiką reprezentowanego paradygmatu Nussbaum podkreśla heteronomiczność elementów katalogu. Lista zawiera odrębne, wzajemnie nieredukowalne, ale równorzędne dobra. Skoro zaś, jak zaznacza Nussbaum, nie istnieją żadne aprioryczne reguły ich hierarchizacji i nie wolno nam ograniczyć się do zapewnienia formalnych gwarancji, musimy liczyć się z możliwością konfliktu wartości. Czasami, przekonuje filozofka, stajemy w sytuacji tragicznego wyboru, w której uczynienie zadość jednemu zobowiązaniu pociąga za sobą złamanie innego zobowiązania. Nie oznacza to, że takie diagnozy z konieczności prowadzą do praktycznego impasu. Wprost

---

[49] Zaprezentowana lista nawiązuje do najnowszych wersji katalogu przedstawionych w *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions* (Cambridge University Press, New York 2008 [2001], s. 416–418) oraz *Creating Capabilities* (s. 33–34). Tylko nieznacznie różni się ona od pierwotnej listy z *Women and Human Development*. Nussbaum dokonała kilku skrótów, zmieniła też klasyfikację zdolności do pracy, przenosząc ją z kategorii relacji międzyludzkich do ostatniego punktu katalogu. Jedyna bardziej znacząca zmiana polega na usunięciu zdolności do sprawiedliwości i przyjaźni z pierwszej części punktu dotyczącego relacji międzyludzkich. Wydaje się, że ma to związek z rozumną psychologią moralną, której podstawy Nussbaum wypracowała już na etapie *Upheavals of Thought*. Koncepcja ta ma bowiem m.in. za zadanie wskazanie, w jaki sposób można wykształcić w obywatelach szacunek dla wartości sprawiedliwego społeczeństwa, opierając się na emocjach charakterystycznych dla konkretnych relacji międzyludzkich. Z tego punktu widzenia rozróżnienie na sprawiedliwość i przyjaźń traci na ostrości, a jego uwzględnienie w katalogu zdolności staje się zbędne.

Warto też dodać, że najnowszy projekt, poświęcony emocji gniewu, skłonił filozofkę do usunięcia uzasadnionego gniewu z zawartej w punkcie piątym listy przykładowych emocji, na których kultywowanie powinni mieć szansę obywatele. Postawie tej (i związanym z nią niebezpieczeństwom) jest poświęcona wydana w 2016 roku publikacja Nussbaum, *Gniew i wybaczanie*.

[50] Eadem, *Creating Capabilities*, s. 35.

przeciwnie, powinny one raczej motywować nas do poszukiwania rozwiązań, pozwalających przezwyciężyć tę trudność. Świadomość tragiczności konfliktu ma nam jednak przypominać, że żadna z podstawowych zdolności nie może zostać poświęcona na rzecz innej[51].

Tak jak na wcześniejszym etapie swojej koncepcji, Nussbaum podkreśla, że właściwy przedmiot dystrybucji wyznaczają zdolności łączone (*combined capabilities*), czyli indywidualne dyspozycje jednostek (zdolności wewnętrzne) uzupełnione o odpowiednie warunki zewnętrzne. Elementy umieszczone w jej katalogu odnoszą się do takich rzeczywistych możliwości działania[52]. Ponadto, również w zgodzie ze swoimi wcześniejszymi założeniami, Nussbaum przyznaje architektoniczną funkcję zdolnościom afiliacji i rozumu praktycznego[53]. To właśnie ta ostatnia zdolność stanowi w oczach

---

[51] Ibidem, s. 36–39; M. C. Nussbaum, *Women and Human Development*, s. 81; eadem, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice* [dalej jako *PE*], The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2013, s. 119–120.

[52] Eadem, *Women and Human Development*, s. 84–86.

[53] Ibidem, s. 82–83; M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities*, s. 39–40. Warto zaznaczyć, że na tym etapie Nussbaum wyraźnie podkreśla różnicę między rozumem praktycznym a autonomią. Podczas gdy ta pierwsza kategoria oznacza zdolność do decydowania o realizowanej koncepcji dobra, ta druga odnosi się do określonego wyobrażenia dobrego życia, a mianowicie – do takiej egzystencji, w której za najwyższą wartość uznaje się możliwość samodzielnego dokonywania wyborów. Tymczasem, jak przekonuje Nussbaum, formą aktualizacji rozumu praktycznego może być życie podporządkowane autorytetowi tradycji, pod warunkiem że jednostka realizuje taki model w wyniku świadomej decyzji (eadem, *PLR*, s. 39–43). Odróżnienie rozumu praktycznego od autonomii ma więc istotne znaczenie z punktu widzenia Nussbaumowskich aspiracji do liberalizmu politycznego, który próbuje pogodzić stabilność liberalnych wartości nie tylko z wielością liberalnych doktryn, lecz także z szacunkiem dla nieliberalnych rozumnych światopoglądów. Z tej perspektywy realizacja zdolności rozumu praktycznego na poziomie teorii sprawiedliwości polegałaby na zagwarantowaniu każdemu obywatelowi możliwości dokonania przemyślanego wyboru koncepcji dobra. W szczególności, jednostki muszą mieć realne szanse na odstąpienie od tradycyjnych modeli życia; tylko w takiej sytuacji można bowiem uznać decyzję o pozostaniu przy konserwatywnej koncepcji za świadomą. Pojawia się jednak pytanie, czy przekonanie o konieczności zapewnienia takiej możliwości wyboru nie jest już sprzeczne z modelami życia opartymi na posłuszeństwie wobec autorytetu; innymi słowy, czy zdolność rozumu praktycznego

Nussbaum powód, dla którego jej koncepcja powinna zostać przeformułowana w kierunku liberalizmu politycznego. Katalog zdolności określa bowiem minimalne warunki życia, jakie należy zapewnić każdej osobie z uwagi na szacunek dla równej godności istot ludzkich. Skoro więc w godnej egzystencji wyróżnioną – organizującą i nadrzędną wobec innych jej aspektów – rolę odgrywa zdolność do zdefiniowania własnych celów, to szacunek dla nienaruszalnej wartości drugiego człowieka wymaga przede wszystkim uwzględnienia takiej swobody decydowania o sobie[54]. To implikuje zaś konieczność respektowania pluralizmu, który, jak przekonująco wykazali Rawls i Larmore, stanowi nieuchronną konsekwencję zagwarantowania obywatelom prawa wyboru realizowanego światopoglądu.

W przypadku Nussbaum problem pluralizmu stanowi jeszcze większe wyzwanie, ponieważ jej koncepcja w zamierzeniu wyraża propozycję międzynarodowego porozumienia, które mogłoby stać się podstawą realizowania sprawiedliwości w wymiarze globalnym[55]. Nussbaum zaznacza, że jej katalog uwzględnia różnorodność na wielu poziomach: 1) jest niedomknięty i podatny na rewizję, 2) zawiera ogólne i abstrakcyjne sformułowania, które pozwalają na różne specyfikacje, 3) koncentruje się na zdolnościach, a nie na funkcjonowaniu, 4) uwzględnia podstawowe wolności, 5) odróżnia uzasadnianie od wdrożenia (filozofka przedstawia argumenty na rzecz swojego katalogu, który jednak nie ma żadnej wiążącej mocy i funkcjonuje wyłącznie jako podstawa perswazji)[56]. Jako reakcja na wyzwa-

---

rzeczywiście nie jest tożsama z wartością autonomii na najbardziej fundamentalnym poziomie decyzji o ogólnym charakterze realizowanej koncepcji dobra. Problem ten wiąże się z szerokością normatywnego zaplecza stanowiska Nussbaum. W następnym podrozdziale skupię się na tym zagadnieniu, przekonując, że to właśnie ono przesądza o niemożliwości dokładnego uzgodnienia teorii Nussbaum z wymaganiami liberalizmu politycznego.

54 Eadem, *Perfectionist Liberalism*, s. 22–33; eadem, *Rawls's "Political Liberalism". A Reassessment*, s. 6–11. Zob. także przypis 8 powyżej i problem „rozumności".

55 Eadem, *Introduction. Capabilities, Challenges, and the Omnipresence of Political Liberalism*, w: *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, eds. F. Comim, M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 1–15.

56 Eadem, *Frontiers of Justice*, s. 78–80.

nia pluralizmu, liberalizm polityczny dodaje jednak do tych założeń odrębne wymagania. Pojawia się więc pytanie, czy, aby uwzględnić tę cechę życia politycznego, Nussbaum rzeczywiście musi (i może) przejmować polityczno-liberalną retorykę. Zasadnicza rozbieżność między polityczno-liberalnym sceptycyzmem wobec dobra a Nussbaumowskim zainteresowaniem tą kategorią utrudnia taką syntezę. W następnym podrozdziale chciałabym zakwestionować roszczenia autorki do liberalizmu politycznego. Jednocześnie wskażę, że to niepowodzenie nie podważa wartości jej projektu, a wprost przeciwnie – może stanowić jego atut.

Liberalizm polityczny Nussbaum – ocena

Aby ocenić polityczno-liberalne aspiracje Nussbaum, proponuję wrócić do jej polemiki z tradycją umowy społecznej. Należy przy tym podkreślić, że krytyczny stosunek do idei kontraktu cechuje perspektywę zdolności jako całość. W tej mierze, w jakiej „waluta" dóbr podstawowych jest blisko związana z modelem umowy (jako dobrowolnej współpracy między obywatelami dążącymi do osiągnięcia indywidualnych celów za pomocą uniwersalnych środków), koncepcja zdolności stanowi również alternatywę dla kontraktarianizmu i kontraktualizmu w refleksji nad sprawiedliwością[57]. Do tych ogólnych argumentów Amartya Sen dodaje krytykę transcendentalizmu, przeciwstawiając tej postawie własne porównawcze podejście do problemu sprawiedliwości. Jak już zaznaczyłam, Nussbaum nie przejmuje tego zarzutu, jej listę zdolności można bowiem potraktować jako opis transcendentalnych warunków, które powinny zostać spełnione w każdym społeczeństwie dbającym o sprawiedliwość. Autorka przedstawiła jednak obszerną krytykę umowy społecznej, wiążąc jej braki (które ujawnia m.in. koncepcja dóbr podstawowych) z zakładanymi w ramach tej tradycji modelami jednostki i społeczeństwa. Nussbaum przekonująco argumentuje, że z powodu takich przesłanek idea kontraktu zawodzi w odniesieniu do trzech

[57] J. M. Alexander, *Capabilities and Social Justice*, s. 48–51.

ważkich kwestii – niepełnosprawności, sprawiedliwości międzynarodowej oraz sprawiedliwości wobec innych gatunków[58]. Aby uwzględnić te problemy, nie wystarczy więc zastąpić waluty dóbr podstawowych walutą zdolności. Korekcie tej powinny towarzyszyć bardziej fundamentalne zmiany dotyczące koncepcji obywatela i interakcji między jednostkami.

Wychodząca z tych założeń polemika z tradycją umowy społecznej sama w sobie stanowi interesujący aspekt dorobku Nussbaum. Z punktu widzenia tej książki szczególne znaczenie ma jednak pytanie o to, czy argumenty te dadzą się pogodzić z afirmacją liberalizmu politycznego. Warto bowiem podkreślić, że Rawls, przedstawiając swoją wersję kontraktualizmu jako polityczno-liberalną koncepcję, zwracał uwagę na wszystkie problemy wyeksponowane przez Nussbaum. Jednak, mimo że dostrzegał ich wagę, wyrażał wątpliwość co do tego, czy można je przekroczyć „w ramach sprawiedliwości jako bezstronności jako pewnej koncepcji politycznej"[59]. Należy więc zastanowić się nad tym, co okazuje się decydującą przeszkodą w refleksji nad tymi zagadnieniami – kontraktualizm („sprawiedliwość jako bezstronność") czy liberalizm polityczny („jako pewna koncepcja polityczna").

Będę przekonywała, że wskazane przez Nussbaum ograniczenia wynikają z przesłanki wspólnej obu tym perspektywom. Autorka wiąże bowiem krytykowane koncepcje jednostki i społeczeństwa z założeniem pierwszeństwa słuszności, które przyjmowali również Rawls i Larmore. Wydaje się więc, że liberalizm polityczny może generować wymienione przez Nussbaum problemy nawet po odrzuceniu modelu kontraktu. To z kolei sugeruje, że Nussbaumowska polemika z tradycją umowy społecznej nie daje się pogodzić z akceptacją liberalizmu politycznego.

Umowa społeczna – model podmiotu

U podstaw modelu umowy, a co za tym idzie – problemów specyficznych dla tej perspektywy, znajduje się koncepcja obywateli jako

[58] M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, s. 14–25; J. Rawls, *LP*, s. 54–55.
[59] J. Rawls, *LP*, s. 55.

„wolnych, równych i niezależnych"[60]. Ich wolność polega na zdolności i prawie do realizowania indywidualnych koncepcji dobrego życia. Równość obejmuje równość sił (jak pisze Rawls: strony są „normalnymi i w pełni kooperującymi członkami społeczeństwa")[61], a w ujęciu kontraktualistycznym także równą wartość moralną[62]. Wreszcie, niezależność oznacza, że obywatele nie są podporządkowani sobie nawzajem i są wzajemnie niezainteresowani[63]. Taka koncepcja jednostki ma rozstrzygające znaczenie z punktu widzenia teorii sprawiedliwości i zdaniem Nussbaum stanowi główne źródło słabości modelu umowy społecznej.

Uwarunkowania sprawiedliwości

Przede wszystkim założenie „wolności, równości i niezależności" obywateli przesądza o tym, jak pojmuje się ich relacje w obrębie społeczeństwa i rolę sprawiedliwości w ich regulowaniu. Zakłada się mianowicie, że refleksja nad sprawiedliwością nie jest spontanicznym namysłem, który towarzyszy wszelkim relacjom międzyludzkim. Problem sprawiedliwości powstaje tylko w określonych okolicznościach, „które zarówno umożliwiają kooperację ludzi, jak

---

[60] M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, s. 28. Por. J. Locke, *Traktat drugi*, w: idem, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Aletheia, Warszawa 2015, s. 256–258, dla oryginalnego sformułowania tego modelu.

[61] J. Rawls, *LP*, s. 128.

[62] Nawet Rawls, który odróżnia równość moralną od równości sił i przyznaje podstawowy charakter tej pierwszej kategorii, mocno wiąże ze sobą oba te aspekty. Osobowość moralna, fundująca równość moralną, opiera się bowiem na dwóch władzach moralnych, czyli na zdolnościach do posiadania, odpowiednio, własnej koncepcji dobra i zmysłu sprawiedliwości (definiowanego jako „zazwyczaj skuteczne pragnienie stosowania zasad sprawiedliwości oraz do działania z nimi zgodnego", idem, *TS*, s. 712); względnie – na racjonalności i rozumności (idem, *LP*, s. 89–97). Obywatele muszą być gotowi do tego, by realizować swoje życiowe plany w ramach symetrycznych relacji wymiany świadczeń regulowanych przez zasady sprawiedliwości, stając się w ten sposób „normalnymi i w pełni kooperującymi członkami społeczeństwa". Również dla Rawlsa równość wymaga więc równej zdolności do włączenia się w kooperację (idem, *TS*, s. 711–722; idem, *LP*, s. 47–56; M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, s. 31 i 65–66).

[63] M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, s. 28–34 i 42.

i czynią ją niezbędną"[64]. Nawiązując do Davida Hume'a[65], Rawls dzieli te uwarunkowania sprawiedliwości (*circumstances of justice*) na obiektywne i subiektywne. Z obiektywnego punktu widzenia problem sprawiedliwości pojawia się wówczas, gdy grupa ludzi o porównywalnych zdolnościach umysłowych i fizycznych zamieszkuje równocześnie to samo terytorium. Są oni podatni na atak, a współpraca wszystkich przeciwko jednemu może zniweczyć plany tego ostatniego. Wreszcie, ich sytuację cechuje umiarkowany niedostatek dóbr, co oznacza, że dostępne dla nich zasoby nie są ani tak obfite, by zbędna była współpraca w ich pozyskiwaniu, ani tak skąpe, by przekreślać szanse na jakąkolwiek kooperację. W skrócie, obiektywna konieczność zdefiniowania zasad sprawiedliwości wynika stąd, że – zważywszy na szanse zdobycia cenionych dóbr – współdziałanie jest bardziej korzystne niż rywalizacja. Od strony subiektywnej refleksję nad sprawiedliwością motywują zaś dążenia do zrealizowania własnych życiowych planów, ze względu na które jednostki wysuwają roszczenia pod adresem dystrybucji społecznych korzyści. Ponadto obywateli ograniczają niedostatki ich wiedzy, czyli – by użyć późniejszej terminologii Rawlsa – ciężary sądu. Innymi słowy, konieczność zdefiniowania zasad sprawiedliwości powstaje w warunkach rozumnego pluralizmu, w których jednostki, m.in. ze względu na niedoskonałości poznania, akceptują rozmaite koncepcje dobra[66].

Choć Rawls przedstawił najbardziej rozbudowane ujęcie tego zagadnienia, to poszukiwanie uwarunkowań sprawiedliwości jest charakterystyczne dla całości tradycji umowy społecznej[67]. Wszyscy przedstawiciele tego nurtu przyjmują, że współpraca regulowana

---

[64] J. Rawls, *TS*, s. 195.

[65] Choć autor *Traktatu o naturze ludzkiej* nie był zwolennikiem umowy społecznej, to również postrzegał sprawiedliwość jako sztuczny twór („cnotę sztuczną") i szczegółowo opisał okoliczności jego powstania (D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2005, Księga III, Część II, Rozdział 1, s. 555–562; M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, s. 26).

[66] J. Rawls, *TS*, s. 195–197; idem, *LP*, s. 97–102.

[67] Dla Thomasa Hobbesa kontrakt, który gwarantuje przestrzeganie sprawiedliwości, umożliwia wyjście ze stanu wojny wszystkich przeciwko wszystkim, według Johna Locke'a umowa chroni nas zaś przed degeneracją do takiej kondycji. Kant nieco inaczej rozumiał sens kontraktu, wiążąc płynącą z zawarcia go

zasadami sprawiedliwości nie jest dla jednostek czymś naturalnym, ale odpowiada potrzebom, które powstają w pewnych warunkach. Nawet jeśli okoliczności te zachodzą we wszystkich znanych nam społeczeństwach (stan natury zwykle uznaje się bowiem za fikcję) i trudno nam wyobrazić sobie rzeczywistość, w której nie istniałby problem sprawiedliwości, to zainteresowanie tą wartością zawsze wynika z zewnętrznych czynników. Obywatelom nie przypisuje się więc autonomicznego dążenia do relacji międzyludzkich podporządkowanych zasadom sprawiedliwości[68]. I odwrotnie – związki, które tworzymy spontanicznie (relacje w rodzinie, między przyjaciółmi itp.), nie stanowią przedmiotu tych reguł[69]. Taka koncepcja genezy sprawiedliwości wiąże się z założeniem, że społeczeństwo jest „przedsięwzięciem kooperacyjnym mającym na celu wzajemne korzyści"[70]. Skoro strony nie przystępują do kontraktu powodowane życzliwością lub innymi społecznymi sentymentami, to za ich mo-

korzyść z przekroczeniem przyrodniczej konieczności (M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, s. 39–45 i 50–51).

68 Ibidem, s. 85–87.

69 Nietrudno więc zauważyć, że idea umowy wiąże się z problematycznym rozróżnieniem na sferę publiczną i prywatną. Relacje międzyludzkie dzieli się na takie, które stanowią przedmiot sprawiedliwości, i takie, które znajdują się poza jej obszarem (ibidem, s. 3 i 103–106). Nawet Rawls, który *explicite* odrzucał dystynkcję na dziedzinę publiczną i prywatną, traktując rodzinę jako element struktury podstawowej społeczeństwa (J. Rawls, *TS*, s. 34), uznawał, że wewnętrzne funkcjonowanie rodziny nie jest regulowane przez zasady sprawiedliwości. Filozof widział bowiem w rodzinie dobrowolne zrzeszenie podobne organizacjom, takim jak uniwersytety czy związki wyznaniowe, którym należy przyznać szeroki zakres autonomii (idem, *The Idea of a Public Reason Revisited*, „The University of Chicago Law Review" 1997, Vol. 64, No. 3, s. 787–794). Jednak, pomijając to, że w przypadku dzieci założenie dobrowolności jest w oczywisty sposób fałszywe, podział obowiązków i wzorce przekazywane w rodzinie mogą znacząco wpłynąć na zdolność jednostek do uczestniczenia w życiu społeczeństwa (zob. M. C. Nussbaum, *Rawls and Feminism*, w: *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, Cambridge University Press, New York 2003, s. 499–507. Zob. także: S. M. Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, Inc., Publishers, New York 1989, s. 89–109; eadem, *"Political Liberalism", Justice and Gender*, „Ethics" 1994, Vol. 105, No. 1, s. 23–43). Pojawia się więc pytanie, w jaki sposób zapewnić jakąś formę kontroli nad życiem rodzinnym, nie naruszając przy tym prawa obywateli do prywatności.

70 J. Rawls, *TS*, s. 31.

tywację uznaje się przede wszystkim korzyść, jaką może im przynieść wzajemna współpraca w okolicznościach wymienionych przez Rawlsa lub im podobnych[71].

Pierwszeństwo słuszności

Podsumowując powyższą charakterystykę, należy powiedzieć, że z punktu widzenia umowy społecznej społeczeństwo opiera się na symetrycznych relacjach wymiany świadczeń, w ramach których autonomiczne podmioty realizują indywidualne koncepcje dobra. Zasady sprawiedliwości regulują tylko takie stosunki, nie rozciągają się natomiast na obszar prywatnych związków opartych na uczuciach i często obejmujących asymetryczne relacje (między rodzicami a dziećmi, niepełnosprawnymi a opiekunami, starszymi osobami a ich młodszymi krewnymi). Nietrudno dostrzec, dlaczego taki model uniemożliwia zadowalające rozwiązanie problemów sprawiedliwości wobec osób niepełnosprawnych i zwierząt innych niż ludzie oraz sprawiedliwości międzynarodowej. Wolni, równi i niezależni obywatele samodzielnie definiują reguły, kierujące ich wzajemną współpracą zorientowaną na wymianę korzyści. Grupa twórców zasad sprawiedliwości jest więc tożsama z grupą osób, których interesy zostają uwzględnione w określaniu tych zasad[72]. Takie założenie wyklucza zaś podmioty niezdolne do włączenia się w symetryczne relacje wymiany świadczeń. Strony kontraktu nie mogą liczyć na to, że osoby niepełnosprawne, zwierzęta lub gorzej prosperujące pań-

---

[71] M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, s. 34–35. Nussbaum nawiązuje w tym miejscu do krytyki koncepcji Rawlsa, którą przedstawiła Eva Feder Kittay. To właśnie ta autorka zwróciła uwagę na problematyczność wymienionych przez Nussbaum założeń (model osoby i społeczeństwa, koncepcja uwarunkowań sprawiedliwości, wzajemna korzyść jako cel współpracy w społeczeństwie), wskazując, że uniemożliwiają one uwzględnienie asymetrycznych relacji zależności w ramach refleksji nad sprawiedliwością. Nussbaum stosuje tę krytykę w odniesieniu do całej tradycji umowy społecznej (E. F. Kittay, *Part II*, w: eadem, *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York–London 1999, s. 75–113; J. M. Alexander, *Capabilities and Social Justice*, s. 41–43).

[72] M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, s. 16.

stwa w pełni odwzajemnią ich własny wkład we współpracę, dlatego nie biorą ich pod uwagę na etapie zawierania umowy. Nie oznacza to, że ich punkty widzenia nie zostaną uwzględnione później, nie mają one jednak wpływu na fundamentalne rozstrzygnięcia. To „normalni i w pełni kooperujący" obywatele decydują więc o sytuacji podmiotów niespełniających kryteriów do tego, by stać się stronami umowy[73].

Co ważne i jak już zasugerowałam, Nussbaum wiąże te ograniczenia z zasadą pierwszeństwa słuszności. Przyjmowany w tradycji umowy społecznej model jednostki sprawia bowiem, że refleksja nad koncepcją dobra staje się zarówno niepożądana, jak i zbędna. Z jednej strony pojawia się obawa, że próby zdefiniowania dobra ograniczą swobodę obywateli. Z drugiej strony skoro przyjmuje się, że jednostki mają porównywalne zdolności, dzięki którym funkcjonują jako w pełni sprawni uczestnicy kooperacji, to zbyteczne stają się działania afirmatywne, wspierające ich dążenia. W związku z tym nie jest potrzebne zdefiniowanie minimalnej koncepcji dobra, która określałaby pułap funkcjonowania, jaki należy zagwarantować każdej osobie. Obywatele potrafią samodzielnie dążyć do swoich celów, a wszelkie próby wyznaczenia wspólnych priorytetów mogłyby naruszyć ich wolność. Dlatego wystarczy wypracować procedury, które pozwolą na sformułowanie reguł współpracy możliwych do zaakceptowania dla wszystkich obywateli. Zasady spełniające ten wymóg są słuszne, ich przyjęcie nie wymaga natomiast odwołania do żadnej koncepcji dobra[74].

Zakwestionowanie założenia o równych możliwościach wszystkich członków społeczeństwa stanowi jednak sedno koncepcji zdolności. Co za tym idzie, konieczne staje się wypracowanie pewnej koncepcji celów dystrybucji, która uzupełni kategorię słuszności. W przypadku Nussbaum, ze względu na arystotelesowskie inspiracje autorki, koncepcja ta przybiera postać teorii dobra. Trudność polega jednak na tym, że autorka chce wpisać swoją teorię w ramy liberalizmu politycznego. Tymczasem, kwestionując pierwszeństwo słusz-

---

[73] Ibidem, s. 14–22. Odnośnie do podsumowania argumentów Nussbaum przeciwko tradycji umowy społecznej – zob. także: A. Głąb, *Filozofia o globalnej sprawiedliwości wokół lektury M. Nussbaum i J. Rawlsa*, „Znak" 2007, nr 630.

[74] M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, s. 160–164.

ności, Nussbaum *de facto* podważa jedno z podstawowych założeń tej perspektywy. Jak zasugerowałam, pogodzenie tych dwóch celów ma umożliwić kategoria godności, która z jednej strony wprowadza kryterium słuszności do teorii dobra, a z drugiej, w połączeniu z tą teorią, pozwala przezwyciężyć ograniczenia kontraktualizmu. Należy więc sprawdzić, czy pojęcie to rzeczywiście może zostać rozwinięte w zgodzie z polityczno-liberalnymi założeniami.

Nowe pojęcie godności

Zarysowałam już podstawowe założenia Nussbaumowskiej koncepcji godności. Kategoria ta pojawia się po raz pierwszy w pracy *Women and Human Development*, w której współtworzy nową, w zamierzeniu polityczno-liberalną wersję teorii zdolności[75]. Szczególną rolę odgrywa ona jednak w kontekście polemiki z umową społeczną. Pojęcie godności pozwala bowiem Nussbaum przejąć wartościowe elementy krytykowanej tradycji, a jednocześnie służy wypracowaniu alternatywy dla tradycji kontraktu społecznego. W kontraktualistycznym wydaniu nurt ten dopuszcza bowiem wprowadzenie kategorii godności. Godność można potraktować jako synonim równości moralnej, a co za tym idzie – kryterium słuszności niepoparte żadną koncepcją dobra. Dlatego, aby powiązać to pojęcie ze swoją teorią dobra, Nussbaum interpretuje je z perspektywy koncepcji osoby, która znajduje się u podstaw tej teorii[76].

---

[75] Warto zauważyć, że w tej pracy (w której Nussbaum określa już swoją koncepcję jako polityczno-liberalną, ale jeszcze nie rozwija teoretycznych podstaw tej perspektywy) pojęcie godności pojawia się przede wszystkim w związku z Karolem Marksem. Nussbaum dostrzega w krytyce alienacji potępienie przedmiotowego, nieodpowiadającego ludzkiej godności traktowania (eadem, *Women and Human Development*, s. 73–74). W późniejszych tekstach Nussbaum interpretuje natomiast kategorię godności w duchu Kanta. Dlatego, jak wspomniałam (zob. podrozdział *Koncepcja zdolności – początki* w części pierwszej, przypis 97), można przyjąć, że inspiracje kantowskie zastępują w jej projekcie wątki marksistowskie.

[76] Przeformułowanie kategorii godności jest więc równoznaczne ze wspomnianym wprowadzeniem kategorii osoby (zob. podrozdział *W stronę liberalizmu politycznego* w części pierwszej, przypis 37).

Jak już wspomniałam, w najbardziej podstawowym sensie, autorka definiuje godność za pomocą Kantowskiej maksymy traktowania każdej osoby jako celu samego w sobie[77]. Jednak na bardziej szczegółowym poziomie jej koncepcja jest „arystotelesowska, a nie kantowska"[78], a raczej – arystotelesowska I kantowska. Nussbaum postuluje bowiem, by kantowski schemat wypełnić arystotelesowską treścią. Aby włączyć w obszar sprawiedliwości trzy wykluczone problemy – niepełnosprawność, stosunki między państwami i powinności wobec innych zwierząt – należy dostrzec, że asymetryczne relacje zależności są czymś powszechnym wśród istot o naszej kondycji. To oznacza, że model autonomicznych, definiowanych wyłącznie przez racjonalność podmiotów trzeba zastąpić koncepcją bliższą Arystotelesowi, zgodnie z którą rozumność jest aspektem zwierzęcości, a nie jej przeciwieństwem[79]. Zakwestionowanie heterogenicznego charakteru rozumności prowadzi zaś do przedefiniowania podstaw godności. Nie można już pojmować tej wartości w opozycji do cielesności, dopatrując się jej fundamentów w cechach wykraczających poza naszą zwierzęcą kondycję. Zamiast tego Nussbaum proponuje, by za podstawę godności uznać bardzo ogólnie pojętą zdolność do dążenia do własnego dobra, której podstawowymi przejawami są zdolność ruchu i jakiś rodzaj świadomości.

Takie rozstrzygnięcie ma dwie istotne konsekwencje. Z jednej strony Nussbaum podkreśla, że godność przysługuje nam JAKO zwierzętom, A NIE MIMO ŻE nimi jesteśmy. Z drugiej strony, oddzielając godność od idei odcieleśnionego rozumu, autorka kwestionuje ludzką „wyłączność" na godność. Jej koncepcja fundamentów godności pozwala przypisać tę wartość również innym zwierzętom. Nussbaum przekonuje, że istnieją różne rodzaje godności, odpowiadające różnym rodzajom świadomości i podmiotowości właściwym poszczególnym gatunkom. Dlatego proponowane przez nią przedefiniowanie koncepcji osoby umożliwia odniesienie do trzecie-

---

77 Zob. np. M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities*, s. 18.
78 Eadem, *Frontiers of Justice*, s. 159.
79 Ibidem, s. 159–160.

go z wymienionych powyżej problemów, czyli sprawiedliwości wobec zwierząt[80].

Arystotelesowska perspektywa pozwala także uwzględnić inne niż chęć odniesienia indywidualnej korzyści motywy nawiązywania związków międzyludzkich. Eksponując ludzką społeczność i nadając jej status architektonicznej zdolności, Nussbaum podkreśla raczej, że życie w relacjach z innymi osobami ma dla nas również autonomiczną wartość, a cudze dobro potrafimy postrzegać jako część własnego dobra. Co za tym idzie – społeczeństwo obejmuje nie tylko symetryczne świadczenia wymiany korzyści, lecz także całą gamę związków międzyludzkich. To założenie pozwala również zakwestionować podział na sferę publiczną i prywatną. Zasady sprawiedliwości rozciągają się bowiem na wszelkie formy interakcji społecznej, a każdą relację międzyludzką, nie tylko relacje najbardziej intymne, można potraktować jako przejaw naszej społecznej natury[81].

To właśnie takie osoby – rozumne, ale nie w pełni samodzielne, dążące do życia w społeczeństwie i uwzględniające cudze dobro we własnych życiowych planach – są podmiotami godności. Dlatego w interpretacji Nussbaum życie odpowiadające ludzkiej godności obejmuje dwa aspekty. Po pierwsze, przejawia się ona przez aktywne dążenie (*active striving*) do własnych celów, które wymaga ciągłego pokonywania wewnętrznych i zewnętrznych ograniczeń. Stąd też – po drugie – godna egzystencja jest podatna na krzywdę (*vulnerable*) i narażona na uszczerbki. Wprawdzie nic nie może nas pozbawić immanentnej wartości moralnej, ale ze względu na naszą zależność od otoczenia i konieczność zmagania się z rozmaitymi przeszkodami niekontrolowane przez nas wydarzenia często wpływają na to, czy rzeczywiście mamy szansę na ŻYCIE odpowiadające ludzkiej godności. Arystotelesowska koncepcja sprzeciwia się więc stoickiemu pie-

---

[80] Ibidem, s. 325–407 oraz M. C. Nussbaum, *Human Dignity and Political Entitlements*, w: *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/chapter14.html, dostep: 31.10.2014. Zob. także: J. Bendik-Keymer, *From Humans to all of Life: Nussbaum's Transformation of Dignity*, w: *Capabilities, Gender, Equality*.

[81] M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, s. 85–87 i 90–92.

tyzmowi, zgodnie z którym dbałość o godność polega na wycofaniu się z aktywnej egzystencji. Godność realizuje się w działaniu, a związana z tym bezbronność wobec możliwych krzywd wcale nie przynosi jej uszczerbku. Wprost przeciwnie, takie ryzyko nakłada obowiązek przeciwdziałania czynnikom, które ograniczają godne życie[82].

Jako kryterium słuszności, godność oznacza, że za właściwe należy uznać takie zasady sprawiedliwości, które traktują jak cele same w sobie jednostki pojęte zgodnie z powyższą koncepcją. Nietrudno zauważyć, że model ten zarówno implikuje pewne rozumienie dobrej egzystencji, jak i czyni koniecznym zagwarantowanie jej podstawowych warunków. Z jednej strony bowiem Nussbaum zwraca uwagę na niektóre cechy dobrego życia, wskazując, że obejmuje ono relacje wzajemnych zależności, troskę o dobro innych, zaspokojenie potrzeb związanych z cielesnością itp. Z drugiej strony, eksponując ludzką niesamodzielność, podkreśla, że jednostki muszą otrzymać zewnętrzne wsparcie, aby osiągnąć minimum godziwej egzystencji. Dlatego zasady sprawiedliwości powinny zakładać pewną koncepcję dobra, która pokieruje dystrybucją społecznych korzyści.

Ocena stanowiska Nussbaum

Przyjęty przez Nussbaum i alternatywny względem tradycji umowy społecznej model jednostki implikuje więc konieczność wypracowania teorii dobra, której polityczno-liberalny charakter ma zapewnić pojęcie godności. Jak przy tym zaznaczyłam, nie chodzi o to, by nowe podejście zastąpiło wcześniejsze arystotelesowskie inspiracje. Zarówno we *Frontiers of Justice*, jak i w późniejszych tekstach Nussbaum opisuje wszak swoją koncepcję godności jako „arystotelesowską"[83]. Podkreśla też, że to proste pojęcie nie może samodzielnie fundować teorii sprawiedliwości, ale musi zostać uzupełnione przez inne założenia, które nadadzą mu treść[84]. Dlatego w przypadku jej projektu kategoria godności funkcjonuje jako kryterium słuszności,

---

[82] Eadem, *Human Dignity*, s. 5–6 [druk]; eadem, *PE*, s. 118–124; eadem, *Creating Capabilities*, s. 129–131.

[83] Eadem, *Human Dignity*, s. 5–7 [druk].

[84] Eadem, *Creating Capabilities*, s. 29–30.

a koncepcja dobra sformułowana w duchu arystotelizmu wskazuje, na czym polega słuszne traktowanie. W ten sposób pojęcie godności przyczynia się do zmiany modelu uzasadnienia, po to, by uzgodnić projekt Nussbaum z wymaganiami liberalizmu politycznego.

Na czym jednak dokładnie polega wkład kategorii zgodności w to przedsięwzięcie? Otóż, należy zaznaczyć, że zdaniem Nussbaum odwołania do szerszego – w jej przypadku: arystotelesowskiego – zaplecza filozoficznego są uprawnione o tyle, o ile służą „wyłącznie celom politycznym"[85]. Nussbaum wprawdzie nie wyjaśnia szczegółowo, jak mamy rozumieć to zastrzeżenie, ale sądząc po modyfikacjach jej teorii oraz po uwagach rozsianych w tekstach Rawlsa i Larmore'a, można stwierdzić, że ogranicza ono zasięg koncepcji osoby do definicji obywatela[86]. W *Liberalizmie politycznym* Rawls przedstawia dwie władze moralne (zdolność do wypracowania własnej koncepcji dobra oraz zdolność do posiadania zmysłu sprawiedliwości) nie tyle jako cechy ludzi jako podmiotów moralnych, co jako atrybuty obywateli. Definiuje je w odniesieniu do kooperacji w ramach społeczeństwa, zakładając, że obywatele postrzegają siebie nawzajem jako wolnych i równych ze względu na te dwie władze. Nie rozstrzyga jednak, czy jednostki rzeczywiście kierują się nimi w innych obszarach życia[87].

Wydaje się, że właśnie takiego przekształcenia w pierwotnej koncepcji Nussbaum ma dokonać kategoria godności. Nie wyraża

---

[85] Eadem, *PLR*, s. 28–29. Warto w tym miejscu zauważyć, że, już po publikacji *Liberalizmu politycznego*, Rawls planował odejście od kantowskiej koncepcji osoby, postrzegając ją jako ideę mimo wszystko zbyt kontrowersyjną (zmiany tej nie zdążył już wprowadzić). Na te wątpliwości autora wskazuje Nussbaum, powołując się na korespondencję Rawlsa z wydawnictwem (eadem, *Political Soul-Making and the Imminent Demise of Liberal Education*, „Journal of Social Philosophy" 2006, Vol. 37, No. 2, s. 305–312). Niezadowolenie Rawlsa ze zmodyfikowanej, ale wciąż kantowskiej, koncepcji osoby może więc sugerować, że nawiązania do modelu osoby związanego z określoną tradycją filozoficzną nie dają się pogodzić z wymogiem nierozległości.

[86] Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, s. 132. Zob. także: S. Freeman, *Introduction – John Rawls. An Overview*, w: *The Cambridge Companion to Rawls*, s. 34.

[87] J. Rawls, *LP*, s. 65–73.

ona bowiem żadnej metafizycznej jakości, ale raczej, w połączeniu z ideą wzajemnego szacunku, modeluje relacje międzyludzkie. Godność i szacunek to wartości, które określają, jak jednostki powinny odnosić się do siebie nawzajem JAKO OBYWATELE. Sformułowany za pomocą tych kategorii katalog zdolności nie jest więc pełną koncepcją dobrego życia[88], a jedynie zawiera podstawowe uprawnienia, które społeczeństwo musi zagwarantować swoim członkom[89]. W tym sensie, podobnie jak Rawls, Nussbaum chce mówić tylko o jednym aspekcie ludzkiego życia. Wracając do wspomnianego rozróżnienia, można powiedzieć, że pojęcie godności nakłada na nas powinność traktowania obywateli jak równych (*as equals*), a katalog zdolności określa, czego wymaga taka postawa. Nie mamy obowiązku równego traktowania (*equal treatment*) wszystkich roszczeń naszych współobywateli. Nie musimy też ograniczać się do wyszczególnionych przez Nussbaum zdolności w naszych własnych dążeniach, ale możemy je uzupełnić o inne wartości. Odnosząc się do innych obywateli jak do równych sobie, czyli w równym stopniu obdarzonych godnością, powinniśmy jedynie uznać ich prawo do pewnych minimalnych warunków dobrej egzystencji.

Nowy model uzasadniania?

Należy jednak zapytać, czy ta koncepcja obywatelskich uprawnień rzeczywiście daje się uzasadnić bez odwołania do szerszego rozumienia człowieczeństwa. Innymi słowy, czy możemy zaakceptować arystotelesowskie pojęcie godności i dostrzec najważniejszy charakter wyróżnionych za jego pomocą zdolności, nie zakładając jednocześnie, co to znaczy być nie tylko obywatelem, ale i istotą ludzką w ogóle. Otóż wydaje się, że takie obszerniejsze (rozległe, mówiąc po Rawlsowsku) zaplecze, mimo wszystko, jest niezbędne. Jeśli, jak przekonuje Nussbaum, godność jako taka nie jest specyficznie ludzką cechą, ale przysługuje również innym zwierzętom, to musimy

---

88 M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, s. 352. Zob. także: F. Comim, *Building Capabilities: A New Paradigm for Human Development*, w: *Capabilities, Gender, Equality*, s. 135.

89 M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities*, s. 28–35.

dokładnie wskazać, o jaki rodzaj istot i „formy życia" chodzi, kiedy mówimy o obywatelach. Po przyjęciu takiego szerokiego zakresu tej wartości godność przestaje być właśnie tym, czym być miała – politycznym pojęciem odnoszącym się tylko do relacji między obywatelami. Nie możemy jej definiować WYŁĄCZNIE w kategoriach wzajemnych roszczeń członków społeczeństwa, ale musimy ją uzupełnić o koncepcję człowieczeństwa. To właśnie taka teoria określa, co uznajemy za roszczenia uzasadnione z punktu widzenia godnego życia obywateli.

Wbrew zamierzeniom, wprowadzenie pojęcia godności nie zastępuje więc wcześniejszej dwuetapowej metody formułowania katalogu, która rozpoczynała od charakterystyki „kształtu ludzkiej formy życia". Przedstawiając pewne wyobrażenie ludzkiej kondycji (jako połączenia aktywności z podatnością na krzywdy), kategoria ludzkiej godności *de facto* reprezentuje pierwszy poziom procedury, którą Nussbaum pierwotnie wywodziła ze swojej interpretacji Arystotelesa. Lista zdolności odpowiada drugiemu pułapowi koncepcji, opisując minimalne warunki dobrego życia tak pojętych jednostek. Ponadto Nussbaum uznaje, że „pełna i równa ludzka godność" powinna zostać przyznana każdej osobie, która „posiada którąkolwiek z podstawowych zdolności (*basic capabilities*) niezbędnych do podejmowania głównych ludzkich czynności życiowych" (czyli, jak możemy przyjąć, tych opisanych w Nussbaumowskim katalogu). Pod tym względem jej stanowisko nie różni się więc od koncepcji wyrażonej w artykule *Nature, Function and Capability*[90]. Nawiązu-

[90] „Sądzę, że ten złożony problem [dotyczący podstaw godności – U.L.] najlepiej można rozwiązać, przyjmując, że pełna i równa godność ludzka przysługuje każdemu dziecku dwójki ludzi, które ma którąkolwiek z otwartej dysjunkcji podstawowych zdolności niezbędnych do podejmowania głównych ludzkich czynności życiowych" (eadem, *Human Dignity*, s. 8 [druk]. Tłumaczenie moje – U.L.). Szerokie rozumienie fundamentów godności zapewnia koncepcji Nussbaum egalitaryzm i wrażliwość na różne formy upośledzeń i niepełnosprawności (ibidem, s. 8–9 [druk]). Pod tym względem nowsza wersja jej koncepcji stanowi ulepszenie pierwotnego wariantu jej teorii. W *Przygodności, ironii i solidarności* Nussbaum nie określała bowiem wyraźnie, czy do bycia podmiotem sprawiedliwości konieczne jest posiadanie wszystkich zdolności podstawowych, czy tylko niektórych z nich. Obecnie jej stanowisko jest zarówno bardziej

jąc do Arystotelesa, Nussbaum przekonywała w tym wczesnym tekście, że za podmioty sprawiedliwości należy uznać jednostki obdarzone podstawowymi ludzkimi zdolnościami. Teraz przyjmuje zaś, że pewne wartościowe cechy są podstawą godności: godność polega na zdolności do podejmowania określonych działań i odwrotnie – zdolności te należy wspierać po to, by zapewnić jednostkom godne życie[91].

Zarówno definicja godności, jak i lista zdolności (oraz stanowiące jej zaplecze zdolności podstawowe) odpowiadają więc Arystotelesowskiemu modelowi zwierząt rozumnych i politycznych. Takie nawiązanie do Stagiryty wykracza jednak poza „wyłącznie polityczne" zastosowanie. Rawlsowski model, który można uznać za paradygmatyczny dla liberalizmu politycznego, nie wiąże cech obywateli z fundamentalnymi aspektami człowieczeństwa. Tymczasem, choć Nussbaum wykorzystuje arystotelesowskie wątki do zdefiniowania obywatelskich uprawień, a nie pełnej teorii dobra, to jej koncepcja wyrasta z ogólniejszego wyobrażenia kondycji ludzkiej. Nacisk na cielesność, postulat dopasowania pojęcia godności do ludzkich możliwości i ograniczeń – te założenia implikują pewną ogólną koncepcję człowieczeństwa[92]. Nie ma przy tym znaczenia to, że autorka

---

doprecyzowane, jak i elastyczniejsze. Zob. także: podrozdział *Koncepcja zdolności – początki* w części pierwszej, przypis 92.

91 Podkreślając, że godność, z jednej strony, wynika z posiadania pewnych zdolności, a z drugiej polega na ich pielęgnowaniu, autorka inaczej wyraża przekonanie o wzajemnym powiązaniu słuszności i dobra. Pojęcie godności odnosi się do szczególnej moralnej wartości podstawowych zdolności, wskazując, że ich wspieranie jest SŁUSZNE. Zdolności te tworzą z kolei fundament DOBREGO życia, odpowiadającego naszej godności. Kolistość tego rozumowania sama w sobie nie stanowi zarzutu wobec koncepcji Nussbaum, dobro i słuszność można bowiem potraktować jako dwa, wzajemnie się wspierające, aspekty wyobrażenia godnej egzystencji. Taka dwustronna zależność wynika jednak z arystotelesowskich założeń Nussbaum, które obrazuje. W ten sposób kolistość czyni polityczno-liberalne aspiracje Nussbaum problematycznymi.

92 Zob. M. C. Nussbaum, *Transcending Humanity* oraz eadem, *Discussing Disgust. On the Folly of Gross-out Public Policy. An Interview with Martha Nussbaum*, w: „Reason.com", http://reason.com/archives/2004/07/15/discussing-disgust/, dostęp: 6.05.2016.

skupia się tylko na zdolnościach, a nie na funkcjonowaniu[93]. To zastrzeżenie świadczy jedynie o LIBERALNYM charakterze jej założeń, nie dowodzi zaś ich POLITYCZNOŚCI (w rozumieniu Rawlsa i Larmore'a).

Źródła niezgodności

Wbrew deklaracjom Nussbaum jej projekt filozoficzny trudno więc uznać za wariant liberalizmu politycznego. Zgodnie z klasyfikacją przedstawioną przez Rawlsa koncepcja autorki stanowi raczej przykład doktryny częściowo rozległej (*partially comprehensive*)[94]. Nie jest w pełni rozległa (*fully comprehensive*), ponieważ nie przedstawia kompletnego systemu wartości i cnót, a jedynie ich wycinek odnoszący się do obywatelskich uprawnień[95]. Jednak o tyle, o ile uzasadnia te priorytety na podstawie szerszego rozumienia kondycji ludzkiej, wykraczającego poza wąską definicję obywatela, koncepcja Nussbaum nie spełnia też kryterium polityczności (czyli nierozległości).

Wszystkie wskazane powyżej trudności wynikają przede wszystkim z próby włączenia w obszar liberalizmu politycznego poję-

---

93 Eadem, *Human Dignity*, s. 7 [druk].

94 Sugestię taką sformułował Flavio Comim. Wydaje się jednak, że autor sądzi, że węższy zasięg broni koncepcję Nussbaum przed zarzutem niepolityczności (F. Comim, op. cit., s. 135). Tymczasem w rozumieniu Rawlsa przeciwstawienie „rozległości" i „polityczności" dotyczy raczej formy uzasadnienia, a nie zakresu teorii. Dlatego ograniczenie koncepcji do obywatelskich uprawnień nie dowodzi jeszcze polityczności projektu Nussbaum. Nieco odmienną niż Comim, choć zbliżoną, propozycję klasyfikacji koncepcji Nussbaum przedstawiła Susan Moller Okin. Krytykując roszczenia Nussbaum do liberalizmu politycznego, Okin stwierdza, że jej stanowisko rzeczywiście lokuje się między tą wersją liberalizmu a liberalizmem rozległym (S. M. Okin, *Reply*, w: *Is Multiculturalism Bad for Women?*, eds. J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1999, s. 129). Zob. również polemiczny artykuł Lindy Barclay (*What Kind of Liberal is Martha Nussbaum?*, „Sats – Nordic Journal of Philosophy" 2003, Vol. 4, No. 2, s. 6–23), w którym autorka kwestionuje liberalizm polityczny Nussbaum, zwracając uwagę na szerokie filozoficzne zaplecze jej koncepcji.

95 J. Rawls, *LP*, s. 45.

cia dobra, które implikuje z kolei konieczność przyjęcia określonej teorii człowieczeństwa. Choć kategoria godności ma przyczynić się do „upolitycznienia" Nussbaumowskiej koncepcji dobra, to nie może ona funkcjonować jako jej kryterium, nie nawiązując jednocześnie do ogólniejszego wyobrażenia kondycji ludzkiej. Tym samym zamiast uzasadniać Nussbaumowską listę niezależnie od rozumienia specyfiki „ludzkiej formy życia", pojęcie godności wzmacnia związek katalogu zdolności z takim zapleczem[96]. Jednak nawet gdyby Nussbaum poszła w ślady Sena, rezygnując z kategorii dobra, to i tak język zdolności stanowiłby dla niej przeszkodę w przyjęciu liberalizmu politycznego. Aby bowiem zbadać prawdziwe możliwości działania jednostek, musimy uwzględnić wszystkie elementy, które wyznaczają rzeczywisty zakres ich szans. W tym celu należy zaś wykroczyć poza węższy obszar funkcjonowania osób jako obywateli i zbadać ewentualny wpływ takich czynników, jak role społeczne, stereotypy, tradycyjne oczekiwania lub religijnie sankcjonowane wyobrażenia metafizyczne na ich zdolność do korzystania z obywatelskich uprawnień. Indeks dóbr podstawowych nie wymaga tak obszernych informacji. Wydaje się więc, że różnica na poziomie kon-

---

[96] Warto też zauważyć, że ani Larmore, ani Rawls nie posługiwali się kategorią godności (zob. podrozdział *W stronę liberalizmu politycznego* w części pierwszej, przypis 12). Choć Nussbaum przedstawia swoją koncepcję godności i szacunku jako kontynuację ich rozważań (M. C. Nussbaum, *Perfectionist Liberalism*, s. 18), to konkluzja ta wydaje się nieuzasadniona. Wprawdzie Larmore uznaje normę wzajemnego szacunku za podstawę liberalizmu politycznego i interpretuje ją w połączeniu z postulatem traktowania każdej osoby jako celu (Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, s. 136–138), ale nie wprowadza pojęcia godności jako takiego. Rawls jest jeszcze bardziej powściągliwy. W *Teorii sprawiedliwości* stwierdza, że zasady sprawiedliwości należy rozumieć jako „odbicie w strukturze podstawowej ludzkiego pragnienia, by traktować się nawzajem nie jako środki tylko, ale jako cele same w sobie" (J. Rawls, *TS*, s. 267). Zarazem jednak podkreśla, że pojęcia godności i szacunku nie są samodzielne, a ich treść może zostać sformułowania dopiero na podstawie zasad sprawiedliwości (ibidem, s. 822). Podobnie jak Nussbaum zwraca więc uwagę, że kategoria godności musi funkcjonować w powiązaniu z zespołem dookreślających ją ustaleń. Można przyjąć, że to właśnie z tego powodu nie wprowadza jej do swojej koncepcji na etapie *Liberalizmu politycznego*, sugerując tym samym jej niezgodność z ograniczeniami nakładanymi przez liberalizm polityczny.

cepcji sprawiedliwości utrudnia przeniesienie na grunt perspektywy zdolności języka liberalizmu politycznego, który w modelowym rozwinięciu Rawlsa posługuje się kategorią dóbr podstawowych.

Krytyka stanowiska Nussbaum – przykłady

Złożoność podstaw projektu Nussbaum przedstawia się szczególnie wyraźnie, jeśli zestawi się go z pokrewnymi mu koncepcjami. Autorzy tacy jak Sabina Alkire, Ian Gough i Len Doyal oraz Elizabeth Anderson poruszają się w zbliżonym do Nussbaumowskiego kręgu zainteresowań i rozpoczynają od podobnych założeń. Mimo to badacze ci – *explicite* lub *implicite* – wskazują na pewne słabości stanowiska Nussbaum. Wydaje się, że wszystkie te zarzuty nawiązują do szerokiego filozoficznego zaplecza teorii autorki, sugerując konieczność jego doprecyzowania.

Sabina Alkire, która przeformułowała i rozwinęła koncepcję zdolności za pomocą kategorii aspektów ludzkiego rozwoju (*dimensions of human development*)[97], wskazuje na trzy słabe punkty katalogu Nussbaum. Pierwszy z nich dotyczy jego normatywnego charakteru, ponieważ zdaniem Alkire filozofka nie wyjaśnia, w jaki sposób można doprecyzować listę zdolności z uwzględnieniem lokalnego kontekstu, a co za tym idzie – wyprowadzić z niej praktyczne wskazówki. Z jednej strony Nussbaum deklaruje szacunek dla pluralizmu, a z drugiej przedstawia dość wyraźnie skonkretyzowaną koncepcję ludzkiego dobra. Jak przekonuje Alkire, te dwa założenia są trudne do pogodzenia. Zamiast proponować określoną teorię godnego życia, Nussbaum powinna była raczej zdefiniować proces jej formułowania, który pozwoliłby na wypracowanie lokalnych koncepcji (taką funkcję ma pełnić lista aspektów ludzkiego rozwoju; tworzy ona pewną matrycę, na podstawie której można prowadzić dalsze, specyfikujące dyskusje)[98]. Alkire nie jest więc przekonana o uniwersal-

---

[97] S. Alkire, *Dimensions of Human Development*, „World Development" 2002, Vol. 30, No. 2, s. 181–205.

[98] Eadem, *Public Debate and Value Construction*, w: *Capabilities Equality*, s. 145.

nym i niekontrowersyjnym charakterze założeń Nussbaum, zarzucając jej koncepcji niedostateczną elastyczność.

Drugi element krytyki Alkire odnosi się do epistemologicznego zaplecza listy Nussbaum. Alkire zarzuca filozofce metodologiczny eklektyzm, który nie pozwala stwierdzić, na jakich podstawach w rzeczywistości opiera się jej katalog. Z problemem tym wiąże się zaś trzecia trudność, czyli pytanie o podmiot refleksji. Nussbaum wypowiada się w imieniu jakiejś wspólnoty (o czym świadczy używana przez nią forma pierwszej osoby liczby mnogiej czasownika), nie wyjaśnia jednak dokładnie, kto do niej należy ani też – w opinii Alkire – nie przedstawia żadnych gwarancji inkluzyjnego charakteru stosowanej procedury[99]. Innymi słowy, Alkire zarzuca koncepcji Nussbaum niedostateczną wrażliwość na różnorodność i brak metodologicznego zaplecza, które pozwalałoby uniknąć tej trudności. Jak już zasugerowałam, moim celem w kolejnych rozdziałach będzie wykazanie, że filozofia Nussbaum w rzeczywistości odpowiada na wyzwanie pluralizmu, i to właśnie ze względu na arystotelesowskie fundamenty. Krytyka Alkire dowodzi jednak, że Nussbaum nie udało się „upolitycznić" swoich założeń do tego stopnia, by nie wzbudzały one kontrowersji. Tym samym zarzuty Alkire eksponują też konieczność odpowiedniego rozwinięcia filozoficznego zaplecza koncepcji Nussbaum. O ile bowiem nie wykaże się jego potencjału z punktu widzenia pluralizmu, samo w sobie – zakładane *implicite* – odwołanie do Arystotelesa może rodzić poważne wątpliwości.

Ian Gough, który wraz z Lenem Doyalem stworzył teorię ludzkich potrzeb, eksponuje podobne problemy. Jak zauważa autor, Nussbaum z jednej strony wprowadza koncepcję dobra zdefiniowaną wyłącznie na podstawie filozoficznych argumentów, z drugiej zaś deklaruje konsensualność swojego katalogu i otwartość na rzeczywiste przekonania i dążenia jednostek. Nie jest jednak jasne, na ile te ostatnie rzeczywiście zostały uwzględnione, zważywszy na ograniczony zasięg materiału dowodowego cytowanego przez Nussbaum oraz na brak systematycznej konfrontacji katalogu z opiniami przed-

---

[99] Eadem, *Valuing Freedoms. Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*, Oxford University Press, Oxford–New York 2002, s. 32–41.

stawicieli różnych środowisk[100]. Ponadto Gough krytykuje treść Nussbaumowskiej listy, kwestionując zasadność umieszczenia w niej niektórych elementów. Katalog, na równi traktujący takie zdolności, jak zabawa i rozum praktyczny, może wydawać się przypadkowy, a kryterium jego sporządzenia – życie kompatybilne z ludzką godnością – mało precyzyjne[101]. Ponownie więc argumenty krytyczne wobec Nussbaum zwracają uwagę na nieoczywistość zakładanego przez autorkę rozumienia ludzkiego dobra. Co ważne, proponując alternatywę dla ujęcia filozofki, Gough i Doyal podkreślają neokantowski charakter swojego stanowiska. Tym samym przykład ich teorii sugeruje, że ujęcie ludzkiego dobra musi być ufundowane na jakiejś szerszej filozoficznej podstawie. Komentatorzy twierdzą też, że choć wybrane przez nich kryteria definiowania potrzeb wprost nawiązują do tradycji kantowskiej, to są bardziej przejrzyste i konsekwentne niż Nussbaumowskie próby „upolitycznienia" arystotelizmu[102].

Na koniec warto zwrócić uwagę na możliwość wypracowania koncepcji zdolności, która będzie stanowiła wariant pośredni między (opartym na określonym rozumieniu dobra) stanowiskiem Nussbaum a (sceptycznym w kwestii dobra) podejściem Sena. Ten punkt widzenia reprezentuje Elizabeth Anderson. Autorka koncentruje się na kryteriach demokratycznej równości, czyli życia wolnego od opresji i podporządkowania. W języku zdolności wyraża więc warunki niezbędne do przeciwdziałania nieuzasadnionej hierarchii i dyskryminacji[103]. Tym samym koncepcja Anderson pozwala lepiej dostrzec

---

[100] I. Gough, *List and Thresholds: Comparing the Doyal–Gough Theory of Human Need with Nussbaum's Capabilities Approach*, w: *Capabilities, Gender, Equality*, s. 372–375.

[101] Ibidem, s. 369–372.

[102] D. Gasper, *Logos, Pathos and Ethos in Martha C. Nussbaum's Capabilities Approach to Human Development*, w: *Capabilities, Gender, Equality*, s. 108.

[103] E. Anderson, *What Is the Point of Equality*, „Ethics" 1999, Vol. 109, No. 2, s. 287–337. Podobnie postępuje Ingrid Robeyns, która z jednej strony – wbrew Senowi – uznaje konieczność zdefiniowania najważniejszych zdolności, a z drugiej strony – wbrew Nussbaum – podkreśla, że nie powinniśmy ograniczać się do jednego katalogu. Zdaniem autorki każda dziedzina wymaga odrębnej konceptualizacji, wspólne są zaś jedynie kryteria wyłaniania listy zdolności (wyrazistość sformułowania, metodologiczna zasadność, wrażliwość na kontekst,

wyzwanie, przed jakim stoi Nussbaum. Jak bowiem zauważa John M. Alexander, negatywny punkt odniesienia często okazuje się bardziej konstruktywny niż wizja dobrego życia. Stosunkowo łatwo jest osiągnąć porozumienie w kwestii niepożądanych zjawisk, dzięki czemu bardziej minimalistyczna koncepcja Anderson może wydawać się bardziej przekonująca niż propozycja Nussbaum[104]. Taki wniosek stanowi zaś kolejny argument na rzecz konieczności uzupełnienia projektu Nussbaum o dodatkowe założenia, które – jak będę przekonywała – powinny dotyczyć przede wszystkim modelu rozumowania.

Globalny liberalizm polityczny?

Zanim jednak przejdę do tego zagadnienia, chciałabym zwrócić uwagę na jeszcze jeden punkt sporny między koncepcją Nussbaum a umową społeczną, który zarazem odróżnia jej projekt od liberalizmu politycznego. Chodzi mianowicie o problem globalnej teorii sprawiedliwości. Jednym z głównych argumentów Nussbaum przeciwko idei kontraktu jest to, że nie pozwala ona w zadowalający sposób rozstrzygnąć kwestii stosunków międzynarodowych. W przypadku liberalizmu politycznego dodatkowa trudność polega na tym, że zarówno Rawls, jak i Larmore ograniczali zasięg tej formacji aksjologicznej (obejmującej akceptację rozumnego pluralizmu lub, jak mówi Larmore, rozumnej niezgody) do kultury Zachodu[105]. Nussbaum uznaje to zastrzeżenie za nieuzasadnione. Inaczej niż w przypadku problemu dobra, Nussbaum bezpośrednio odnosi się do tej rozbieżności między koncepcjami Rawlsa i Larmore'a a swoim sta-

---

uwzględnienie różnych poziomów ogólności, wyczerpujący charakter i wzajemna nieredukowalność elementów poszczególnych list, I. Robeyns, *Sen's Capability Approach and Gender Inequality: Selecting Relevant Capabilities*, w: *Amartya Sen's Work and Ideas: A Gender Perspective*, eds. I. Robeyns et al., Routledge, London–New York 2005, s. 63–94).

[104] J. M. Alexander, *Capabilities and Social Justice*, s. 68–71 i 76.

[105] Ch. Larmore, *Morals of Modernity*, s. 141 i 145; J. Rawls, *LP*, s. 16–18. Tego rodzaju zastrzeżenia świadczą o roli, jaką w ukonstytuowaniu się liberalizmu politycznego odegrał komunitaryzm. Ograniczenie zasięgu liberalnego konsensu do społeczeństw zachodnich świadczy o uwzględnieniu komunitarystycznych ataków na liberalny uniwersalizm.

nowiskiem, przekonując, że liberalizm polityczny ma zastosowanie w wymiarze globalnym.

Tezę tę rozwija na dwóch poziomach. Po pierwsze, przekonuje, że liberalizm polityczny może wykształcić się W OBRĘBIE innych społeczeństw niż tylko społeczeństwa zachodnie. Autorka stwierdza bowiem, że za adresata liberalizmu politycznego należy uznać wszystkie społeczeństwa, których kultura polityczna zawiera zalążki tego projektu, nawet jeśli nie zostały one jeszcze w pełni dopracowane. Nawet Rawls podkreślał zresztą, że demokracje zachodnie wciąż nie dotarły do tego punktu. Funkcjonujące w nich wartości, istniejące chociażby w formie *modus vivendi*, dostarczają jednak podstawy, która w przyszłości może stać się zapleczem dla liberalizmu politycznego. Decydujące znaczenie ma zatem obecność pewnych fundamentalnych przesłanek normatywnych, pozwalających liczyć na to, że, w wyniku długotrwałego procesu refleksyjnej równowagi, zaowocują one realizacją Rawlsowskiego modelu[106]. Takie założenia można zaś, zdaniem Nussbaum, odnaleźć w różnych kulturach. Nawet jeśli, za Rawlsem, powiążemy ich powstanie z historią wojen religijnych, przekonamy się, że nie jest to specyficznie zachodnie doświadczenie. Indie i RPA dostarczają przykładów niezachodnich społeczeństw, które odkryły wartość szacunku dla pluralizmu po latach przemocy wywołanej nietolerancją wobec różnorodności[107]. Po drugie, Nussbaum przekonuje również, że liberalizm polityczny ma szansę stać się fundamentem stosunków MIĘDZY PAŃSTWAMI. W dobie pluralizmu każde społeczeństwo jest bowiem miniaturą globalnej wspólnoty, zawierając elementy wszystkich formacji kulturowych i światopoglądów. Skoro zaś nauczyliśmy się szanować wielość na poziomie własnych państw, to jesteśmy również gotowi uwzględniać ją w relacjach międzynarodowych[108].

Taka argumentacja może jednak spotkać się z kilkoma zarzutami. Przede wszystkim, nawet jeśli Rawls i Larmore są przesadnie ostrożni, to podejście Nussbaum może wydać się zbyt optymistycz-

---

[106] M. C. Nussbaum, *Introduction. Capabilities, Challenges, and the Omnipresence of Political Liberalism*, s. 6–11.

[107] Ibidem, s. 11–14.

[108] Ibidem, s. 14–15. Zob. także: M. C. Nussbaum, *PLR*, s. 31–35.

ne. Tezę o powszechności polityczno-liberalnych idei należałoby poprzeć rzetelną analizą porównawczą kultur politycznych poszczególnych społeczeństw. Tymczasem Nussbaum ogranicza się do przykładów Indii i RPA, z okazjonalnymi wzmiankami na temat konfucjanizmu[109]. Dużą rolę w jej argumentacji odgrywają też indywidualne przypadki (takie jak często przywoływane historie dwóch indyjskich kobiet, Vasanti, Jayamammy)[110]. Choć zabieg ten stanowi ważny i wartościowy element metodologii Nussbaum, to utrudnia on uogólnienie jej tez. Ponadto próba potraktowania globalnej społeczności jako analogicznej do poszczególnych państw wydaje się, niestety, raczej naiwna. Przede wszystkim, mimo że współcześnie trudno znaleźć całkowicie zamknięte i monolityczne społeczeństwa, to stopień różnorodności, a co ważniejsze – podejście do pluralizmu – nie są wszędzie jednakowe[111]. O ile większość społeczeństw

---

[109] I. Gough, op. cit., s. 372–379; D. Gasper, op. cit., s. 108; S. Alkire, *Valuing Freedoms*. Warto jednak zaznaczyć, że badanie przeprowadzone przez twórców Equality Measure Framework doprowadziło do rezultatów zbliżonych do Nussbaumowskiej listy. W ramach tego studium przeprowadzono w małych grupach (liczących łącznie dwieście osób) konsultacje na temat wartości chronionych przez najważniejsze dokumenty z obszaru praw człowieka. Dziesięć wyłonionych w ten sposób podstawowych sfer wolności i zdolności nie odbiega daleko od dziesięciu podstawowych ludzkich zdolności wyróżnionych przez Nussbaum (T. Burchardt, P. Vizard, *Using the Capability Approach to Evaluate Health and Care for Individuals and Groups in England*, w: *The Capability Approach. From Theory to Practice*, eds. S. Ibrahim, M. Tiwari, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2014, s. 148–149). Niewykluczone zatem, że lista Nussbaum rzeczywiście wyraża uniwersalne wartości i mogłaby stać się przedmiotem międzynarodowego konsensu. Chociaż filozofka nie przedstawia konkretnych badań jako dowodów na poparcie swojej tezy, to jej koncepcja – jak się wydaje – odpowiada pewnym faktycznie stosowanym metodom poszukiwania rzeczywistego międzykulturowego porozumienia. Za przykład mogłyby tu posłużyć wspomniane przez Hilary Charlesworth modele „podróżowania po świecie" i „transwersalizmu" (zob. podrozdział *Arystotelesowskie źródła koncepcji Nussbaum* w części pierwszej, przypis 43).

[110] M. C. Nussbaum, *Women and Human Development*, s. 15–24; eadem, *Creating Capabilities*, s. 1–16.

[111] Choć Rawls wiąże genezę liberalizmu politycznego z traumą reformacji, to wydaje się, że koncepcja ta oddaje raczej specyficznie amerykańskie doświadczenie tworzenia państwa od podstaw (co prawda, projekt ten rzeczywiście w dużej mierze motywowała chęć uniknięcia wojen religijnych, przed którymi uciekali

rzeczywiście cechuje się wielością światopoglądów, o tyle nie w każdym istnieją podstawy aksjologicznego konsensu, który pozwalałby na akceptację pluralizmu. Innymi słowy, choć w czasach globalizacji w większości państw RZECZYWIŚCIE współistnieją rozmaite rozległe doktryny, to nie każde społeczeństwo jest gotowe NORMATYWNIE LEGITYMIZOWAĆ tę różnorodność. Co za tym idzie, nie można oczekiwać, że wszystkie podmioty na arenie międzynarodowej przystaną na globalne cele zdefiniowane w polityczno-liberalnych kategoriach.

Co ciekawe, Nussbaum wysuwa podobny argument w innym kontekście. Mianowicie, polemizując z *Prawem ludów* Rawlsa, autorka przekonuje, że postulat przeniesienia funkcjonującej w obrębie liberalnych społeczeństw zasady tolerancji na płaszczyznę międzynarodową może mieć niepożądane konsekwencje. Rawls włącza bowiem do globalnego kontraktu również nieliberalne społeczeństwa „przyzwoite", które gwarantują jedynie niezbędne minimum podstawowych praw i wolności. Rację dla takiego zabiegu – jak się wydaje – stanowi swoista analogia między takimi państwami a rozumnymi nieliberalnymi doktrynami występującymi w liberalnych społeczeństwach. Podobieństwo to jest jednak pozorne, ponieważ w tym drugim przypadku zwolennicy odnośnych doktryn, jako obywatele liberalnych społeczeństw, muszą zaakceptować o wiele szerszy zakres praw i wolności. Tym samym próba rozszerzenia liberalnej zasady tolerancji na wymiar globalny może doprowadzić do usankcjonowania takich form ograniczania swobód jednostek, które byłyby nie do przyjęcia w polityce wewnętrznej liberalnych społeczeństw[112]. Innymi słowy, jako podejście do sprawiedliwości globalnej liberalizm po-

---

pierwsi amerykańscy osadnicy). Dlatego może być ona trudna do zaakceptowania nawet w warunkach europejskich, w których stosunkowo mały jest obszar podzielony między wiele państw narodowych o długiej historii. Zob. także prace Nussbaum: *Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality* (Basic Books, New York 2009 [2008]), gdzie przedstawia ona historię amerykańskiej tolerancji religijnej, oraz *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age* (The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2012), gdzie autorka kontrastuje amerykański model z, jej zdaniem, mniej tolerancyjnymi europejskimi praktykami.

[112] M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, s. 238–255.

lityczny wydaje się nie tylko mało realistyczny, lecz także zbyt przyzwalający. Jego zastosowanie mogłoby z łatwością doprowadzić do zniesienia podstawowych przesłanek, z których wychodzi.

Obie te trudności – zarówno wątpliwości co do szans na rozszerzenie liberalizmu politycznego na poziom międzynarodowy, jak i niepożądane konsekwencje ewentualnych prób dokonania tego zabiegu – wydają się zaś związane z kontraktualistycznym dziedzictwem tej perspektywy. Model liberalizmu politycznego *implicite* zakłada bowiem, że współpraca w ramach jakiejś społeczności już się dokonuje. Można powiedzieć, że wyraża on i klaryfikuje punkt widzenia obywateli, którzy są zaangażowani we współdziałanie na podstawie pewnych minimalnych norm i z uwagi na przewidywalne korzyści. Jego krytyczny potencjał – możliwość jego zastosowania do konstruktywnej negatywnej oceny nieliberalnych społeczeństw – jest jednak ograniczony. Dzieje się zaś tak dlatego, że – w duchu kontraktualizmu – liberalizm polityczny nie daje się pogodzić z rozumowaniem w kategoriach dobra. Innymi słowy, idiom ten nie pozwala na sformułowanie treściwych standardów sprawiedliwości, które należałoby realizować w wymiarze globalnym.

Zalety niepolityczności

Okazuje się więc, że podobieństwo między liberalizmem politycznym a tradycją umowy społecznej sięga głęboko. Oczywiście, jak dowodzi przykład Larmore'a, można rozwijać polityczno-liberalne założenia bez bezpośredniego nawiązania do idei kontraktu. Nie chciałabym też przesądzać o tym, czy każdy wariant liberalizmu politycznego jest z konieczności narażony na wszystkie te trudności, które Nussbaum wskazała w modelu umowy. Pod tym względem stanowisko Larmore'a okazuje się mniej podatne na zarzuty, ponieważ autor ogranicza się do zdefiniowania podstawowych norm racjonalnego dialogu i wzajemnego szacunku, nie wiążąc ich z żadną koncepcją osoby. Jego projekt dopuszcza więc różne interpretacje, w tym takie, które wykraczają poza ramy kontraktualistycznego modelu „w pełni kooperujących obywateli". Nie ma jednak żadnych gwarancji, że rzeczywiście będzie on rozwijany w egalitarny sposób.

Mówiąc bardziej ogólnie, choć liberalizm polityczny sam w sobie nie implikuje trudności charakterystycznych dla umowy społecznej, to nie zapewnia ochrony przed tymi formami wykluczenia, na które słusznie zwróciła uwagę Nussbaum. Liberalizm polityczny nie proponuje bowiem choćby szkicowej koncepcji dobra, która określałaby sposób stosowania takich formalnych reguł jak normy wskazane przez Larmore'a. W pewnym sensie więc zarówno tradycja umowy społecznej, jak i liberalizm polityczny mówią ZA MAŁO – sceptycyzm wobec dobra sprawia, że żadna z tych perspektyw nie daje dostatecznych gwarancji minimalnie godziwego życia dla wszystkich jednostek.

Warto przy tym zauważyć, że projekty Rawlsa i Larmore'a powstały w reakcji na specyficzne teorie dobra, które, jak się wydaje, zawęziły ich rozumienie tego problemu. W przypadku Rawlsa jednym z głównych negatywnych punktów odniesienia był utylitaryzm. Autor – jak się wydaje – sądzi, że wszelkie próby zdefiniowania dobra z konieczności powtarzają błędy tego nurtu, prowadząc do zaniedbania ludzkiej wolności i narzucenia homogenicznej miary wartości (takiej jak korzyść lub przyjemność)[113]. Koncepcja Nussbaum ma jednak zdecydowanie inny charakter. Autorka przyjmuje wielość i niewspółmierność wartości, umieszczając w centrum swojego katalogu zdolność do określenia życiowych priorytetów. Larmore odwoływał się z kolei przede wszystkim do debaty między indywidualizmem a komunitaryzmem jako sposobami rozumienia dobra[114]. Podkreślając zarówno niepowtarzalność każdej osoby, jak i społeczność ludzkiej natury, Nussbaum dowodzi jednak, że nie musimy radykalnie opowiadać się po żadnej ze stron, aby zdefiniować dobro. W rezultacie koncepcja dobra ma szansę okazać się o wiele mniej kontrowersyjna, niż sądził Larmore.

Dlatego można przyjąć, że niezgodność z polityczno-liberalnymi wytycznymi nie podważa wartości projektu Nussbaum, ale, wprost przeciwnie, stanowi jego zaletę[115]. Dzięki szerszemu zapleczu projekt Nussbaum wydaje się bowiem bardziej „żywotny" – dostarcza

---

[113] J. M. Alexander, *Capabilities and Social Justice*, s. 49–51 i 427.

[114] Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, s. 127–134.

[115] J. M. Alexander, *Social Justice and Nussbaum's Conception of the Person*, w: *Capabilities, Gender, Equality*, s. 426–427.

konkretniejszych praktycznych wskazówek i stanowi skuteczniejsze narzędzie walki z nierównościami i rozmaitymi formami wykluczenia. Po pierwsze, teoria dobra oparta na koncepcji człowieczeństwa wskazuje podstawowe uprawnienia, które muszą zostać zagwarantowane każdej osobie. Arystotelesowski model jednostki, eksponujący nie tylko rozumność, ale i cielesność, gwarantuje przy tym egalitarne rozumienie kręgu podmiotów tych uprawnień. Po drugie, koncepcja człowieczeństwa pozwala Nussbaum mocniej ugruntować postulat równego traktowania każdej jednostki, niż jest to możliwe w węższych ramach Rawlsowskiego projektu. Jak bowiem zauważyła Susan Moller Okin, skupiając się wyłącznie na modelu obywatela, Rawls zapomina, że relacje między OBYWATELAMI w dużej mierze zależą od tego, czy szanują się oni nawzajem jako LUDZIE. By przywołać słynny przykład wskazany przez autorkę: trudno oczekiwać, że wyznawcy religii, zgodnie z którą kobiety mają dusze świń, będą równo traktowali kobiety jako obywatelki[116]. Wydaje się więc, że liberalizm polityczny opiera się na problematycznym i wielokrotnie krytykowanym oddzieleniu sfery publicznej od prywatnej. Wprawdzie Rawls odżegnywał się o tej idei, ale już Larmore *explicite* przedstawiał ją jako jedno z założeń liberalizmu politycznego[117]. Argument Okin sugeruje zaś, że założenie to rzeczywiście jest obecne również u pierwszego z wymienionych autorów.

Oprócz tego krytyka Okin zwraca uwagę na inny, bardzo istotny wątek. Każe ona mianowicie zapytać, czy Rawls spełnia polityczno-liberalne wymagania. Okin nie jest odosobniona w tych wątpliwościach, a jej spostrzeżenia lokują się w jednym z dwóch głównych

---

[116] M. C. Nussbaum, *Rawls's "Political Liberalism". A Reassessment*, s. 8–10. Por. S. M. Okin, *"Political Liberalism", Justice and Gender*, „Ethics" 1994, Vol. 105, No. 1, s. 28–32.

[117] Ch. Larmore, *Chapter 3: Liberalism and the Neutrality of the State*, w: idem, *Patterns of Moral Complexity*, s. 40–68. Por. również artykuł F. Biondo, *Is Martha Nussbaum Really Political Liberal?*, „Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy" 2008, Vol. 94, No. 3, s. 311–324, w którym autor sugeruje, że ewentualna obrona stanowiska Nussbaum jako polityczno-liberalnego wymagałaby usankcjonowania podziału na sferę publiczną i prywatną (Francesco Biondo rozważa ten problem na przykładzie statusu nieliberalnych wspólnot religijnych w obrębie liberalnego społeczeństwa).

nurtów tego rodzaju – często zresztą życzliwych wobec Rawlsa – polemik. Autorka formułuje swoje zastrzeżenia z perspektywy feministycznej, koncentrując się przede wszystkim na kwestii edukacji. Zwraca bowiem uwagę, że Rawlsowska polityczna koncepcja sprawiedliwości implikuje konieczność odpowiedniego kształcenia moralnego obywateli – nie tylko na poziomie systemu oświaty, lecz także w zakresie wychowania moralnego – które nauczy ich respektować takie podstawowe z punktu widzenia teorii Rawlsa wartości, jak autonomia, indywidualność, wzajemny szacunek oraz empatia. Tego rodzaju edukacja nie tylko jest zaś w opozycji do takich doktryn jak np. wspomniana koncepcja metafizycznej niższości kobiet, ale – w tej mierze, w jakiej musi zostać zagwarantowana każdemu członkowi społeczeństwa – zyskuje nad nimi pierwszeństwo[118]. W podobnym duchu feministyczny potencjał projektu Rawlsa komentuje Ruth Abbey, która w rezultacie kwestionuje polityczność stanowiska Rawlsa[119].

Tę krytykę dopełnia nurt polemik formułowanych z perspektywy komunitaryzmu. Choć, jak zasugerowałam, liberalizm polityczny miał bowiem dostarczyć odpowiedzi na zarzuty komunitarystów, to pewne założenia wciąż pozostają problematyczne. Chodzi tu w szczególności o pojęcie „rozumności". Mianowicie, jeśli – zgodnie z propozycją Nussbaum – przyjmiemy, że kategoria ta ma dla Rawlsa nie tylko teoretyczny, lecz także etyczny wymiar, to okaże się, że nie da się jej uzasadnić niezależnie od założeń sprawiedliwości jako bezstronności. Rozumne są te osoby, które akceptują polityczną koncepcję osób wolnych i równych oraz chcą wzajemnie współpracować w zgodzie z tą zasadą[120]. Łącznie feministyczne i komunitarystyczne zarzuty sugerują więc, że koncepcja Rawlsa przyznaje określonym wartościom (wyrażanym za pośrednictwem naczelnych idei jego teorii sprawiedliwości) słuszność i pierwszeństwo niezależnie

---

[118] S. M. Okin, *"Political Liberalism", Justice and Gender*, s. 28–39; eadem, *Reply*, s. 129.

[119] R. Abbey, *Back toward a Comprehensive Liberalism: Justice as Fairness, Gender, and Families*, „Political Theory" 2007, Vol. 35, No. 5, s. 5–28.

[120] S. Mulhall, A. Swift, *Rawls and Communitarianism*, w: *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, Cambridge University Press, New York 2003, s. 481–485.

od tego, czy da się je pogodzić z poszczególnymi rozległymi doktrynami. Jest raczej odwrotnie – to akceptacja normatywnego ideału, stanowiącego trzon projektu Rawlsa, skłania do „rozumnej" interpretacji poszczególnych światopoglądów.

Można więc powiedzieć, że, paradoksalnie, liberalizm polityczny – JAKO POLITYCZNY WŁAŚNIE – reprezentuje pewną (przynajmniej częściowo) rozległą doktrynę, która zasadzając się na idei równej wolności każdej osoby, przejawia się m.in. w gotowości do określonego typu rozumowania. Tylko o tyle, o ile dostrzegają w sobie nawzajem równowartościowe istoty ludzkie, obywatele potrafią interpretować swoje własne światopoglądy zgodnie z postulatem równego szacunku. Moim celem w następnych rozdziałach jest wykazanie, że projekt Nussbaum odpowiada właśnie na tę sprzeczność uwikłaną w ideę liberalizmu politycznego[121]. Jak na ironię, niezgodność z kryteriami liberalizmu politycznego może więc świadczyć o poważnym potraktowaniu jego celów. Wydaje się bowiem, że aby zrealizować założenia tego programu, trzeba wykroczyć poza ograniczenia, które on *explicite* nakłada.

---

[121] Warto zauważyć, że Okin w swojej krytyce polityczno-liberalnych aspiracji Nussbaum lokuje jej projekt między liberalizmem politycznym a liberalizmem rozległym właśnie dlatego, że autorka przypisuje dużą rolę edukacji. Jak przekonuje Okin, podkreślając konieczność zapewnienia każdemu obywatelowi minimalnej liberalnej edukacji, Nussbaum zakłada, że istnieje pewien wyróżniony model życia, który powinno propagować społeczeństwo, nawet jeśli nie może go narzucać (S. M. Okin, *Reply*, s. 129).

Podsumowanie

Aby streścić dotychczasową argumentację, a zarazem zarysować jej dalszy kierunek, warto odwołać się do następującego zestawienia Nussbaumowskiej koncepcji zdolności i liberalizmu politycznego, które zaproponował Thom Brooks. Autor stwierdza, że żywotna, potencjalnie stabilna egalitarno-liberalna teoria sprawiedliwości musi spełnić dwa warunki. Pierwszy z nich dotyczy wypracowania odpowiedniej „waluty", która dostarczy skutecznego środka zabezpieczającego socjalne minimum dla obywateli. Powyżej przekonywałam, dlaczego pojęcie zdolności może pod tym względem stanowić lepsze rozwiązanie niż konkurencyjne kategorie dóbr podstawowych, zasobów czy czysto formalnych gwarancji praw. Drugie kryterium wiąże się natomiast z kwestią stabilności liberalnych wartości w pluralistycznych społeczeństwach[1]. W kolejnych częściach tekstu moim celem będzie wykazanie, że szerokie normatywne zaplecze, które wyraża się w Nussbaumowskim języku zdolności, pozwala również autorce odnieść się do wyzwań związanych ze światopoglądową różnorodnością.

Oczywiście, te dwa cele mogą z pozoru wydawać się sprzeczne. Zgodnie z przyjętą perspektywą interpretacyjną będę jednak przekonywała, że oba aspekty da się powiązać dzięki odwołaniom do domeny estetycznej. Zasugerowałam już, że zarysowana we wczesnych pracach Nussbaum arystotelesowska koncepcja racjonalności zawiera tego rodzaju wątki, implikowane przez pojęcie *phainomena* oraz nacisk na rolę mitów, literatury, opowieści i innych kulturowych przekazów w refleksji etycznej. Zwróciłam też uwagę na potencjalnie estetyzujące znaczenie zestawienia Arystotelesowskiego funkcjona-

---

[1] T. Brooks, *The Capabilities Approach and Political Liberalism*, w: *Rawls's "Political Liberalism". A Reassessment*, eds. T. Brooks, M. C. Nussbaum, Columbia University Press, New York 2015, s. 139–173.

lizmu z marksowskim humanizmem[2]. W kolejnych częściach książki rozwijam te intuicje, odnosząc się do dwóch – również już zarysowanych – głównych obszarów modelu rozumowania, które można zrekonstruować na podstawie filozofii Nussbaum. Pierwszy z nich wiąże się ze wzmiankowanym już problemem stabilności. Wyprzedzając szczegółowe omówienie, cechę stabilności można w skrócie zdefiniować jako zdolność koncepcji do generowania u obywateli zgodnego z nią zmysłu sprawiedliwości. Należy więc określić, jakie postawy odpowiadają przyjętym normatywnym założeniom i w jaki sposób można je kształtować[3]. W tym celu konieczne jest wypracowanie psychologii moralnej, która w przypadku koncepcji Nussbaum obejmuje przede wszystkim teorię emocji. Autorka przekonuje bowiem, że liberalne społeczeństwo musi stworzyć odpowiednią „kulturę emocjonalną", ponieważ tylko w ten sposób jego wartości zostaną trwale zinternalizowane. Aby jednak dokładniej zdefiniować te postawy, a przede wszystkim normatywne założenia, które mają one realizować, należy dysponować jakąś koncepcją racjonalności praktycznej, czyli metodą formułowania sądów wartościujących. Ten problem wyznacza drugi obszar namysłu nad modelem rozumowania. Jak postaram się wykazać, we wczesnych etycznych pracach Nussbaum odnajdujemy zarys racjonalności praktycznej kompatybilny z jej teorią zdolności[4].

Estetyczność modelu rozumowania będę analizowała na dwóch płaszczyznach – na poziomie pojęciowych zależności oraz na poziomie przykładów ich praktycznego zastosowania. W tym sensie za-

---

[2] Zob. podrozdział *Koncepcja zdolności – początki* w części pierwszej, przypis 97.

[3] „Koncepcja zdolności wiele wymaga od ludzi. Wymaga o wiele więcej niż klasyczne teorie umowy społecznej i trochę więcej niż Rawls oczekuje od obywateli społeczeństwa dobrze urządzonego, chociaż wymagania Rawlsa i tak są dość znaczące" (M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2007 [2006], s. 409. Tłumaczenie moje – U.L.).

[4] Zob. D. Gasper, *Logos, Pathos and Ethos in Martha C. Nussbaum's Capabilities Approach to Human Development*, w: *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, eds. F. Comim, M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 110, gdzie autor proponuje, by rozumieć listę zdolności jako metodę, która wspiera inkluzyjny sposób myślenia.

proponowana interpretacja będzie wpisywała się w perspektywę estetyki politycznej w przyjętym rozumieniu refleksji nad znaczeniem estetycznych wątków z punktu widzenia realizacji politycznych założeń. Taki model analizy może jednak wzbudzić dwa podstawowe zastrzeżenia.

Po pierwsze, nasuwa się pytanie, czy koncentracja na modelu rozumowania i roli sztuki w jego kultywowaniu nie jest zwyczajnie naiwna. Wydaje się oczywiste, że edukacja nakierowana na ukształtowanie odpowiedniego typu wrażliwości moralnej nie rozwiąże wszystkich problemów związanych z niesprawiedliwością we współczesnych społeczeństwach. Na poziomie zachowania jednostek można zaobserwować wiele czynników – różnych od ich najszczerszych przekonań i dyspozycji moralnych – które wpływają na ich działania i gotowość do realizowania normatywnych zobowiązań. Oprócz tego, stopień sprawiedliwości społeczeństwa zależy nie tylko – a może nawet nie przede wszystkim – od postaw obywateli. W grę wchodzi przecież szereg rozwiązań instytucjonalnych, wpływów ekonomicznych, faktów geopolitycznych itp. Na takie zarzuty należy odpowiedzieć, że Nussbaumowskiego postulatu uwzględnienia kształcenia rozumności nie powinno się pojmować jako zawężenia pola badań nad sprawiedliwością. Na podstawie prac autorki można raczej stwierdzić, że refleksja nad edukacją stanowi KONIECZNY, ALE NIEWYSTARCZAJĄCY warunek zrealizowania standardów sprawiedliwości. Nussbaum uwzględnia złożoność ludzkiej motywacji, powołując się na ustalenia psychologii społecznej (takie jak eksperyment stanfordzki Philipa Zimbardo, eksperyment Stanleya Milgrama dotyczący siły autorytetu czy badania Solomona Ascha), by wykazać, że indywidualne dyspozycje moralne często mogą zostać stłumione pod wpływem otoczenia[5]. Pojęcie „zdolności", czyli realnych możliwości działania, dostarcza zaś narzędzia do badania rzeczywistych uwarunkowań poziomu życia – takich jak czynniki ekonomiczne, polityczne i inne. Nacisk na kształtowanie indywidu-

[5] M. C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2016 (2010), s. 59–64.

alnych kompetencji rozumowania należy więc raczej interpretować jako konieczne dopełnienie szerszych rozważań nad sprawiedliwością. Nussbaum przekonuje, że zmiany instytucjonalne nie wystarczą do zrealizowania zasad egalitarnego liberalizmu, ponieważ muszą im towarzyszyć odpowiednie postawy ze strony obywateli. Takie dyspozycje wzmacniają też odporność na negatywny wpływ otoczenia, nawet jeśli całkiem nie eliminują związanego z nim ryzyka.

Druga wątpliwość sięga jednak głębiej i dotyczy potencjału tego, co estetyczne. W tym miejscu docieramy do wspomnianych we *Wstępie* niebezpieczeństw, które często – i niebezpodstawnie – wzbudzają podejrzliwość wobec wprowadzania wątków estetycznych do rozważań politycznych. Odnosząc się do relacji między tymi dwoma sferami, jako wyjściową chciałabym przyjąć perspektywę zaproponowaną przez Crispina Sartwella. Jak bowiem zasugerowałam, jest to stanowisko neutralne w tej mierze, w jakiej nie rozstrzyga ono o rezultatach połączenia estetyki z polityką. Zamiast tego koncepcja polityki jako projektowania (*designing*) pozwala analizować znaczenie motywów estetycznych w kontekście normatywnych założeń filozofii politycznej danego autora. Dlatego propozycja Sartwella posłuży mi jako swojego rodzaju rama interpretacyjna, która pozwala zestawić dwa sposoby podejścia do relacji między polityką a estetyką.

Dwie zasadnicze strategie, jakie można wyróżnić na poziomie szczegółowych koncepcji estetycznego projektowania domeny politycznej, są bowiem o tyle różne, że, jak się wydaje, każda z nich podpiera się silnymi pojęciowymi założeniami. Z jednej strony więc, sprzeciw wobec łączenia estetyki z polityką wynika z przekonania o radykalnej rozbieżności między normami, które odpowiednio rządzą każdą z tych sfer. Polityka obejmuje wielość, koordynację różnorodnych interesów, wymianę świadczeń, dążenie do jakiejś formy intersubiektywności i aktywne zaangażowanie w otaczającą rzeczywistość. Estetyka tymczasem zasadza się na poszukiwaniu nieoczywistej jedności w procesie twórczym, a następnie na kontemplowaniu (podziwianiu) jego rezultatu; wymaga wrażliwości na konkret, operuje szczegółami i odwołuje się do osobistych pokładów emocjonalności. Z tego punktu widzenia estetyzacja polityki – jak się wydaje – grozi homogenizacją i subiektywizacją tej z istoty pluralistycznej

sfery. Pojawia się obawa, że nawiązania do estetyki wyrażają totalitarne marzenie o unifikacji i uzasadniają irracjonalizację debaty publicznej[6]. Z drugiej strony zwolennicy łączenia obu domen wychodzą z dokładnie odwrotnego założenia. Przyjmują oni mianowicie, że polityka i estetyka są zbieżne właśnie ze względu na pewne pojęciowe zależności. Przekonują, że w istocie obie dziedziny realizują podobne normatywne założenia – właściwa estetyce subtelność jawi się jako konieczna dla uchwycenia różnorodności obecnej w domenie politycznej, a jej intersubiektywizm dostarcza standardu dla sądów politycznych. Wśród współczesnych autorów takie stanowisko reprezentują m.in. wspomniani już Elaine Scarry oraz – bezpośrednio związany z perspektywą zdolności – Jeremy Bendik-Keymer. Wśród historycznych koncepcji tego rodzaju można wymienić ideę estetycznego wychowania Friedricha Schillera oraz, jak będę przekonywała, Kantowski model sądu smaku (i użytek, jaki zrobiła z niego Hannah Arendt). Wszystkie te projekty będą miały znaczenie dla mojej dalszej interpretacji.

Radykalna rozbieżność między dwoma ujęciami kwestii estetyka–polityka oznacza przy tym, że afirmatywnej teorii połączenia tych dwóch sfer nie można przedstawić, nie odnosząc się jednocześnie do potencjalnych zarzutów pod jej adresem[7]. W kolejnych rozdziałach stosuję Sartwellowską strategię badania polityki jako estetycznego projektowania, by przeanalizować znaczenie estetyczności modelu rozumowania z punktu widzenia egalitarno-liberalnego ideału przyjmowanego przez Nussbaum (ze szczególnym uwzględnieniem szacunku dla pluralizmu jako konsekwencji tego stanowiska). Poszczególne aspekty projektu autorki przedstawiam jednak w powiązaniu z możliwymi kontrargumentami. Innymi słowy, dynamikę poniższej interpretacji określają wątpliwości dotyczące powiązania

---

[6] Przyjmując ten punkt widzenia, można powiedzieć, że szkodliwa zależność między estetyką a polityką zachodzi również w drugą stronę. To znaczy: wprowadzanie wątków politycznych do sztuki miałoby pozbawiać ją autonomii, podporządkowywać pragmatycznym względom i ograniczać swobodę twórczości i interpretacji.

[7] Taką strategię przyjmuje Elaine Scarry w swoich wykładach *On Beauty and Being Just*.

estetyki z polityką. W rezultacie wyłaniający się obraz pojęciowych zależności między egalitarnym liberalizmem a estetyką zyska silniejszą podbudowę.

Należy wspomnieć o jeszcze jednym punkcie odniesienia, który warto mieć na uwadze, analizując estetyczny wymiar koncepcji Nussbaum. Jeśli bowiem – jak będę przekonywała – w przypadku Nussbaum nawiązania do estetyki mają służyć wypracowaniu bardziej otwartego, wrażliwego na pluralizm, wariantu liberalizmu, to naturalne wydaje się uwzględnienie innego podobnego projektu, czyli filozofii Richarda Rorty'ego. W swojej wersji liberalizmu Rorty wychodzi z podobnych założeń, zwracając się do sztuki w poszukiwaniu sposobów na uelastycznienie normatywnych podstaw tego projektu politycznego[8]. Jego koncepcję przygodności i narracyjności liberalnej solidarności można więc potraktować jako alternatywne podejście do problemu, który Nussbaum – za Rawlsem – umieszcza w centrum swoich obecnych rozważań. Zarówno Rorty, jak i Nussbaum poszukują bowiem w estetyce odpowiedzi na pytanie o to, jak liberalizm może sam siebie uzasadniać, nie popadając w antyliberalną sprzeczność. Oczywiście, moim celem nie jest przedstawienie wyczerpującego zestawienia tych dwóch złożonych koncepcji. Projekt Rorty'ego potraktuję jednak jako ważny element zaplecza, który po-

---

[8] Rorty, podobnie jak Nussbaum, dąży do sformułowania niefundamentalistycznej wersji liberalizmu. Jako jednego z przedstawicieli takiego podejścia wymienia Rawlsa, ideę politycznego uzasadniania zastępuje jednak kategorią przygodności. Przygodność liberalizmu miałaby polegać na tym, że – jako pewna normatywna orientacja – stanowi on wytwór stopniowo dokonujących się w historii przekształceń słowników, którymi posługujemy się na co dzień. Jego obowiązywanie jest więc zrelatywizowane do określonego modelu racjonalności, który – co ważne – wynika z kreatywnych interpretacji i reinterpretacji opisów różnych aspektów rzeczywistości. Postawę wyrażającą gotowość do zaangażowania się w taki proces poszukiwania nowych opisów Rorty określa jako ironię. Stąd też estetyczny moment jego koncepcji – liberalna ironia wyraża afirmację zdolności do formułowania oryginalnych, przygodnych słowników (zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, W.A.B., Warszawa 2009).

zwolić mi zaakcentować specyfikę oraz względne mocne i słabe strony filozofii Nussbaum[9].

---

[9] Zob. J. Miklaszewska, *Sprawiedliwość liberalna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015. Autorka również umieszcza koncepcję Rorty'ego w obrębie tradycji szeroko pojętego Rawlsowskiego liberalizmu (ibidem, s. 29–34). Osobne fragmenty poświęca także zestawieniu Nussbaumowskiej koncepcji edukacji z modelem zaproponowanym przez Rorty'ego (ibidem, s. 110–116).

CZĘŚĆ II

Rozumna psychologia moralna

Celem tej części jest omówienie pierwszego z dwóch głównych aspektów modelu rozumowania praktycznego, który można zrekonstruować na podstawie prac Marthy Nussbaum. Zaczynam od problemu stabilności, czyli od pytania o to, jakie postawy obywateli są niezbędne do tego, by koncepcja sprawiedliwości trwała w czasie i rzeczywiście kierowała postępowaniem jednostek. Ten problem odsyła zaś do kwestii psychologii moralnej. Za Rawlsem autorka dostrzega bowiem konieczność wypracowania filozoficznego ujęcia wrażliwości moralnej, które wyjaśni, w jaki sposób kształtują się postawy odpowiadające przyjętym założeniom normatywnym. Ta problematyka wyznacza przedmiot pierwszego rozdziału tej części. W dalszej kolejności zajmuję się natomiast modelem edukacji moralnej, który można sformułować na podstawie Nussbaumowskiej psychologii moralnej. Moim celem jest przede wszystkim wskazanie na rolę, jaką odgrywają w tym ujęciu elementy estetyczne.

ROZDZIAŁ 1

Koncepcja emocji

Problem rozumnej psychologii moralnej stanowi przedmiot jednej z późniejszych monograficznych publikacji Marthy Nussbaum, *Political Emotions* (2013). Jak sugeruje tytuł, główne miejsce w teorii autorki zajmuje koncepcja emocji. Warto też zaznaczyć, że w *Political Emotions* Nussbaum przedstawia się jako przedstawicielka całej rodziny polityczno-liberalnych koncepcji. Jej celem jest, jak deklaruje, opracowanie psychologii moralnej, która przyczyni się do wyjaśnienia warunków stabilności liberalizmu rozumianego zgodnie z kryteriami polityczności[1].

Zgodnie z moją interpretacją koncepcja Nussbaum wykracza poza granice liberalizmu politycznego. Podobnie jest w przypadku wypracowanej przez autorkę psychologii moralnej – odzwierciedla ona specyfikę stanowiska Nussbaum i w dużej mierze jest uwarunkowana przez te jej założenia, które nawiązują do szerszego (niepolitycznego) zaplecza filozofii Nussbaum. Poniżej przekonuję, że koncepcja wrażliwości moralnej, z jednej strony, wynika z Nussbaumowskiego modelu osoby, a z drugiej, wskazuje sposoby realizacji implikowanych przez nią wartości.

To jednak oznacza, że do pewnego stopnia konieczne będzie odwrócenie chronologicznego porządku. Zaczynam od omówienia pojęcia stabilności i jego związku z rozumną psychologią moralną u Johna Rawlsa. Następnie przechodzę do *Political Emotions*, w której to publikacji Nussbaum określa miejsce tych zagadnień w swojej koncepcji. Aby zaś wyjaśnić zaplecze jej rozważań, cofam się do wcześniejszych publikacji, w szczególności tych z zakresu teo-

---

[1] M. C. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice* [dalej jako *PE*], The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2013, s. 2–4, 8–10 i 118.

rii emocji. W ten sposób możliwe będzie przedstawienie zasugerowanych związków między psychologią moralną a Nussbaumowską koncepcją kondycji ludzkiej.

Emocje i problem stabilności

Tło koncepcji Nussbaum wyznaczają rozważania Rawlsa na temat związku psychologii moralnej z problemem stabilności. Jego stanowisko ewoluowało jednak wraz z rozwojem jego teorii w kierunku liberalizmu politycznego. Zestawiając projekt Nussbaum ze stanowiskiem Rawlsa, można więc również umieścić psychologię moralną autorki w kontekście jej polityczno-liberalnych deklaracji.

Rawls a problem stabilności

W poprzedniej części zasugerowałam, że kwestia stabilności stała się jednym z czynników, które wpłynęły na rozwój koncepcji Rawlsa w kierunku *Liberalizmu politycznego*. Problem ten po raz pierwszy pojawia się jednak u niego już na etapie *Teorii sprawiedliwości*. Proponuję więc rozpocząć od porównania sposobów sformułowania zagadnienia stabilności w tych dwóch pracach. Wydaje się bowiem, że istnieją między nimi pewne różnice, odpowiadające ewolucji stanowiska Rawlsa. Zmiany te mają zaś zasadnicze znaczenie z punktu widzenia psychologii moralnej.

Teoria sprawiedliwości

W *Teorii sprawiedliwości* Rawls zdefiniował problem stabilności następująco:

> Ponieważ społeczeństwo dobrze urządzone trwa w czasie, jego koncepcja sprawiedliwości jest przypuszczalnie stabilna: oznacza to, że, jeśli jego instytucje są sprawiedliwe (w sensie tejże koncepcji), osoby uczestniczące w jego instytucjach kształtują w sobie zgodny z nimi zmysł sprawiedliwości i pragną przyczynić się do utrzymania tych instytucji.

> Dana koncepcja sprawiedliwości jest bardziej stabilna od innej, jeśli zmysł sprawiedliwości, który generuje, jest silniejszy i lepiej potrafi zapanować nad skłonnościami destrukcyjnymi, i jeśli instytucje, które dopuszcza, w mniejszym stopniu sprzyjają złym skłonnościom i pokusom niesprawiedliwego działania. Stabilność danej koncepcji zależy od równowagi motywów: zmysł sprawiedliwości, który koncepcja ta wykształca, i cele, które popiera, muszą zwykle walczyć ze skłonnością do niesprawiedliwości[2].

Rawls pojmuje więc stabilność jako cechę koncepcji sprawiedliwości, którą można określić jako jej zdolność do reprodukcji. Zasady sprawiedliwości są stabilne, jeśli obywatele zorganizowanego zgodnie z nimi społeczeństwa rzeczywiście je przejmują i kierują się nimi w relacjach z innymi uczestnikami społecznej kooperacji[3]. Oczywiście, aby wykazać, że jego koncepcja jest stabilna, Rawls musi dysponować jakąś koncepcją psychologii moralnej. Dlatego w *Teorii sprawiedliwości* autor przedstawia złożone ujęcie rozwoju moralnego, który ma obejmować trzy stadia. Zgodnie z tą teorią dwa pierwsze etapy, moralność autorytetu i moralność stowarzyszenia, pozwalają na odpowiednie ukształtowanie uczuć moralnych – miłości, empatii, zaufania, przyjaźni. Dzięki temu w ostatniej fazie, w stadium moralności zasad, wykształca się zmysł sprawiedliwości[4].

Drugim, również związanym z psychologią, aspektem stabilności wskazanym w powyższym cytacie jest kompatybilność zasad sprawiedliwości z celami jednostek. Rawls podkreśla bowiem, że wybór wartości, którym służy koncepcja sprawiedliwości, ma istotny wpływ na to, czy obywatele wykształcą zgodny z nią zmysł sprawiedliwości. To odsyła do problemu spójności (*congruence*) sprawiedliwości i dobra. Rawls przekonuje, że jego teoria sprzyja realizacji indywidualnego dobra, rozumianego przede wszystkim po kantowsku (jako realizacja wolności i równości), z uwzględnieniem arystotelesowskich elementów (dobro jako realizacja społecznej na-

---

[2] J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości* [dalej jako *TS*], przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 644.

[3] Ibidem, s. 700–711.

[4] Ibidem, s. 655–677.

tury i podejmowanie różnorodnej aktywności)[5]. Takie założenie wzmacnia psychologiczne prawdopodobieństwo koncepcji Rawlsa, przedstawiając ją jako racjonalną z punktu widzenia życiowych celów obywateli. W ten sposób spójność sprawiedliwości i dobra dostarcza dodatkowego motywu dla akceptacji zasad sprawiedliwości. Dlatego, mimo że Rawls od początku podkreślał pierwszeństwo słuszności, w *Teorii sprawiedliwości* idea dobra odgrywa pewną rolę w uzasadnianiu koncepcji sprawiedliwości. Co prawda, argument ze spójności pojawia się w końcowych partiach pracy i dlatego można uznać, że ma przede wszystkim uzupełniający charakter. Warto też zaznaczyć, że w *Teorii sprawiedliwości* kryterium stabilności jako takie pełni wyłącznie funkcję pomocniczą wobec pozostałych wywodów. Rawls wierzy, że cecha stabilności dostarczy kolejnego argumentu na rzecz jego koncepcji, nie uznaje jej jednak za rozstrzygający czynnik[6].

Liberalizm polityczny

Status tego problemu zmienia się wraz z ewolucją stanowiska Rawlsa. W *Liberalizmie politycznym* kwestia stabilności zajmuje główne miejsce, będąc, z jednej strony, przyczyną przeformułowania koncepcji sprawiedliwości, a z drugiej – ważnym elementem jej uzasadnienia. Ponadto Rawls wyraźnie zaznacza, że idea liberalizmu politycznego opiera się na zasadzie pierwszeństwa słuszności przed dobrem. Jak można się domyślić, to założenie jeszcze bardziej ogranicza funkcję argumentu ze spójności. Wprawdzie w nieco zmienionej formie pojawia się on w *Liberalizmie politycznym*, ale nie w części poświęconej kwestii stabilności. Rawls wprowadza go dopiero później, wyjaśniając, jakie idee dobra są dopuszczalne przy założeniu pierwszeństwa słuszności. Należy do nich m.in. idea dobra społeczeństwa politycznego, która zakłada, że obywatele uznają sprawiedliwe działanie i wspieranie sprawiedliwych instytucji za własny

---

[5] Ibidem, s. 796–803.
[6] Ibidem, s. 644–645.

cel[7]. W tym sensie zachodzi więc zgodność między indywidualnymi planami a wartościami zakładanymi przez koncepcję sprawiedliwości. W takiej postaci argument ze spójności nie przyczynia się jednak do uzasadnienia politycznej koncepcji sprawiedliwości. Pozwala raczej wykazać, że teoria, której słuszność JUŻ ZOSTAŁA WYKAZANA, jest uznawana za dobro przez obywateli pojmowanych zgodnie z zakładaną polityczną koncepcją osoby[8]. Takie rozstrzygnięcie ma zaś fundamentalne znaczenie z punktu widzenia psychologii moralnej i wymaga jej odpowiedniego przeformułowania.

W *Liberalizmie politycznym* Rawls dzieli proces uzasadniania teorii sprawiedliwości na dwa etapy. W pierwszym stadium, omówionym w poprzedniej części prezentowanej książki, należy przedstawić koncepcję jako pogląd polityczny, nieoparty na żadnej rozległej doktrynie. W drugiej fazie pytamy zaś, czy wypracowane stanowisko okaże się dostatecznie stabilne[9]. A jednak, mimo że kwestia stabilności *explicite* pojawia się dopiero tutaj, to wydaje się, że pewne aspekty tego zagadnienia w rzeczywistości dochodzą do głosu już w pierwszym stadium. Jeśli bowiem, jak zasugerowałam, to m.in. wzgląd na stabilność motywuje przejście od liberalizmu rozległego do politycznego, to czynnik ten musi mieć wpływ na wybór zasad sprawiedliwości.

Stanie się to jasne, kiedy zwróci się uwagę na to, jak Rawls formułuje problem stabilności w *Liberalizmie politycznym*. Zagadnienie stabilności, pisze filozof, „obejmuje dwie kwestie":

> Pierwsza to ta, czy ludzie, którzy wzrastają w sprawiedliwych instytucjach (jak je definiuje nasza polityczna koncepcja), nabywają normalnie wystarczającego poczucia sprawiedliwości, tak by na ogół się do nich stosować. Druga kwestia to ta, czy ze względu na ogólne fakty charakteryzujące publiczną kulturę polityczną danej demokracji,

---

7 J. Rawls, *Liberalizm Polityczny* [dalej jako *LP*], przeł. A Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 278–286.

8 Ibidem, s. 282–283. Zob. również podrozdział *W stronę liberalizmu politycznego* w części pierwszej, przypis 24 odnośnie do reinterpretacji znaczenia kategorii dobra z punktu widzenia *Liberalizmu politycznego* Rawlsa.

9 Ibidem, s. 203–204.

> a w szczególności ze względu na fakt rozumnego pluralizmu, nasza polityczna koncepcja może być ośrodkiem częściowego konsensu[10].

Zdefiniowanie problemu stabilności w *Liberalizmie politycznym* różni się więc od sformułowania z *Teorii sprawiedliwości*. Rawls nie nawiązuje już wprost do spójności celów sprawiedliwości i obywateli. Zamiast tego wskazuje warunek związany ze zdolnością teorii sprawiedliwości do funkcjonowania jako przedmiot konsensu. Wciąż jednak podkreśla konieczność wypracowania psychologii moralnej. Wymóg ten bezpośrednio wyraża pierwszy z aspektów kwestii stabilności – żeby stwierdzić, czy dana koncepcja wzbudzi w obywatelach odpowiedni zmysł sprawiedliwości, musimy dysponować jakimś ujęciem ludzkiej wrażliwości moralnej. Ponadto psychologia ma znaczenie przy ocenie drugiego z czynników. Przedmiotem konsensu zostanie bowiem tylko taka koncepcja, która jest możliwa do zaakceptowania dla obywateli jako wolnych i równych oraz jako racjonalnych i rozumnych. Wybierając teorię sprawiedliwości, należy więc uwzględnić przyjmowaną koncepcję osoby i implikowaną przez nią psychologię moralną[11]. Inaczej można wyrazić to założenie, przypominając, że zasłona niewiedzy nie obejmuje „ogólnych faktów psychologii moralnej". Strony mają prawo i powinny brać pod uwagę takie informacje, definiując zasady sprawiedliwości[12].

Psychologia moralna – ewolucja

Jak zatem przedstawia się psychologia moralna zaprezentowana w *Liberalizmie politycznym*? Sedno tego projektu w zasadzie sformułowałam już w poprzednim akapicie. Mianowicie musi to być psychologia zgodna z zakładaną polityczną koncepcją osoby. Rawls wyraża to zastrzeżenie za pomocą kategorii „rozumności" – rozumna psychologia jest FILOZOFICZNA, a nie PSYCHOLOGICZNA (względnie: naukowa), ponieważ, zamiast opierać się na badaniach empirycznych, wychodzi od modelu jednostki możliwego do zaakceptowania

---

[10] Ibidem, s. 204.
[11] Ibidem, s. 206–207.
[12] J. Rawls, *TS*, s. 262–263.

dla wszystkich obywateli. Nauka i natura są względem niej „przyzwalające". Wyznaczają zakres dopuszczalnych koncepcji, ale nie wskazują żadnego konkretnego rozwiązania[13]. Wyraźne podkreślenie takiego konstruktywistycznego charakteru stanowi pierwszą różnicę między psychologią z *Teorii sprawiedliwości* a tą z *Liberalizmu politycznego*. Druga różnica dotyczy stopnia ogólności. W swojej wcześniejszej publikacji Rawls przedstawił złożone ujęcie rozwoju moralnego, poświęcając szczególnie dużo miejsca uczuciom moralnym. Przeformułowując swoją koncepcję, autor oznaczył jednak fragmenty poświęcone psychologii moralnej jako wymagające rewizji[14]. W konsekwencji, nie włączył ich do *Liberalizmu politycznego*. Nie wypracował też żadnego nowego ujęcia, ale poprzestał na ogólnych uwagach na temat filozoficzności i związku psychologii z koncepcją osoby.

Oczywiście, powściągliwość Rawlsa nie oznacza, że filozof przestał uznawać uczucia za istotne elementy ludzkiej wrażliwości moralnej. Specyficzne dla liberalizmu politycznego ograniczenia uniemożliwiły mu jednak dokładniejsze opracowanie tego problemu. Rozstrzygająca wydaje się tutaj rezygnacja z kategorii dobra w procesie uzasadniania. W *Teorii sprawiedliwości* Rawls przedstawia bowiem uczucia moralne jako myślące aspekty osobowości, które mają wpływ na rozumowanie na temat dobra. Argument ze spójności wyjaśnia, jak sprawiedliwość może zostać włączona w schemat ludzkich celów, stając się przedmiotem specyficznego uczucia – zmysłu sprawiedliwości. To zaś oznacza, że koncepcja uczuć w ramach teorii sprawiedliwości musi zakładać pewne ogólne wyobrażenie dobra. Taka koncepcja, chociażby bardzo szkicowa, pozwoli wskazać, jakie uczucia są pożądane, a jakie niepożądane z punktu widzenia zasad sprawiedliwości. Dlatego kiedy w *Liberalizmie politycznym* Rawls jeszcze bardziej ogranicza znaczenie kategorii dobra i zdecydowanie podkreśla pierwszeństwo słuszności, to konsekwentnie musi również zrezygnować ze szczegółowego opisu uczuć moralnych[15]. Ta

---

[13] Idem, *LP*, s. 138–140.

[14] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 9.

[15] W tym miejscu warto zauważyć, że wśród dopuszczanych przez Rawlsa idei dobra znajdują się cnoty polityczne „tolerancji i wzajemnego zaufania", czyli

zmiana ściśle wiąże się więc z przeformułowaniem sprawiedliwości jako bezstronności w duchu liberalizmu politycznego.

Problem stabilności w ujęciu Nussbaum

Z tego punktu widzenia cel, który Nussbaum stawia sobie w *Political Emotions*, wydaje się wewnętrznie sprzeczny. Autorka deklaruje bowiem, że chce wypełnić lukę pozostawioną przez Rawlsa, wzbogacając psychologię moralną liberalizmu politycznego o koncepcję emocji (bo takie sformułowanie preferuje)[16]. Jeśli jednak, jak przekonywałam, w przypadku Rawlsa ten brak wynika z ograniczeń nakładanych przez liberalizm polityczny, to Nussbaum nie może zrealizować swojego zamiaru, pozostając całkowicie w zgodzie z tą perspektywą. Zainteresowanie emocjami odzwierciedla raczej szersze założenia charakterystyczne dla stanowiska Nussbaum. Przedstawiony w *Political Emotions* opis „podstawowych wartości sprawiedliwego społeczeństwa" (*core values of a just society*) potwierdza tę tezę. Umieszczając w centrum kategorię godności – atrybut ludzi jako istot zarówno aspirujących (*striving*), jak i podatnych na krzywdy (*vulnerable*)[17] – Nussbaum odtwarza bowiem swoją arystotelesowską koncepcję kondycji ludzkiej. Również w *Political Emotions* autorka rozpoczyna więc od ogólnego wyobrażenia dobrego życia

---

„formy myślenia i odczuwania, które podtrzymują sprawiedliwą społeczną kooperację między jego członkami jako wolnymi i równymi" (J. Rawls, *LP*, s. 271). Rawls dostrzegał więc konieczność uzupełnienia koncepcji sprawiedliwości o pewne wzory zachowania, które zresztą uznawał za element składający się na dobro tejże teorii. Przyznawszy kategorii słuszności pierwszeństwo w procesie uzasadniania, miał jednak ograniczoną możliwość rozwinięcia problematyki kształcenia moralnego.

16 M. C. Nussbaum, *PE*, s. 5–10. Rawls wprowadza rozróżnienie na uczucia (trwałe dyspozycje) i emocje moralne (konkretne reakcje), przy czym psychologia moralna przedstawiona w *Teorii sprawiedliwości* dotyczy tych pierwszych (J. Rawls, *TS*, s. 678). Nussbaum posługuje się tylko pojęciem emocji, dzieląc je na trwałe (*background*) i sytuacyjne (*situational*) (M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, New York 2008 [2001], s. 67–77).

17 M. C. Nussbaum, *PE*, s. 118–124.

(eksponującego jego refleksyjność, ale także kruchość) znanego z jej poprzednich prac.

Porównanie ze stanowiskiem Rawlsa pozwala dostrzec znaczenie takiego zaplecza z punktu widzenia namysłu nad emocjami. Jeśli emocje to formy rozumowania na temat życiowych celów, a Nussbaum proponuje pewną szkicową koncepcję dobrego życia, to jej projekt nie tylko pozwala na refleksję nad emocjami, lecz także wymaga takiego uzupełnienia. Teoria Nussbaum może zostać zrealizowana w praktyce tylko wówczas, gdy obywatele rzeczywiście uwzględniają to ogólne wyobrażenie kondycji ludzkiej w refleksji nad własnymi celami. Akceptacja tej koncepcji przejawia się zaś m.in. przez odpowiednie emocje, które wyrażają potrzebę bycia z innymi, odpowiadają na własną i cudzą słabość, afirmują godność drugiej osoby itp. Innymi słowy, ponieważ lista zdolności wyraża minimalną teorię dobra, jej psychologiczna wiarygodność zależy od tego, czy te szkicowe cele rzeczywiście mogą zostać zinternalizowane przez obywateli. Stąd wynika konieczność określenia, jakie emocje, pojmowane jako formy rozumowania na temat dobra, są zgodne z koncepcją emocji, a jakie jej zagrażają[18].

Zanim jednak przejdę do szczegółowego omówienia Nussbaumowskiej teorii emocji, chciałabym zwrócić uwagę na to, jak zagadnienie to wiąże się z problemem stabilności. Rawls w trosce o stabilność ograniczył rolę argumentu ze spójności, stwierdziwszy, że w wersji przedstawionej w *Teorii sprawiedliwości* narzucał on kontrowersyjne wyobrażenie dobra. Jak przekonywałam, ta zmiana uniemożliwiła mu szczegółowe opisanie uczuć moralnych w *Liberalizmie politycznym*. W tym sensie można powiedzieć, że Rawls zrezy-

---

[18] Relację między emocjami a normatywnymi założeniami Nussbaum można wyjaśnić, odwołując się do podziału na dwa systemy myślenia, które zaproponował cytowany przez autorkę psycholog, Paul Batson. Zdaniem Batsona ludzka racjonalność charakteryzuje się dwiema komplementarnymi kompetencjami: zdolnością do rozumowania za pomocą wyobraźni i zmiany perspektywy, z jednej strony, oraz zdolnością do myślenia na podstawie zasady, z drugiej (ibidem, s. 157). Skupiając się na emocjach – które, jak przekonuję poniżej, da się powiązać z tą pierwszą kategorią – Nussbaum podkreśla, że nie można ich oddzielić od zasad (i *vice versa*). Emocje mają służyć realizacji pewnych ogólnych wartości, a te dla swojej stabilności wymagają z kolei dopełnienia przez emocje.

gnował ze swojej pierwotnej koncepcji uczuć moralnych z uwagi na stabilność. Tymczasem Nussbaum przekonuje, że problem emocji należy opracować WŁAŚNIE ZE WZGLĘDU NA WYMÓG STABILNOŚCI. Zdaniem autorki każda teoria sprawiedliwości wymaga odpowiednich emocji ze strony obywateli i może istnieć tylko, jeśli potrafi zapewnić sobie takie wsparcie. Zdolność do wzbudzenia adekwatnych emocji jest więc podstawowym warunkiem psychologicznej wiarygodności, a co za tym idzie – stabilności danej koncepcji. Emocje wyrażają silną identyfikację z wartościami (lub odwrotnie – radykalny sprzeciw wobec nich) i jako takie stanowią najbardziej pożądaną formę ich internalizacji.

Warto zauważyć, że postawy Nussbaum i Rawlsa nie wykluczają się wzajemnie. Zdaniem Rawlsa koncepcja sprawiedliwości nie będzie bowiem stabilna, jeśli nie wzbudzi w obywatelach uczuć, które świadczą o tym, że jej zasady zostały włączone w indywidualne systemy celów. Autor podkreśla, że obywatele zyskują poczucie sprawiedliwości, „gdy ich cechy charakteru i interesy zostały ukształtowane przez życie w warunkach sprawiedliwej struktury podstawowej”[19]. To, jak obywatele wyobrażają sobie własne dobro, ma więc znaczenie z punktu widzenia stabilności liberalizmu politycznego. Ich aspiracje i odpowiadające im uczucia muszą być zgodne z wartościami zakładanymi przez koncepcję sprawiedliwości, w ten sposób przyczyniając się do ich realizacji i podtrzymania. Mimo to, z punktu widzenia Rawlsa, próba dokładniejszego scharakteryzowania emocji wymagałaby przyjęcia założeń, które wykroczyłyby poza *explicite* przyjęte przez niego ograniczenia.

W tym sensie znaczenie emocji z perspektywy liberalizmu politycznego odzwierciedla paradoksalność tego programu, o której wspomniałam pod koniec poprzedniej części. Odpowiednia koncepcja emocji wydaje się zarazem niezbędna dla zrealizowania liberalizmu politycznego, jak i niemożliwa do opracowania w jego ramach. Koncepcja Nussbaum rzeczywiście odnosi się właśnie do tej trudności. Autorka stawia sobie za zadanie wykazanie, że pożądane z punktu widzenia jej normatywnych założeń emocje mogą zostać

[19] J. Rawls, *LP*, s. 206.

zdefiniowane, a następnie być kultywowane nie tylko z uwzględnieniem, ale i dla dobra pluralizmu. Zgodnie z proponowaną interpretacją powodzenie tej argumentacji będzie zaś dowodziło, że teoria Nussbaum miałaby szansę stać się bardziej stabilna niż teoria Rawlsa WŁAŚNIE DLATEGO, że nie respektuje wszystkich ograniczeń sformułowanych przez autora *Liberalizmu politycznego*[20]. Szersze zaplecze filozoficzne pozwala autorce podjąć problem emocji, a to z kolei czyni jej koncepcję bardziej wiarygodną psychologicznie[21].

Koncepcja emocji – podstawowe założenia

Powyższy opis wskazuje już, że zarówno Rawls, jak i Nussbaum pojmują emocje jako rozumne sposoby odnoszenia się do rzeczywistości. Nussbaum poświęciła jednak tej kwestii o wiele więcej uwagi niż autor *Teorii sprawiedliwości*. Połączywszy rozmaite wpływy, wypracowała kognitywną koncepcję, na podstawie której podejmuje problem emocji politycznych w *Political Emotions*. W tej pracy, przypuszczalnie ze względu na swoje polityczno-liberalne aspiracje, Nussbaum odwołuje się przede wszystkim do badań współczes-

---

[20] W tym miejscu warto zauważyć, że jeśli chodzi o problem stabilności, to różnicę między Rawlsem a Nussbaum dobrze reprezentuje stanowisko autorów w kwestii związku stabilności z postawą wzajemnego szacunku. Dla Rawlsa ta druga wartość jest niejako rezultatem (czy też przejawem) tej pierwszej wartości. O stabilności zasad sprawiedliwości świadczy to, czy potrafią one skłonić obywateli do tego, by traktowali siebie nawzajem jak cele same w sobie, czyli – by okazywali sobie szacunek (idem, *TS*, s. 262–273 i 822). Tymczasem wydaje się, że Nussbaum przyjmuje odwrotny punkt widzenia. Autorka zaznacza bowiem, że „liberalizm polityczny okaże się stabilny, jeśli zwolennicy różnych doktryn rozległych dostatecznie troszczą się o szacunek dla osób" (M. C. Nussbaum, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, „Philosophy & Public Affairs" 2011, Vol. 39, No. 1, s. 42. Tłumaczenie moje – U.L.). To sugeruje, że dla Nussbaum wzajemny szacunek jest WARUNKIEM stabilności zasad sprawiedliwości. Obywatele muszą odnosić się do siebie w określony sposób, aby możliwe było wypracowanie i stosowanie trwałych norm współpracy.

[21] Zob. także: S. M. Okin, *"Political Liberalism", Justice and Gender*, „Ethics" 1994, Vol. 105, No. 1, s. 32–35 i 37–39, gdzie autorka krytykuje zmniejszenie zakresu psychologii moralnej w *Liberalizmie politycznym* (i związane z tym ograniczenie uwagi poświęconej wychowaniu w rodzinie), sugerując, że niedostateczne opracowanie tej kwestii zagraża stabilności projektowanej przez Rawlsa teorii.

nej psychologii, chcąc zaprezentować swoje stanowisko w możliwie najbardziej uniwersalny sposób. Jak jednak podkreśla, nauki empiryczne nie udzielają odpowiedzi na pytania o wartości[22]. Ich wyniki pozwalają jedynie zobrazować i uwiarygodnić przyjęte wcześniej założenia normatywne. W ten sposób Nussbaum *implicite* nawiązuje do Rawlsowskiego postulatu stworzenia psychologii moralnej, która jest „filozoficzna, nie psychologiczna". Podobnie jak Rawls, autorka uznaje, że nauki empiryczne nie tyle dostarczają podstaw dla sądów wartościujących, co wyznaczają granice ich prawdopodobieństwa[23].

To zastrzeżenie pozwala przywołać filozoficzne zaplecze koncepcji Nussbaum. Autorka łączy bowiem wyniki psychologii kognitywnej z obszernymi studiami nad filozofią emocji, czerpiąc przede wszystkim z arystotelizmu i stoicyzmu. Choć w *Political Emotions* Nussbaum jedynie skrótowo przedstawia te założenia[24], to rzeczywiście stanowią one tło jej interpretacji nauk empirycznych. Proponuję więc wykroczyć poza lakoniczne uwagi Nussbaum i rozpocząć od przybliżenia filozoficznego ujęcia emocji przedstawionego w jej wcześniejszych pracach. Dzięki temu stanie się jasny związek między Nussbaumowską koncepcją emocji a jej koncepcją osoby.

Antyczne inspiracje

Tak jak w przypadku wielu innych wątków w filozofii Nussbaum, początków zainteresowania emocjami można dopatrzeć się w jej badaniach nad Arystotelesowską koncepcją działania. Stagiryta często jest uznawany przez zwolenników kognitywnej teorii emocji za pioniera tego podejścia. Nie tylko bowiem przedstawiał emocje (*pathe*) jako formy rozumowania, lecz także podkreślał ich rolę w racjonalności praktycznej[25]. To właśnie to drugie założenie było

---

[22] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 15–16.

[23] J. Rawls, *LP*, s. 138–140. Zob. także: M. Michalik-Jeżowska, *Emocje a praktyka moralna w refleksji Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwo Koraw, Rzeszów 2013, dla omówienia Nussbaumowskiej koncepcji emocji w polskiej literaturze.

[24] Zob. M. C. Nussbaum, *Appendix*, w: eadem, *PE*, s. 399–403.

[25] Zob. np. polską publikację: J. Jaśtal, *Natura cnoty*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.

problematyczne w starożytności. Spośród wszystkich antycznych filozofów tylko Arystoteles przypisywał emocjom pozytywne znaczenie z punktu widzenia refleksji etycznej, pozostali myśliciele nawoływali zaś do ich wyeliminowania.

Inaczej niż w przypadku nowożytnej (i późniejszej) filozofii niechęć ta nie wynikała jednak z zakwestionowania poznawczego charakteru emocji. W obszernym studium poświęconym filozofii antycznej, *The Therapy of Desire* (1994), Nussbaum kreśli obraz emocji jako reakcji w pewien sposób powiązanych z przekonaniami. Autorka przekonuje, że choć filozofowie od Platona do Epikura różnili się co do tego, jak należy pojmować naturę tej relacji, to wszyscy łączyli emocje z myślącym aspektem człowieczeństwa[26]. Tym, co dla większości z nich dyskredytowało emocje, był raczej rodzaj sądów, z którymi je kojarzono. Powszechnie uznawano bowiem, że emocje są nakierowane na dobra zewnętrzne, a tym samym podporządkowują jednostki niekontrolowanym przez nie czynnikom[27]. Wszystkie starożytne koncepcje etyczne z wyjątkiem stanowiska Arystotelesa umniejszały zaś wagę tego rodzaju wartości, promując ideał samowystarczalnego życia. Najbardziej ekstremalną wersję tego modelu znajdziemy prawdopodobnie w tradycji stoickiej. Co ważne, stanowisko stoików w kwestii poznawczego charakteru emocji (*pathe*)[28] również było najbardziej radykalne. O ile bowiem ich poprzednicy widzieli w przekonaniach wyłącznie wystarczające i/lub konieczne warunki emocji, względnie ich części składowe[29], o tyle – w świetle

---

[26] M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2009 (1994), s. 369–372.

[27] Ibidem, s. 91.

[28] Niektórzy komentatorzy zwracają uwagę, że w odniesieniu do filozofii stoików należałoby mówić nie tyle o emocjach, co o namiętnościach (D. Baltzly, *Stoicism*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014), ed. E. N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/stoicism/, dostęp: 17.07.2017). Jeśli chodzi o terminologiczne wątpliwości dotyczące pojęcia „emocji" w filozofii, w tym także w filozofii starożytnej, zob. J. Jaśtal, op. cit., s. 20–27.

[29] Nussbaum przekonuje, że Arystotelesowi można by przypisać wszystkie te trzy twierdzenia. Oznacza to, że w jego ujęciu przekonania są koniecznymi i wystarczającymi warunkami do posiadania określonej emocji, a także stanowią jeden z jej elementów (M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, s. 372).

interpretacji Nussbaum – stoicy UTOŻSAMILI emocje z przekonaniami. W świetle ich teorii emocje są sądami, a ich sedno polega na wyrażaniu pewnego typu przekonań[30].

Neostoicyzm

Stanowisko Nussbaum łączy stoicką koncepcję emocji z właściwym Arystotelesowi dowartościowaniem takich form rozumowania. Emocje są więc określonego rodzaju sądami, które mają istotne znaczenie w rozumowaniu praktycznym. To neostoickie – jak określa je Nussbaum[31] – podejście autorka szczegółowo przedstawia w pracy *Upheavals of Thought* (2001). Również w tej publikacji Nussbaum po raz pierwszy wyraźnie nawiązuje do badań psychologii kognitywnej, wspierając swoje filozoficzne tezy jej wynikami. Rozważania zaczyna jednak od zaprezentowania neostoickiego zaplecza, które należy uznać za podstawowy punkt odniesienia dla jej argumentacji.

Neostoicka koncepcja emocji jako sądów opiera się na czterech podstawowych założeniach. Po pierwsze, emocje mają przedmioty – każda z nich jest NAKIEROWANA NA (*about*) jakiś obiekt. Jako takie, po drugie, obejmują one pewien sposób widzenia przedmiotu. Emocje są więc INTENCJONALNE w tym sensie, że dokonują interpretacji swoich przedmiotów, przedstawiając je jako obiekty określonego rodzaju[32]. W związku z tym, po trzecie, wyrażają one przekonania na temat swoich przedmiotów. W emocji stwierdzamy, że dany obiekt

---

30 Ibidem, s. 371–372.

31 Kwestię trafności tej autocharakterystyki – i Nussbaumowskiej interpretacji antycznych koncepcji emocji w ogóle – pozostawiam otwartą. Dla zachowania spójności terminologii ze słownictwem stosowanym przez Nussbaum posługuję się kategorią „neostoicyzm" w takim znaczeniu, jakie przypisała jej autorka. Wydaje się jednak, że jako całość projekt Nussbaum stanowi rezultat reinterpretacji filozofii starożytnej i wybranych teorii przejętych ze współczesnej psychologii. Autorka nie przedstawia wiernej wykładni żadnego z tych źródeł, zamiast tego dostosowując je do własnych założeń.

32 Intencjonalność można więc w tym wypadku powiązać z intensjonalnością. Intencjonalność emocji oznacza bowiem, że nie tylko mają one odniesienie przedmiotowe (ekstensję), lecz także wyrażają pewien sens (intensję) – sposób postrzegania tego przedmiotu.

ma taką, a nie inną specyfikę, znajduje się w pewnej sytuacji i relacji do podmiotu itp. Poszczególne emocje wyróżnia się właśnie ze względu na to, jakie przekonania zwykle wyrażają. Wreszcie – po czwarte – sądy te są sądami wartościującymi, w których przypisujemy przedmiotowi znaczenie z punktu widzenia własnego wyobrażenia dobrego życia. Na tym właśnie polega etyczne znaczenie emocji. Mają one eudajmoniczny charakter – wyrażają wartościowania rzeczywistości, których dokonujemy z uwagi na własne koncepcje dobra. Nie oznacza to jednak, że są one formami czysto instrumentalnego rozumowania. Wprost przeciwnie, w interpretacji Nussbaum greckie pojęcie *eudaimonia* odnosi się do udanej, spełnionej egzystencji, która zawiera wszystkie niezbędne wewnętrznie wartościowe elementy dobrego życia[33]. Wyrażając przez emocję sąd eudajmoniczny, stwierdzam więc, że dany przedmiot ma duże znaczenie dla MOJEGO dobra ze względu na SWOJĄ WEWNĘTRZNĄ wartość[34].

Podsumowując, emocje są reakcjami na sytuacje – takie jak zagrożenie (strach), utrata (żal, *grief*), bliskość i zażyłość (miłość) – w których znajdują się przedmioty postrzegane przez nas jako niezastępowalne elementy dobrego życia. Mogą one zarówno odnosić się do jednostkowych wydarzeń (np. wtedy, kiedy odpowiadamy strachem na konkretne niebezpieczeństwo), jak i wyrażać bardziej ogólne dyspozycje (takiej jak trwały lęk przed śmiercią własną lub najbliższych)[35]. W każdym przypadku jednak ich przedmiot jawi się jako szczególnie wartościowy dla eudajmonii sądzącego.

Zgodnie ze wspomnianą tendencją właściwą filozofii starożytnej stoicy uznawali przy tym, że dobra te są zawsze zewnętrzne względem podmiotu. Z punktu widzenia oryginalnej stoickiej koncepcji jedną z cech definiujących emocje jako sądy wartościujące jest

---

[33] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 30–31. Zob. także: eadem, *Who is The Happy Warrior? Philosophy Poses Questions to Psychology*, „The Journal of Legal Studies" 2008, Vol. 37, No. S2, s. S81–S113; eadem, *Mill between Aristotle and Bentham*", w: *Economics and Happiness. Framing the Analysis*, eds. L. Bruni, P. L. Porta, Oxford University Press, New York 2005.

[34] Eadem, *Upheavals of Thought*, s. 27–33.

[35] Zob. wspomniane rozróżnienie na trwałe i sytuacyjne emocje (przypis 16 powyżej).

to, że odnoszą się one do czynników, których w pełni nie kontrolujemy. Nussbaum rezygnuje z tego zastrzeżenia, uznając, że włączenie go do ogólnego pojęcia emocji byłoby przejawem dogmatyzmu (w szczególności utrudnia ono przypisanie emocji zwierzętom, co wydaje się konieczne w świetle cytowanych przez Nussbaum badań empirycznych)[36]. Definicje poszczególnych emocji często obejmują jednak odniesienia do zewnętrznych dóbr. Przekonania wyrażane przez emocje takie jak żal (*grief*) czy współczucie zawsze dotyczą osób lub przedmiotów, których w pełni nie kontrolujemy i które możemy utracić[37]. Ogólnie rzecz biorąc, kiedy Nussbaum podkreśla, że w emocjach afirmujemy wewnętrzną wartość dóbr, sugeruje, że w większości przypadków będą one dotyczyły zewnętrznych czynników. Dopuszczając emocje jako formy rozumowania, dopuszczamy zarazem myśl o swoich brakach i świadomość tego, że nasze własne

---

[36] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 89–138. Zob. także: eadem, *PE*, s. 137–160. Można jednak zapytać, czy zastrzeżenia Nussbaum wobec definiowania emocji przez specyfikę ich przedmiotów są uzasadnione. Z jednej strony, jak zauważa filozofka, istnieją emocje, takie jak zadowolenie z własnego charakteru, które z pozoru odnoszą się do dóbr wewnętrznych i kontrolowanych przez nas. Stoicy rozwiązywali ten problem, odmawiając takim sądom statusu emocji. Nussbaum proponuje zaś bardziej elastyczne rozumienie emocji. Z drugiej strony autorka podkreśla, że często mylimy się, sądząc, iż rzeczywiście sprawujemy kontrolę nad przedmiotami emocji. By nawiązać do wspomnianego przykładu, podkreślmy, że badania nad antycznymi tragediami pozwoliły Nussbaum zakwestionować przekonanie o niepodatności dobrego charakteru na zewnętrzne ciosy (zob. eadem, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2009 [1986], s. 23–84). Być może więc bardziej konsekwentne byłoby pozostanie przy pierwotnej stoickiej definicji i wykorzystanie jej do zakwestionowania rzekomej nieutracalności dóbr, które są przedmiotami emocji. Obecnie można odnieść wrażenie, że Nussbaum odchodzi od stoickiego sformułowania po to, by móc wskazać na ciągłość między emocjami ludzi a emocjami innych zwierząt. Zabieg ten, służący uzgodnieniu jej stanowiska z badaniami empirycznymi, ma przyczynić się do dostarczenia jej koncepcji naukowej podstawy. Jak jednak wskazuję poniżej, Nussbaum jest selektywna w doborze przykładów z psychologii, dostosowując je do własnych założeń. Wydaje się więc, że modyfikacja związana z definiowaniem przedmiotów emocji niewiele wnosi do jej stanowiska, nie czyniąc go bardziej „naukowym", a przez to „neutralnym".

[37] Eadem, *Upheavals of Thought*, s. 42–43.

zasoby wymagają uzupełnienia. Emocje otwierają nas więc na działanie zewnętrznych czynników.

Warto wspomnieć o jeszcze jednym – szczególnie istotnym z punktu widzenia Nussbaumowskiego modelu rozumowania jako całości – elemencie neostoicyzmu. Helleńscy filozofowie zakładali mianowicie, że emocje – jak wszystkie inne sądy na gruncie ich woluntarystycznej teorii – wyrażają aprobatę podsuwanego przez zmysły obrazu, *phantasmata* (*appearance*). Kiedy więc reaguję zdenerwowaniem na daną sytuację, to akceptuję jej określoną interpretację, którą proponuje mój umysł. Nussbaum przejmuje ten element stoickiego dziedzictwa, co pozwala wpasować jej koncepcję emocji w szersze ramy opisanej powyżej (i wzorowanej na filozofii Arystotelesa) idei refleksji opartej na *phainomena*. Obie kategorie – *phantasmata* i *phainomena* – pochodzą bowiem od czasownika *phainesthai*, czyli „zjawiać się". Można więc przyjąć, że emocje jako odpowiedzi na określone interpretacje rzeczywistości (*phantasmata*) współtworzą zdroworozsądkowe sposoby wartościowania świata (*phainomena*)[38]. Taka hipoteza ma zaś dwie ważne konsekwencje dla rekonstrukcji Nussbaumowskiego modelu rozumowania. Po pierwsze, wskazuje ona na ciągłość stanowiska autorki. Dlatego, mimo że przy okazji problemu stabilności Nussbaum *explicite* koncentruje się na emocjach, to filozoficzne założenia jej koncepcji *implicite* nawiązują do jej wcześniejszych etycznych rozważań. W tym sensie, jak się wydaje, deklaratywnie polityczno-liberalnej psychologii moralnej nie da się oddzielić od arystotelesowskiego zaplecza projektu Nussbaum. Po drugie, warto przypomnieć, że pojęcie *phainesthai* odsyła także do kategorii wyobraźni (*phantasia*). Emocje jako reakcje na to, CO NAM SIĘ ZJAWIA, byłyby więc ściśle powiązane z wyobraźnią, czyli władzą, która współokreśla to, JAK NAM SIĘ JAWI rzeczywistość. Innymi słowy, emocje reprezentują twórczy aspekt myślenia. To z kolei sugeruje, że w centrum psychologii moralnej znajdują się dyspozycje, które można skojarzyć z doświadczeniem estetycznym. Te kreatywne i interpretujące postawy stanowią rdzeń wrażliwości moralnej, jaka zdaniem Nussbaum jest niezbędna do zrealizowania

[38] Ibidem, s. 37–42; M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, s. 84–86 i 374–375.

założeń egalitarnego liberalizmu. Poniżej będę przekonywała, że to właśnie estetyczność nadaje emocjom polityczną doniosłość.

Emocje a koncepcja osoby

Powyższy opis pozwala dostrzec związek teorii emocji z Nussbaumowską koncepcją osoby. Po pierwsze więc, emocje jawią się jako formy praktycznego rozumowania charakterystyczne dla istot o naszej kondycji. Odpowiadają one zdolności do zdefiniowania własnego życiowego celu i, wyrażając eudajmoniczne wartościowania, „mapują" rzeczywistość z uwagi na nasze wyobrażenia o dobrej egzystencji. Jednocześnie w większości przypadków emocje oddają świadomość własnej niesamodzielności. Przez emocje stwierdzamy, że w swoich dążeniach do eudajmonii jesteśmy pod wieloma względami zależni od zewnętrznych czynników. A ponieważ emocje afirmują ZEWNĘTRZNE przedmioty ze względu na ich WEWNĘTRZNĄ wartość, to pozwalają nam one również wyrazić społeczność naszej natury. Nakierowane na inne osoby, oddają autonomiczną (nieinstrumentalną) potrzebę nawiązywania relacji międzyludzkich, które opierają się na przekonaniu, że druga osoba jest bezwzględnie wartościowa, a zarazem I JAKO TAKA, ma znaczenie dla naszego własnego dobra. W ten sposób teoria emocji odzwierciedla przyjmowany przez Nussbaum model jednostki i implikowaną przezeń koncepcję dobra. Jako istoty rozumne potrafimy samodzielnie zdefiniować swoje życiowe cele; jako zwierzęta jesteśmy w naszych dążeniach zależni od zewnętrznych czynników; jako stworzenia społeczne wreszcie, uznajemy związki międzyludzkie za autonomicznie wartościowe elementy dobrego życia. Emocje oddają wszystkie te ogólne cechy ludzkiej eudajmonii.

Po drugie, jednocześnie staje się jasne, że pielęgnowanie odpowiednich emocji jest niezbędne do zrealizowania normatywnych założeń Nussbaum. Już przekonanie o kognitywnym charakterze emocji przesądza o tym, że nie można ich pominąć, rozważając kwestię stabilności zasad sprawiedliwości. Emocje stanowią ważną grupę sądów wartościujących, które należy kształtować zgodnie z przyjmowanymi normami. Mówiąc zaś bardziej konkretnie, te for-

my rozumowania są szczególnie istotne z punktu widzenia wartości godności rozumianej w duchu Arystotelesowskiej koncepcji osoby. Po pierwsze, emocje wyrażają świadomość naszej niesamodzielności i, często, bezbronności (*vulnerability*). Ich odpowiednie pielęgnowanie jest niezbędne do tego, by wypracować taki stosunek do ludzkiej słabości – własnej i cudzej – który będzie odpowiadał ludzkiej godności. Po drugie, uwzględniając emocje, uwzględniamy również autonomiczną potrzebę tworzenia więzi międzyludzkich. Włączenie emocji do filozofii politycznej pozwala zbudować model wspólnoty oparty nie tyle (nie tylko) na wymianie korzyści, co na ludzkiej chęci bycia razem. Emocje stanowią istotny element takich relacji, dlatego muszą być kształtowane tak, aby sprzyjały wzajemnemu szacunkowi między członkami społeczeństwa.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną cechę emocji, która jest szczególnie atrakcyjna z punktu widzenia koncepcji Nussbaum. Sedno normatywnego projektu Nussbaum stanowi przekonanie o immanentnej godności każdej osoby. Zgodnie z tym założeniem obywatele będą traktowali się jak równych, jeśli będą potrafili dostrzec w sobie nawzajem NIEPOWTARZALNE przejawy tej UNIWERSALNEJ wartości. Nietrudno zauważyć, że emocje współtworzą wrażliwość na szczegóły, jakiej wymaga taka postawa[39]. Po pierwsze, oceniając rzeczywistość z perspektywy indywidualnych koncepcji dobrego życia, wprowadzają punkt widzenia konkretnego podmiotu. Po drugie, właśnie z uwagi na odniesienie do jednostkowych celów, emocje pozwalają uchwycić niepowtarzalną wartość innych osób. Przez tego rodzaju sądy wyrażam bowiem świadomość, że druga osoba ma istotne znaczenie dla MOJEGO dobrego życia ze względu na SWOJĄ unikatową i autonomiczną drogocenność[40]. Po trzecie wreszcie, intencjonalność (oraz intensjonalność) świadczy o jakościowym charakterze emocji. Co przy tym ważne, wszystkie wspomniane cechy nawiązują do zasugerowanego powyżej związku emocji z doświadczeniem estetycznym. Emocje reprezentują jakościowy, wrażliwy na konkret sposób myślenia, który pozwala uchwycić subtelności inter-

---

[39] Eadem, *PE*, s. 10–11.

[40] Zob. np. eadem, *Upheavals of Thought*, s. 54–55 i 315–321.

pretowanej sytuacji. Tego rodzaju postawa – jak się wydaje – odgrywa zaś istotną rolę w odbiorze dzieł sztuki. Jeśli więc polityczny potencjał emocji wynika z ich twórczej elastyczności, to jest on blisko powiązany z ich estetycznym wymiarem.

Krytyka stanowiska Nussbaum

Koncepcja emocji ściśle wiąże się więc z Nussbaumowską koncepcją osoby. Z jednej strony taka struktura teorii odpowiada modelowi filozoficznej psychologii moralnej w rozumieniu Rawlsa. Filozoficzność ma polegać właśnie na dostosowaniu psychologii do zakładanego rozumienia jednostki, które poprzedza ewentualne odwołania do nauk empirycznych[41]. Z drugiej strony, jak przekonywałam, wąska, polityczna koncepcja osoby nie pozwoliła Rawlsowi szczegółowo przeanalizować kwestii emocji na etapie *Liberalizmu politycznego*. Nussbaum może opracować to zagadnienie właśnie dlatego, że jej projekt wykracza poza perspektywę Rawlsa, ugruntowując model obywatela w szerszym rozumieniu człowieczeństwa.

Na związek teorii emocji z koncepcją osoby zwracają również uwagę krytyczne analizy stanowiska Nussbaum. Oponenci autorki sugerują bowiem lub wprost wskazują, że niektóre założenia, kontrowersyjne z punktu widzenia refleksji nad emocjami, dają się wytłumaczyć jedynie jej antropologicznymi założeniami. W tym sensie Nussbaumowska teoria emocji jest dopasowana do jej koncepcji osoby.

Warto np. zwrócić uwagę na problematyczność odczytania Arystotelesa w duchu kognitywizmu. Choć, jak zaznaczyłam, jest to powszechna tendencja we współczesnej refleksji nad emocjami, to Robert Crisp proponuje odmienną interpretację stanowiska Stagiryty. Koncentrując się na krytyce Nussbaumowskiej koncepcji współczucia, wskazuje, że u Arystotelesa znajdziemy także elementy niekognitywnego ujęcia emocji. Zdaniem autora zarówno w przypadku współczucia, jak i w odniesieniu do innych emocji bardziej obiecujące są, zasugerowane już przez Arystotelesa, definicje skupiające

[41] J. Rawls, *LP*, s. 138–139.

się na doznaniach. Z tego punktu widzenia emocje jawią się nie tyle jako sądy, co jako afektywne reakcje na rzeczywistość[42].

Moim celem nie jest rozstrzygnięcie, która interpretacja lepiej oddaje oryginalną myśl Stagiryty, ani nawet, które podejście – kognitywne lub niekognitywne – trafniej ujmuje problem emocji. Z punktu widzenia tej pracy znaczenie ma przede wszystkim związek wersji zaproponowanej przez Nussbaum z jej zliberalizowanym arystotelizmem. Ujęcie emocji jako form rozumowania na temat indywidualnej koncepcji dobra niewątpliwie odpowiada bowiem liberalnej koncepcji autonomicznego (choć nie w pełni samodzielnego) podmiotu, racjonalnie planującego życie. Taką interpretację proponuje Anna Wierzbicka, która sugeruje, że myślenie o emocjach w związku z realizacją indywidualnych celów oddaje specyficznie amerykański nastrój indywidualizmu i przedsiębiorczości[43]. Teorię Nussbaum za uproszczoną i przesadnie racjonalistyczną uznaje także Charles Altieri. Jego zdaniem autorka popełnia błąd, nie uwzględniając afektywnego charakteru emocji. Podczas gdy dla Nussbaum emocje należy oceniać tylko z uwagi na wyrażane przez nie sądy, zdaniem Altieriego mogą one stanowić autonomicznie wartościowe rodzaje doświadczenia, do których dążymy (lub których unikamy) ze względu na nie same[44]. Krytykując racjonalistyczne stanowisko Nussbaum, Altieri sugeruje też, że jej koncepcja narzuca odgórnie pewne wyobrażenie dobra. Przyjęte rozumienie ludzkiej kondycji i związane z tym ujęcie eudajmonii funkcjonują bowiem jako kryterium pożądanych i niepożądanych emocji.

O ile więc Wierzbicka zwraca uwagę na przesadny indywidualizm Nussbaum, o tyle Altieri uznaje jej propozycję za zbyt mało

---

[42] R. Crisp, *Compassion and Beyond*, „Ethical Theory and Moral Practice" 2007 (2008), Vol. 11, No. 3, s. 233–246. Poniżej wskazuję jednak, że w koncepcji Nussbaum można znaleźć element afektywności. Zob. podrozdział *Percepcja i smak* w części trzeciej, przypis 81.

[43] A. Wierzbicka, *Emotion and Culture: Arguing with Martha Nussbaum*, „Ethos" 2003, Vol. 31, No. 4, s. 597–598.

[44] Ch. Altieri, *The Particulars of Rapture. An Aesthetics of the Affects*, Cornell University Press, Ithaca–London 2003, s. 158–168.

wrażliwą na punkt widzenia jednostki[45]. Oba te zarzuty wskazują jednak na zależność koncepcji emocji od przyjmowanej przez Nussbaum koncepcji dobra. Wierzbicka rozwija to zagadnienie, podnosząc szerszy problem wpływu społeczeństwa na emocje. Oczywiście, Nussbaum jest świadoma tego zagadnienia i podkreśla jego wagę, poświęcając mu cały rozdział w *Upheavals of Thought*[46]. Pod wieloma względami jej koncepcja rzeczywiście świadczy o wrażliwości na kwestię społecznego kształtowania emocji. Zarówno w *Upheavals of Thought*, jak i w *Political Emotions* Nussbaum obszernie analizuje wpływ społecznych przekonań i przesądów na takie emocje, jak współczucie, wstręt czy wstyd. W jej rozumieniu ingerencje te nie sięgają jednak na tyle głęboko, by definiować treść sądów wyrażanych przez emocje. Poszczególne społeczeństwa mogą określać to, względem kogo obywatele czują wstręt (współczucie, wstyd), ale kognitywna struktura tej emocji jest wszędzie taka sama.

Krytyka taka jak ta sformułowana przez Wierzbicką każe jednak zakwestionować właśnie to założenie. W swojej analizie badaczka skupia się na problemie wpływu języka, który stanowi główny przedmiot jej badań[47]. Zdaniem Wierzbickiej Nussbaum nie docenia znaczenia tego zagadnienia. Oczywiście, jak w przypadku szerszej kwestii społecznego kształtowania emocji, Nussbaum jest świadoma problemu. Podkreśla rolę języka i konieczność uwzględnienia jego wpływu na emocje[48]. Jak jednak zauważa Wierzbicka, ten postulat pozostaje w zasadzie pustą deklaracją i nie wpływa na koncepcję Nussbaum. Z jednej strony Nussbaum słusznie przestrzega przed skrajnościami radykalnego relatywizmu w kwestii języka, z drugiej zaś wydaje się, że popełnia odwrotny błąd, umniejszając rolę tej

---

45 Ibidem, s. 168–174.

46 M. C. Nussbaum, *Emotions and Human Societies*, w: eadem, *Upheavals of Thought*, s. 139–173.

47 A. Wierzbicka, *Język i metajęzyk: kwestie kluczowe w badaniach nad emocjami*, w: *Emocje w kulturze*, red. M. Rajtar, J. Straczuk, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 245–277.

48 M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 149. Por. A. Wierzbicka, *Emotion and Culture*, s. 578.

podstawowej formy komunikacji[49]. Zakłada bowiem, że zwykle, nawet w przypadku nieprzekładalności nazw emocji lub nieobecności określonego pojęcia w danym języku, można ustalić wspólną, zrozumiałą dla użytkowników różnych języków treść sądu wyrażanego przez daną emocję. Nie bierze jednak pod uwagę tego, że często termin wiąże się z doświadczeniami specyficznymi dla określonych wspólnot językowych[50]. O ile jest prawdą, że brak pojęcia nie implikuje braku odpowiadającej mu podstawy empirycznej, o tyle często zachodzi odwrotna sytuacja – istnienie kategorii przywołuje sensy niezrozumiałe z punktu widzenia innych języków. Mówiąc bardziej ogólnie, pojawia się pytanie, czy istnieją emocjonalne „uniwersalia", czy też poszczególne społeczeństwa (wspólnoty językowe) reprezentują na tyle różne modusy emocjonalne, że nie można zdefiniować katalogu emocji znanych każdej istocie ludzkiej.

Tak jak w przypadku sporu między kognitywizmem a non-kognitywizmem, moim celem nie jest rozstrzyganie tej kontrowersji. Warto jednak zwrócić uwagę na to, że uniwersalistyczne ujęcie emocji odzwierciedla uniwersalistyczne aspiracje projektu Nussbaum jako całości. Tak jak można wskazać pewne podstawowe składniki dobrego życia, tak też można zdefiniować poszczególne emocje jako sądy, przez które oceniamy rzeczywistość z uwagi na te wartości. Dla Nussbaum emocje to uniwersalne postawy, wyrażające reakcje na wspólne aspekty kondycji ludzkiej (bycie w relacjach z innymi, niepewność losu, świadomość własnej wartości itp.). Koncepcja emocji stanowi więc rozwinięcie i dopełnienie normatywnych założeń Nussbaum. Przyjąwszy, że istnieje grupa fundamentalnych wartości, które przekraczają różnice kultur i języków, autorka musi wskazać równie uniwersalne formy ich afirmowania i kultywowania. Taką właśnie funkcję pełnią emocje.

---

[49] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 155–156. Por. A. Wierzbicka, *Emotion and Culture*, s. 578–579.

[50] Wierzbicka skupia się na pojęciu *grief*, wskazując, że nie odnajdziemy jego odpowiedników w językach innych niż język angielski. Kategoria ta wyrażałaby więc specyficzną anglo-amerykańską formę reakcji na doświadczenie straty (A. Wierzbicka, *Emotion and Culture*, s. 581–597).

Spośród wszystkich krytycznych argumentów pod adresem Nussbaum najważniejsze znaczenie dla mojej dalszej argumentacji będą jednak miały te zarzuty, które z perspektywy Arendtowskiej fenomenologii sformułowała Veronica Vasterling. Zdaniem autorki Nussbaum nie uwzględnia bowiem, wyeksponowanego przez Hannah Arendt, związku między mówieniem i działaniem, co prowadzi ją do „metodologicznego solipsyzmu". W rozumieniu Vasterling oznacza to, że Nussbaum nie dostrzega roli, jaką w kształtowaniu indywidualnej świadomości odgrywają rozwijające się we wspólnocie opowieści. Zamiast tego przyjmuje punkt widzenia pojedynczego podmiotu, który stanowi centrum doświadczenia i z pespektywy własnej koncepcji dobra ocenia wszelkie otaczające go przedmioty (takie założenie wiąże się z uprzywilejowaniem literatury względem opowiadania historii). W rezultacie pomija receptywny aspekt emocji, przedstawiając je jako formy aktywności jednostki, a nie reakcje na działania innych podmiotów lub rzeczy[51]. Ta krytyka wydaje się o tyle ważna, że, jak sądzę, nawiązuje ona do kwestii uzgodnienia postaw dystansu i zaangażowania, którą przedstawiłam jako zasadniczą dla modelu rozumowania. Vasterling kwestionuje bowiem immersyjny charakter emocji w ujęciu Nussbaum, przekonując, że zgodnie z teorią Nussbaum emocje jawią się raczej jako autonomiczne sądy, niezależne od opinii innych osób. To z kolei podważa sensowność włączania ich do koncepcji racjonalności, której zdroworozsądkowość ma zapewnić konsensualność i wzajemną otwartość na różne perspektywy.

Odparcie zarzutów Vasterling wydaje się więc szczególnie ważne dla obrony Nussbaumowskiej teorii emocji jako elementu jej psychologii moralnej. Należy wykazać, że stanowisko Nussbaum zawiera pewne założenia, które pozwalają na uwzględnienie zarówno aktywnego, jak i receptywnego aspektu emocji, a co za tym idzie – na zbilansowanie krytycyzmu i zaangażowania. W pierwszej części pracy zapowiedziałam, że jako wyróżnioną domenę z punktu widzenia poszukiwania takiej proporcji chciałabym uznać sferę este-

---

[51] V. Vasterling, *Cognitive Theory and Phenomenology in Arendt's and Nussbaum's Work on Narrative*, „Human Studies" 2007, Vol. 30, s. 88–94.

tyczną. Powyżej wskazałam już na obecność estetycznych motywów w Nussbaumowskiej koncepcji emocji. Proponuję więc zastanowić się nad tym, jak estetyczność tych form rozumowania może przyczynić się do zrównoważenia ich odbiorczego i kreatywnego charakteru, a w rezultacie – do nadania modelowi rozumowania odpowiednio zniuansowanej postaci.

Emocje i rozwój moralny

Powyższy opis wyjaśnia, na czym polega wspomniana dwojaka zależność między koncepcją emocji a przyjmowanym przez autorkę rozumieniem jednostki. Model osoby wpływa na ujęcie emocji. Przede wszystkim to właśnie ze względu na zakładane wyobrażenie jednostki Nussbaum może poruszyć zagadnienie emocji. Inaczej niż Rawls, autorka osadza bowiem koncepcję osób jako obywateli w szerszym rozumieniu kondycji ludzkiej, które implikuje ogólne wyobrażenie dobrego życia. To zaś pozwala jej podjąć problem emocji definiowanych jako formy rozumowania praktycznego. Ponadto specyfika tego modelu osoby przesądza o wyróżnionym miejscu emocji w refleksji nad wartościami. Zgodnie z zaczerpniętą od Arystotelesa koncepcją ludzi jako zwierząt rozumnych i społecznych rozumowanie praktyczne musi bowiem uwzględniać ludzką zależność od otoczenia, niesamodzielność i potrzebę bycia w relacjach z innymi. Te wszystkie aspekty człowieczeństwa dobrze wyrażają emocje. Są to formy refleksji, które oddają naszą kondycję istot cielesnych, ale także racjonalnych i społecznych.

Z tego powodu zależność między koncepcją osoby a teorią emocji zachodzi również w drugą stronę. Emocje są niezbędne z punktu widzenia realizacji i stabilności wartości, które implikuje ten model jednostki. Nussbaumowska koncepcja sprawiedliwości wymaga bowiem od obywateli, by traktowali siebie nawzajem jak równych. Emocje wyrażają zaś sposób rozumowania, który odpowiada naszej naturze jako równych podmiotów godności. Jeśli więc jednostki mają z szacunkiem odnosić się do siebie nawzajem jako do istot określonego rodzaju (rozumnych i społecznych, ale zarazem zwie-

rzęcych), to ich sposób myślenia powinien obejmować odpowiednio ukształtowane emocje.

Jednocześnie przywołane głosy krytyczne wskazały na pewne problematyczne aspekty Nussbaumowskiej koncepcji, które mogą rzutować na potencjał emocji z punktu widzenia normatywnych założeń przyjmowanych przez autorkę. Sedno zarysowanych polemik rzeczywiście sprowadza się bowiem do wyeksponowania trudności towarzyszących próbom połączenia arystotelizmu z liberalizmem. Z jednej strony arystotelizm pozwala Nussbaum dostrzec znaczenie emocji i podkreślić ich związek z ludzką niesamodzielnością i społecznością. Z drugiej strony jako zwolenniczka liberalizmu Nussbaum widzi w emocjach formy refleksji nad indywidualnymi, świadomie sformułowanymi koncepcjami dobra. Ambiwalencję takiej (charakterystycznej dla projektu Nussbaum jako całości) syntezy na poziomie teorii emocji najlepiej wyraziła Vasterling. Zestawiając stanowisko Nussbaum z filozofią Arendt, Vasterling wskazała na napięcie między liberalnym uprzywilejowaniem indywidualnej perspektywy a wspólnotowością, jaką mogłaby sugerować inspirowana Arystotelesem koncepcja emocji. Mówiąc o niedoborze „receptywności" w Nussbaumowskiej teorii, Vasterling *de facto* sugeruje więc, że Nussbaum niedostatecznie przedefiniowała liberalny model podmiotu w kierunku wspólnotowości charakterystycznej dla arystotelesowskiej tradycji.

Choć Nussbaum nie odnosi się wprost do krytyki Vasterling, to świadomość ambiwalencji przenika jej prace na temat emocji. Jak podkreśla filozofka, emocje odpowiadają na pewne fundamentalne doświadczenia, które mogą zarówno stać się źródłem etycznych postaw, jak i przeszkodzić w ich wykształceniu[52]. Jest tak dlatego, że – zgodnie ze wskazanym związkiem między emocjami a koncepcją osoby – emocje funkcjonują jako wyjątkowo wrażliwy probierz stosunku do kondycji ludzkiej. To, czy obywatele traktują się z szacunkiem, zależy od tego, czy widzą w sobie samych i w sobie nawzajem istoty obdarzone LUDZKĄ godnością. Istotnym wyrazem takiej postawy są zaś emocje – reakcje na tym poziomie dobrze odzwierciedlają podej-

[52] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 3. Zob. także: J. Rawls, *TS*, s. 644.

ście do własnego i cudzego człowieczeństwa. Co ważne, trudność, którą diagnozuje tutaj filozofka, wpisuje się w zarysowaną przez Vasterling opozycję receptywności i aktywności. Nussbaum wprawdzie nie posługuje się tymi kategoriami, ale jej koncepcja ludzkiej godności jako połączenia aktywnego dążenia (*active striving*) z bezbronnością (*vulnerability*) daje się wyeksplikować za ich pomocą. Jeśli więc emocje mają zapewnić stabilność społeczeństwu opartemu na idei równej godności, to ich kształcenie powinno prowadzić do zbilansowania receptywności i aktywności. W ten sposób przyczyni się też do ukonstytuowania modelu rozumowania, który pogodzi zaangażowanie z krytycyzmem.

Zapowiedziałam już, że szansę na zharmonizowanie obu aspektów może oferować domena estetyczna. Aby stopniowo przybliżyć tę sugestię, warto zwrócić uwagę na dwa kierunki interpretacyjne, które sugeruje kategoria wyobraźni, jeśli – za Nussbaum – pojmuje się ją w nawiązaniu do etymologicznego źródła *phainesthai*. Kiedy mówimy bowiem, że „coś jawi się komuś", możemy skupić się albo na „jawieniu SIĘ" – czyli na aktywności prezentującej się strony, albo na „jawieniu się KOMUŚ" – czyli na interpretacji dokonywanej przez odbiorcę tej prezentacji. Wyobraźnia jako *phantasia* byłaby więc zdolnością do TWÓRCZEGO REAGOWANIA na samodzielne DZIAŁANIE zewnętrznych bodźców (w tym także – na aktywność innych osób). W ten sposób łączyłaby aktywność z odbiorczością na dwóch poziomach – na płaszczyźnie otwartości na inicjatywę czynników spoza nas oraz na płaszczyźnie kreatywnej interpretacji tych bodźców.

Powyżej zwróciłam uwagę, że emocjom towarzyszy praca wyobraźni, która, co więcej, nadaje im estetyczny charakter. Wydaje się, że ich ambiwalencja – złożoność relacji między aktywnością a odbiorczością – wynika właśnie z ich estetyczności. To z kolei oznacza, że zarzuty dotyczące włączania emocji do polityki w dużej mierze pokrywają się z zarzutami, z jakimi spotyka się postulat zbliżenia tej dziedziny do estetyki. Dlatego zacznę od rozpatrzenia problematyczności tych form rozumowania. W dalszej kolejności przejdę zaś do pozytywnej części projektu Nussbaum.

Emocje – trudności

Choć Nussbaum poświęca szczególnie dużo miejsca ambiwalencji emocji w *Political Emotions*, to jej rozważania nawiązują do wniosków przedstawionych wcześniej w pracy *Upheavals of Thought*. Podsumowując te ustalenia, można wskazać dwie podstawowe problematyczne cechy emocji. Są one ambiwalentne w tym sensie, że z punktu widzenia politycznych założeń Nussbaum każda z nich może również zostać uznana za zaletę emocji. Na początek zajmę się niepokojącą stroną tych cech i zasugeruję ich związek z estetycznością emocji.

Partykularyzm

Po pierwsze więc, problematyczny wydaje się charakterystyczny dla emocji partykularyzm. Wskazywałam, że wrażliwość na konkret nadaje emocjom istotne znaczenie, ponieważ ten rodzaj sądów pozwala jednostkom wyrażać indywidualne aspiracje, a jednocześnie otwiera je na wartość innych osób. Ta cecha może jednak w oczywisty sposób negatywnie wpływać na rozumowanie. Przywiązanie do szczegółów, do tego, co jest nam bliskie i dla nas ważne, zbyt często ogranicza perspektywę, powodując uprzedzenia i nieuzasadniony podział na „swoich" i „obcych". Choć emocje wyrażają ważną umiejętność dostrzegania konkretów, to same w sobie nie gwarantują, że będzie ona sprawiedliwie wykorzystywana. Wprost przeciwnie, wyczulenie na detale często działa wybiórczo. Dlatego kultywowanie emocji powinno służyć rozszerzeniu obszaru wrażliwości[53]. To właśnie na tym problemie koncentrowały się historyczne koncepcje edukacji uczuć moralnych. Jak zauważa Nussbaum, filozofowie, tacy jak Auguste Comte czy John Stuart Mill, którzy dostrzegali fundamentalną rolę emocji z punktu widzenia wartości politycznych, skupiali się przede wszystkim na konieczności kształtowania empatii. Główną przeszkodę dla sprawiedliwego społeczeństwa widzieli

[53] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 316–320; eadem, *Upheavals of Thought*, s. 425–433.

oni w ludzkiej tendencji do uprzywilejowywania tego, co lokalne, i w niewrażliwości na to, co bardziej odległe i obce[54].

Mówiąc wcześniej o partykularyzmie emocji, wprost odniosłam tę cechę do doświadczenia estetycznego. Jakościowe, wrażliwe na szczegóły rozróżnienia wynikające z indywidualnych preferencji – jak się wydaje – należą do domeny estetycznej. Nietrudno więc powiązać tę cechę emocji z jednym z głównych zarzutów dotyczących łączenia estetyki z polityką. Zdaje się, że emocje reprezentują właśnie taki subiektywny, niepoddający się uniwersalizacji i systematyzacji sposób myślenia, który miałby szkodzić polityce po jej zbliżeniu do sztuki. Jak ta trudność odnosi się do kwestii krytycyzmu i zaangażowania, względnie: aktywności i receptywności, i co mówi o ambiwalencji estetyczności jako takiej? Warto zauważyć, że partykularyzm emocji lokuje je po obu stronach tych spektrów. Z jednej strony wrażliwość na szczegóły można potraktować jako przejaw nadmiernego krytycyzmu czy też aktywności. Tego rodzaju konkretne sądy bardzo wyraźnie reprezentują bowiem perspektywę jednostkowego podmiotu, który narzuca rzeczywistości swoje indywidualne wartościowania. Osoba wyrokująca pod wpływem emocji „mapuje" świat za pomocą wyznawanych przez siebie celów i niekoniecznie musi przy tym uwzględniać przekonania innych ludzi. Stosując kategorie estetyczne, należałoby opisać taką jednostkę jako samodzielnego twórcę lub wybrednego konesera, kierującego się wyłącznie własnym smakiem. Z drugiej strony partykularyzm można rozumieć dokładnie odwrotnie. Podatność na wpływ szczegółów świadczy również o otwartości na działanie zewnętrznych czynników. Kiedy pozwalamy detalom określić nasze sądy, jesteśmy receptywni i w tym sensie zaangażowani w otaczającą rzeczywistość. Dotyczy to przede wszystkim tych emocji, które wyrażają przywiązanie nie tyle do czysto indywidualnych, idiosynkratycznych wartości, co do konkretnych form życia wspólnotowego – do specyficznych symboli, wyobrażeń, narracji. Ponownie, nietrudno dostrzec tu związek z domeną estetyczną. Doświadczenie estetyczne ma poniekąd „wy-

[54] Zob. eadem, *PE*, s. 54–82.

trącać nas z równowagi", zachęcać do zawieszania ogólnych przekonań pod wpływem silnie oddziałujących szczegółów.

Ze względu na swoją szczegółowość emocje ciążą więc w dwóch przeciwstawnych kierunkach. Oba te trendy wyrażają zaś dwa różne zagrożenia związane z estetyzacją polityki. Krytyczny czy też aktywny moment partykularyzmu sugeruje niebezpieczeństwo autokreacji – model polityki opartej na realizowaniu niewspółmiernych jednostkowych preferencji, który w najgorszym wypadku może doprowadzić do narzucania społeczeństwu woli najbardziej przedsiębiorczych aktorów[55]. Receptywność stwarza z kolei ryzyko bezrefleksyjności, podatności na przygodne i akceptowane pod wpływem impulsu sądy. Warto mieć na uwadze to, że oba te momenty jawią się jako na równi implikowane przez partykularyzm emocji. Właśnie na tym – jak się wydaje – polega bowiem ambiwalencja estetyczności (uwikłanej w emocje). Każda z cech doświadczenia estetycznego obejmuje dwa przeciwstawne elementy, których pogodzenie jest konieczne z punktu widzenia wypracowania odpowiedniego modelu rozumowania.

Radykalne zło a koncepcja osoby

Jednak, choć partykularyzm emocji niesie istotne zagrożenia, to zdaniem Nussbaum ta kwestia nie dotyka sedna sprawy[56]. Drugą i występującą na bardziej fundamentalnym poziomie problematyczną

---

[55] Takie ryzyko szczególnie wyraźnie pojawia się w wersji liberalizmu, którą wypracował Richard Rorty. Liberalna ironistka jest świadoma braku metafizycznych podstaw liberalizmu i otwarta na twórcze poszukiwanie nowych opisów zarówno społecznej rzeczywistości, jak i własnej jaźni. Rorty zdawał sobie jednak sprawę, że uznanie takiej figury za model publicznego rozumowania może prowadzić do dyktatury nielicznych, silnych jednostek, dążących do narzucania innym swoich wizji świata. Dlatego wprowadzał podział na prywatną ironię – swobodę formułowania nowych słowników dla potrzeb autokreacji – i publiczną nadzieję opartą na poczuciu wspólnej wszystkim ludziom podatności na cierpienie (R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, W.A.B., Warszawa 2009, s. 143–153). Do problemu tak pojętej solidarności wracam poniżej, omawiając Nussbaumowską kategorię współczucia.

[56] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 162–165.

cechą emocji jest ich związek z tym, co za Immanuelem Kantem autorka określa jako „radykalne zło". Przez to pojęcie Nussbaum rozumie pewne przedkulturowe i przedspołeczne tendencje, które sprawiają, że traktujemy innych bez szacunku, jak środki do własnych celów, a nie cele same w sobie[57]. Inklinacje te mają bardziej podstawowy charakter niż partykularyzm, ponieważ to właśnie one często wpływają na zakres sądów, włącznie z emocjami. Skłonność do radykalnego zła decyduje o tym, kogo uznajemy za bezwzględnie wartościową osobę, a do kogo odnosimy się czysto instrumentalnie lub obojętnie[58].

Według Kanta ta ludzka tendencja ujawnia się w życiu społecznym, w którym zawsze dochodzi do głosu chęć rywalizacji i dominacji. Zło powstaje więc w relacjach międzyludzkich – obecność innych osób, motywując do wzajemnych porównań, rodzi „zazdrość, żądzę panowania i posiadania"[59]. Jednocześnie te negatywne skłonności można przezwyciężyć tylko przez odpowiednie przekształcenia społeczne. Tworząc wspólnotę opartą na zasadzie wzajemnego szacunku, przekonuje Kant, mamy szansę zapanować nad ludzką tendencją do radykalnego zła[60]. Nussbaum pod wieloma względami zgadza się z tym ujęciem. Z jednej strony, podkreślając znaczenie edukacji moralnej, przekonuje, że społeczeństwo może pomyślnie kształtować postawy obywateli. Z drugiej, jak wskazuję poniżej, podobnie jak Kant, wiąże skłonność do radykalnego zła z byciem w re-

---

57 Zgodnie z oryginalnym sformułowaniem Kanta radykalne zło polega na podporządkowaniu maksymy moralnej (imperatywu kategorycznego) zasadzie miłości własnej. Tę pierwszą regułę definiuje się przy tym m.in. jako nakaz traktowania osób moralnych jak cele same w sobie. To pozwala stwierdzić, że odwrócenie hierarchii maksym prowadzi do zakwestionowania godności innych osób. Zamiast dostrzegać ich autonomiczną wartość, widzi się w nich tylko środki do zrealizowania własnych zamiarów („zaspokojenia miłości własnej") (I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 54–61).

58 M. C. Nussbaum, *PE*, s. 165–168. Zob. także: eadem, *Radical Evil in the Lockean State: The Neglect of the Political Emotions*, „Journal of Moral Philosophy" 2006, Vol. 3, No. 2, s. 159–178.

59 I. Kant, op. cit., s. 120.

60 Ibidem, s. 119–121.

lacjach międzyludzkich. Inaczej niż filozof z Królewca Nussbaum dąży jednak do wyjaśnienia źródeł takiego usposobienia. Kant uznawał bowiem, że podstawa radykalnego zła „pozostaje dla nas niezbadana"[61] – możemy jedynie powiedzieć, że tendencja ta aktualizuje się w warunkach społecznej rywalizacji. Tymczasem Nussbaum, chcąc sformułować praktyczne wskazówki na temat edukacji moralnej, poszukuje konkretnego wytłumaczenia skłonności do radykalnego zła[62].

Zarówno przekonanie o tym, że znalezienie odpowiedzi na to pytanie jest możliwe, jak i sama odpowiedź wynikają z Nussbaumowskiej koncepcji osoby. Wbrew Kantowi autorka podkreśla bowiem, że zwierzęcość ma istotne znaczenie z punktu widzenia moralności. Wynikająca z naszej cielesnej kondycji podatność na krzywdy (*vulnerability*) stanowi jedną z cech definiujących osoby jako podmioty sprawiedliwości. Zgodnie z tym ujęciem wzajemny szacunek wymaga nie tylko respektowania autonomii innych obywateli, lecz także gotowości do udzielania im wsparcia, które często jest niezbędne do osiągnięcia ich celów. Aby jednak dostrzec, że słabość nie kłóci się z godnością DRUGIEJ OSOBY, trzeba przede wszystkim zaakceptować WŁASNĄ niedoskonałość. Pogodzenie się z tym faktem sprawia jednak ogromne problemy. Trudno jest nam przyjąć do wiadomości nasze ograniczenia, co przekłada się z kolei na to, jak odnosimy się do innych osób o tej samej kondycji. Dlatego to właśnie tu, w skomplikowanej relacji ludzi do zwierzęcego aspektu ich natury, Nussbaum lokuje źródło radykalnego zła[63]. Instrumentalne traktowanie innych może oczywiście wynikać z wielu przygodnych powodów, takich jak rywalizacja o konkretne ekonomiczne zyski. Nussbaum przekonuje jednak, że nawet kiedy znikną te pobudki, ciągle pozostaje w nas skłonność do poniżania i naruszania cudzej godności[64]. Zdaniem

---

[61] Ibidem, s. 66.

[62] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 167–168.

[63] Ibidem, s. 166–168.

[64] Ibidem, s. 162–163. W tym miejscu Nussbaum krytykuje, jak mówi, naiwne wyobrażenia libertarian, zgodnie z którymi jedyną ludzką motywacją – a co za tym idzie: jedynym możliwym źródłem konfliktów – są interesy ekonomiczne. Zob. także wspomniany w części pierwszej artykuł Sena, *Rational Fools*.

Nussbaum ta tendencja jest bowiem wpisana w ludzką kondycję, stanowiąc reakcję na jej trudne do zaakceptowania aspekty.

Nietrudno więc zauważyć, na czym polega związek skłonności do radykalnego zła z emocjami. Jeśli, jak przekonywałam, emocje funkcjonują jako swoisty „papierek lakmusowy", przez który wyraża się nasz stosunek do kondycji ludzkiej, to konstytuują one wyróżniony kanał komunikacyjny dla takich tendencji. Dotyczy to nie tylko zakresu – tego, kogo obdarzamy życzliwymi uczuciami – lecz także rodzaju emocji. Nussbaum przekonuje bowiem, że skłonność do radykalnego zła wyraża się przez takie postawy (szczegółowo omówione poniżej), jak wstręt, wstyd czy zawiść. Co jednak ważne, podatność na wpływ radykalnego zła nie skreśla emocji jako form rozumowania, ale raczej świadczy o ich ambiwalencji. To ryzyko ma bowiem swoje źródło w cesze, która stanowi również o przydatności emocji z punktu widzenia politycznych założeń Nussbaum, a mianowicie – w ich związku z doświadczeniem bezbronności wpisaną w ludzką kondycję. Od emocji nie można więc abstrahować, ponieważ oznaczałoby to utratę tego cennego wglądu. Próba jego zachowania wymaga jednak skonfrontowania się z ryzykiem radykalnego zła.

Zanim przejdę do omówienia propozycji, którą w obliczu tego zagadnienia wysunęła Nussbaum, należy zapytać, jak trudność związana z radykalnym złem odnosi się do estetyczności skorelowanej z ambiwalencją emocji. Czy również na tym poziomie da się wskazać dialektykę krytycyzmu/aktywności oraz zaangażowania/receptywności? Nietrudno połączyć radykalne zło z pierwszym członem opozycji. Jeśli bowiem skłonność ta przejawia się przez instrumentalne traktowanie innych osób, to może ona nasuwać skojarzenia z uprzedmiotowieniem, o które często oskarża się estetyczną postawę. Estetyzacja oznacza w tym wypadku postrzeganie innych ludzi jak martwych dzieł sztuki, obiektów, którymi manipuluje się w zgodzie z artystycznym zamysłem lub po prostu kontempluje się je dla własnej przyjemności[65]. Przeniesienie tej postawy na grunt polity-

---

[65] Zob. E. Scarry, *On Beauty and Being Just*, The Tanner Lectures on Human Values, Yale University, March 25 and 26, 1998, s. 39–58, http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/scarry00.pdf, dostęp: 23.05.2016.

ki prowadziłoby więc do bezwzględnego projektowania (*designing*) społeczeństwa w zgodzie z narzuconym, ponadjednostkowym ideałem harmonii. W tej mierze, w jakiej bywają uwarunkowane przez tendencję do radykalnego zła, emocje mogą dawać ujście takim estetyzującym – czyli uprzedmiatawiającym – sposobom postrzegania świata. Jednocześnie zaproponowane przez Nussbaum wyjaśnienie radykalnego zła sugeruje, że chęć manipulowania otoczeniem jest podszyta lękiem przed bezbronnością – przed receptywnym aspektem człowieczeństwa. W tym sensie próba ustanowienia estetycznego ideału odzwierciedlałaby niepowodzenie w oswajaniu się ze słabością. Estetyzacja miałaby służyć zaczarowaniu rzeczywistości i zbudowaniu bezpiecznego dystansu do świata, który tak naprawdę wynika z poczucia silnego w nim zanurzenia i związanej z tym niepewności.

Rozumna psychologia moralna – zadania

Powyższa interpretacja relacji między radykalnym złem a estetycznością zawiera jednak dość daleko idące założenia psychologiczne (pojęcie ambiwalencji emocji wiąże się zresztą z kategorią „kryzysu ambiwalencji", która odgrywa istotną rolę w Nussbaumowskim ujęciu rozwoju moralnego). Dla Nussbaum podstawowym zadaniem namysłu nad psychologią moralną jest odpowiedź na pytanie o to, jak obywatele asymilują podstawowe wartości danego społeczeństwa, dzięki czemu te ostatnie zyskują stabilność. Z punktu widzenia egalitarnego liberalizmu Nussbaum nadrzędne miejsce zajmuje postawa równego szacunku. Psychologia moralna musi więc wyjaśnić, jak jednostki uczą się traktować siebie nawzajem jak równych, co w szczególności obejmuje respektowanie autonomii i potencjalnej odmienności innych osób. Jednocześnie, właśnie z uwagi na pluralizm, psychologia moralna musi zostać sformułowana z uwzględnieniem szacunku dla różnorodności. Innymi słowy, psychologia moralna powinna realizować zasadę szacunku dla pluralizmu na dwóch płaszczyznach: na poziomie zawartości oraz na metapoziomie konstrukcji teoretycznej.

Oczywiście, takie rozumienie psychologii moralnej wiąże się z polityczno-liberalnymi aspiracjami Nussbaum. Moim zasadniczym celem jest jednak wykazanie, że projekt filozofki potrafi spełnić obietnicę szacunku dla różnorodności bez przyjmowania wszystkich ograniczeń *explicite* sformułowanych przez Rawlsa i Larmore'a. Wskazałam już, jak koncepcja emocji i przekonanie o ich szczególnej roli w rozumowaniu praktycznym wiążą się z szerszym arystotelesowskim zapleczem filozofii Nussbaum. Przekonywałam też, że arystotelesowsko umotywowany wątek emocji wprowadza do Nussbaumowskiej psychologii elementy estetyczne.

Wydaje się, że przydatność zaproponowanej przez autorkę psychologii z punktu widzenia dwóch wspomnianych poziomów pluralizmu należy rozpatrywać w kontekście właśnie tego zespołu założeń – idei równego szacunku, kategorii emocji oraz ich estetycznego charakteru. Po pierwsze bowiem, odwołania do psychologii służą rozwinięciu przyjmowanej przez Nussbaum koncepcji osoby w możliwie neutralny sposób. Autorka stara się powiązać poszczególne elementy swojego arystotelesowsko-kantowskiego wyobrażenia kondycji ludzkiej – jako połączenia autonomii i podatności na krzywdy – z cechami doświadczenia i kompetencjami, na które zwracają uwagę cytowane przez nią badania psychologiczne. W konsekwencji zaplecze jej teorii – choć wciąż „filozoficzne" – zostaje wyrażone w bardziej uniwersalnych kategoriach[66]. Po drugie, w następnym rozdziale będę przekonywała, że obraz dojrzewania moralnego, który wyłania się z psychologii moralnej Nussbaum, ma silne odniesienia do domeny estetycznej. Mianowicie kształtowanie emocji w dużej mierze polega na „szlifowaniu" kompetencji estetycznych – wrodzonych skłonności do twórczego myślenia i inter-

[66] Zob. podrozdział *W stronę liberalizmu politycznego* w części pierwszej, przypis 53 dotyczący możliwości zdefiniowania zdolności rozumu praktycznego w polityczno-liberalny sposób, który nie implikowałby prymatu autonomii. Wydaje się, że na gruncie koncepcji Nussbaum rzeczywiście zachodzi taka zależność: przypisanie rozumowi praktycznemu architektonicznej funkcji prowadzi do uznania szczególnej roli autonomii jako wartości politycznej. Wątki psychologiczne i estetyczne pozwalają jednak Nussbaum konceptualizować wartość autonomii bez popadnięcia w paternalizm.

pretowania. W tym sensie bycie rozumnym praktycznie obejmuje swojego rodzaju świadomość estetyczną.

W rezultacie psychologia i estetyka wspólnie składają się na model rozumowania, który pozwala uwzględnić wspomniany metapoziom pluralizmu. Okazuje się bowiem, że sedno wrażliwości moralnej stanowi kreatywność, o której można mówić w kategoriach psychologicznych. Nussbaum rozwija więc swoje filozoficzne założenia za pomocą pojęć o szerszym oddźwięku po to, by w centrum swojej koncepcji umieścić samodzielność jednostek. W tym sensie niejako „oddaje głos" każdemu z osobna, pytając o to, jak kształtuje się w nas zdolność do dokonywania indywidualnych wartościowań. Aby jednak wyjaśnić, w jaki sposób ta struktura teoretyczna pozwala na uwzględnienie szacunku dla pluralizmu również na poziomie treści, należy bardziej szczegółowo przedstawić jej specyfikę. Do tego zagadnienia teraz przechodzę.

Rozwój moralny – początki

Filozoficzność psychologii moralnej wiąże się z różnorodnością źródeł, z których czerpie Nussbaum. Powołując się nie tylko na prace psychologów, ale i na narrację o narodzinach z *De rerum natura* Lukrecjusza[67], Nussbaum w punkcie wyjścia swojej koncepcji umieszcza doświadczenia specyficzne dla ludzkiego niemowlęctwa[68]. W pierwotnej wersji swojej teorii autorka uwzględniła nawet wczesny rozwój niemowlęcy w opisie kształtu ludzkiej formy życia[69]. Dłuższy niż u innych zwierząt okres zależności od otoczenia ma bowiem zasadniczy wpływ na nasz rozwój. To przecież w pierwszych miesiącach ludzkiego życia szczególnie silnie przejawia się unikatowe połączenie refleksyjności z bezradnością, które zdaniem Nussbaum charakteryzuje kondycję ludzką w ogóle. Dlatego chcąc zrozumieć specyfikę ludzkiego rozumowania praktycznego, musimy cofnąć się do fundamentalnych doświadczeń z okresu niemowlęctwa.

---

[67] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 180–190.

[68] Ibidem, s. 178–181; M. C. Nussbaum, *PE*, s. 168–169.

[69] Zob. np. eadem, *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*, „Political Theory" 1992, Vol. 20, No. 2, s. 218–219.

Potwierdzenie i rozwinięcie swoich wyjściowych filozoficznych założeń autorka znajduje m.in. w dziełach literackich, takich jak wspomniany poemat Lukrecjusza, a także *W poszukiwaniu straconego czasu* Marcela Prousta. Z takim doborem tekstów idzie zaś w parze selekcja psychologicznych koncepcji. Nussbaum powołuje się bowiem na badania, które w dużej mierze opierają się na narracji, przedstawiając rozwój jaźni jako ciągły, zindywidualizowany i idiosynkratyczny proces; w skrócie – jako unikatową historię, odmienną dla każdej jednostki. Jej główne źródło inspiracji stanowią więc koncepcje z szeroko pojętej tradycji psychoanalitycznej. W obrębie tego paradygmatu interesują ją zaś przede wszystkim prace Donalda W. Winnicotta (oraz innych teoretyków z kręgu relacji przedmiotowych), a także późniejsze, silniej podbudowane empirycznie przykłady psychoanalitycznego podejścia, które odnajdziemy w badaniach takich autorów, jak John Bowlby i Daniel Stern[70].

Na podstawie tych psychologicznych koncepcji (uzupełnionych o motywy literackie) Nussbaum wyróżnia kilka aspektów niemowlęctwa istotnych z punktu widzenia rozwoju moralnego. Po pierwsze, zgodnie z tym, co zostało już wspomniane, pierwsze miesiące ludzkiego życia charakteryzuje skrajna niesamodzielność. Niemowlę nie potrafi zaspokoić swoich potrzeb, wobec których „czuje się tak, jakby siedział w nim wilk"[71]. Po drugie, małe dzieci nie od razu mają świadomość swojej odrębności od otoczenia. Początkowo niemowlęta odbierają własne doświadczenia jak zjawiska, które przekształcają cały dostępny im horyzont poznawczy. Stern plastycznie opisuje ten etap, porównując doznanie głodu do burzy. Własne odczucia, działania opiekunów, inne bodźce – wszystkie te czynniki zlewają się w jedno wydarzenie, które wstrząsa światem niemowlęcia[72]. Dziecko doświadcza siebie jako centrum tego wzburzenia, bierny ośrodek, podlegający wpływom niekontrolowanych czynników.

---

[70] Eadem, *Upheavals of Thought*, s. 174–181.

[71] D. W. Winnicott, *Dziecko, jego rodzina i świat*, przeł. A. Bartosiewicz, Świat Książki, Warszawa 1993, s. 82.

[72] D. Stern, *Diary of a Baby*, Basic Books, New York 1990, 1998, s. 31–43; M. C. Nussbaum, *PE*, s. 169–170; eadem, *Upheavals of Thought*, s. 181–184.

To wskazuje, że, po trzecie, niemowlęta we wszystkich sprawach są zależne od zewnętrznego wsparcia. Winnicott określa ten najwcześniejszy etap jako „całkowitą zależność" (*absolute dependence*), ponieważ dziecko tak dalece polega na otoczeniu, że nie zdaje sobie sprawy z własnej odrębności od niego[73]. Niezdolne do samodzielnego działania niemowlęta oczekują, że ich potrzeby zostaną automatycznie zaspokojone, a rzeczywistość (jeszcze nie postrzegana jako zewnętrzna) dostosuje się do rytmu ich życia. W tym sensie pierwsze miesiące naszego życia charakteryzuje narcyzm, specyficzne połączenie bezradności z iluzoryczną wszechmocą[74]. Po czwarte, te wczesne potrzeby niemowląt nie redukują się do najprostszych, fizjologicznych popędów. Winnicott wyróżnia odrębne pragnienie bycia „tulonym" (*held*) przez „sprzyjające otoczenie" (*facilitating environment*)[75]. Bowlby, podobnie, wskazuje, że niemowlęta potrzebują poczucia bezpieczeństwa, które pozwoli im zaufać światu[76]. Takie pragnienia są szczególnie istotne z punktu widzenia rozwoju moralnego. Poszukując oparcia w rzeczywistości, niemowlę otwiera się bowiem na relacje z innymi osobami. To stała obecność i troska rodziców lub opiekunów sprawia, że świat zaczyna wydawać się

---

[73] D. W. Winnicott, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London 1965, s. 84–86.

[74] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 184–185; eadem, *PE*, s. 170–171.

[75] Zob. np. D. W. Winnicott, *Dziecko, jego rodzina i świat*, s. 76–79; idem, *The Maturational Processes*, s. 48–49; M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 185–186.

[76] Por. krytykę teorii wtórnego popędu u Bowlby'ego. Zgodnie z tą popularną w psychoanalitycznych kręgach koncepcją dziecko przywiązuje się do matki, ponieważ postrzega ją jako źródło zaspokojenia fizjologicznych potrzeb. Wbrew temu Bowlby cytuje badania, które wskazują, że zarówno u ludzi, jak i u innych zwierząt silne relacje we wczesnym okresie życia mogą powstawać niezależnie od tego, czy dana osoba (dane zwierzę) troszczy się o podstawowe potrzeby dziecka (młodego zwierzęcia). Na przykład dzieci szybko tworzą więzi z innymi dziećmi, od których przecież nie mogą oczekiwać opieki. Główną rolę odgrywa tutaj raczej społeczność i chęć bycia z innymi (J. Bowlby, *Attachment and Los. Volume 1: Attachment*, Pimlico, London 1997, s. 210–220). Zob. także: M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 185.

bardziej stabilnym, a nawet interesującym, „wartym zamieszkania”[77] miejscem.

Zdolność do bycia samemu (*the capacity to be alone*)

Przywołane koncepcje psychologiczne potwierdzają więc filozoficzną tezę o społeczności ludzkiej natury. W tym sensie nauka „przyzwala” na koncepcję osoby, którą przyjmuje Nussbaum, uwiarygodniając ją jako propozycję antropologiczną. W cytowanych pracach autorka odnajduje przekonanie o tym, że istnieje w nas podstawowy impuls do nawiązywania relacji międzyludzkich, które jawią się jako fundamentalny składnik zdrowej egzystencji (czy też, mówiąc kategoriami Nussbaum, dobrego życia)[78].

---

[77] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 187.

[78] Ibidem, s. 185–189; D. W. Winnicott, *The Maturational Processes*, s. 83–92; J. Bowlby, *Attachment and Los. Volume 1*, s. 210–234. Warto zaznaczyć, że teoria relacji przedmiotowych to nie jedyny nurt badawczy, który podkreśla rolę zależności od otoczenia w rozwoju moralnym. Taki model kształtowania osobowości pojawia się szczególnie często we współczesnej refleksji feministycznej. W psychologii przełomowa pod tym względem była praca Carol Gilligan, *Innym głosem*, w której autorka przedstawiła ujęcie faz rozwoju moralnego, odpowiadające, jak przekonywała, kobiecemu doświadczeniu relacyjności. Ten model polemizował z koncepcją Lawrence'a Kohlberga, wyrażającą przywiązanie do zasad i dostosowaną do perspektywy zatomizowanego podmiotu (C. Gilligan, *Innym głosem: teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, przeł. B. Szelewa, Krytyka Polityczna, Warszawa 2015). W filozofii do koncepcji Gilligan nawiązuje chociażby Annette Baier, która rozwija model relacyjnego podmiotu w kontekście Humeowskiej etyki (zob. A. C. Baier, *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 1996). Ze względu na humeowskie zaplecze koncepcję Baier z projektem Nussbaum łączy także zainteresowanie etycznym znaczeniem emocji (choć na gruncie humeowskiej tradycji są one rozumiane aracjonalnie).

Jednak, mimo że stanowisko Gilligan pod wieloma względami koresponduje z zainteresowaniami Nussbaum, autorka wybrała inne psychologiczne zaplecze dla swojej koncepcji. Wynika to stąd, że zarówno badania Gilligan, jak i ich filozoficzna interpretacja przedstawiona przez Baier wpisują się w szeroko pojętą perspektywę etyki troski. Dla tego nurtu (reprezentowanego również przez takie autorki, jak Nel Noddings i Eva Feder Kittay) charakterystyczne jest podkreślanie napięcia między troską (intymnymi relacjami opartymi na uczuciach) a sprawiedliwością (dążeniem do określania relacji międzyludzkich

Jak zaznaczyłam, szczególnie inspirujące dla autorki są prace Winnicotta. Badacz ten wskazywał bowiem, że przełomowe znaczenie z punktu widzenia rozwoju jaźni ma zdolność do bycia samemu W OBECNOŚCI INNEJ OSOBY (*the capacity to be alone in the presence of someone*)[79]. O podmiocie można mówić wtedy, gdy dziecko ma na tyle silną świadomość samego siebie, że potrafi skupić się na swoim wewnętrznym świecie. Ten stopień dojrzałości niemowlę osiąga zaś wtedy, gdy, dzięki wsparciu rodziców (opiekunów), jego otoczenie wydaje się bezpieczne i sprzyjające (*facilitating*) autorefleksji. Dziecko stopniowo uczy się, że rzeczywistość jest w miarę godna zaufania, a jego potrzeby zostaną zaspokojone (nawet jeśli samo nie umie się jeszcze o nie zatroszczyć). Dzięki temu czuje się na tyle pewnie, by zająć się odkrywaniem swojego wewnętrznego świata, zamiast z niepokojem obserwować to, co dzieje się wokół[80].

---

przez abstrakcyjne zasady; zob. R. Ziemińska, *Etyka troski i etyka sprawiedliwości. Czy moralność zależy od płci?*, „Analiza i egzystencja" 2008, nr 8, s. 115–131). Tymczasem Nussbaum stara się raczej pogodzić ze sobą oba aspekty przez odpowiednie przedefiniowanie koncepcji sprawiedliwości. Ponadto przywiązana do uniwersalnej kategorii ludzkiej godności Nussbaum kwestionuje – często przyjmowane na gruncie etyki troski – rozróżnienie na męskie i kobiece doświadczenie (M. C. Nussbaum, *Introduction. Feminism, Internationalism, Liberalism*, w: eadem, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York 1999, s. 13–14). Sprzeciwia się także charakterystycznej dla tego nurtu tendencji do zacierania granic między jednostkami w imię swojego rodzaju fuzji, autentycznej i bezinteresownej unii (por. także przypis 81 poniżej odnośnie do podobnego sporu z Winnicottem). W swojej psychologii moralnej stawia sobie raczej za cel wykazanie, że są możliwe takie relacje międzyludzkie, w których strony są sobie nawzajem bezwzględnie oddane, a jednocześnie zachowują poczucie własnej wartości i odrębności (eadem, *The Feminist Critique of Liberalism*, w: eadem, *Sex and Social Justice*, s. 74–77). Por. S. M. Okin, *Justice, Gender and the Familiy*, Basic Books, Inc., Publishers, New York 1989, odnośnie do podobnej liberalnej wersji feminizmu, która postuluje rozszerzenie kategorii sprawiedliwości na obszar relacji w obrębie rodziny. Zob. także sugestię na temat możliwości połączenia etyki troski z etyką sprawiedliwości, sformułowaną z wnętrza tej pierwszej perspektywy (E. F. Kittay, *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York–London 1999, s. 17–19).

79 D. W. Winnicott, *The Maturational Processes*, s. 29–36.

80 Ibidem, s. 29–32.

Ten etap kończy proces kształtowania się jaźni. Zdolność do świadomego bycia samemu zakłada silne poczucie granic między własną psychiką a zewnętrzną rzeczywistością. Winnicott podkreśla jednak, że taki poziom integralności zyskujemy przede wszystkim dzięki więzi z rodzicami (opiekunami)[81], która pozwala nam zaufać światu. W tym sensie samoświadomość ma relacyjny charakter i obejmuje odniesienie do drugiej osoby; dlatego Winnicott mówi o samotności w obecności kogoś innego. Choć stopniowo poczucie bezpieczeństwa zostaje zinternalizowane i nie wymaga już rzeczywistej bliskości drugiego człowieka, zawsze stanowi pochodną tej wczesnej więzi[82].

Taka konkluzja współgra z Nussbaumowską koncepcją osoby. Badania Winnicotta wskazują bowiem, że społeczność ludzkiej natury sięga bardzo głęboko i wpływa na ukształtowanie podmiotu. Jednostki odczuwają autonomiczną, nieredukowalną do potrzeb fizjologicznych, potrzebę bycia z innymi. Ten społeczny impuls sprawia, że już w wieku niemowlęcym nawiązujemy pierwsze relacje międzyludzkie, które stanowią konieczny warunek zdrowego, harmonijnego rozwoju jaźni. Nasze rozumienie tego, kim jeste-

---

[81] Pojęcie „sprzyjającego otoczenia" oznacza sieć relacji, całe środowisko dorastania. W konsekwencji Winnicott wskazywał na udział wielu osób w wychowaniu – a więc nie tylko matki, lecz także ojca jako jej partnera i najważniejszego pomocnika (D. W. Winnicott, *Dziecko, jego rodzina i świat*, s. 17–19 i 115–120). Ich role definiuje zresztą przede wszystkim w kategoriach funkcji, a więc zadań, które mogą wypełniać dowolne jednostki (M. C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2016 [2010], s. 116). Winnicott przyjmował jednak, że funkcja matki polega na bezwzględnym podporządkowaniu się niemowlęciu w pierwszych miesiącach życia. Takie założenie wydaje się niepokojące z etycznego punktu widzenia w tej mierze, w jakiej wymaga ono od osoby (odgrywającej rolę matki) chwilowego wyrzeczenia się podmiotowości (D. W. Winnicott, *The Maturational Processes*, s. 37–55). Pod tym względem, skądinąd egalitarny i elastyczny, model Winnicotta zdradza więc pewne konserwatywne sympatie. W swojej interpretacji koncepcji Winnicotta Nussbaum mocniej eksponuje napięcie między podmiotowością matki a dobrem dziecka.

[82] D. W. Winnicott, *The Maturational Processes*, s. 33 i 35. Zob. także: idem, *Dom jest punktem wyjścia. Eseje psychoanalityczne*, przeł. A. Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2011, s. 54–63; M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 207–208.

śmy, zawsze uwzględnia więc więzi z innymi osobami. Taki model tożsamości podbudowuje zaś rozumienie dobra implikowane przez Nussbaumowską koncepcję osoby. W pierwszych miesiącach życia relacja z rodzicami (opiekunami) daje nam bowiem fundamentalne poczucie bezpieczeństwa. W tym najbardziej podstawowym sensie postrzegamy inne osoby jako „części" naszego własnego dobrobytu. Nie wyobrażamy sobie funkcjonowania bez ich obecności i wsparcia. W filozoficznym języku Nussbaum oznacza to, że inne osoby zostają na trwałe wkomponowane w nasze struktury celów. Choć nie jesteśmy już całkowicie zależni od otoczenia i pod wieloma względami potrafimy troszczyć się sami o siebie, to uznajemy relacje międzyludzkie za fundamentalne elementy dobrego życia.

Rola emocji w kształtowaniu podmiotu

Za pomocą prac cytowanych psychologów Nussbaum wyjaśnia więc, w jaki sposób nasza kondycja przekłada się na percepcję rzeczywistości i rozumienie własnego miejsca w niej. Nietrudno zauważyć, że szczególne miejsce w procesie kształtowania się tak pojętej podmiotowości zajmują emocje. W świetle Nussbaumowskiej koncepcji można je bowiem uznać za rzeczywisty ośrodek formowania się tożsamości. Emocje pozwalają wyrazić zarówno stan skrajnej zależności, jak i całkowitą koncentrację na własnych pragnieniach, charakteryzujące niemowlęctwo. Jednocześnie świadczą one o stopniowym przezwyciężaniu tego pierwotnego solipsyzmu. Zawierając sądy na temat znaczenia określonych, zwykle zewnętrznych, dóbr z punktu widzenia eudajmonii, emocje reprezentują rodzącą się świadomość własnych celów. Temu towarzyszy zaś odkrywanie granic kontroli nad rzeczywistością, jakie napotykamy, realizując swoje zamiary. W ten sposób wczesne emocje oddają kiełkujące poczucie odrębności od otoczenia i podmiotowości[83].

Co więcej, powyżej wskazywałam, że emocje wiążą się ze społecznością ludzkiej natury. Jako takie pozwalają one wyrazić po-

[83] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 190–191 i 206–207; eadem, *PE*, s. 171–172.

czucie przywiązania do innych osób, które zdaniem Nussbaum ma konstytutywne znaczenie dla wykształcenia się jaźni. Emocje odpowiadają więc relacyjności podmiotu. To właśnie te formy rozumowania najlepiej oddają świadomość zależności od innych osób, których troskliwa obecność wydaje się niezbędna do osiągnięcia wewnętrznej integralności. Emocje najpełniej wyrażają więc poczucie tożsamości, które rodzi się dzięki wsparciu ze strony innych osób.

Ukształtowanie się takiego relacyjnego podmiotu stanowi jednak dopiero początek rozwoju moralnego. Sytuacja skrajnej niesamodzielności, w której zyskujemy poczucie odrębności, jest bowiem zarówno fundamentem moralnej osobowości, jak i źródłem poważnego zagrożenia. Zgodnie z przyjmowanymi przez Nussbaum wartościami rozwój moralny wymaga uświadomienia sobie, że inne osoby należy traktować jako cele same w sobie. Tymczasem, zważywszy na ekstremalną zależność charakteryzującą pierwsze miesiące (a nawet lata) naszego życia, początkowo mamy tendencję do instrumentalnego odnoszenia się do ludzi wokół. Na tym polega zaś radykalne zło. Wprawdzie dziecko dostrzega już bezwzględną wartość relacji międzyludzkich, ale ma trudności z zaakceptowaniem autonomii bliskich mu osób. Chce, by te ważne istoty poświęcały uwagę tylko jemu. To oznacza zaś, że nie traktuje ich jako w pełni wartościowych osób, które realizują również swoje własne cele i nie tylko dają wsparcie, lecz także często same go potrzebują[84]. Co więcej, skłonność do takiej zaborczości nigdy całkowicie nie znika[85]. Krytyczny moment rozwoju moralnego polega więc na przejściu od wczesnej niesamodzielności do bardziej zbilansowanej postaci relacji międzyludzkich, a następnie na utrzymaniu kontroli nad dziecinnym pragnieniem omnipotencji, które cały czas w nas drzemie. Tylko w ten sposób uda się zapanować nad tendencją do radykalnego zła.

Dynamikę tego, rzeczywiście nigdy się niekończącego, procesu najlepiej oddają zaś emocje. Wyrażając świadomość zależności od innych osób, te formy rozumowania reprezentują bowiem nasz ewo-

---

[84] Eadem, *Upheavals of Thought*, s. 181–190; eadem, *PE*, s. 168–174.

[85] Por.: „Jeśli mówimy o okresie dorastania, to dotyczy to również dorosłych, ponieważ żaden dorosły nie jest ciągle dorosły" (D. W. Winnicott, *Dom jest punktem wyjścia*, s. 80); M. C. Nussbaum, *PE*, s. 3.

luujący (lub nie) stosunek do relacji międzyludzkich. Przechodzę więc do omówienia wczesnych emocji, które towarzyszą kształtowaniu się postaw moralnych.

Wczesne emocje – miłość i kryzys ambiwalencji

Wydaje się, że dynamika tego procesu kumuluje się w szczególnej emocji, która pojawia się na wczesnym etapie naszych relacji z innymi i stanowi ich konstytutywny element. Miłość – bo o niej mowa – zajmuje wyróżnione miejsce w cytowanych przez Nussbaum koncepcjach psychoanalitycznych[86]. Autorzy tacy jak Winnicott i Bowlby

[86] W kontekście zainteresowania rozmaitymi wersjami teorii relacji przedmiotowych rażąca może wydawać się nikła obecność Sigmunda Freuda w pracach Nussbaum. Istotnie, choć autorka obszernie cytuje badania psychologów kojarzonych z bardzo szeroko pojętą tradycją psychoanalityczną, to do ojca tego nurtu odwołuje się jedynie sporadycznie (zob. M. C. Nussbaum, *PE*, s. 171–172; eadem, *Upheavals of Thought*, s. 174). Brak ten można tłumaczyć wybiórczością podejścia Nussbaum, która jest uzasadniona o tyle, o ile autorka poszukuje w psychologii raczej „przyzwolenia" na jej filozoficzne założenia niż dowodów dla nich. Nie zmienia to jednak tego, że znikoma obecność Freuda jest szczególnie zauważalna w przypadku kategorii miłości. Freudowskie pojęcia Erosa i Thanatosa mogłyby bowiem stanowić cenne dopełnienie rozważań Nussbaum. Ewentualne nadrobienie tego braku przekracza ramy tej pracy. Z perspektywy proponowanej przeze mnie interpretacji warto jednak wspomnieć o zastosowaniu, jakie z Freudowskich kategorii poczynił Herbert Marcuse. Popędy Erosa i Thanatosa odgrywają bowiem istotną rolę w jego wersji, wywodzącej się z tradycji marksistowskiej, estetyki. Marcuse przekonuje mianowicie, że sztuka obejmuje swojego rodzaju grę między dwoma aspektami ludzkiej kondycji – afirmatywnym i twórczym impulsem (Erosem) oraz ograniczeniami nieuchronnie wpisanymi w człowieczeństwo (Thanatosem). Zdaniem Marcusego dzieła sztuki odpowiadają na „erotyczny" popęd, robią to jednak w taki sposób, który utrzymuje napięcie między chęcią stanowienia o sobie a koniecznymi limitami ludzkiej kondycji (H. Marcuse, *The Aesthetic Dimension*, Beacon Press, Boston 1978, s. 1–39. Por. J. Chytry, *Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought*, University of California Press, Berkeley 1989, s. 437–440). Przedstawiona poniżej koncepcja doświadczenia estetycznego jako, wywodzącej się ze świata dziecięcej zabawy, sytuacji zaczarowywania odczarowanego świata w pewnym sensie nawiązuje do tego modelu (jak będę bowiem przekonywała, dla Nussbaum sztuka stanowi domenę, w której testujemy granice swojej władzy nad rzeczywistością, nigdy jednak ich nie przekraczając). Tym samym potwierdza się sugestia (zob. podrozdział *Koncepcja zdolności* –

przypisują tej emocji fundamentalną funkcję, przedstawiając ją zarówno jako proces prowadzący do dojrzałości, jak i jej oznakę[87]. Innymi słowy, miłość to siła odpowiedzialna za rozwój moralny. Zadanie to może jednak wykonać tylko dlatego, że potrafi przezwyciężyć przeszkody, które do pewnego stopnia sama generuje[88].

Nussbaum opiera się na tych ustaleniach. Wyjściowa sytuacja asymetrycznej zależności, w jakiej dziecko znajduje się względem rodziców (opiekunów), prowadzi do powstania silnej, intymnej więzi między nimi. Początkowo tylko rodzice są „stroną kochającą". Jak mówi Winnicott, miłość jest niezbędna do zrozumienia potrzeb dziecka, do stworzenia sprzyjającego otoczenia (*facilitating environment*), które zapewni mu konieczne poczucie bezpieczeństwa. W konsekwencji, doświadczając takiego oparcia (*holding*), dziecko zaczyna odwzajemniać emocje rodziców. Opisany powyżej proces kształtowania podmiotu w ramach relacji międzyludzkich można więc uznać za równoznaczny z uczeniem się miłości. Dziecko zdobywa świadomość samego siebie dzięki uczuciu doznawanemu ze strony rodziców (opiekunów), których również stopniowo zaczyna kochać. To oznacza zaś, że miłość zakłada dostrzeżenie wzajemnej odrębności osób zaangażowanych w relację. Odkrywając swoją autonomię, dziecko odkrywa zarazem autonomię rodziców, których

---

początki w części pierwszej, przypis 97) dotycząca estetyki jako rzeczywistego obszaru ewentualnych punktów wspólnych między filozofią Nussbaum a tradycją marksistowską.

87 Zob. np. D. W. Winnicott, *The Maturational Processes*, s. 72–81 i 92–104; J. Bowlby, *Part III*, w: idem, *Attachment and Los. Volume 2: Separation*, Pimlico, London 1997.

88 Odnośnie do miłości i zaufania jako fundamentów moralności – zob. także prace autorek z kręgu etyki troski, np. E. F. Kittay, *Love's Labor*; A. C. Baier, *Trust and Antitrust* oraz *Sustaining Trust*, w: eadem, *Moral Prejudices*, s. 95–129 i 152––182. Jak wspomniałam (przypis 78 powyżej), dla tego nurtu charakterystyczne jest, obce Nussbaum, przeciwstawienie opartej na miłości troski zasadom sprawiedliwości. Cecha ta najmniej wyraźnie występuje jednak w przypadku koncepcji Baier, która, ze względu na humeowskie sympatie, miejscami przedstawia sprawiedliwość jako przedłużenie osobistych relacji międzyludzkich (A. C. Baier, *Hume, the Women's Moral Theorist?*, w: eadem, *Moral Prejudices*, s. 51–75).

troskliwa i kochająca obecność pozwoliła mu zyskać wewnętrzną integralność[89].

Ten proces wspierają dwie podstawowe kompetencje społeczne obecne już we wczesnym niemowlęctwie. Przede wszystkim Nussbaum zwraca uwagę na umiejętność „czytania w myślach" (*mind reading*). Powołując się na dostępny materiał empiryczny, psycholog Paul Bloom dowodzi bowiem, że tę zdolność można już przypisać dzieciom poniżej pierwszego roku życia. Niemowlęta szybko uczą się interpretować zachowania otaczających je osób jako przejawy intencji, emocji, przekonań, w skrócie – umysłów[90]. Stąd zaś jest już tylko krok do empatii, czyli do umiejętności przyjmowania cudzej perspektywy. Od interpretacji poszczególnych czynności przechodzimy do bardziej kompleksowego rozumienia sytuacji drugiej osoby[91]. Dzięki obu tym kompetencjom potrafimy więc dostrzec wewnętrzny świat ukryty za działaniami innych ludzi, a także, choćby częściowo, zrozumieć tę różną od własnej perspektywę. Taka wrażliwość pozwala nam uświadomić sobie odrębność poszczególnych jednostek, co z kolei jest koniecznym warunkiem miłości.

Dziecko, które ma już poczucie własnej podmiotowości, umie zatem kochać rodziców, widząc w nich autonomiczne osoby obdarzone życiem wewnętrznym. Taka sytuacja początkowo rodzi jednak krytyczne napięcie. Z jednej strony bowiem dziecko wciąż czuje się zależne od rodziców. Nie potrafi sobie wyobrazić funkcjonowania bez ich wsparcia i oczekuje ich opieki w każdej chwili. Z drugiej strony, uświadamiając sobie ich odrębność, zaczyna rozumieć, że życie rodziców nie jest całkowicie podporządkowane jego potrzebom. Mają także inne troski i cele, które czasem biorą górę nad oczekiwaniami dziecka. W tym sensie początek miłości jest wstrząsającym doświadczeniem. Dostrzegając bezwzględną i autonomiczną war-

---

[89] D. W. Winnicott, *Dziecko, jego rodzina i świat*, s. 20–25; M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 207–209; eadem, *PE*, s. 174–175.

[90] P. Bloom, *Descartes' Baby. How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books, New York 2005, s. 3–34. Zob. także: M. C. Nussbaum, *PE*, s. 155–156.

[91] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 327–335; eadem, *PE*, s. 145–146; P. Bloom, op. cit., s. 113–118.

tość drugiego człowieka, równocześnie zdajemy sobie bowiem sprawę, że ta bliska osoba wymyka się nam spod kontroli.

Właśnie dlatego w emocji miłości kumulują się napięcia, których rozwikłanie stanowi sedno rozwoju moralnego. W pierwszych latach życia, kochając, afirmujemy bezwzględną wartość drugiej osoby, a zarazem opieramy się akceptacji jej autonomii. Dlatego Nussbaum opisuje ten etap za pomocą psychoanalitycznej kategorii kryzysu ambiwalencji. Ta sama osoba, która wzbudza w nas miłość, staje się bowiem adresatką agresji – złości i niepokoju (Bowlby)[92] oraz destrukcyjnych tendencji (Winnicott)[93]. Pojawiają się emocje zazdrości i zawiści, spośród których pierwsza dotyczy kochanej osoby, a druga przedmiotów (innych ludzi) rywalizujących z nami o jej uwagę[94]. W skrócie, kiedy uświadamiamy sobie, że nie mamy wyłączności na troskę rodzica (opiekuna) oraz bezwzględnej kontroli nad nim, miłość łączy się w nas z nienawiścią. Zdaniem Nussbaum leżąca u postaw takiej ambiwalencji niechęć do uznania autonomii drugiej osoby odzwierciedla trudności z zaakceptowaniem własnej słabości. Na tym właśnie polega paradoks narcyzmu. Im bardziej dziecku doskwiera świadomość własnych ograniczeń, tym większego posłuszeństwa oczekuje od innych ludzi[95]. Marzenie o omnipotencji jest bezpośrednim wyrazem słabości, z którą nie potrafimy sobie poradzić. Koncepcja kryzysu ambiwalencji pozwala wyjaśnić, dlaczego taka tendencja może stać się źródłem radykalnego zła. Wynikająca z poczucia niepewności zaborczość sprawia bowiem, że dziecko traktuje innych jako środki do swoich celów, a nie cele same w sobie[96].

---

[92] J. Bowlby, *Attachment and Los. Volume 2*, s. 284–296.

[93] Zob. np. D. W. Winnicott, *Dom jest punktem wyjścia*, s. 79–88.

[94] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 210–212.

[95] Ibidem, s. 181–190; M. C. Nussbaum, *PE*, s. 171–172.

[96] Eadem, *Upheavals of Thought*, s. 209–211. Zjawisko kryzysu ambiwalencji wyjaśnia więc dwuznaczny charakter emocji w ogólności. Sprzeczność między miłością a nienawiścią dobrze reprezentuje specyficzne dla tych form rozumowania napięcie między świadomością zależności od otoczenia a negacją takiej niesamodzielności.

Autorka sugeruje ponadto, że tym, co wypieramy, tłumiąc świadomość własnej słabości, jest w istocie nasza zwierzęca natura rozumiana jako źródło ograniczeń. Dlatego analizując przyczyny radykalnego zła, do psychoanalitycznych kategorii kryzysu ambiwalencji i narcyzmu Nussbaum dodaje pojęcie antropozaprzeczenia (*anthropodenial*). Ten wprowadzony przez antropologa Fransa de Waala koncept odnosi się do specyficznie ludzkiej skłonności do kwestionowania cielesności i powinowactwa z innymi zwierzętami[97]. Można więc powiedzieć, że w ujęciu Nussbaum taka postawa jest rewersem narcyzmu. Z jednej strony narcyzm świadczy o trudnościach z zaakceptowaniem własnej słabości, które wynikają z kolei z tendencji do negowania ludzkich ograniczeń, tak jak opisuje to pojęcie antropozaprzeczenia. Z drugiej strony to właśnie narcystyczne dążenie do omnipotencji powoduje, że wypieramy świadomość swoich niedoskonałości[98].

W ten sposób koncepcja kryzysu ambiwalencji odzwierciedla dialektykę aktywności i receptywności, która, jak zasugerowałam, cechuje tendencję do radykalnego zła. Niedojrzała forma miłości to postać zaborczości, rzeczywiście wynikającej z nieumiejętności zaakceptowania podatności na rozczarowania, jakich możemy doznawać ze strony innych, autonomicznych osób. Jako taka, miłość nasuwa też skojarzenia z ambiwalencją doświadczenia estetycznego. Można sobie wyobrazić, że nieprzepracowany kryzys ambiwalencji będzie wyrażał się w skłonności do estetyzującego uprzedmiotowiania. Tendencja do postrzegania innych osób jako pięknych, ale bezwolnych obiektów wyraża próbę narzucenia im kontroli przez podporządkowanie ich własnemu smakowi[99]. Cytowane przez Nussbaum badania psychologiczne wskazują jednak, że w rzeczywistości urzeczowienie wynika z lęku przed dostrzeżeniem podmiotowości poddanych mu jednostek. Stąd właśnie wynika jeden z dwóch głów-

---

97 F. de Wall, *Anthropomorphism and Anthropodenial*, „Philosophical Topics" 1999, Vol. 27, No. 1, s. 255–280; M. C. Nussbaum, *PE*, s. 159–160.

98 M. C. Nussbaum, *PE*, s. 172–173.

99 Zob. eadem, *Flawed Crystals: James's "The Golden Bowl" and Literature as Moral Philosophy*, w: eadem, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 (1990), s. 131–133.

nych wspomnianych zarzutów odnośnie do łączenia estetyki z polityką. Pojawia się bowiem ryzyko, że tego rodzaju projekty będą się sprowadzały do kształtowania politycznego ładu na podstawie ideału harmonii, który ma na celu opanowanie tego, co z jakichś powodów jest niewygodne i niepokojące dla decydentów. W takim porządku nie ma miejsca na podmiotowe traktowanie każdego obywatela, ponieważ jednostki stanowią tylko elementy większej, odgórnie narzuconej całości[100].

Wczesne emocje – wstyd i wstręt

Ryzyko niebezpiecznej estetyzacji dodatkowo wzmacniają inne emocje, które towarzyszą kryzysowi ambiwalencji. Warto bowiem zauważyć, że fundamentalne i nieodwołalnie wpisane w naszą kondycję źródło niedoskonałości stanowi nasze ciało. Nie potrafimy przezwyciężyć takich podstawowych ograniczeń, jak śmiertelność ani (prawdopodobnie) podatność na choroby; ponadto to właśnie specyfika rozwoju ludzkiego ciała powoduje przedłużony okres zależności w dzieciństwie[101]. Dlatego oswojenie się z tym aspektem człowieczeństwa jest koniecznym, nawet jeśli niewystarczającym, warunkiem akceptacji własnej niedoskonałości, a co za tym idzie – przezwyciężenia tendencji do radykalnego zła. Zdaniem Nussbaum to właśnie problematyczny stosunek do cielesności w dużej mierze motywuje wczesne narcystyczne i antropozaprzeczające emocje. Autorka mówi tu przede wszystkim o dwóch postawach, które są mocno wpisane w nasze pierwsze doświadczenia samych siebie.

Podstawowa struktura

Po pierwsze, Nussbaum wskazuje, że bardzo szybko pojawia się w nas skłonność do odczuwania pierwotnego wstydu (*primitive shame*). Powołując się na prace psychoanalityka Andrew P. Morrisona, któ-

---

[100] Zob. przedstawiony przez Crispina Sartwella opis estetyki nazizmu w wydaniu Alberta Speera i Leni Riefenstahl (C. Sartwell, *Political Aesthetics*, Cornell University Press, Ithaca–London 2010, s. 23–33).

[101] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 362–363.

ry zdefiniował wstyd jako odwrotną stronę (*underside*) narcyzmu, autorka wpisuje tę emocję w dynamikę kształtowania się jaźni. Według Morrisona pierwotne poczucie wewnętrznej skazy, wyrażające się przez wstyd i narcystyczne pragnienie doskonałości, wzajemnie się napędzają, przy czym dialektyka ta wyraża zarówno marzenie o kompletności, jak i tęsknotę za całkowitym zespoleniem z idealnym przedmiotem[102]. Nussbaum rozumuje podobnie. W jej interpretacji wstyd to negatywna reakcja na własną niedoskonałość, którą uświadamiamy sobie, kiedy doświadczamy granic swojej kontroli nad rzeczywistością. Emocja ta oddaje więc rozczarowanie, wynikające z porównania naszych skończonych możliwości z jakimś ideałem; na najbardziej podstawowym poziomie – z ideałem samowystarczalności. W tym sensie wstyd dotyczy ogólnej niedoskonałości naszej kondycji[103]. Nussbaum zauważa jednak, że ponieważ stałym źródłem słabości jest ciało, to ciało można też uznać za wyróżniony i zawsze obecny przedmiot tej emocji. Nie potrafimy przekroczyć ograniczeń immanentnie wpisanych w cielesność, która dlatego często staje się główną przyczyną pierwotnego wstydu. Niezadowolenie z ciała pozostaje potencjalnym źródłem wstydu również w późniejszych latach. Podatność na choroby, ułomność, śmiertelność – wszystkie te aspekty cielesności dają nam poczucie niedoskonałości, które sprawia, że zawsze jesteśmy skłonni do wstydu[104].

W przypadku drugiej z negatywnych wczesnych emocji, które wyróżnia Nussbaum, związek z wyparciem cielesności jest jeszcze silniejszy. Pisząc o wstręcie – bo o tej postawie mowa – Nussbaum powołuje się przede wszystkim na badania psychologa Paula Rozina i jego współpracowników. Zgodnie z tym ujęciem wstręt ma złożony pojęciowy charakter[105]. Funkcjonowanie tej emocji opiera

---

[102] A. P. Morrison, *Shame. The Underside of Narcissism*, Routledge, New York–London 1989, s. 48–66.

[103] Zob. M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 196–200; eadem, *PE*, s. 359–364; eadem, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004, s. 177–189.

[104] Eadem, *Upheavals of Thought*, s. 198–199; eadem, *Hiding from Humanity*, s. 202.

[105] Rozin przedstawia wstręt jako przykład preadaptacji, czyli rozszerzenia pierwotnej, ściśle określonej funkcji danego zachowania na szerszy obszar

się bowiem na mechanizmie skażenia (*contagion*), zgodnie z którym fizyczny kontakt z określoną rzeczą powoduje duchową profanację osoby. A ponieważ, jak przekonuje Rozin, wszystkie podstawowe przedmioty wstrętu (wydzieliny, jedzenie, rany itp.) mają związek z ciałem[106], to wstręt wyraża chęć odgrodzenia się od zwierzęcego aspektu naszej natury. Tym, co w emocji wstrętu postrzegamy jako źródło skażenia, są rzeczywiście ograniczenia związane z cielesnością, a na najbardziej podstawowym poziomie – śmiertelność[107]. Nietrudno zauważyć, że taka interpretacja doskonale wpisuje się w koncepcję Nussbaum[108]. Jak mówi autorka, wstręt „wyrasta

---

zastosowania. W tym wypadku oznacza to, że choć początkowo wstręt służył wyłącznie jako ewolucyjny mechanizm obrony organizmu przed niebezpiecznymi pokarmami, to z czasem przekształcił się w złożoną kognitywną postawę, przez którą wyrażamy niechęć do uznania własnej cielesności (P. Rozin et al., *Disgust: The Body and Soul Emotion*, w: *Handbook of Cognition and Emotion*, eds. W. T. Dalgleish, M. J. Power, John Wiley & Sons, Chichester 1999, 2000, s. 431).

[106] Rozin i jego współpracownicy wyróżnili dwie podstawowe formy wstrętu: rdzenny (*core*) i dotyczący zwierzęcej natury (*animal-nature*). Przedmioty tego pierwszego rodzaju to: zwierzęta, jedzenie i wydzieliny ciała. Drugi stanowi natomiast reakcję na nieodpowiednią higienę, niewłaściwe praktyki seksualne, urazy ciała i kontakt ze śmiercią (ibidem, s. 431–434).

[107] Ibidem, s. 431–435.

[108] Istnieje wiele innych filozoficznych i psychologicznych interpretacji wstrętu (odnośnie do obszernego omówienia tych koncepcji – zob. W. Menninghaus, *Wstręt: teoria i historia*, przeł. G. Sowiński, Universitas, Kraków 2009). Silnie kognitywne stanowisko Rozina najbardziej odpowiada jednak perspektywie Nussbaum. Warto przy tym zwrócić uwagę, że również w tym obszarze Nussbaum interpretuje psychologiczne badania z punktu widzenia swoich filozoficznych założeń. Przede wszystkim autorka przejmuje i uogólnia tylko jeden aspekt koncepcji Rozina. Psycholog wiązał bowiem z wyparciem cielesności wyłącznie dwa najbardziej podstawowe rodzaje wstrętu – rdzenny (*core*) i dotyczący zwierzęcej natury (*animal-nature*). Oprócz tego wyróżniał jeszcze dwie inne kategorie, wstręt interpersonalny i społeczno-moralny, definiujące dopuszczalne relacje międzyludzkie i wzory zachowania. Te jednak nie dają się jego zdaniem bezpośrednio wytłumaczyć naszą problematyczną relacją do cielesności. W przypadku społeczno-moralnego wstrętu można nawet mówić o metaforycznym zastosowaniu tego pojęcia (P. Rozin, op. cit., s. 431–436). Nussbaum – jak się wydaje – wyklucza natomiast takie metaforyczne rozumienie i twierdzi, że nawet jeśli wstręt przedstawia się jako emocja moralna, piętnująca jakieś zachowanie, to takie potępienie mniej lub bardziej pośrednio jest

z tych samych niepokojów, które powodują niemowlęcy narcyzm"[109], i w istocie „stanowi formę antropozaprzeczenia"[110]. O ile wstyd może czasami pełnić konstruktywną funkcję, motywując nas do przekraczania znajdujących się w naszym zasięgu ograniczeń, o tyle wstręt jest bezproduktywny (pomijając pomocniczą rolę w ostrzeganiu nas przed niebezpieczeństwami). Emocja ta wyrasta z nierealnego marzenia o przezwyciężeniu cielesności i, jako taka, wyraża negację fundamentalnego aspektu człowieczeństwa. Tym samym blokuje rozwój moralny, który wymaga zaakceptowania własnej niedoskonałości[111].

Stygmatyzacja i projekcja wstrętu

Zdaniem Nussbaum obie emocje mogą mieć skrajnie negatywne konsekwencje społeczne[112]. W przypadku wstydu zjawisko to ob-

---

motywowane trudnościami z zaakceptowaniem ludzkiej słabości lub przynajmniej – może podtrzymywać tę niebezpieczną skłonność (M. C. Nussbaum, *Hiding from Humanity*, s. 103–107). Tak dzieje się w przypadku mechanizmu projektującego wstrętu, o którym piszę poniżej. Nussbaum eksponuje więc jeden z elementów teorii Rozina, w tym sensie upraszczając jego stanowisko. Takie rozumienie odpowiada jednak jej koncepcji osoby.

Ponadto, choć kognitywistyczne ujęcie Rozina jest podbudowane badaniami, to nie jest ono niekontrowersyjne wśród psychologów. Chociażby cytowany przez Nussbaum w innym kontekście Paul Bloom zarzuca tej koncepcji przesadną pojęciowość. Zamiast tego proponuje prostsze ujęcie, które ewolucyjnie tłumaczy wstręt jako pochodną mechanizmu chroniącego nas przed zjedzeniem szkodliwych pokarmów (P. Bloom, op. cit., s. 157–159 i 170–175). Moim celem nie jest rozstrzygnięcie na korzyść żadnej z tych teorii. Warto jednak po raz kolejny zwrócić uwagę na wybiórczość, a także na pewną naiwność (domniemanie naiwności czytelnika?) u Nussbaum. Powołując się na świadectwo nauk empirycznych, autorka czasem zapomina, że podobnie jak humanistyka, dyscypliny te nie są jednomyślne.

[109] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 182.

[110] Ibidem, s. 184.

[111] M. C. Nussbaum, *Hiding from Humanity*, s. 87–98; eadem, *Upheavals of Thought*, s. 200–206; eadem, *PE*, s. 182–184.

[112] Argumenty Nussbaum dotyczące szkodliwej roli wstrętu i wstydu są bezpośrednio wymierzone w teorie takich prawoznawców, jak Lord Devlin czy Leon Kas. Autorzy ci bronili obecności wstrętu i wstydu w społeczeństwie, przekonując, że narastają one wokół powszechnie akceptowanych obszarów tabu. Dlatego mogą

razuje opisany przez Ervinga Goffmana proces piętnowania[113]. Jako emocja polityczna – czyli postawa nie tylko wyrażająca indywidualne wartościowania, lecz także określająca relacje między członkami społeczeństwa – wstyd prowadzi bowiem do stygmatyzacji grup obdarzonych cechami, które przypominają nam o naszej niedoskonałości. Czasem napiętnowanie stanowi odpowiedź na dostrzeżenie w danej osobie przymiotów uznawanych za wstydliwe, a kiedy indziej polega na projektowaniu takiego wizerunku na podatne grupy. W każdym przypadku jednak przedmiot wstydu zwykle dotyczy cielesności. Z jednej strony więc stygmatyzacja dotyka np. osób niepełnosprawnych i starszych, ponieważ ich ciała obrazują kruchość naszej kondycji. Z drugiej strony społeczeństwo poszukuje „kozłów ofiarnych", które mogłoby zmusić do odczuwania wstydu. Ten rodzaj stygmatyzacji obejmuje zwykle przedstawianie wykluczanych części społeczeństwa – Żydów, homoseksualistów, kobiet – jako hipercielesnych. W obu przypadkach stwarza się pozory, jakoby tylko określone kategorie obywateli miały powody do wstydu, podczas gdy dominująca, „reprezentatywna" grupa zyskuje iluzję względnej doskonałości. W ten sposób stygmatyzacja nieuchronnie powoduje

---

być zasadnymi podstawami prawnych regulacji (eadem, *Hiding from Humanity*, s. 75–87). Warto zauważyć, że argumenty te wpisują się w horyzont szeroko pojętego komunitaryzmu, któremu Nussbaum przeciwstawia liberalną ideę równej godności każdej jednostki. Z punktu widzenia jej koncepcji bardziej problematyczne jest to, że, ze względu na uprzywilejowanie duchowości względem cielesności, niektóre religijne światopoglądy – jak się wydaje – również dopuszczają pozytywną rolę wstydu i wstrętu. Pojawia się więc pytanie, czy stanowisko Nussbaum w kwestii tych emocji daje się pogodzić z takimi doktrynami. Kwestia ta dotyczy oczywiście szerszego pytania o „polityczność" projektu Nussbaum. Autorka przekonuje, że większość doktryn religijnych przywiązuje dużą wagę do doczesności, a co za tym idzie – uzasadnia potępienie wstydu i wstrętu jako emocji, które kwestionują fundamentalne cechy ludzkiej kondycji (eadem, *Discussing Disgust. On the Folly of Gross-out Public Policy. An Interview with Martha Nussbaum*, w: „Reason.com", http://reason.com/archives/2004/07/15/ /discussing–disgust/, dostęp: 6.05.2016). Zgodnie z proponowaną interpretacją „wydobycie" takiego potencjału z religijnych światopoglądów wymaga jednak odpowiedniej edukacji moralnej. Niepoparty takim kształceniem, postulat wyeliminowania wstrętu i wstydu może się wydawać kontrowersyjny.

[113] E. Goffman, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005.

radykalne zło. Napiętnowane grupy postrzega się bowiem jako gorsze i niezasługujące na pełnię szacunku[114].

Wstręt jako emocja polityczna działa według podobnego mechanizmu. Co ważne, emocja ta jest nie tylko podatna na wpływ społeczeństwa (tak jak wszystkie inne emocje), lecz także, jak się wydaje, stanowi oznakę socjalizacji. Nussbaum podkreśla bowiem, że wstręt pojawia się stosunkowo późno, bo dopiero między drugim a trzecim rokiem życia. Autorka wiąże jego początki z nauką korzystania z toalety (*toilet-training*), co sugeruje, że wstręt symbolizuje wkroczenie w świat kultury, w tej mierze, w jakiej przeciwstawia się go naturze[115]. Filozoficzny projekt Nussbaum można jednak odczytać jako próbę zakwestionowania dokładnie tej opozycji. Podważając ją, autorka przekonuje, że tłumiony wstręt do cielesności prowadzi do zjawiska podobnego do stygmatyzacji. Nussbaum mówi tu o „projektującym wstręcie" (*projective disgust*), czyli o wykluczaniu grup postrzeganych jako bardziej cielesne niż reszta społeczeństwa[116]. Tak jak w przypadku wstydu, mechanizm ten może dotykać zarówno osób „z natury" kojarzonych z odrażającymi aspektami cielesności (kobiety, homoseksualiści)[117], jak i „kozłów ofiarnych" obarczanych wzbudzającymi wstręt cechami (Żydzi, Afroamerykanie). Wykluczone grupy stają się „niedotykalnymi" (indyjski system kastowy doskonale obrazuje to zjawisko), a unikając kontaktu z nimi, większość zyskuje poczucie siły i niepodatności na niedoskonałości wpisane w ludzką kondycję. W ten sposób, tak jak stygmatyzacja, projektujący wstręt staje się źródłem radykalnego zła w społeczeństwie, dzieląc ludzi na tych lepszej i gorszej kategorii[118].

---

[114] M. C. Nussbaum, *Hiding from Humanity*, s. 222–276; eadem, *PE*, s. 359–375.

[115] Eadem, *Upheavals of Thought*, s. 204–205; eadem, *Hiding from Humanity*, s. 94–95.

[116] Warto podkreślić, że, mimo iż wstyd pojawia się stosunkowo późno, szybko zaczyna działać na zasadzie projekcji. Nussbaum przekonuje, że mechanizm poszukiwania kozłów ofiarnych można zaobserwować już u dzieci między siódmym a ósmym rokiem życia (eadem, *Hiding from Humanity*, s. 97).

[117] Odnośnie do związku wstrętu z homofobią – zob. eadem, *From Disgust to Humanity. Sexual Orientation and Constitutional Law*, Oxford University Press, New York 2010.

[118] Eadem, *Hiding from Humanity*, s. 107–123; eadem, *PE*, s. 184–191.

Estetyzacja

Na podstawie powyższego opisu wstydu i wstrętu jako zarówno wczesnych emocji, jak i emocji oddziałujących na życie polityczne, nietrudno dostrzec, na czym polega ich związek z estetyzacją rozumianą jako zagrożenie dla równego, podmiotowego traktowania obywateli. Na poziomie politycznym Nussbaum wyraźnie wiąże te postawy z perspektywą uprzywilejowanej grupy, która chce narzucić społeczeństwu swoją wizję ładu. Inaczej niż w przypadku zaborczej miłości, ofiary stygmatyzacji i projektującego wstrętu nie są jednak traktowane jak piękne i pożądane, a jednocześnie bezwolne przedmioty. Wprost przeciwnie, doświadczają one wykluczenia i odrzucenia po to, by dominująca część społeczeństwa zyskała lepszy obraz samej siebie. Estetyzacja polega więc tutaj na „wygładzaniu" wyobrażenia człowieczeństwa, które – odwrotnie niż przy okazji urzeczowienia – koncentruje się wokół idei aktywności i iluzji nieograniczonej sprawczości. Jako przykład takiego zabiegu Nussbaum podaje powieść Ernsta Jüngera, *Kampf als inneres Erlebnis*, która zdaniem autorki dobrze wyraża fantazję o przezwyciężeniu wstrętnych i wstydliwych aspektów człowieczeństwa. W wizji Jüngera nowy człowiek ma wyzwolić się ze zwierzęcości, by osiągnąć podobną maszynom samodzielność i niezawodność[119]. Mimo pewnych różnic wstyd i wstręt zachowują więc charakterystyczną dla kryzysu ambiwalencji dialektykę aktywności i receptywności. Tę specyfikę doskonale odzwierciedla ich estetyzujący potencjał. Stygmatyzacja i projekcja wstrętu dzielą bowiem społeczeństwo na tych, którzy mają prawo czuć się piękni, samowystarczalni i aktywni, oraz na tych, którzy zostają zepchnięci do poziomu słabych, odstręczających i podporządkowanych.

---

[119] Eadem, *Hiding from Humanity*, s. 108–109. Sartwell również podkreśla, że w nazistowskich Niemczech antysemityzm często miał *explicite* estetyczny wymiar. Żydowscy artyści byli oskarżani o destrukcję wielkiej europejskiej sztuki i zastępowanie jej kiczem (C. Sartwell, op. cit., s. 19–20). Ten jawnie estetyczny „powód" do prześladowania Żydów można powiązać z psychologicznymi mechanizmami wstydu i stygmatyzacji, o których pisze Nussbaum. Z tego punktu widzenia krytyka żydowskiej sztuki jawi się jako próba wykluczenia Żydów ze społecznego porządku przez oskarżanie ich o destabilizację tego ładu.

Oczywiście, tego rodzaju estetyzacja może współgrać z estetyzującym uprzedmiotowieniem. Wydaje się bardzo prawdopodobne, że dominująca grupa, która wyklucza określone kategorie osób jako wstrętne i napiętnowane, pojmuje siebie samą jako organiczną całość, zharmonizowaną przez jakiś odgórnie wprowadzony ideał. Połączenie tych dwóch tendencji można zaobserwować na przykładzie faszyzujących ruchów, wśród których obsesja na punkcie „czystości" i chęć odgraniczenia się od obcych idą w parze z upodobaniem do hierarchii w obrębie własnej grupy. Obie strategie wzmacniają bowiem poczucie bezpieczeństwa i siły – potencjalne zagrożenia zostały nie tylko zaprojektowane na zewnętrzne środowisko, lecz także wyeliminowane wewnątrz społeczności przez narzucenie jej członkom ścisłej dyscypliny.

To jednak oznacza, że dwie niebezpieczne formy estetyzacji są ze sobą blisko związane. Co więcej, obie one wynikają z tendencji głęboko zakorzenionych w naszej psychice – ze skłonności do radykalnego zła, która wyraźnie dochodzi do głosu podczas kryzysu ambiwalencji. Jeśli więc szkodliwym aspektom doświadczenia estetycznego chcemy przeciwstawić jakiś jego pozytywny potencjał, to, jak się wydaje, jego podstaw również musimy szukać na poziomie fundamentalnych emocji. Innymi słowy, należy zapytać, czy na wczesnym etapie odnoszenia się do świata odnajdziemy postawy, które dadzą odpór tendencji do radykalnego zła.

Wczesne emocje – współczucie

Jako modelową z punktu widzenia swoich politycznych założeń Nussbaum przedstawia emocję współczucia (*compassion*)[120]. Autor-

[120] W tym miejscu warto wspomnieć o wprowadzonym przez Sena rozróżnieniu na współczucie (*sympathy*) oraz oddanie (*commitment*). Obie postawy wyrażają potępiającą reakcję na cierpienie innej osoby, w pierwszym wypadku jednak wynika ona z postrzeganego związku między cudzym nieszczęściem a własnym dobrem, a w drugim opiera się na zasadach. Innymi słowy, kiedy doznaję współczucia, odbieram dramat drugiego człowieka jako przykry. Kiedy zaś reprezentuję postawę oddania, to uznaję cierpienie za niewłaściwe moralnie (*wrong*) (A. Sen, *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, „Philosophy & Public Affairs" 1977, Vol. 6, No. 4, s. 326–329).

ka przekonuje, że początki tej postawy można znaleźć już na wczesnym etapie rozwoju moralnego, a jej kształtowanie jest jednym z głównych zadań dla edukacji emocji politycznych. Mimo to Nussbaum przyznaje, że nawet współczucie rodzi pewne problemy.

Współczucie – definicja

Pisząc o podstawach współczucia, Nussbaum odnosi się do wspomnianych zdolności do „czytania w myślach" i empatii, które można zaobserwować już u niemowląt. To właśnie one stanowią fundament tej, szczególnej z punktu widzenia wartości zakładanych przez Nussbaum, emocji. Choć Nussbaum cytuje badania, takie jak prace Blooma i de Waala[121], które wskazują, że współczucie jest głęboko zakorzenione w ewolucyjnym dziedzictwie i występuje nie tylko u ludzi, ale i u innych wysoko rozwiniętych zwierząt, to jej definicja ma przede wszystkim filozoficzny charakter. Autorka nawiązuje do swoich koncepcji osoby i emocji, miejscami przywołując wyniki empirycznych studiów na poparcie swoich tez. W rezultacie, opierając się przede wszystkim na tradycji arystotelesowskiej, przedstawia współczucie jako zespół trzech sądów (czy też, by użyć mniej wymagającego określenia, przekonań), za pomocą których wyrażamy negatywną reakcję na cudze cierpienie. Po pierwsze więc, stwierdzamy, że nieszczęście drugiej osoby jest szczególnie dotkliwe i dotyczy utraty dóbr o pierwszorzędnym znaczeniu. Po drugie, postrzegamy

---

Z perspektywy koncepcji Nussbaum można jednak powiedzieć, że takie pojęciowe rozróżnienie – podobnie jak przyjmowane przez Sena dystynkcje między rodzajami osiągnięć i wolności – zdradza ukryte utylitarystyczne zaplecze stanowiska autora. Nussbaum zależy natomiast na tym, by połączyć ze sobą oba wymiary – autentyczną troskę o dobro drugiej osoby i przywiązanie do zasad (takich jak idea godności), które nakazują potępiać określone rodzaje cierpienia. Jej koncepcja współczucia jest wyrazem dążenia do takiej syntezy.

[121] Oprócz tego Nussbaum powołuje się na badania przyrodniczki Cynthii Moss, która studiuje zachowania słoni, oraz na obserwacje filozofa George'a Pitchera, który w pamiętnikach opisał zachowanie swoich psów (M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 89–138; eadem, *PE*, s. 149–155). To ostatnie źródło ma więc bardziej spekulatywny charakter niż pozostałe źródła, co dodatkowo wzmacnia filozoficzność koncepcji Nussbaum.

je jako niezawinione. Po trzecie wreszcie, jak każda emocja, współczucie zawiera sąd eudajmonistyczny. Oznacza to, że cierpienie innej osoby jawi się jako istotne z punktu widzenia własnego dobrego życia. Naruszenie jej dobrobytu wpływa na dobrobyt współczującego, który uznaje jej pomyślność za część własnej pomyślności. Temu ostatniemu przekonaniu sprzyja zaś poczucie pokrewieństwa z cierpiącą osobą[122]. Jesteśmy bardziej skłonni przejmować się losem osób, których możliwości postrzegamy jako podobne do własnych, ponieważ świadomość wspólnego losu ułatwia nam przyjęcie ich punktu widzenia. W ten sposób wydaje się, że ich nieszczęście dotyka również nas samych[123].

---

[122] W tradycji filozoficznej (obrazowanej m.in. przez koncepcje Arystotelesa i Jean-Jacques'a Rousseau) istnieje tendencja do uznawania sądu o podobnych możliwościach za konieczny element współczucia. Nussbaum przekonuje jednak, że przypadki takie jak zdolność do współodczuwania z innymi niż ludzie zwierzętami podważają to założenie. Jej zdaniem podstawowe znaczenie ma sąd eudajmonistyczny, a wyobrażenie o pokrewieństwie jest istotne dla współczucia o tyle, o ile oddziałuje na to przekonanie. Nie przeczy to jednak temu, że poczucie wspólnoty ma rzeczywiście ogromny wpływ na to, kogo umieszczamy we własnych wyobrażeniach dobrego życia (eadem, *Upheavals of Thought*, s. 315–321; eadem, *PE*, s. 144–145). Odnośnie do innych niż arystotelesowskie filozoficznych źródeł Nussbaumowskiej koncepcji sprawiedliwości – zob. A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989. Dla Nussbaum szczególne znaczenie ma koncepcja bezstronnego obserwatora jako modelu uzasadnionego posługiwania się współczuciem (względnie: sympatią). Do tej konstrukcji powracam w ostatniej części pracy, przy okazji problemu racjonalności praktycznej (zob. podrozdział *Sąd smaku – od Kanta do Arendt*, przypis 50, podrozdział *Percepcja i smak*, przypis 96, podrozdział *Etyka i literatura*, przypis 32, w części trzeciej).

[123] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 307–327; eadem, *PE*, s. 142–146. Odnośnie do krytyki stanowiska Nussbaum – zob. np. M. Weber, *Compassion and Pity: An Evaluation of Nussbaum's Analysis and Defense*, „Ethical Theory and Moral Practice" 2005, Vol. 7, No. 5, s. 487–511. Autor, który również przyjmuje perspektywę kognitywizmu, podważa założenia Nussbaum dotyczące braku winy i podobieństwa możliwości jako warunków współczucia. Koncepcja Nussbaum nie jest więc niekontrowersyjna, nawet z punktu widzenia zwolenników kognitywizmu. Z uwagi na moją argumentację najważniejsze znaczenie ma jednak to, jak Nussbaumowskie ujęcie współczucia wpisuje się w jej normatywne założenia. Przez współczucie Nussbaum rozumie mianowicie taką postawę, która wyraża gotowość do potępienia krzywd, jakie spotykają ludzi ze względu na ich kondycję bezbronnych (*vulnerable*) zwierząt.

Nietrudno więc zauważyć, dlaczego tak rozumiane współczucie stanowi konieczny warunek realizacji wartości zakładanych przez Nussbaum. Po pierwsze, emocja ta wyraża świadomość ludzkiej podatności na krzywdę (*vulnerability*), którą to cechę autorka uznaje za fundamentalny aspekt ludzkiej kondycji. Dlatego chcąc stworzyć społeczeństwo wrażliwe na cierpienie i gotowe do udzielania wsparcia swoim członkom[124], należy wzmacniać w obywatelach zdolność do doświadczania współczucia. W tym kontekście listę dziesięciu podstawowych zdolności można potraktować jako wykaz uzasadnionych powodów do kierowania się tą emocją w domenie politycznej[125]. Po drugie, współczucie wyraża solidarność z innymi ludźmi, których postrzega się zarówno jako bezwzględnie wartościowych (i dlatego istotnych z punktu widzenia własnego wyobrażenia o dobrym życiu), jak i słabych i podatnych na zewnętrzne ciosy. Kultywowanie tej emocji jest więc konieczne, jeśli, tak jak Nussbaum, chcemy oprzeć społeczeństwo na wzajemnej trosce i autentycznych międzyludzkich więziach[126].

Trudności – partykularyzm i radykalne zło

W tym miejscu warto zauważyć, że przyznanie szczególnej roli współczuciu stanowi jeden z – już wspomnianych – punktów wspól-

---

[124] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 405–414.

[125] Ibidem, s. 414–418.

[126] Zob. ibidem, s. 304–327; M. C. Nussbaum, *PE*, s. 142–146. Warto przy tym zauważyć, że istotna rola współczucia to kolejny z elementów, które trudno pogodzić z wymaganiami liberalizmu politycznego. Współczucie zakłada bowiem nie tylko włączenie drugiej osoby w indywidualny schemat celów sądzącego, lecz także, jako swój wstępny warunek, ogólne wyobrażenie ludzkiej kondycji i związane z tym pojęcie o dobrym życiu i uszczerbkach dla niego. Jak jednak przekonywałam, kategoria dobra jest problematyczna z perspektywy liberalizmu politycznego. Polegając na współczuciu, Nussbaum nawiązuje więc do tych aspektów swojej koncepcji, które wykraczają poza ograniczenia nakładane przez liberalizm polityczny. Na to zagadnienie pośrednio wskazuje Larmore, zarysowując kontrast między współczuciem (*sympathy* w jego ujęciu) a szacunkiem i podkreślając, że tylko ta druga postawa ma znaczenie z punktu widzenia liberalizmu politycznego (Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 2001 [1987], s. 62–64).

nych między filozofią Nussbaum a liberalizmem Rorty'ego. Amerykański pragmatysta umieścił w centrum swojego projektu wartość solidarności, którą rozumiał jako zdolność do dostrzegania nie tylko cierpienia, lecz także podatności na jego doznawanie. Podobnie jak w Nussbaumowskiej koncepcji współczucia, dla Rorty'ego duże znaczenie ma więc wrażliwość na ryzyko krzywdy wpisane w kondycję ludzką (nawet jeśli autor nie użyłby takiego sformułowania). Z punktu widzenia Rorty'ego istota liberalizmu polega na rozszerzaniu obszaru solidarności, czyli gotowości do dostrzegania w innych osobach kogoś podatnego na cierpienie[127]. Taki sam cel dla swojej wersji egalitarnego liberalizmu formułuje Nussbaum. Stabilność zakładanych przez autorkę wartości wymaga zwiększania zakresu współczucia, wspierania zdolności do zauważania ludzkiej (a więc związanej z bezbronnością) godności w każdej osobie[128].

Jednocześnie koncepcja Rorty'ego zwraca uwagę na fundamentalną trudność uwikłaną w postawę solidarności, czy też – by użyć Nussbaumowskiej terminologii – współczucia. Filozof podkreśla bowiem, że przedmiotem solidarności nie są abstrakcyjne uniwersalia, takie jak „osoba", „człowiek" czy „istota rozumna". Solidarność zasadza się raczej na zdolności do żywego wyobrażenia sobie potencjalnego lub rzeczywistego cierpienia drugiego człowieka. Podstawowe założenie liberalizmu brzmi zaś, że to właśnie takie przedstawienia mają podstawowe polityczne znaczenie. Promowanie kultury liberalizmu miałoby więc polegać na wzmacnianiu podatności na obrazy wszelkich postaci cierpienia oraz na podważaniu roli innych postrzeżeń, które mogą różnicować wyobrażenia na temat innych ludzi i odwracać uwagę od wspólnej wszystkim podatności na krzywdę[129].

Zdaniem Nussbaum jeden z problematycznych aspektów współczucia wynika właśnie z podatności na wpływ szczegółów. Oczywiście, nie jest to trudność specyficzna dla tej emocji, ponieważ, jak wspomniałam, partykularyzm charakteryzuje wszystkie postacie tych form rozumowania. W przypadku współczucia problem polega

---

[127] R. Rorty, op. cit., s. 143–144.
[128] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 401–405 i 420–423.
[129] R. Rorty, op. cit., s. 288–302.

jednak na tym, że emocja ta implikuje również rozumienie pewnych pojęć ogólnych. Współczucie zakłada bowiem określone pojęcie ludzkiej kondycji i wspólnoty. Ze względu na, wprawdzie pomocniczą, ale mimo to bardzo znaczącą, rolę sądu o podobnych możliwościach to, w jakich wypadkach jesteśmy gotowi reagować współczuciem, odpowiada naszemu wyobrażeniu o tym, kogo uznajemy za w pełni wartościową osobę. Nussbaum umieszcza w centrum zakładanych wartości RÓWNĄ ludzką godność, podkreślając, że przysługuje ona każdemu człowiekowi. Tymczasem, ponieważ współczucie łatwo podlega wpływowi silnych obrazów (konkretnych symboli, przyzwyczajeń), jesteśmy bardziej skłonni odpowiadać tą emocją na cierpienie, które zostało nam szczególnie wyraźnie przedstawione lub które dotyczy osób nam bliskich i znanych. Taki wąski zakres troski kłóci się zaś z uniwersalizmem Nussbaum[130].

Problem ten po części wynika z niedoskonałości naszego aparatu poznawczego. Warto też zauważyć, że podobne trudności odnajdziemy również u innych zwierząt, zdolnych do doświadczania emocji pokrewnych ludzkiemu współczuciu[131]. Z punktu widzenia mojej argumentacji szczególnie istotne jest jednak to, że immanentne słabości współczucia szczególnie wyraźnie obrazują pierwszą z dwóch wspomnianych ambiwalentnych cech współczucia, czyli partykularyzm. Wyjątkowe zagrożenie polega na tym, że w przypadku współczucia nieuprawnionemu uszczegółowieniu, a w konsekwencji – zawężeniu – podlega koncepcja człowieczeństwa. Takie ryzyko wiąże się zaś z estetycznym wymiarem tej emocji. To bowiem podatność na pracę wyobraźni – na konkretne przedstawienia, symbole – może prowadzić do arbitralnego ograniczenia zakresu współczucia. W rezultacie współczucie dostarcza podstaw do obaw związanych ze zbliżeniem polityki i estetyki. Wydaje się bowiem, że polegając na tej emocji, narażamy się na naruszenie zasady bezstronności i rozmaite irracjonalne wykluczenia[132].

---

[130] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 155–158 i 316–338; eadem, *Upheavals of Thought*, s. 386–390.

[131] Eadem, *PE*, s. 155 i 168.

[132] Przy okazji tego problemu Nussbaum cytuje Blooma, który zauważył, że choć współczucie odgrywa główną rolę w ludzkiej wrażliwości moralnej, to

Na domiar złego Nussbaum zwraca też uwagę na inne trudności niż te związane z wewnętrzną strukturą współczucia. Również w tym wypadku można bowiem zaobserwować działanie tendencji do radykalnego zła. Przede wszystkim problematyczna relacja do własnej niedoskonałości często całkowicie blokuje rozwój współczucia. Im trudniej nam zaakceptować ograniczenia wpisane w naszą kondycję, tym bardziej jesteśmy obojętni na cudze cierpienie[133]. W rezultacie istnieje ryzyko, że oznaki ludzkiej słabości będą traktowane jako powód do odmówienia drugiej osobie pełni człowieczeństwa. Oprócz tego, nawet jeśli tendencja do radykalnego zła nie skutkuje niezdolnością do współodczuwania, to wzmacnia ona immanentny partykularyzm tej postawy[134]. Możliwe jest np. połączenie współczucia z opisanymi powyżej zjawiskami stygmatyzacji i projektującego wstrętu. Współczucie o zawężonym zakresie wspiera wówczas podział na „swoich i obcych", wskazując, kiedy i jakie cierpienia zasługują na życzliwą reakcję, a kiedy powinny być powodem do wstydu lub wstrętu.

Wczesne emocje – podsumowanie

Opis podstawowych emocji sugeruje więc, że dwuznaczność tych form rozumowania wynika z ambiwalencji, która ujawnia się podczas kryzysu charakterystycznego dla wczesnego etapu rozwoju moralnego. Wszystkie omówione postawy zdradzają napięcie między aktywnością (chęcią realizowania swojej woli) a receptywnością (podatnością na impulsy z zewnątrz), cechujące proces kształtowania się jaźni. Innymi słowy, ambiwalencja dotyczy nie tylko tych emocji, które należy ograniczać lub zwalczać (jak wstręt i wstyd), lecz także tych (jak miłość i współczucie), które trzeba wspierać i odpowiednio

---

prawdziwie etycznymi istotami stajemy się dopiero wtedy, gdy przyswajamy sobie zasadę bezstronności (ibidem, s. 156; P. Bloom, op. cit., s. 121–154).

133 Odnośnie do filozoficznych koncepcji opartych na tym przekonaniu – zob. np. M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 356–359 i 368–386, gdzie Nussbaum przedstawia wymierzone we współczucie argumenty Platona, stoików, Immanuela Kanta i Friedricha Nietzschego.

134 Eadem, *PE*, s. 168–191 i 359–371.

kształtować. To z kolei oznacza, że edukowanie emocji powinno być przede wszystkim nakierowane na całościowe postawy. Te następnie przejawiają się na poziomie konkretnych sądów wartościujących.

Przekonywałam też, że ambiwalencja emocji dotyczy dwóch cech – partykularyzmu oraz ich związku z radykalnym złem. W konsekwencji można również wskazać dwa podstawowe zadania dla edukowania tych form rozumowania. Po pierwsze, należy dążyć do poszerzenia zakresu emocji, takich jak współczucie, jednocześnie nie ograniczając motywującej roli szczegółów. Po drugie, trzeba wypracować zdrowy stosunek do ludzkich słabości, przede wszystkim do tych związanych z cielesnością. Wyzbywając się skłonności do narcyzmu i antropozaprzeczenia, zarazem uczymy się bowiem budować relacje międzyludzkie oparte na wzajemnym szacunku, a nie na oczekiwaniu bezwzględnego posłuszeństwa ze strony drugiej osoby. W ten sposób walczymy z radykalnym złem, czyli z tendencją do instrumentalnego traktowania innych.

Wreszcie, starałam się powiązać ambiwalentne cechy emocji z ich estetycznością. Partykularyzm łączy się z podatnością na działanie wyobraźni, które z jednej strony polega na poszukiwaniu własnych interpretacji świata, a z drugiej obejmuje otwartość na wpływ konkretnych impulsów i przedstawień. Radykalne zło tworzy z kolei iluzję aktywności nieobejmującej odbiorczości, dokonując w imię tego ideału estetyzacji kondycji ludzkiej. W rezultacie emocje obrazują zagrożenia, które zwykle kojarzy się z postulatem zbliżenia polityki i estetyki, czyli irracjonalność, arbitralność rozróżnień, wykluczenia, totalizującą homogenizację itp. Jeśli jednak to właśnie estetyczność przesądza o ambiwalencji emocji, to ta dziedzina musi konstytuować nie tylko negatywny, lecz także pozytywny potencjał tych form rozumowania. Zasugerowałam już kierunek takiej interpretacji, wskazując na dwuznaczność pojęcia *phainesthai*. Przechodzę zatem do rozwinięcia tego wątku.

ROZDZIAŁ 2

Sztuka i kultywowanie emocji

Mówiąc o zadaniach psychologii moralnej, zasugerowałam, że ten aspekt projektu Marthy Nussbaum ma na celu wyjaśnić – w sposób zgodny z szacunkiem dla pluralizmu – jak kształtuje się właśnie taka postawa: respektowanie różnorodności. Innymi słowy, rozumna psychologia moralna musi uwzględniać pluralizm zarówno na metapoziomie konstruowania teorii, jak i w swojej treści. Właśnie te przesłanki miałyby też przesądzać o przydatności nawiązania do domeny estetycznej. Po pierwsze bowiem, gdyby udało się wskazać na istnienie w ludzkiej psychice pewnej naturalnej twórczej kompetencji, to mogłaby ona stanowić stosunkowo neutralne rozwinięcie filozoficznego założenia autonomii. Dzięki temu koncepcja Nussbaum byłaby zgodna z szacunkiem dla różnorodności na płaszczyźnie kształtu teorii. Po drugie, domena estetyczna – jak się wydaje – obejmuje dwa aspekty, których połączenie jawi się jako konieczne dla wypracowania wrażliwego na pluralizm sposobu rozumowania. W tym obszarze doświadczenia spotykają się, mianowicie aktywność i odbiorczość, zdolność do samodzielnego, krytycznego myślenia oraz otwartość na impulsy z zewnątrz.

W poprzednim rozdziale przekonywałam jednak, że to właśnie te cechy przesądzają o problematyczności sfery estetyczności, a w konsekwencji – emocji, w tej mierze, w jakiej uczestniczą one w tej domenie. Jeśli więc skoncentrowana wokół kategorii emocji psychologia moralna ma zrealizować drugie ze wskazanych powyżej zadań, to należy zastanowić się, w jaki sposób ambiwalentne aspekty emocji mogą „współpracować" dla dobra pluralizmu. W tym celu konieczne jest zaś odniesienie się do pierwszego z wymienionych celów. Oznacza to, że trzeba wskazać, za pomocą jakiej psychologicznej kategorii da się rozwinąć założenie o ludzkiej kreatywności jako

podstawie rozwoju moralnego oraz z jakim filozoficznym pojęciem należy ją powiązać. Zagadnienie to dotyczy, odpowiednio, pojęć zabawy i zadziwienia, od których zaczynam poniższy rozdział. W drugiej części przedstawiam zaś praktyczne implikacje takich założeń.

Zabawa, zadziwienie, wyobraźnia

Za podstawowy psychologiczny punkt odniesienia proponuję przyjąć wspomnianą w poprzednim rozdziale koncepcję Donalda W. Winnicotta. Przedstawione przez psychoanalityka ujęcie rozwoju moralnego stanowi bowiem dla Nussbaum główną oś argumentacji, która pozwala jej połączyć kategorie psychologiczne z filozoficznymi intuicjami. Będę przekonywała, że elementem łączącym obie sfery są nawiązania do domeny estetycznej.

Wyjście z kryzysu – poczucie winy i kreatywność

Winnicott zaleca, by zamiast odgórnie wpajać dzieciom moralne zasady, wspierać raczej wewnętrzną trajektorię rozwoju moralnego[1]. Takie podejście doskonale wpisuje się w refleksję nad stabilnością liberalnych wartości, ponieważ z jednej strony pozwala na kształtowanie postaw jednostek, a z drugiej szanuje ich autonomię. Dlatego Nussbaum sięga właśnie do Winnicotta, aby odnaleźć sposoby na wyjście z kryzysu ambiwalencji. Jak wspomniałam, na tym etapie ścierają się ze sobą miłość i nienawiść. Konflikt tych emocji prowadzi zaś do poczucia winy, którego odwrotną i konstruktywną stronę stanowi troska (*concern*). Ze względu na połączenie dwóch ścierających się skłonności – afirmacji bezwzględnej i autonomicznej wartości rodzica (opiekuna) oraz trudności z zaakceptowaniem braku

---

[1] D. W. Winnicott, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London 1965, s. 93–105. Zob. także: idem, *Dziecko, jego rodzina i świat*, przeł. A. Bartosiewicz, Świat Książki, Warszawa 1993, s. 94–99; M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, New York 2008 (2001), s. 218–219.

całkowitej kontroli na tą osobą – dziecko dostrzega, że może skrzywdzić drugiego człowieka. Otaczający je ludzie jawią się jako istoty, które są obdarzone wewnętrznym światem, a co za tym idzie – potrafią odczuwać ból, kiedy stają się przedmiotem agresji.

Stopniowo dziecko uczy się więc rozumieć konsekwencje swojej złości, a to spostrzeżenie rodzi dwie tendencje. Po pierwsze, w dziecku budzi się poczucie winy. Widząc, że potrafi skrzywdzić ukochaną osobę, zaczyna żałować swojego zachowania. Zdaje sobie sprawę z ambiwalencji swojego stosunku do bliskiego człowieka, a świadomość, że ta osoba cierpi z jego powodu, sprawia dziecku ból. Innymi słowy, dziecko odkrywa w sobie samym źródło zła[2]. Taka wiedza byłaby nie do zniesienia, gdyby nie to, że, po drugie, obawa przed destrukcyjnymi skutkami własnej agresji powoduje również chęć zrehabilitowania się. To właśnie tutaj pojawia się wspomniana zdolność do odczuwania troski. Stanowi ona konstruktywną stronę poczucia winy, ponieważ motywuje do działania, które pozwoli dziecku zrównoważyć destrukcyjny wybuch złości przez jakiś pozytywny wkład w dobrobyt kochanej osoby[3]. Wraz z pojawieniem się tej zdolności u dziecka relacja traci więc pierwotny radykalnie asymetryczny charakter. Mały człowiek oczywiście nadal potrzebuje i oczekuje wsparcia ze strony innych osób, ale jednocześnie jest już gotowy udzielać im pomocy. Rozumie, że otaczający go ludzie, tak jak i on, mogą zostać skrzywdzeni (choćby przez niego samego) i chce temu przeciwdziałać[4].

W tym miejscu docieramy do newralgicznego punktu koncepcji Nussbaum. Zarysowane rozumienie winy i troski sugeruje bowiem, że główną rolę w przezwyciężaniu kryzysu odgrywa świadomość – bardzo szeroko rozumianej – kreatywności. Aby wybrnąć z praktycznego impasu, który początkowo powoduje odkrycie zła we własnej naturze, dziecko musi zyskać wiarę w swoje twórcze zdolności[5].

---

[2] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 209–215.

[3] Ibidem, s. 215–219.

[4] Ibidem, s. 224–229. Odnośnie do oryginalnej koncepcji winy i troski u Winnicotta – zob. przede wszystkim D. W. Winnicott, *The Development of the Capacity for Concern*, w: idem, *The Maturational Processes*, s. 73–82.

[5] Zob. idem, *Dom jest punktem wyjścia. Eseje psychoanalityczne*, przeł. A. Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2011, s. 79–88.

To właśnie przekonanie o tym, że jego działania mogą spowodować konkretną zmianę w rzeczywistości – w tym wypadku: zrównoważyć wyrządzoną krzywdę – pozwala dziecku wyciągnąć konstruktywne wnioski z poczucia winy i odkryć tendencję do dobra, która współistnieje w nim wraz ze skłonnością do zła[6]. Tym samym kreatywność jawi się jako jedna z podstaw moralności w ogóle. Należy więc zapytać, po pierwsze, jak powstaje w nas ta zdolność, a pod drugie, jaką dokładnie funkcję pełni ona w rozumowaniu praktycznym, a w szczególności – w kultywowaniu emocji.

Winnicott o iluzji i odczarowaniu

Aby odpowiedzieć na pierwsze z powyższych pytań, należy wrócić do początków kształtowania się tożsamości. Zgodnie z koncepcją Winnicotta przełomowy w tym procesie jest moment, w którym dziecko staje się zdolne do bycia samemu w towarzystwie drugiej osoby. Poczucie bezpieczeństwa i stabilności płynące z trwałej obecności opiekunów pozwala mu skupić się na sobie i odkryć swój wewnętrzny świat oraz jego rewers – zewnętrzną rzeczywistość. Teraz można dodać, że niezawodne wsparcie ze strony innych osób równocześnie budzi w dziecku konstruktywną troskę. Jak mówi Winnicott, kiedy niemowlę daje upust swojej agresji, np. atakując pierś matki podczas karmienia, to właśnie obecność matki – jej zdolność do przetrwania dziecięcych napadów złości – pozwala niemowlęciu zaufać rzeczywistości i uwierzyć w możliwość zrehabilitowania się za wyrządzone zło[7]. Świat wydaje się w miarę stabilny, a jego ciągłe istnienie stwarza szansę na poprawę własnego postępowania[8].

Dojrzewanie jako rozwój kreatywności

Można więc powiedzieć, że według Winnicotta rozwój moralny w istocie polega na odpowiednim kształtowaniu pierwotnej kreatywności właściwej każdemu człowiekowi. Chodzi tu o bardzo sze-

---

6 M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 216–220.
7 Zob. D. W. Winnicott, *Dziecko, jego rodzina i świat*, s. 51–58 i 94–99.
8 M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 217–220.

roko rozumianą zdolność do twórczej aktywności, którą Winnicott definiował jako „działanie, które wyrasta z bycia"[9]. W przypadku niektórych osób ten potencjał rozwija się w artystyczny talent, wszyscy mamy zaś wrodzoną skłonność do życia w zgodzie ze sobą, do przekształcania rzeczywistości na swoje podobieństwo. Z tego punktu widzenia niemowlęce pragnienie omnipotencji jawi się jako niedojrzała, nieokiełznana postać kreatywności. Niemowlę chce od nowa stworzyć świat, tak aby całkowicie odpowiadał jego potrzebom. Nieświadome różnicy między tym, co zewnętrzne, a tym, co wewnętrzne, nie akceptuje ograniczeń swojej twórczości. Zadanie rodziców lub opiekunów polega więc na skanalizowaniu tego pierwotnego impulsu, tak aby nie został zaprzepaszczony, a jednocześnie – by zyskał bardziej zbilansowaną postać[10]. Zdolność do odczuwania troski jest przykładem takiego ukształtowania kreatywności, ponieważ z istoty obejmuje ona wzgląd na dobro innych, a co za tym idzie – rezygnację z roszczenia do omnipotencji. Troska pozwala nam zrobić konstruktywny użytek z twórczości w świecie zewnętrznym z właściwymi mu ograniczeniami.

To sugeruje z kolei, że stopniowe opanowywanie pierwotnej kreatywności jest równoznaczne z akceptacją zasady rzeczywistości. Zdaniem Winnicotta powodzenie tego procesu wymaga ze strony rodziców lub opiekunów umiejętnego przechodzenia od iluzji do powolnego odczarowywania świata. Mianowicie w pierwszych miesiącach życia niemowlęcia należy podtrzymywać w nim złudzenie omnipotencji. Całkowicie dostosowując się do potrzeb dziecka, rodzice sprawiają, że rzeczywistość jest dokładnie taka, jak oczekuje ich potomek. Dzięki temu niemowlę ma poczucie wszechwładzy; wydaje mu się, że samodzielnie stwarza świat, ponieważ otoczenie błyskawicznie i niezawodnie reaguje na wszystkie jego potrzeby.

---

[9] D. W. Winnicott, *Dom jest punktem wyjścia*, s. 40. W polskim tłumaczeniu pojawia się sformułowanie: „robienie, które wyrasta z bycia". Pojęcie „działania" lepiej oddaje jednak oryginalne wyrażenie *acting*, które sugeruje przede wszystkim aktywność, a niekoniecznie jej konkretny rezultat (zob. idem, *Home is Where We Start From*, W. W. Norton & Company, New York–London 1990 [1986], s. 39).

[10] Idem, *Dom jest punktem wyjścia*, s. 40–45.

Kiedy jednak dziecko dostrzega już wokół siebie konkretne osoby, które dają mu poczucie bezpieczeństwa, rodzice mogą zacząć odczarowywać jego świat. Umiejętne dawkowanie rzeczywistości pozwala dziecku stopniowo akceptować swoje ograniczenia. Choć dostrzega już, że świat nie zawsze odpowiada jego oczekiwaniom, to ma dostateczne zaufanie do otoczenia, by wierzyć, że, prędzej czy później, jego potrzeby zostaną zaspokojone[11]. Zaczyna również uczyć się samodzielnego działania, którego wczesnym przejawem są zachowania motywowane troską.

Kreatywność w odczarowanym świecie

Odnosząc powyższe uwagi do kryzysu ambiwalencji, można powiedzieć, że przezwyciężenie właściwych temu etapowi napięć wymaga odpowiedniego zagospodarowania kreatywnego impulsu obecnego w każdym człowieku. Marzenie o omnipotencji sprawia, że ludzka aktywność w obliczu przeszkód staje się destrukcyjna. Kiedy natomiast wyzbywamy się roszczeń do sprawowania całkowitej kontroli nad rzeczywistością, nasza kreatywność w dwojakim sensie nabiera bardziej konstruktywnego charakteru. Po pierwsze, widząc, że nasze oczekiwania nie zostaną automatycznie spełnione, czujemy się odpowiedzialni za ich zrealizowanie. To popycha nas do świadomego planowania i działania. Po drugie, odkrywając obecność i bezwzględną wartość innych osób, uczymy się uwzględniać ich dobro we własnych systemach celów. Przykładem takiej postawy jest, obecna już w pierwszych miesiącach życia, zdolność do odczuwania troski.

Opisanemu powyżej rozwojowi towarzyszy zasadnicza zmiana w sposobie rozumienia własnej relacji do rzeczywistości. Mianowicie, jak zauważa Winnicott, wraz z odczarowywaniem świata dziecięcej iluzji potrzeby zostają zastąpione życzeniami i pragnieniami[12]. Pierwotna kreatywność zyskuje inny charakter – instynkty stopniowo ustępują miejsca świadomym dążeniom, które odpowiadają samodzielnie wybranym celom. Nawiązując do Nussbaumowskich

---

[11] Idem, *Dziecko, jego rodzina i świat*, s. 70–75 i 86–93.
[12] Ibidem, s. 93.

kategorii, zmianę tę można uznać za początek rozumowania praktycznego. Dziecko nie poddaje się już biernie swoim potrzebom, oczekując, że wszystkie zostaną automatycznie zaspokojone przez otoczenie. Zamiast tego bierze na siebie część odpowiedzialności za swoje pragnienia, ucząc się formułować priorytety i podejmując pierwsze praktyczne decyzje. Ta, jak określa ją Nussbaum, architektoniczna zdolność do rozumowania praktycznego zajmuje zaś główne miejsce w jej koncepcji osoby.

Refleksje Winnicotta pozwalają więc powiązać tę fundamentalną kompetencję z ludzką kreatywnością. Odwołując się do prac psychologa, Nussbaum rozwija filozoficzne i liberalne założenie o właściwej każdej jednostce zdolności do zdefiniowania własnych życiowych celów. Na gruncie Nussbaumowskiej psychologii moralnej jawi się ona jako przedłużenie twórczego impulsu obecnego w każdym człowieku. To sugeruje z kolei, że kształtując tę kompetencję do dojrzałej – tzn. odpornej na ryzyko narcyzmu i antropozaprzeczenia, a przez to odpowiednio harmonizującej zaangażowanie i krytycyzm – postaci trzeba nawiązywać do kreatywnego aspektu ludzkiej natury. Jak nietrudno się domyślić, istotną rolę będą tu odgrywały środki estetyczne.

Zabawa – między iluzją a odczarowaniem

Aby jednak zrozumieć znaczenie sztuki w dalszym życiu, należy przyjrzeć się jeszcze jednemu fenomenowi z czasów dzieciństwa. Mianowicie warto przypomnieć, że Nussbaum zalicza do katalogu dziesięciu podstawowych zdolności doświadczenie zwykle kojarzone z pierwszymi latami życia, czyli zabawę. Za Winnicottem Nussbaum przekonuje jednak, że znaczenie tego doświadczenia nie ogranicza się do świata dzieciństwa. Zabawa odgrywa bowiem trwałą rolę w kształtowaniu ludzkiej kreatywności. To właśnie dzięki niej możemy w miarę bezboleśnie przejść od iluzji do odczarowania, jednocześnie pielęgnując wrodzony twórczy impuls[13]. Winnicott stwier-

[13] Można zaryzykować stwierdzenie, że zabawa powinna być traktowana jako trzecia – obok rozumu praktycznego i towarzyskości – architektoniczna zdolność

dza nawet, że zdolność do bycia samemu w obecności drugiej osoby w istocie polega na zdolności do samodzielnej zabawy w jej towarzystwie[14]. Tym samym psychoanalityk sugeruje, że między procesem kształtowania się jaźni a zabawą zachodzą silne powiązania.

Przede wszystkim warto zauważyć, że cechą wspólną tych sytuacji jest ich pośredniość. Obie zachodzą bowiem „pomiędzy" sferami, których pogodzenie jest celem rozwoju. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z obszarem między samotnością a byciem w towarzystwie drugiej osoby. Dziecko potrafi skupić się na sobie dzięki poczuciu bezpieczeństwa, które płynie z troskliwej, a zarazem dyskretnej obecności rodziców lub opiekunów. W tej przestrzeni, rozciągniętej między poznawaniem siebie samego a poczuciem więzi z otaczającymi osobami, odbywa się zaś zabawa[15]. Dziedzina ta nie należy ani do wewnętrznego, ani do zewnętrznego świata, ale lokuje się na ich styku[16]. Kiedy dziecko się bawi, realizuje bowiem swoje fantazje, posługując się zewnętrznymi przedmiotami. Z jednej strony taka aktywność pozwala więc na swobodne rozwijanie kreatywności. Z drugiej strony, w tej mierze, w jakiej zabawki należą do obiektywnej rzeczywistości i stawiają opór wyobraźni, zabawa zakłada już pewne ograniczenie pierwotnej omnipotencji. W ten sposób tworzy bezpieczną sferę, w której dziecko odkrywa, do jakiego stopnia może kształtować świat zgodnie z fantazją[17].

Zdolność do samodzielnej zabawy w obecności rodziców oznacza zatem, że mały człowiek zaczyna przejmować od swoich opiekunów zadanie odczarowywania rzeczywistości. Rodzice wzbudzili

---

lub nawet jako zdolność metaarchitektoniczna. Zabawa pozwala bowiem pogodzić dążenie do własnych celów z szacunkiem dla autonomii innych osób. W tym sensie pełni funkcję regulującą wobec dwóch pozostałych architektonicznych zdolności. Co za tym idzie, pośrednio wpływa też na sposób realizacji innych zdolności.

14 D. W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, przeł. A. Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2011, s. 133–135.

15 Ibidem, s. 128–132; D. W. Winnicott, *Dziecko, jego rodzina i świat*, s. 149.

16 Idem, *Dziecko, jego rodzina i świat*, s. 149; idem, *Zabawa a rzeczywistość*, s. 68–74.

17 Idem, *Zabawa a rzeczywistość*, s. 21–28; idem, *Dziecko, jego rodzina i świat*, s. 146–150.

w nim na tyle duże zaufanie do świata, że dziecko ma odwagę eksperymentować z otaczającymi je przedmiotami. Teraz zadanie rodziców polega na podtrzymywaniu tej, jak mówi Winnicott, dozwolonej przestrzeni iluzji. Nie kwestionując tego złudzenia, nie pytając o to, co jest w nim prawdą, a co wytworem wyobraźni, pozwalają dziecku samodzielnie poznać zakres swojej kreatywności[18]. W ten sposób zabawa łagodnie wprowadza je w rzeczywistość. Funkcjonuje jako konieczny przejściowy etap między niemowlęcą iluzją wszechmocy a odczarowaniem, które wprawdzie musi nastąpić, ale nie powinno prowadzić do zatracenia twórczego impulsu[19]. Nadając wrodzonej kreatywności dojrzałą, świadomą własnych ograniczeń postać, zabawa pozwala na pogodzenie tych dwóch pozornie sprzecznych wymogów.

Należy więc zauważyć, że doświadczenia zabawy i odkrywania własnej odrębności wiążą się ze sobą na kilku poziomach. Przede wszystkim można dostrzec między nimi strukturalne podobieństwo. Oba procesy są ulokowane w pośrednich obszarach, ponieważ zachodzą na granicy różnych sfer – fantazji i rzeczywistości, ja i nie-ja[20]. Oprócz tego istnieje między nimi wzajemne przyczynowe

---

[18] Idem, *Zabawa a rzeczywistość*, s. 23–24 i 34–27.

[19] Idem, *Dom jest punktem wyjścia*, s. 40–45.

[20] Podobieństwo to można wytłumaczyć za pomocą wprowadzonej przez Winnicotta kategorii przedmiotu przejściowego (*transitional object*), którego pojawienie się charakteryzuje początek obu procesów – zabawy i rozwijającej się zdolności do bycia samemu. Przez to pojęcie Winnicott rozumie bowiem pierwszy zewnętrzny obiekt (kocyk, kłębek wełny, chustkę), na który niemowlę przenosi poczucie bezpieczeństwa, płynące z obecności rodziców. Wprawdzie dziecko nie jest jeszcze świadome zewnętrzności tego przedmiotu, ale potrafi się nim posługiwać jako swojego rodzaju zastępnikiem rodziców. Za jego pomocą uczy się funkcjonować bez bezpośredniego odniesienia do rodziców, zarówno podczas ich nieobecności, jak i wtedy, gdy są w pobliżu. Ów obiekt jest więc PRZEJŚCIOWY, ponieważ dzięki niemu niemowlę stopniowo PRZECHODZI od całkowitej zależności (a co za tym idzie – iluzorycznej jedności z rodzicem) do coraz większej samodzielności. Dlatego znalezienie takiego przedmiotu stanowi konieczny warunek zdolności do bycia samemu. Jednocześnie ten pierwszy akt kreatywności rozwija się w zdolność do zabawy. Choć na tym drugim etapie dziecko jest już świadome zewnętrzności przedmiotów, to porusza się w świecie iluzji, w którym dozwolone jest swobodne nadawanie znaczeń. W tym sensie obiekt przejściowy wyznacza początek obu pośrednich sfer – między ja i nie-ja

powiązanie. Z jednej strony bowiem świat zabawy powstaje w kontekście relacji między rodzicami a dzieckiem. Opieka rodziców daje dziecku niezbędne poczucie bezpieczeństwa, pozwalając mu zanurzyć się w zabawie i w ten sposób coraz lepiej poznawać swoje ograniczenia i zdolności. Z drugiej strony Winnicott podkreśla, że dojrzałe związki międzyludzkie opierają się na „subtelnej wzajemnej grze" (*subtle interplay*) między jednostkami. Musimy szanować autonomię drugiej osoby, trafnie odczytywać jej zachowania, a jednocześnie pozwalać się jej zaskoczyć i ją zaskakiwać[21]. W tej mierze, w jakiej zabawa zakłada przynajmniej częściową rezygnację z roszczenia do omnipotencji, wprowadza ona do relacji międzyludzkich taki niezbędny element swobody. Przez zabawę dziecko uczy się odnajdować przyjemność w swojej aktywności, a dzięki takiej rodzącej się pewności siebie staje się bardziej otwarte na niekontrolowane przez siebie działania drugiej osoby. W tym sensie zabawa jest koniecznym warunkiem zdolności do bycia samemu w obecności innych. Umożliwia zyskanie poczucia własnej odrębności przy jednoczesnym poszanowaniu autonomii otaczających nas ludzi, a w dalszej perspektywie prowadzi do zdrowych relacji z nimi.

Podsumowując to dłuższe omówienie Winnicottowskiego ujęcia kreatywności i zabawy, warto zwrócić uwagę na to, jak te założenia wpisują się w Nussbaumowską filozoficzną psychologię moralną. Można powiedzieć, że zabawa wyraża model relacji międzyludzkich, który doskonale odpowiada koncepcji osoby zakładanej przez autorkę. Z jednej strony bowiem zabawa zakłada rezygnację z marzenia o omnipotencji, a co za tym idzie – uznanie autonomii drugiej osoby. Z drugiej strony jedną z podstawowych form konstruktywnej kreatywności jest troska. Zabawa pozwala rozwinąć ten twórczy impuls nakierowany na drugą osobę, ponieważ kiedy jej obszar się

---

oraz między światem wewnętrznym a światem zewnętrznym (zob. idem, *Zabawa a rzeczywistość*, s. 21–50 oraz idem, *Dziecko, jego rodzina i świat*, s. 171–176).

[21] Idem, *Holding and Interpretation. Fragment of an Analysis*, Grove Press, New York 1986, s. 171–172. Zob. także: M. C. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice* [dalej jako *PE*], The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2013, s. 180–181; eadem, *Upheavals of Thought*, s. 212–214.

rozszerza, to zaczyna oprócz przedmiotów obejmować także innych uczestników. Bawiąc się, nie tylko akceptujemy odrębność pozostałych zaangażowanych osób, lecz także uczymy się z nimi współpracować. W odróżnieniu od wczesnego etapu radykalnej zależności doświadczenie to zakłada więc symetrię między jednostkami, ale jest to symetria polegająca na wzajemnym dawaniu i braniu. Innymi słowy, zabawa to modelowy przykład relacji, którą Nussbaum, parafrazując Williama R. Fairbairna, określa jako dojrzałą wzajemną zależność (*mature interdependence*). Strony takiego związku szanują autonomię drugiej osoby, a jednocześnie są gotowe zarówno przyjąć od niej wsparcie, jak i go udzielić. W skrócie, postrzegają siebie nawzajem jako obdarzone godnością, a zarazem podatne na krzywdę i nie w pełni samodzielne istoty[22]. Takie wzajemne rozpoznanie stanowi zaś podstawę proponowanych przez Nussbaum wartości.

Zabawa a doświadczenie estetyczne

Doświadczenie zabawy odpowiada więc podstawowym założeniom filozofii politycznej Nussbaum. Aby jednak wpisać ten model w proponowaną perspektywę estetyki politycznej, należy wskazać, na czym polega jego pokrewieństwo z domeną estetyczną. Na razie zaznaczyłam bowiem, że dla Winnicotta rozwijana za pośrednictwem zabawy kreatywność nie musi spełniać się w *stricte* artystycznej działalności. Posługując się kategoriami Nussbaum, twórczy impuls również można interpretować bardzo ogólnie, wiążąc go z rozumem praktycznym, czyli zdolnością do zaplanowania i realizowania własnego wyobrażenia o dobrym życiu. Jednocześnie zasugerowałam przecież, że elementem, za pośrednictwem którego Nussbaum łączy koncepcję zabawy ze swoimi filozoficznymi założeniami, jest nawiązanie do domeny estetycznej. W jakim sensie Winnicottowskie pojęcie można by więc mimo wszystko odnieść do tej sfery?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, warto zauważyć, że w doświadczeniu zabawy spotykają się oba elementy, które wyróżniłam jako charakterystyczne dla sfery estetycznej. Zabawa to forma ak-

[22] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 224–229.

tywności, obejmująca zarazem otwartość na bodźce z zewnątrz. Jej uczestnicy wnoszą własne interpretacje, dążą do swoich celów, a jednocześnie są gotowi reagować na aktywność swoich partnerów. Sytuację zabawy można zatem potraktować jako modelowe połączenie dwóch aspektów doświadczenia estetycznego, których harmonizacja stanowi zarazem sedno rozumowania praktycznego wrażliwego na pluralizm. Jej filozoficznym korelatem jest zaś emocja zadziwienia (*wonder*) – szczególna postawa zajmująca główne miejsce w Nussbaumowskiej psychologii moralnej. To właśnie ta kategoria pozwala autorce wkomponować w filozoficzny projekt koncepcję zabawy, nadając jej estetyczny wymiar.

Zadziwienie – szczególna emocja

Na czym zatem polega specyfika zadziwienia? Jak przyznaje Nussbaum, kategoria ta nie ma dokładnego odpowiednika w pracach cytowanych przez nią psychologów[23]. Właśnie dlatego można ją potraktować jako filozoficzne zaplecze Nussbaumowskiej interpretacji zabawy. Szczególny status zadziwienia wynika stąd, że emocja ta rzeczywiscie odpowiada na trudności, które wskazała Veronica Vasterling, kiedy zarzuciła Nussbaum niedocenienie odbiorczego aspektu emocji. Określając zadziwienie jako „tak nieeudajmonistyczną [emocję], jak to tylko możliwe"[24], Nussbaum w rzeczywistości traktuje tę postawę jako wyjątek w ramach swojej teorii. W jej interpretacji zadziwienie to spontaniczna reakcja na urok przedmiotu, która nie wymaga odniesienia do uprzednich wyobrażeń o dobrym życiu. Emocja ta jest raczej nakierowana na wewnętrzną wartość danej rzeczy, postrzeganej jako dobro samo w sobie. W tym sensie, jak sugeruje oryginalny angielski termin, zadziwienie wyraża mieszankę zachwytu i zaciekawienia, „bezinteresownego zainteresowania"[25].

---

[23] Ibidem, s. 189.

[24] Ibidem, s. 55 (tłumaczenie moje – U.L.).

[25] Ibidem, s. 53–55 i 189–190; M. C. Nussbaum, *PE*, s. 174; eadem, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2016 [2010], s. 116–118. W polskich przekładach książek Nussbaum pojęcie *wonder* jest tłumaczone jako „zaduma" (*W trosce*

Nussbaum kojarzy tę emocję z naturalną otwartością na świat, która, jak pisał w pierwszych zdaniach *Metafizyki* Arystoteles, stanowi fundament poznania[26]. W podobnym kierunku w swojej inspirującej interpretacji Nussbaumowskiej kategorii podąża Jeremy Bendik-Keymer. Autor sugeruje bowiem, by zadziwienie pojmować jako otwartość, która powinna stanowić immanentny element rozumności (*reasonableness*) w Rawlsowskim sensie. Zdolność do odczuwania tej emocji byłaby więc gotowością do dostrzegania nowych, odmiennych punktów widzenia[27]. W ten sposób zadziwienie można byłoby potraktować jako istotę szacunku dla pluralizmu. Jeśli bowiem, jak przekonuje Bendik-Keymer, „początkiem słuszności jest dziwujący się (*wondering*) umysł"[28], to właśnie taka postawa – jak się wydaje – stanowi sedno kultury emocjonalnej w społeczeństwie, które poważnie traktuje różnorodność. Warto więc zastanowić się, po pierwsze, jakie miejsce w procesie rozwoju moralnego zajmuje zadziwienie, a po drugie, na czym dokładnie polega jego estetyczny charakter.

---

o człowieczeństwo) albo jako „zdziwienie" (*Nie dla zysku*). Ta pierwsza propozycja ma jednak zbyt kontemplatywny i za mało dynamiczny charakter, by oddać oryginalne znaczenie pojęcia. „Zdziwienie" jest z kolei z pewnością najbardziej typowym tłumaczeniem. Ta wersja nie wyraża jednak elementu zachwytu obecnego w Nussbaumowskiej koncepcji *wonder*. Dlatego proponuję własne tłumaczenie, które niejako stanowi pośredni wariant.

26 Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, 980a1–7, 982b11–27. Por. M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 189.

27 J. Bendik-Keymer, *The Politics of Wonder. Extending the Capabilities Approach to Other Species in the Context of Mass Extinction*, w: *The Cambridge Hanbook of Capabilities*, eds. M. Qizilbash et al., Cambridge University Press, New York – w przygotowaniu, http://www.mediafire.com/file/2kr8jx8x86yo8nf/%282016%29+THE+POLITICS+OF+WONDER+%28final%29.pdf, dostęp: 20.07.2017. Por. także: idem, *The Reasonablness of Wonder*, „The Journal of Human Development and Capabilities" 2017 – w przygotowaniu, http://www.mediafire.com/file/cna918x5vr17bfb/%282017%29+The+reasonableness+of+wonder+%28pre-proof%29.pdf, dostęp: 20.07.2017.

28 Idem, *From Humans to all of Life: Nussbaum's Transformation of Dignity*, w: *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, eds. F. Comim, M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 188 (tłumaczenie moje – U.L.).

Zadziwienie a rozwój moralny

Nussbaum włącza kategorię zadziwienia do koncepcji rozwoju moralnego zaczerpniętych z literatury psychologicznej. Filozoficzność tego pojęcia nie oznacza bowiem, że psychologia nie jest wobec niego „przyzwalająca", by ponownie użyć Rawlsowskiego terminu. Cytowany przez Nussbaum Daniel Stern np. zaobserwował u niemowląt zainteresowanie poznawczymi bodźcami, a więc coś w rodzaju naturalnej ciekawości[29]. Winnicott, pisząc o kreatywności, zwracał zaś uwagę na radość, którą czerpiemy z realizacji tego wrodzonego impulsu[30]. Według psychoanalityka twórczość to autonomicznie wartościowy aspekt egzystencji, a udane życie wymaga podtrzymywania sfer umożliwiających pielęgnowanie naturalnej spontaniczności.

Te uwagi pozwalają Nussbaum przedstawiać zdolność do odczuwania zadziwienia jako ważny element naszego mentalnego uposażenia, który odgrywa zasadniczą rolę w kształtowaniu wrażliwości moralnej. Jeśli bowiem, jak zasugerowałam powyżej, miłość obejmuje element zachwytu nad kochaną osobą, to, wkraczając w kryzys ambiwalencji, dziecko potrafi już odbierać rzeczywistość przez pryzmat zadziwienia[31]. Szczególnie intensywnie doświadczamy zaś tej emocji podczas zabawy. Według Winnicotta zabawa jest podstawowym przejawem spontaniczności, pierwszą autoteliczną formą aktywności, w której czerpiemy radość z własnej kreatywności[32]. Mówiąc kategoriami Nussbaum, oznacza to, że zabawa aktywizuje zdolność do zadziwienia. Skłonność do przyglądania się światu z zachwytem i zaciekawieniem znajduje rozwinięcie w tej potencjalnej sferze, w której stykamy się z zewnętrzną rzeczywistością, a jednocześnie mamy prawo samodzielnie nadawać jej znaczenia.

Co więcej, to właśnie dzięki temu, że odwołuje się do emocji zadziwienia, zabawa pomaga przezwyciężać kryzys ambiwalencji. Kiedy bowiem podziwiamy świat, odnosimy się do otaczających nas

---

[29] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 189; eadem, *PE*, s. 171.

[30] Zob. np. D. W. Winnicott, *Dziecko, jego rodzina i świat*, s. 127–133; M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 189.

[31] M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 209–213.

[32] Zob. D. W. Winnicott, *Dom jest punktem wyjścia*, s. 40–53.

przedmiotów, a przede wszystkim – do innych podmiotów – z zaciekawieniem i zachwytem. Dostrzegamy ich bezwzględną wartość, a ich niezależność jawi się nie tyle jako zagrożenie dla naszej omnipotencji, co jako źródło ich uroku. Wspierając naszą zdolność do odnoszenia się do innych osób z zadziwieniem, a nie z niepokojem, zabawa pozwala nam więc oswoić się z naszymi ograniczeniami. We współuczestnikach gier widzimy autonomiczne jednostki, które mają swoje cele, myśli i uczucia i z którymi powinniśmy współpracować. Wreszcie, aktywizując emocję zadziwienia, zabawa sprzyja też poznaniu i akceptacji głównej przyczyny ludzkich niedoskonałości, czyli naszych ciał. Tworzy bezpieczny obszar, w którym przez rozmaite gry – pierwsze aktorskie próby, taniec, sport – odkrywamy możliwości własnego ciała i uczymy się odnosić do niego z zachwytem[33].

Wydaje się więc, że to obecność zadziwienia w świecie zabawy w dużej mierze przesądza o jego pośrednim charakterze. Można powiedzieć, że poruszanie się między iluzją a ODCZAROWYWANIEM polega na ZACZAROWYWANIU rzeczywistości za pomocą zadziwienia. Kiedy podziwiamy świat, konfrontujemy się z tym, co zewnętrzne, a jednocześnie nie poddajemy się całkowicie presji obiektywności, ale pielęgnujemy naszą kreatywność.

Piękno i godność

Powyższy opis wyraźnie wskazuje więc na receptywny charakter zadziwienia. Odczuwając tę emocję, nie oceniamy rzeczywistości z perspektywy naszych wyobrażeń o dobrym życiu, ale poddajemy się jej działaniu. Dzięki zadziwieniu potrafimy wyjść „ze skorupy" własnych oczekiwań, postrzegając świat w niezapośredniczony sposób. Można powiedzieć, że pozwalamy otaczającym nas przedmiotom przekonać się do siebie. To sugeruje z kolei, że zadziwienie potrafi wzbogacić nasze koncepcje eudajmonii. Umożliwia nam ono odkrycie wartościowych aspektów rzeczywistości, których nie doce-

---

[33] Zob. M. C. Nussbaum, *PE*, s. 178–182; eadem, *Upheavals of Thought*, s. 236–237; eadem, *Nie dla zysku*, s. 116–118.

nilibyśmy, gdybyśmy kurczowo trzymali się indywidualnie zdefiniowanych wyobrażeń o dobrym życiu. Zasugerowałam jednak, że jako umiejętność przyjmowania świeżego spojrzenia na rzeczywistość i odrywania się od utrwalonych oczekiwań zadziwienie jest również wyrazem wrodzonej kreatywności. Czy w takim razie nie mamy tu do czynienia z paradoksem? W jaki sposób zadziwienie łączy w sobie receptywność z aktywnością?

W tym miejscu warto zauważyć, że emocja ta przypomina doświadczenie piękna. Afirmacja autonomicznej wartości przedmiotu, zachwyt niemotywowany jakimkolwiek praktycznym interesem – te cechy często kojarzy się z doświadczeniem estetycznym, postrzeganym zarówno od strony odbiorcy, jak i twórcy. Paradygmatyczna pod tym względem jest (bardziej szczegółowo omawiana w następnej części książki) Kantowska koncepcja sądu smaku jako sądu o pięknie, który nie wymaga odniesienia ani do zewnętrznego celu, ani do żadnego ogólnego pojęcia[34]. Tak jak doświadczenie piękna według Immanuela Kanta, zadziwienie według Nussbaum polega na afirmacji autotelicznej wartości przedmiotu postrzeganego w jego unikatowości. A ponieważ u podstaw zarówno twórczości artystycznej, jak i zdolności do afirmowania dzieł sztuki tkwi umiejętność postrzegania rzeczywistości w nowy sposób, można zauważyć, że zadziwienie – jako sposób doświadczania piękna – pozwala rozwijać kreatywność. I odwrotnie: kontemplowanie piękna polega na poddawaniu się urokowi przedmiotów, na otwieraniu się na ich wpływ. Jako forma percypowania piękna, zadziwienie zakłada właśnie taki zachwyt nad autonomiczną wartością przedmiotu. Twórczość artystyczna – jak się wydaje – również obejmuje świadomość bycia w kontakcie z czymś potężniejszym od twórcy – z harmonią, proporcją, niebanalnym układem elementów[35] – i w tym sensie uwzględnia odbiorczość.

---

[34] I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia* [dalej jako *K.w.s.*], przeł. J. Gałecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004 (1986), § 2, § 6, s. 62–64 i 74. Por. D. W. Crawford, *Kant*, w: *The Routledge Companion to Aesthetics*, eds. B. Gaut, D. McIver Lopes, Routledge, London–New York 2013, s. 46–56.

[35] Zob. D. W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, s. 133–144.

Pokrewieństwo między zadziwieniem a doświadczeniem estetycznym wskazuje zarazem na ETYCZNE znaczenie tej emocji. Warto bowiem zwrócić uwagę na podobieństwo między pięknem jako przedmiotem zadziwienia a godnością. Chodzi tu zarówno o naturę tych kategorii – oba pojęcia odnoszą się bowiem do autonomicznych wartości – jaki i o sposób ich poznania. W każdym przypadku ich afirmacja polega na zawieszeniu instrumentalnego rozumowania (nakierowanego na osiąganie własnych celów) i skupieniu się na autoteliczności przedmiotu[36]. Godność można więc uznać za RODZAJ piękna, którym są obdarzeni ludzie jako istoty moralne; osłabiając nieco to stwierdzenie, można też powiedzieć, że obie wartości są analogiczne[37]. Co za tym idzie, zadziwienie jako forma percypowania piękna przedstawia się zarazem jako metoda poznania godności. Kiedy odnoszę się do innej osoby za pośrednictwem tej emocji, to przedmiotem mojego zachwytu jest jej godność jako rodzaj piękna[38]. To właśnie przez tę emocję uchwytujemy autonomiczną

---

[36] W tym miejscu warto przywołać wprowadzoną przez Elaine Scarry kategorię radykalnej decentracji (*radical decentring*). Autorka powołuje się na Simone Weil, a także na Iris Murdoch i jej ideę *unselfing*, przekonując, że etyczny wymiar doświadczenia piękna polega na wytrącaniu nas ze zwykłego egocentryzmu. Kiedy postrzegamy piękno, nasz własny punkt widzenia traci (chociaż na chwilę) uprzywilejowaną pozycję w naszym oglądzie rzeczywistości. Doceniamy jej wartościowe elementy, nie sprowadzając ich do znaczeń, które moglibyśmy im nadać z uwagi na nasze wyobrażenia o dobrym życiu (E. Scarry, *On Beauty and Being Just*, The Tanner Lectures on Human Values, Yale University, March 25 and 26, 1998, s. 75–79, http://tannerlectures.utah.edu/_documents/ /a-to-z/s/scarry00.pdf, dostęp: 23.05.2016).

[37] Oczywiście, między tymi wartościami może zachodzić przyczynowe powiązanie. Piękno często POWODUJE, że dostrzegamy godność drugiej osoby. Kiedy więc ich relacje są zapośredniczone przez piękno, jednostki są bardziej skłonne widzieć w sobie nawzajem pełnowartościowe istoty ludzkie. Taka zależność ma istotne znaczenie z punktu widzenia roli sztuki w edukacji moralnej.

[38] W filozofii Kanta odnajdziemy dokładnie taką samą sugestię. We wczesnym dziele *Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości* filozof wskazywał, że doświadczenie piękna ludzkiej natury wiąże się z percepcją ludzkiej godności. Obie wartości są wszak autoteliczne. Tak jak, afirmując piękno, nie odnosimy się do żadnego zewnętrznego celu, tak też, afirmując godność drugiej osoby, postrzegamy ją jako cel sam w sobie, a nie środek do naszych zamiarów. Dlatego w tej przedkrytycznej pracy Kant definiował cnotę jako poczucie piękna i godności

wartość innych ludzi, której nie potrafilibyśmy odkryć, gdyby nie zdolność do odczuwania zadziwienia. Odwracając to stwierdzenie, można również powiedzieć, że zadziwienie ma ewidencyjny charakter – zachwyt nad bezwzględną wartością drugiej osoby świadczy o tym, że postrzegamy ją jako podmiot godności[39].

Od przedmiotu do podmiotu

Pojawia się jednak pytanie: jak przechodzimy od afirmacji godności do konkretnych praktycznych decyzji? Trudność ta w istocie spro-

---

ludzkiej natury (I. Kant, *Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości*, w: idem, *Dzieła zebrane. Tom I: Pisma przedkrytyczne*, red. M. Jankowski, T. Kupś, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 661. Por. C. Sartwell, *Political Aesthetics*, Cornell University Press, Ithaca–London 2010, s. 60–61).

39 W tym miejscu ponownie podążam za interpretacją, którą zaproponował Jeremy Bendik-Keymer. Warto jednak zauważyć, że autor wpisuje pojęcie zadziwienia w szerszy biocentryczny projekt, zgodnie z którym afirmacja godności właściwej wszelkim formom życia (nie tylko ludziom) jest CECHĄ DEFINICYJNĄ tej emocji (J. Bendik-Keymer, *From Humans to all of Life*, *The Politics of Wonder*). Z jednej strony takie rozumienie poszerza zakres zadziwienia w stosunku do proponowanej przeze mnie interpretacji, ponieważ uwzględnia inne postacie godności niż godność ludzka. Oczywiście, takie ujęcie jest w pełni uzasadnione na gruncie koncepcji Nussbaum, która dopuszcza istnienie różnych rodzajów godności. Problem ten pomijam jedynie ze względu na objętość. Z drugiej strony Bendik-Keymer zawęża pojęcie zadziwienia, utożsamiając je z afirmacją tylko jednego rodzaju piękna – godności. Tymczasem wydaje się, że Nussbaum stosuje tę kategorię również w innych kontekstach. Zadziwienie mogą wzbudzać różne przedmioty (np. gwiazdka w często cytowanej przez autorkę dziecięcej rymowance, *Twinkle, twinkle, little star*, zob. np. M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 246–247), które postrzega się wówczas TAK, JAKBY były ożywione, a co za tym idzie – mogły mieć jakiś rodzaj godności. W tej sytuacji pomocne i pośrednie rozwiązanie może stanowić propozycja Elaine Scarry. Autorka zwraca bowiem uwagę, że percepcja piękna wiąże się z nadawaniem przedmiotowi cech żywotności (E. Scarry, *On Beauty and Being Just*, s. 46–54). Kiedy postrzegamy rzecz jako piękną, wydaje się ona obdarzona życiem, co może z kolei skłonić do przypisania jej godności. Taka interpretacja pozwala na szersze rozumienie zadziwienia. Można przyjąć, że podstawowym przedmiotem tej emocji jest piękno, jednocześnie wskazując, że afirmacja tej wartości wiąże się z przypisaniem jej „nosicielowi" żywotności, a w konsekwencji także godności. W tym wypadku piękno i godność są więc powiązane przyczynowo (zob. przypis 37 powyżej).

wadza się do konieczności wyjaśnienia, w jaki sposób dostrzegamy w PRZEDMIOCIE zadziwienia PODMIOT. Jak bowiem wspomniałam, godność nie jest tożsama z pięknem, ale stanowi jego rodzaj, względnie – znajduje się w stosunku do niego w relacji analogii. Emocję tę może w nas wzbudzić wiele rzeczy, które nie wymagają od nas żadnego działania[40]. Dlatego zadziwienie jako forma doświadczenia estetycznego – jak się wydaje – zawiera kontemplacyjny element. Tymczasem, jak przekonywałam w poprzedniej części, kategoria godności ma dla Nussbaum relacyjny charakter w tym sensie, że przypisanie tej wartości drugiej osobie oznacza uznanie jej roszczeń do określonego sposobu traktowania. Jeśli więc zadziwienie ma być narzędziem poznania godności jako rodzaju piękna (lub: zgodnie z modelem poznania piękna), to musi ono uwzględniać ten dodatkowy wgląd – rozpoznanie w innych osobach obdarzonych podmiotowością istot, które mają plany i zasługują na nasze wsparcie w realizacji tych aspiracji[41].

Problem ten jest dodatkowo wzmacniany przez abstrakcyjny charakter zadziwienia. Emocja ta stanowi bowiem reakcję na urok

---

[40] Trudność ta wiąże się z dwoma wymienionymi przez Scarry zarzutami, które zwykle formułuje się pod adresem piękna z punktu widzenia etyki lub filozofii politycznej. Pierwszy z nich głosi, że kontemplacja piękna odwraca uwagę od problemów społecznych, a drugi eksponuje uprzedmiotawiający i dlatego szkodliwy charakter pojęcia (E. Scarry, *On Beauty and Being Just*, s. 39–40). Oba argumenty wiążą się ze sobą, ponieważ nie dostrzegając w przedmiotach podmiotów, ograniczamy się do ich biernego podziwiania, a przez to stajemy się obojętni na społeczne i polityczne zagadnienia, które mogą ich dotyczyć.

[41] Na ten problem zwraca również uwagę Bendik-Keymer, podkreślając, że nie każdy podmiot godności jest zarazem podmiotem sprawiedliwości, czyli źródłem roszczeń (*claims*), nakładających na nas określone zobowiązania. Choć wszelkie formy życia zasługują na szacunek, nie wszystkie wymagają od nas aktywnego wspierania ich funkcjonowania (J. Bendik-Keymer, *From Humans to all of Life*, s. 180–184). Z perspektywy Bendika-Keymera zarysowany problem polega więc na tym, jak przechodzimy do zadziwienia godnością danej istoty do dostrzeżenia w niej podmiotu sprawiedliwości. Zarzut wobec takiej interpretacji może jednak stanowić sugerowana relacyjność kategorii godności. Z uwagi na taką specyfikę pojęcia godności oraz ze względu na proponowaną przeze mnie szerszą interpretację zadziwienia, trudność związaną z tą emocją rozumiem nieco inaczej. Chodzi mianowicie o to, jak ogólne wrażenie piękna konkretyzuje się w percepcję godności.

drugiego człowieka, jego autoteliczną wartość. Nie dotyczy jednak żadnej określonej sytuacji, w jakiej może się znaleźć ta osoba. O ile emocje, takie jak współczucie, niepokój, zatroskanie w swoich definicjach zawierają odniesienie do konkretnego stanu rzeczy, o tyle zadziwienie nie jest w taki sposób powiązane ze specyficznym kontekstem działania. Pojawia się więc pytanie, jak można „ukonkretnić" zadziwienie tak, aby motywowało te inne emocje, których składnik i warunek stanowi.

Aby rozwiązać te trudności, trzeba wprowadzić drugą spośród kategorii, które w koncepcji Nussbaum odpowiadają zarówno za aktywny, jak i za receptywny wymiar wrażliwości moralnej. Chodzi mianowicie o zdolność wyobraźni. Tylko działając wspólnie z wyobraźnią, zadziwienie może odegrać istotną rolę w racjonalności praktycznej[42].

Wyobraźnia – zdolność twórczej interpretacji

Do tej pory kilkakrotnie wspomniałam już o roli wyobraźni w Nussbaumowskiej koncepcji rozumowania praktycznego. Przede wszystkim wskazałam, że z punktu widzenia etymologii implikowanej przez tradycję stoicką, którą przywołuje Nussbaum, wyobraźnia przedstawia się jako zdolność nieodłącznie towarzysząca emocjom. Jako reakcje na wartościujące interpretacje rzeczywistości, emocje zawsze „współpracują" z wyobraźnią. Zasugerowałam również, że takie połączenie to jedno z założeń, które nadają emocjom estetyczny charakter. Emocje nie są ślepymi impulsami, bezrefleksyjnie realizującymi zakodowane popędy; wprost przeciwnie, z uwagi na związek z wyobraźnią zawsze obejmują twórcze przetwarzanie i ocenianie danych. Wreszcie, zapowiedziałam, że to właśnie dwuznaczność pojęcia *phainesthai* – „jawić SIĘ" oraz „jawić się KOMUŚ" – wskazuje na

[42] Podobną konkluzję proponuje Bendik-Keymer, wskazując, że na gruncie koncepcji Nussbaum empatia jawi się jako sposób rozpoznania podmiotów sprawiedliwości. O ile zadziwienie odkrywa przed nami godność, o tyle empatia wskazuje, które obdarzone godnością istoty są ponadto podmiotami sprawiedliwości, a w konsekwencji – na czym polega sprawiedliwość względem nich (ibidem, s. 184–187).

właściwy sposób połączenia aktywnego i odbiorczego aspektu rozumowania. Chodzi bowiem o to, by pogodzić własną kreatywność z umiejętnością dostrzegania podmiotowości innych osób. Jeśli więc zadziwienie jest tą emocją, która stwarza szansę na dokonanie syntezy dwóch wymiarów wrażliwości moralnej, to wydaje się, że w tym wypadku zachodzi szczególnie silny związek z wyobraźnią.

Na czym miałby on więc polegać? Już w swoich wczesnych pracach, interpretując etykę Arystotelesa, Nussbaum eksponuje zależność między wyobraźnią (*phantasia*) a zdroworozsądkową wiedzą (*phainomena*)[43]. Autorka wskazuje też, że zachwyt nad autonomiczną wartością drugiej osoby idzie w parze z umiejętnością odtworzenia jej punktu widzenia[44]. Właśnie takie założenie jest *implicite* obecne w jej nowszych publikacjach. Tylko po przyjęciu przesłanki o integralności zadziwienia i wyobraźni można bowiem przypisać tej emocji funkcje, o których mówi Nussbaum. Zadziwienie in-

---

[43] Warto wspomnieć o jeszcze jednym źródłe, z którego Nussbaum czerpie przy okazji kategorii wyobraźni, czyli o powieściach Charlesa Dickensa. Za Dickensem autorka przedstawia wyobraźnię (*fancy*) jako umiejętność wykraczania poza bezpośrednio dane zjawiska – interpretowania działań innych od nas osób jako wyrazów świata wewnętrznego, kryjącego się poza tym, co obserwowalne. Odwołując się do Dickensa, Nussbaum zawęża więc nieco Arystotelesowską koncepcję *phantasia* jako aktywnego aspektu percepcji (*aisthesis*) i koncentruje się na wyobraźni w kontekście relacji międzyludzkich. Wyobraźnia sprawia, że otaczający nas ludzie jawią się nam jako „praktyczne dobra" określonego rodzaju – nie tyle przedmioty, co podmioty, istoty, których autonomiczna wartość wypływa z ich zdolności do samodzielnego działania (M. C. Nussbaum, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston 1995, s. 36–38).

Jeśli chodzi zaś o psychologiczne założenia przywoływane przez autorkę w jej najnowszych pracach, to pojęciu wyobraźni najbliżej jest do umiejętności „czytania w myślach" oraz empatii. Te zdolności pozwalają nam bowiem przedstawić sobie cudzy punkt widzenia, czyli WYOBRAZIĆ sobie perspektywę innej osoby. Wspomniałam również, że wyobraźnię można powiązać z tym spośród dwóch systemów myślenia wyróżnionych przez Paula Batsona, który odpowiada za rozumowanie oparte na konkretach i obrazach. Zdaniem Nussbaum wyniki współczesnej psychologii pozwalają nam przyjąć istnienie takiej zdolności oraz przypisać jej znaczącą rolę w rozumowaniu praktycznym (eadem, *PE*, s. 137–160).

[44] Eadem, *Poetic Justice*, s. 36–52.

nym człowiekiem polega na dostrzeżeniu w nim podmiotu; zachwyt nad jego autonomiczną wartością jest uzupełniany o wyobrażeniowe przedstawienie jego świata wewnętrznego. Współdziałając z wyobraźnią, zadziwienie odkrywa więc przed nami GODNOŚĆ drugiej OSOBY JAKO RODZAJ PIĘKNA, a nie jedynie piękno bez dalszej konkretyzacji. Właśnie dzięki temu staje się wartościową etycznie emocją, która motywuje działania, modyfikując nasze koncepcje dobrego życia.

Związek z wyobraźnią pozwala też przezwyciężyć trudności wynikające z abstrakcyjności zadziwienia. Jak bowiem wspomniałam, wyobraźnia ma partykularny i zmysłowy charakter. Dlatego, mimo że wartość afirmowana przez zadziwienie – godność – jest ogólna i nie zawiera w swojej definicji odniesienia do żadnej specyficznej sytuacji, to z uwagi na udział wyobraźni postrzegamy ją zawsze w określonym kontekście. Zależność ta jest przy tym dwustronna. Wyobraźnia otwiera nas na szczegóły, umożliwiając nam dostrzeżenie, czego dokładnie wymaga troska o godność drugiej osoby w danej sytuacji. W ten sposób pozwala zadziwieniu przerodzić się w inne emocje, takie jak współczucie. Jednocześnie konkretne obrazy często inspirują zadziwienie. Kiedy postrzegamy osobę w jej partykularności i wyobrażamy sobie jej punkt widzenia, jesteśmy bardziej skłonni uznać w niej autonomiczną, bezwzględnie wartościową i przez to zadziwiającą istotę[45].

Podsumowując, należy podkreślić, że obie władze wzajemnie się uzupełniają i motywują. Z jednej strony zdolność do zadziwienia otwiera nas na świat i skłania nas do wyobrażania sobie punktów widzenia odmiennych od własnej perspektywy. Z drugiej strony obrazy silnie oddziałują na naszą wrażliwość, pozwalając nam dostrzec autonomiczną wartość innych osób ukrytą pod ich uzewnętrznionym zachowaniem. Właśnie dlatego zadziwienie drugim człowiekiem POLEGA NA odkryciu jego świata wewnętrznego i uznaniu go za podmiot. Jako formy rozumowania praktycznego, zadziwienie i wyobraźnia są więc nierozłączne.

---

[45] Eadem, *PE*, s. 10–11.

Można też dodać, że w tej mierze, w jakiej inne emocje obejmują afirmację autoteliczności drugiego człowieka, uwzględniają one współpracę tych dwóch kompetencji[46]. Co więcej, wyobraźnia i zadziwienie często są nie tylko składnikami, lecz także powodami takich uczuć, i to również wobec osób, których los z pozoru nie ma bezpośredniego wpływu na naszą sytuację. Kiedy bowiem dostrzegamy ich godność, przestają być nam obojętni. Doceniamy ich autonomiczną wartość, która zasługuje na odpowiednie, pełne szacunku, traktowanie[47]. Zadziwienie i wyobraźnia są więc nierozerwalnie związane nie tylko ze sobą nawzajem, ale i ze zdolnością do rozumowania praktycznego w ogóle.

Zabawa i „wolna gra"

Aby ująć w spójną całość zarysowaną powyżej estetyczno-polityczną interpretację psychologii moralnej, na zakończenie warto zastanowić się nad następującą kwestią. Mianowicie, zakładając, że wyobraźnia jest skorelowana z zadziwieniem, a ta emocja stanowi filozoficzne zaplecze Nussbaumowskiej interpretacji zabawy, można z kolei zapytać, jak ta pierwsza ma się do tej ostatniej. Innymi słowy: jak odnoszą się do siebie kategorie wyobraźni i zabawy? Z jednej strony i w najbardziej oczywistym sensie wyobraźnia funkcjonuje jako drugi obok zadziwienia fundament zabawy. Tak jak zadziwienie, przyczynia się ona do zaczarowania rzeczywistości przez ciągłe poruszanie się między iluzją a odczarowaniem. Przybliżając odmienne punkty widzenia, wyobraźnia poszerza indywidualny horyzont, a jednocześnie nie przestaje wyrażać subiektywnej, jednostkowej perspektywy. W tym sensie obejmuje dialog między indywidualnymi próbami interpretacji rzeczywistości a działaniem rzeczywistości jako takiej. Dlatego też – z drugiej strony – zabawa pozwala odkrywać, jak daleko można nadawać światu znaczenia za

---

46 Eadem, *Upheavals of Thought*, s. 54.

47 Ibidem, s. 54–55 i 321–322. Zob. także: E. Scarry, *On Beauty and Being Just*, s. 39–56. Autorka podkreśla, że doświadczenie piękna pobudza kreatywność, motywując do troski o przedmioty postrzegane jako piękne.

pomocą wyobraźni. Stanowi ona bezpieczny obszar testowania granic wyobraźni[48].

Mniej oczywista, ale zarazem dalej idąca, może wydawać się zależność, która pojawia się na pojęciowym poziomie. Warto mianowicie zauważyć, że choć język polski wyraźnie rozróżnia kategorie „zabawy" i „gry", to angielska dystynkcja na *play* i *game* nie jest już taka ostra. Rozgraniczenie to całkowicie znika zaś w przypadku niemieckiego pojęcia *Spiel*. To właśnie ten kontekst chciałabym teraz przywołać. Pojęcie „gry" odgrywa bowiem główną rolę we wspomnianej już Kantowskiej koncepcji smaku w tej mierze, w jakiej obejmuje ona pracę wyobraźni. Wyprzedzając bardziej szczegółowe rozważania, które przedstawiam w następnej części, warto już teraz zaznaczyć, że zdaniem Kanta sąd smaku formułujemy wówczas, gdy zachodzi „wolna gra" (*das freie Spiel*[49], angielski przekład: *free play*[50]) dwóch władz poznawczych – intelektu i wyobraźni. Choć taki sąd nie odwołuje się do żadnego gotowego pojęcia, to jest on możliwy do zakomunikowania i zrozumiały dla innych właśnie dlatego, że wyraża znane wszystkim doświadczenie harmonii dwóch aspektów poznania – twórczego, nakierowanego na syntezowanie jednostkowych przedstawień, oraz pojęciowego, odpowiedzialnego za stosowanie ogólnych kategorii do doświadczenia[51].

Wątek ten wydaje się istotny z dwóch powodów. Z jednej strony można go wkomponować w psychologiczne założenia Nussbaum. Kantowska koncepcja intersubiektywnej uniwersalności nasuwa skojarzenia z syntezą dwóch systemów myślenia, które Nussbaum wyróżnia za Paulem Batsonem. Działając razem z zadziwieniem, wyobraźnia dokonuje podobnej harmonizacji podstawowych form po-

---

[48] Zob. np. M. C. Nussbaum, *Pielęgnowanie wyobraźni. Literatura i sztuka*, w: eadem, *Nie dla zysku*, s. 113–138. Zob. także: D. W. Winnicott, *Dziecko, jego rodzina i świat* odnośnie do roli wyobraźni w zabawie w koncepcji Winnicotta.

[49] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 5. Aufl., Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1922, § 9, s. 55–58.

[50] Idem, *Critique of Judgment*, transl. W. S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Indianapolis–Cambridge 1987, § 9, s. 62–64.

[51] Idem, *K.w.s.*, § 9, s. 84–89. Zob. także: D. W. Crawford, op. cit., s. 47–48. Możliwe związki między koncepcją Nussbaum a stanowiskiem Kanta dokładniej omawiam w następnej części tekstu.

znania. Kiedy bowiem afirmacja piękna drugiej osoby skłania nas do afirmacji jej godności, widzimy w niej INDYWIDUALNĄ istotę ludzką obdarzoną UNIWERSALNĄ wartością. Postrzegamy ją więc jako „nosicielkę" wspólnej wszystkim ludziom równej godności, która jednak nie jest abstrakcją, ale zawsze występuje jako przymiot konkretnych i niepowtarzalnych osób. W ten sposób, na podstawie wyobraźni i zadziwienia, doświadczenie estetyczne łączy ze sobą dwa aspekty poznania nieodzowne w ludzkim rozumowaniu praktycznym. Kantowska koncepcja „wolnej gry" wyobraźni i intelektu pozwala wyeksponować ten wątek projektu Nussbaum. Wydaje się, że doświadczanie sztuki tworzy obszar, w którym możemy uczyć się, jak zrobić dobry etyczny użytek z naturalnej wrażliwości na szczegóły, jednocześnie opierając się pokusie nieuzasadnionego partykularyzmu.

Z drugiej strony kategoria „wolnej gry" odsyła już do zagadnienia, które stanowi przedmiot ostatniej części pracy. Chodzi mianowicie o drugi obok psychologii moralnej aspekt rozumowania praktycznego, czyli o koncepcję sądu. Idea „wolnej gry" podpowiada bowiem, że obie sfery należy rozpatrywać łącznie. Umiejętność formułowania sądu smaku zakłada odpowiednią harmonię władz poznawczych, a więc określoną dyspozycję podmiotu. Będę przekonywała, że w przypadku Nussbaumowskiej teorii racjonalności zachodzi podobna zależność. Dla podejmowania decyzji praktycznych jest wymagany pewien etos, ukształtowany charakter – to zaś jest przedmiotem rozumnej psychologii moralnej. W rezultacie pojęcie „zabawy", interpretowane w odniesieniu do kategorii „gry", podpowiada sposób połączenia dwóch obszarów rozumowania praktycznego w jedną całość.

W stronę praktycznego zastosowania

Na zakończenie omówienia psychologii moralnej proponuję przedstawione zaplecze filozoficzne odnieść do koncepcji Winnicotta, która stanowi główną psychologiczną inspirację dla rozważań Nussbaum. Jak zaznaczyłam, Winnicott definiował kreatywność bardzo ogólnie, jako twórczą kompetencję właściwą wszystkim ludziom. Teraz warto dodać, że według psychoanalityka dojrzałym odpo-

wiednikiem (lub dojrzałą kontynuacją) świata zabawy jest szeroko rozumiany świat kultury, obejmujący sztukę, filozofię, religię, naukę – słowem: wszystkie dziedziny twórczego i innowacyjnego myślenia. Dlatego, choć kreatywność nie ma dla Winnicotta jednoznacznie estetycznego charakteru, to sztuka stanowi jedną z wyróżnionych form jej pielęgnowania w dorosłym życiu. Związek ten wynika zaś ze strukturalnego podobieństwa między doświadczeniem zabawy a doświadczeniami związanymi z kulturą[52]. Winnicott przekonuje bowiem, że świat kultury również znajduje się w specyficznej potencjalnej przestrzeni. Jego wytwory nie funkcjonują wyłącznie w indywidualnej fantazji, ale nie należą też do obiektywnej, niezinterpretowanej rzeczywistości. Istnieją raczej w domenie wspólnie wypracowywanych znaczeń – między iluzją a odczarowaniem, między jednostką a społeczeństwem jako współtwórcami i odbiorcami kultury. Właśnie dlatego uczestnictwo w świecie kultury pozwala kontynuować rozwój kreatywności, który zaczął się na etapie zabawy. Podobnie jak zabawa, kultura stwarza przestrzeń dla pielęgnowania autonomii, a jednocześnie, konfrontując nas z dorobkiem przekraczającym możliwe dokonania każdego indywiduum, przypomina nam o naszych ograniczeniach[53].

Nietrudno zauważyć, że takie ujęcie zgadza się z koncepcją Nussbaum. Autorka znajduje w pracach Winnicotta wsparcie dla filozoficznych argumentów, które niezależnie doprowadziły ją do podobnych wniosków. Co prawda, inaczej niż Winnicott Nussbaum eksponuje estetyczny charakter kreatywności i przypisuje wyróżnione miejsce sztuce, ale jej ujęcie zadziwienia i wyobraźni może stanowić dodatkową podbudowę dla koncepcji psychoanalityka[54].

Rozważania Winnicotta dostarczają też dodatkowych argumentów na rzecz roli sztuki w edukacji moralnej, zwłaszcza w kontekście kształtowania postaw obywateli. Podkreślając ciągłość świata zabawy i świata kultury, Winnicott wskazuje bowiem na międzyludzki cha-

---

[52] Mówiąc o doświadczeniach związanych z kulturą, Winnicott podkreśla, że chodzi przede wszystkim o rodzaj doświadczenia, a nie zespół wytworów (D. W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, s. 137–138).

[53] Zob. zwłaszcza ibidem, a także ibidem, s. 21–50 i 145–152.

[54] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 181–182; eadem, *Nie dla zysku*, s. 118–138.

rakter kultury, a co za tym idzie – sztuki jako jej części. Sztuka wydarza się między jednostkami, jest doświadczeniem, które pozwala nam być razem z innymi i otwierać się na ich działanie, a jednocześnie zachowywać własną odrębność[55]. Dlatego zdaniem Nussbaum, wiążąc kulturę (sztukę) z zabawą, Winnicott zwraca uwagę na znaczenie tych sfer z punktu widzenia kształtowania relacji międzyludzkich w demokratycznych społeczeństwach. Obie te dziedziny oswajają nas z poczuciem niepewności, które wynika z poszanowania autonomii i równości współobywateli[56]. Można więc powiedzieć, że interakcje między uczestnikami zabawy lub między twórcą a odbiorcą (względnie: odbiorcami) dostarczają modelu dla relacji między obywatelami demokracji, wzoru demokratycznej wspólnoty, a nawet modelu rozumowania.

Pojawia się jednak pytanie: jak daleko sięga synteza między krytycyzmem a immersją, która miałaby się dokonywać przez sztukę? Czy można ją traktować jako adekwatne ujęcie sfery estetycznej jako takiej? Czy też dokonuje się ona tylko w przypadku niektórych rodzajów doświadczenia estetycznego? W następnych częściach tekstu przekonuję, że obie interpretacje są do pewnego stopnia trafne. Pierwszy wniosek jest adekwatny w tej mierze, w jakiej kategorie zabawy, zadziwienia i doświadczenia estetycznego wskazują sposoby kultywowania emocji. W rezultacie implikowany przez nie model doświadczenia estetycznego można potraktować jako przeciwwagę dla niebezpiecznych tendencji obrazowanych przez takie postawy, jak wstręt, wstyd czy zaborcza miłość. Innymi słowy, zgodnie z proponowaną strategią estetyczno-politycznej interpretacji, antidotum na ryzyko związane z łączeniem estetyki z polityką dostarcza sama estetyka. Taka ogólna zależność nie przeczy jednak temu, że adekwatność poszczególnych dyscyplin sztuki może różnić się w zależności od konkretnych celów edukacji. Wprost przeciwnie, wydaje się, że kultywowanie odpowiedniego modelu rozumowania wyma-

---

[55] D. W. Winnicott, *Zabawa a rzeczywistość*, s. 141–144; idem, *Holding and Interpretation*, s. 169–173; idem, *Dziecko, jego rodzina i świat*, s. 146–150.

[56] M. C. Nussbaum, *Nie dla zysku*, s. 118–119. Zob. także: D. W. Winnicott, *Dom jest punktem wyjścia*, s. 227–245.

ga właściwego zbilansowania rozmaitych doświadczeń estetycznych. Poniżej sugeruję, jak mogłyby wyglądać takie proporcje.

Sztuka i kształcenie emocji – przykłady

Prezentowany podrozdział dotyczy emocji POLITYCZNYCH, czyli emocji jako sposobów realizowania wartości politycznych. Omawiając powyżej postawy najważniejsze z punktu widzenia założeń Nussbaum – miłość, współczucie, a także zagrażające im emocje wstydu i wstrętu – wskazałam już, w jakim sensie mogą one sprzyjać i/lub zagrażać idei równego szacunku. Teraz chciałabym skupić się na tym, jak wątki estetyczne – czyli funkcjonujące na zasadzie zabawy władze zadziwienia oraz wyobraźni – przyczyniają się do rozwinięcia pozytywnego potencjału oraz zablokowania destrukcyjnych momentów, które uobecniają się w najistotniejszych z perspektywy Nussbaum emocjach. Zaczynam od dokładniejszego określenia celów kształcenia. Należy się bowiem zastanowić, jak doświadczenie estetyczne modeluje postawy pożądane i niepożądane z uwagi na przesłanki przyjmowane przez Nussbaum. Następnie przejdę do omówienia przykładów zastosowania sztuki w kultywowaniu emocji. Zgodnie z zapowiedzią przekonuję przy tym, że pewne typy doświadczeń są bardziej przydatne z punktu widzenia założeń Nussbaum niż inne.

Do czego należy dążyć? Miłość i współczucie

Przechodząc do emocji, które są niezbędne dla zrealizowania normatywnych przesłanek Nussbaum, warto dodać kilka spostrzeżeń na temat ich roli w kulturze politycznej. Jeśli chodzi o miłość, to wydaje się, że ma ona do wykonania dwa podstawowe zadania. Pierwsze z nich wiąże się ze znaczeniem tej postawy dla całości rozwoju moralnego. Nussbaum podkreśla bowiem, że tylko gwarantowane przez miłość poczucie bezpieczeństwa pozwala nam pogodzić się z niepełną kontrolą nad rzeczywistością i zaakceptować zasady ograniczające nasze narcystyczne roszczenia. Brak takiego doświad-

czenia zaufania sprawia zaś, że przyswojone zasady nie wzbudzają autentycznego, silnego oddania i są traktowane jako zewnętrzne wymogi[57]. Na najbardziej ogólnym poziomie znaczenie miłości jako emocji politycznej wynika więc stąd, że tylko przy jej udziale wszelkie zasady moralne, czyli również zasady sprawiedliwości, zyskują stabilność[58]. Jej szczególna funkcja z punktu widzenia założeń specyficznych dla koncepcji Nussbaum polega zaś na oswajaniu z ludzkimi ograniczeniami i ukazywaniu wewnętrznej wartości innych ludzi. Miłość to doświadczenie, w którym jesteśmy świadomi swojej zależności od drugiej osoby, a jednocześnie szanujemy jej autonomię.

Po drugie, z obecnością miłości wśród emocji politycznych Nussbaum wiąże też rolę patriotyzmu. Stanowisko autorki w tej kwestii ewoluowało od stoicko-kantowskiej wersji kosmopolityzmu do afirmacji wspólnoty narodowej[59]. W *Political Emotions* Nussbaum

---

[57] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 176. Warto podkreślić, że miłość odgrywa również główną rolę w Rawlsowskim ujęciu psychologii moralnej z *Teorii sprawiedliwości*. Pierwsze stadium rozwoju moralnego – moralność autorytetu – opiera się na miłości między rodzicami a dzieckiem. A ponieważ poszczególne fazy zakładają pomyślne zrealizowanie poprzedzających je etapów, można powiedzieć, że miłość stanowi konieczny i fundamentalny warunek wykształcenia zmysłu sprawiedliwości (J. Rawls, *TJ*, s. 655–661). Bez odpowiednich, „sprzyjających" (jak by powiedział Winnicott) emocji doznawanych w najbliższym otoczeniu we wczesnym dzieciństwie jednostki nie dorosną do roli odpowiedzialnych obywateli. Ten aspekt koncepcji Johna Rawlsa szczególnie mocno wyeksponowała Susan Moller Okin. Autorka zauważyła bowiem, że choć Rawls słusznie umieszcza rodzinne relacje u podstaw sprawiedliwości, to nie postępuje konsekwentnie w tej mierze, w jakiej jednocześnie odmawia zastosowania zasad sprawiedliwości do wewnętrznej struktury rodziny (S. M. Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, Inc., Publishers, New York 1989, s. 97–101). Projekt Nussbaum można potraktować jako rozwinięcie, *implicite* sformułowanego przez Okin, postulatu uwzględnienia ciągłości między postawami moralnymi kształtowanymi w sferze prywatnej a kulturą polityczną społeczeństwa.

[58] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 174–177.

[59] Zob. zbiór *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism* (ed. J. Cohen, Beacon Press, London 1996), który zawiera prezentację ówczesnego kosmopolitycznego stanowiska Nussbaum (*Patriotism and Cosmopolitanism*, w: ibidem, s. 3–17) wraz z komentarzami innych autorów. Można powiedzieć, że autorka obecnie zmierza w kierunku zbliżonym do tego, który we wspomnianym tomie zasugerowała Elaine Scarry. W artykule *The Difficulty of Imagining Other People* (w: ibidem, s. 98–110) Scarry podkreśla bowiem, że praca wyobraźni musi

zaznacza, że ponieważ pierwotną formą miłości jest miłość do poszczególnych osób, to nie można pomijać roli konkretnych sentymentów w kształtowaniu bardziej abstrakcyjnych postaci tej emocji, takich jak miłość do sprawiedliwości. Ogólne wartości naprawdę nas poruszają i motywują do działania jedynie wówczas, gdy potrafimy je odnieść do bardziej lokalnych obrazów i symboli. Naród, jako społeczność zarówno skonkretyzowana, jak i wykraczająca poza najbardziej bezpośrednie więzi, dostarcza wyobrażeń, którymi można posłużyć się dla celów takiej edukacji[60].

Druga z fundamentalnych emocji, czyli współczucie, wyraża akceptację kondycji ludzkiej jako połączenia godności z podatnością na krzywdy. Na bardziej szczegółowym poziomie postawa ta jest również niezbędna dla nadania stabilności katalogowi zdolności. Jak bowiem zasugerowałam, listę zdolności należy potraktować jako konsens dotyczący uzasadnionych powodów dla kierowania się współczuciem w kulturze politycznej. W tym sensie emocja ta może funkcjonować jako dopełnienie patriotycznej miłości, reprezentując treść i zakres solidarności doświadczanej w stosunku do współobywateli. Z obu tych powodów współczucie odgrywa szczególną rolę w realizacji normatywnych założeń Nussbaum.

Wspomniałam jednak również, że aprobowane przez autorkę emocje niosą ze sobą istotne zagrożenia, które, co ważne, są związane z ich estetycznym charakterem. Zarówno podatność na wpływ szczegółów (konkretnych obrazów i symboli), jak i skorelowana z radykalnym złem tendencja do estetyzowania kondycji ludzkiej mogą negatywnie wpływać na działanie miłości i współczucia jako emocji politycznych. Nawiązując do wprowadzonej teraz kategorii patriotyzmu, nietrudno zauważyć, że obie te skłonności często prowadzą do patologicznych form oddania ojczyźnie. Z jednej strony zawężają one zakres solidarności, wykluczając ze wspólnoty wszystkie osoby,

---

iść w parze z konkretnymi instytucjami, które z jednej strony wspierają naszą wrażliwość, a z drugiej umożliwiają realne działania. Chcąc realizować prawa człowieka, nie możemy więc polegać wyłącznie na abstrakcyjnej idei „obywateli świata". Powinniśmy również dbać o konstytucyjne i prawne rozwiązania, co wymaga z kolei aktywności na węższym niż globalny poziomie.

60 M. C. Nussbaum, *PE*, s. 204–211.

które nie mieszczą się w estetyce partykularnych wyobrażeń narodu. Z drugiej wewnętrzną strukturę społeczeństwa podporządkowują ściśle określonej symbolice, dążąc do homogenizacji wspólnoty[61]. Tymczasem Nussbaum przekonuje, że patriotyzm powinien za pośrednictwem szczegółów promować uniwersalne wartości, takie jak równa godność wszystkich osób[62]. Pojawia się więc pytanie, jak można ocalić ów szerszy punkt widzenia – a w szczególności: jaką rolę odgrywają w tym przedsięwzięciu wątki estetyczne?

Warto zauważyć, że wskazane ograniczenia wynikają z uprzywilejowania lokalnego interesu i niechęci do otwarcia się na odmienne – konfliktujące lub po prostu różne – punkty widzenia. Dlatego, zgodnie z zarysowaną powyżej rozumną psychologią moralną, kultywowanie miłości i współczucia wymaga wypracowania odpowiedniej równowagi między odbiorczością a aktywnością. Chodzi przede wszystkim o to, by zdystansować się od własnej, podporządkowanej indywidualnym lub grupowym celom, perspektywy i dostrzec rzeczywistość poza nią. To wymaga zaś kultywowania emocji zadziwienia i zdolności wyobraźni. Wspierając te postawy, kształtujemy dojrzałe, pluralistyczne i egalitarne, postaci miłości i współczucia.

Po pierwsze bowiem, jak przekonywałam, to właśnie przez zadziwienie i wyobraźnię odkrywamy w drugiej osobie autonomiczny podmiot obdarzony godnością. Dzięki nim OTWIERAMY SIĘ NA DZIAŁANIE innego człowieka, wykraczając poza własną, wąską perspektywę. Po drugie, zadziwienie i wyobraźnia MOTYWUJĄ DO DZIAŁANIA. Kiedy stawiamy się bowiem w miejscu drugiej osoby, którą postrzegamy jako autonomicznie wartościową i zasługującą na szacunek, odkrywamy zarazem, jakich uszczerbków może doznać jej dobre życie. Dojrzałe, przeniknięte zadziwieniem i wyobraźnią, postaci miłości i współczucia obejmują więc wzajemne wsparcie i gotowość do niesienia pomocy, zamiast ograniczać się do biernej kontemplacji lub pietystycznego żalu z powodu zaobserwowanego cierpienia[63].

---

[61] Ibidem, s. 211–219 i 316–320; M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 420–423.
[62] Eadem, *PE*, s. 10–17, 204–211 i 219–225.
[63] Eadem, *Upheavals of Thought*, s. 425–433; eadem, *PE*, s. 225–256.

Czego należy unikać? Strach, zawiść, wstyd, wstręt*

Pisząc o ambiwalencji emocji, zaznaczyłam jednak, że ograniczenia dotyczące miłości i współczucia wynikają nie tylko z ich wewnętrznej natury, lecz mogą także pochodzić z zewnątrz – ze strony antytetycznych w stosunku do nich postaw. Inaczej rzecz ujmując: partykularyzm i radykalne zło znajdują ujście w rozmaitych emocjach. Za szczególnie niebezpieczne Nussbaum uznaje zaś takie uczucia, które nie tyle są blokowane przez tendencje do narcyzmu i antropozaprzeczenia, co bezpośrednio wyrażają te skłonności. Jak już wspomniałam, do postaw tego rodzaju autorka zalicza wstyd i wstręt, które jako emocje polityczne prowadzą do wykluczeń opartych na, odpowiednio, stygmatyzacji oraz projekcji cech wzbudzających wstręt. Do tych dwóch emocji warto teraz dodać przykłady dwóch kolejnych sentymentów, wyznaczających negatywny punkt odniesienia dla edukacji moralnej.

Chodzi, po pierwsze, o emocję strachu. To jedna z najbardziej podstawowych – lub raczej: prymitywnych – reakcji na rzeczywistość, która wyraża poczucie zagrożenia i chęć obrony własnego dobra przed zewnętrznym niebezpieczeństwem. Oczywiście, zważywszy na niepewność ludzkiego losu, strach może być uzasadniony. Niechęć do zaakceptowania ograniczeń wpisanych w naszą kondy-

---

* W swoich najnowszych badaniach Nussbaum zajęła się jeszcze jedną emocją, którą uznaje za zagrożenie dla zakładanych wartości, czyli gniewem. Postawie tej poświęciła osobną publikację, w której przedstawia gniew jako w istocie dziecinną emocję, wyrastającą z przekonania o możliwości naprawienia krzywdy przez wyrządzenie zła winnemu (eadem, *Gniew i wybaczanie. Uraza, wielkoduszność, sprawiedliwość*, przeł. J. Kolczyńska, Wydawnictwo Zielone Drzewo, Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2016 [2016], zwłaszcza s. 29–67). Gniew pojawia się więc już na etapie kryzysu ambiwalencji z właściwą dla tego stadium skłonnością do reagowania agresją na poczucie braku kontroli nad rzeczywistością (eadem, *Upheavals of Thought*, s. 214–219; eadem, *Gniew i wybaczanie*, s. 161–169). Opisując dynamikę rozwoju moralnego, Nussbaum skupia się jednak na wymienionych emocjach wstydu, wstrętu, strachu i zawiści, które stanowią też podstawowy punkt odniesienia dla gniewu. Dlatego ograniczam się do szczegółowego opisu tych kategorii jako przykładów niepożądanych postaw. Projekt dotyczący gniewu proponuję zaś potraktować jako przedłużenie i zastosowanie psychologii moralnej, którą Nussbaum przedstawiła we wcześniejszych pracach.

cję często nadaje jednak tej emocji irracjonalną postać, sprawiając, że jako zagrożenie postrzegamy wszystkie zjawiska, które nie chcą całkowicie podporządkować się naszej woli. To przesądza o tym, że jako emocja polityczna strach ma bardzo zawężające działanie. Łatwo przekłada się na podziały społeczne, ponieważ poczucie niepewności przenosimy na określone grupy, przedstawiając je jako źródło zagrożenia dla „naszej" wąskiej wspólnoty[64].

Podobnie funkcjonuje zawiść. Wspomniałam o tej emocji przy okazji kryzysu ambiwalencji, ponieważ pojawia się ona już wówczas, gdy odkrywamy, że nie mamy wyłączności na uwagę i uczucie kochanej osoby. Zawiść wynika więc z nieumiejętności pogodzenia się z niepewnością losu, który nie daje gwarancji, że zawsze będziemy posiadali to, co dla nas najcenniejsze. Jako emocja polityczna, zawiść wyraża negatywną reakcję na brak określonych dóbr, a pośrednio – resentyment wobec dysponujących nimi osób. Sprzeciwia się więc stabilności sprawiedliwości chociażby dlatego, że kwestionuje zasadność dystrybucji społecznych korzyści. Na najbardziej fundamentalnym poziomie sprawia zaś, że obywatele jawią się nie tyle jako równe istoty moralne, co jako rywale w procesie podziału dóbr[65].

Wszystkie opisane powyżej emocje zagrażają więc realizacji wartości sprawiedliwego społeczeństwa, tak jak rozumie je Nussbaum. Przede wszystkim kwestionują one fundamentalne cechy ludzi jako podmiotów godności, a przez to uniemożliwiają stworzenie wspólnoty opartej na gotowości do niesienia sobie wzajemnej pomocy. W rezultacie reprezentują niebezpieczny typ estetyzacji. Społeczeństwo przesycone emocjami, takimi jak emocje wymienione powyżej, jest bowiem podporządkowane nierealnemu ideałowi doskonałości i samowystarczalności, a przez to zhomogenizowane i zamknięte. Oprócz tego opisywane przez Nussbaum emocje reprezentują skrajną podatność na obrazy. Wyrażają one bezrefleksyjną akceptację konkretnych przedstawień sytuacji zagrożenia, rywalizacji o do-

---

[64] Eadem, *PE*, s. 320–322.

[65] Ibidem, s. 339–346. Odnośnie do zawiści jako zagrożenia dla sprawiedliwości – zob. także: J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości* [dalej jako *TS*], przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 745–761.

bra lub odstręczających własności[66]. Łącznie, tendencja do homogenizującej estetyzacji oraz nieprzemyślana otwartość na szczegóły sprawiają zaś, że takie emocje, jak strach, zawiść, wstyd oraz wstręt znacząco ograniczają zakres osób, które uznaje się za godne współczucia i miłości. Tym samym zagrażają wartościom egalitarnego liberalizmu z właściwą tej perspektywie afirmacją pluralizmu.

Ponownie pojawia się więc pytanie, czy – i jeśli tak, to w jaki sposób – estetyczność, która jest źródłem zagrożeń tkwiących w opisanych emocjach, może również dostarczyć dla nich antidotum. Aby na nie odpowiedzieć, ponownie warto zwrócić uwagę na kompetencje zadziwienia i wyobraźni, a konkretnie na ich następujące aspekty. Otóż, jak zasugerowałam powyżej, dla Nussbaum godność nie jest wyłącznie cechą jednostek JAKO OBYWATELI, ale odpowiada specyficznej ludzkiej formie życia. Przyjmując ten punkt widzenia, można powiedzieć, że zadziwienie przedstawia kondycję ludzką ze wszystkimi jej mocnymi i słabymi stronami jako przedmiot zachwytu[67]. Bogactwo człowieczeństwa dostrzegamy zaś dzięki wyobraźni, która, jak przekonywałam, uzupełnia zadziwienie, pozwalając nam odtworzyć punkt widzenia drugiej osoby. Dzięki wyobraźni widzimy, że tym, co wzbudza zachwyt, jest nie tyle abstrakcyjne, odcieleśnione piękno, co konkretny żywy człowiek, obdarzony podobnymi do naszych ograniczeniami i możliwościami.

Tak jak kształcenie miłości i współczucia, przeciwdziałanie narcystycznym i antropozaprzeczającym emocjom wymaga więc wspierania zdolności do zadziwienia i wyobraźni. Władze te działają dwutorowo, w obu obszarach przyczyniając się do zbilansowania

---

[66] Wydaje się, że ten problem w szczególności dotyczy wstrętu. Określając – za Paulem Rozinem – wstręt jako formę myślenia magicznego, Nussbaum zaznacza bowiem, że wyraża on swoiste poczucie zagrożenia ze strony napierającego, odstręczającego przedmiotu. Podobne ujęcie wstrętu znajdziemy u Kanta, który w *Trzeciej Krytyce* opisał tę emocję jako uczucie „polegające na samym tylko urojeniu, [zgodnie z którym] przedmiot wyobrażony zostaje w taki sposób, jakby narzucał się nam, abyśmy się nim rozkoszowali, czemu się jednak gwałtownie opieramy" (I. Kant, *K.w.s.*, § 48, s. 239). Wstręt miałby więc oddawać doznanie osaczenia ze strony jakiegoś obrazu, od którego nie potrafimy się refleksyjnie zdystansować.

[67] Zob. J. Bendik-Keymer, *From Humans to all of Life*, s. 176–180.

aktywności i odbiorczości. Po pierwsze, należy rozbudzać zaciekawienie własnymi możliwościami i ograniczeniami, a przede wszystkim – uczyć obywateli akceptacji cielesności. Chodzi o to, by zarówno pogodzić się z własnymi ograniczeniami i w tym sensie otworzyć się na wpływ zewnętrznych czynników, jak i o to, by dostrzec potencjał swojego ciała, odkryć formy aktywności, które są dostępne dla nas jako dla cielesnych podmiotów. Po drugie, zadziwienie i wyobraźnia pozwalają przezwyciężyć uprzedzenia do wykluczanych grup społecznych. Widzimy w nich obdarzone godnością jednostki, a nie źródła zagrożenia, rywali lub odrażające istoty niższego rodzaju. Afirmujemy pluralizm ich punktów widzenia, zamiast kwestionować ich prawo do odmienności. W ten sposób zyskujemy bardziej różnorodne pojęcie o wspólnocie, dostrzegając, że każda jednostka, jako osoba obdarzona godnością, zasługuje na współczucie[68].

Sztuka a emocje polityczne

Kategorie zadziwienia i wyobraźni sugerują więc, że – konieczną z punktu widzenia kultywowania emocji politycznych – równowagę między odbiorczością a aktywnością można wypracować, odwołując się do doświadczenia estetycznego. Dlatego proponuję przyjrzeć się możliwym sposobom nawiązania do sztuki w procesie kultywowania emocji politycznych. Na początek będą jednak konieczne pewne zastrzeżenia. Nussbaum – przede wszystkim w *Political Emotions*, ale także w wydanej wcześniej książce *Upheavals of Thought* – bogato obrazuje swoją tezę o znaczeniu sztuki z punktu widzenia edukacji moralnej. Opis każdej emocji politycznej uzupełnia przykładami jej kultywowania, które obejmują obszar od oratorstwa, przez satyrę polityczną, fotografię i rzeźbę aż po literaturę i film. Nie zamierzam jednak szczegółowo omawiać wszystkich tych casusów. Proponuję raczej przedstawić bardziej syntetyczne ujęcie, poszukując takich dyscyplin, które najlepiej wpisują się w normatywne założenia Nussbaum. Innymi słowy, chciałabym zastanowić się, jakie rodzaje doświadczeń estetycznych najbardziej odpowiadają celowi edukacji

[68] Zob. M. C. Nussbaum, *PE*, s. 186–191, 322–338, 346–359 i 365–375.

moralnej, czyli – poszukiwaniu harmonii między receptywnością a aktywnością. Odpowiedź na to pytanie będzie zaś wymagała dokonania pewnej selekcji i hierarchizacji zaproponowanych przez Nussbaum przykładów. Co za tym idzie – ponownie i do pewnego stopnia będę postępowała wbrew autorce.

Zagadnienie roli sztuki w edukacji emocji rozpada się na dwie części, odpowiadające dwóm zarysowanym celom kształcenia sentymentów politycznych. Po pierwsze więc, Nussbaum zastanawia się, jak za pomocą środków estetycznych można kształtować pluralistyczne i egalitarne wyobrażenia społeczeństwa, które zachęcają do inkluzyjnej postaci patriotyzmu i współczucia. Te reprezentacje okażą się jednak skuteczne tylko o tyle, o ile obywatele będą gotowi do takich dojrzałych emocji. To zaś, jak przekonywałam, wymaga kultywowania odpowiedniego stosunku do własnego człowieczeństwa i przezwyciężania narcystycznych i antropozaprzeczających tendencji. Dlatego, po drugie, wskażę, jakie formy doświadczenia estetycznego stwarzają najlepsze możliwości dla przeciwdziałania emocjom, takim jak wstręt i wstyd, z jednej strony, oraz dla wspierania zadziwienia – z drugiej.

Sztuka a patriotyzm

Pierwszy z wymienionych problemów zawiera się w pytaniu o wpływ środków estetycznych na obrazy, za pomocą których społeczeństwo przedstawia sobie samo siebie. Zanim przejdę jednak do omówienia zaprezentowanych przez Nussbaum przykładów, obrazujących tę zależność, proponuję nieco wyraźniej zarysować kontekst teoretyczny. Podobne wątki pojawiają się bowiem w pracach autorów podejmujących zagadnienia z pogranicza estetyki i polityki.

a) Projektowanie społeczeństwa, obrazy sprawiedliwości

Przede wszystkim warto przypomnieć, że kwestia estetycznych wyobrażeń społeczeństwa stanowi sedno estetyki politycznej w ujęciu Crispina Sartwella. Zdaniem autora aktywność polityczna jako projektowanie (*designing*) jest podporządkowana kategoriom este-

tycznym w tej mierze, w jakiej polega ona na poszukiwaniu kształtu (*shape*), formy, modelu, w skrócie – jakiegoś rodzaju harmonii, który będzie określał relacje między poszczególnymi elementami społeczeństwa. Kierujące tym procesem estetyczne ideały mogą afirmować pluralizm albo, przeciwnie, utożsamiać harmonizację z homogenizacją. W każdym wypadku wyobrażenie domeny politycznej wyraża jednak pewne rozumienie piękna[69].

Podobne, choć silniej nasycone etycznie, ujęcie przedstawia Elaine Scarry. Autorka zwraca bowiem uwagę, że angielskie pojęcie *fairness* może oznaczać zarówno bezstronność, jak i piękno. Ten etymologiczny związek sugeruje zaś pokrewieństwo między sprawiedliwością – której fundamentalnym elementem jest niewątpliwie bezstronność – a wartościami estetycznymi. W obu przypadkach konieczna wydaje się bowiem proporcja, symetria wzajemnych relacji między obywatelami. Dla Scarry piękno ma więc istotny egalitarny komponent. Dlatego autorka przekonuje, że jego przejawy – zarówno naturalne, jak i sztuczne – mogą być postrzegane jako zmysłowe wyobrażenia idei sprawiedliwości. Przykład takiego konkretnego przedstawienia symetrii Scarry odnajduje chociażby w rytmice tekstu amerykańskiej Deklaracji Niepodległości. Jak przekonuje autorka, tego rodzaju egzemplifikacje mogą pełnić heurystyczną funkcję, pozwalając nam zrozumieć, na czym polega sprawiedliwości. W konsekwencji motywują do powielania symetrii na poziomie społeczeństwa[70].

b) Postacie przywódców – wyobrażenia społeczeństwa

Na tym teoretycznym tle chciałabym umieścić dwa spośród wymienionych przez Nussbaum przykładów kultywowania emocji poli-

---

[69] C. Sartwell, op. cit., s. 8–11.

[70] E. Scarry, *On Beauty and Being Just*, s. 62–75. Etymologiczny związek między dwoma podstawowymi znaczeniami pojęcia *fairness* sugeruje też *implicite* estetyczny charakter Rawlsowskiej koncepcji sprawiedliwości jako bezstronności (ibidem, s. 73). Zob. także: S. M. Okin, *Reason and Feeling in Thinking About Justice* („Ethics" 1989, Vol. 99, No. 2, s. 229–249), gdzie autorka przekonuje, że Rawlsowski model sytuacji pierwotnej może funkcjonować jedynie przy zaangażowaniu wyobraźni i emocji stron.

tycznych. Dotyczą one nie tyle konkretnych dziedzin lub dzieł sztuki, co bardzo szeroko pojętych środków estetycznych – obrazów, wizerunków, symboli. W duchu Sartwella i Scarry Nussbaum przekonuje bowiem, że istotny wpływ na nasze rozumienie społeczeństwa mają konkretne przedstawienia, które proponują pewne ujęcie wielości składającej się na wspólnotę. W rezultacie takie obrazy kształtują też patriotyczne sentymenty i odpowiadającą im emocję współczucia.

Oba przykłady, o których chciałabym wspomnieć, dotyczą wizerunków politycznych przywódców lub, mówiąc dokładniej, politycznych przywódców JAKO wizerunków narodu. Postacie George'a Washingtona i Mahatmy Gandhiego – bo na tych polityków powołuje się Nussbaum – doskonale obrazują świadomy wysiłek stwarzania narodowej narracji. Pierwszy amerykański prezydent i twórca niepodległego indyjskiego państwa działali bowiem w przełomowych momentach, kiedy konieczne było skonsolidowanie wyzwolonych społeczeństw. Nussbaum sugeruje, że obaj przywódcy stali się symbolami swoich narodów, niejako uosabiając wizerunki wspólnoty, które starali się zaprojektować.

Dla Washingtona główne zadanie polegało na oderwaniu idei prezydentury od skojarzeń z monarchią. Dlatego jego polityczna persona uwzględniała wiele elementów, które eksponowały egalitarny charakter jego urzędu, współtworząc tym samym demokratyczny obraz społeczeństwa. Podczas zaprzysiężenia zamiast munduru, przywodzącego na myśl arystokratyczną hierarchię, wybrał cywilny strój; sprzeciwiał się organizacjom opartym na zasadzie dziedziczenia; wreszcie, co być może najważniejsze – nie bał się eksponować swojego wieku i związanej z nim słabości. W ten sposób pomagał obywatelom „wyobrazić sobie wspólne życie bez króla", proponując wizerunek narodu oparty na wartości równości. Słynny pomnik Washingtona, który upamiętnia pierwszego amerykańskiego prezydenta, zwraca dodatkowo uwagę na pluralistyczny wymiar tego egalitarnego przedsięwzięcia. Jak bowiem zauważa Nussbaum, choć monument ma regularny kształt, nie jest monolityczny, ale składa się z osobnych kamiennych bloków. Dzięki temu wyraża równość w wielości, umieszczając tę ideę w centrum i u podstaw amerykańskiej autonarracji. Taki abstrakcyjny charakter pomnika przyczynia

się również do symbolizacji postaci Washingtona. Zamiast reprezentować konkretną osobę, monument wyraża ogólne wartości. W ten sposób przedstawia prezydenturę Washingtona jako dzieło stwarzania aksjologicznych podstaw narodu w początkach jego politycznej niezależności[71].

Nussbaum dostrzega więc w wizerunku pierwszego amerykańskiego przywódcy UOSOBIENIE idei egalitaryzmu i pluralizmu, które zostały zaprojektowane jako normatywne fundamenty społeczeństwa. W przypadku Gandhiego można zaś mówić o UCIELEŚNIENIU podobnych wartości. Nussbaum sugeruje bowiem, że indyjski działacz świadomie uczynił swoje ciało symbolem sprawiedliwości. Taktyka biernego oporu umieszczała w centrum kruche ludzkie ciało jako podmiot godności i wytrwałości, przyczyniając się w ten sposób do przeformułowania pojęcia dumy narodowej. W zhierarchizowanym kastowo i zróżnicowanym religijnie społeczeństwie indyjskim taki zabieg miał też silnie egalitarny wymiar, ponieważ eksponował wspólny element ludzkiej kondycji. Ten aspekt dodatkowo wzmacniały świadome gesty Gandhiego, które służyły włączeniu tradycyjnie wykluczanej wspólnoty muzułmanów w tworzącą się nową narodową narrację. Z punktu widzenia rozumnej psychologii moralnej Nussbaum najważniejszy postulat Gandhiego polegał jednak na uczynieniu z konkretnego ludzkiego ciała podstawowej płaszczyzny walki o sprawiedliwość. Gandhi podkreślał bowiem, że naprawianie społeczeństwa zaczyna się od zmagań z własnymi cielesnymi popędami. Asceza jest konieczna, ponieważ to właśnie cielesne żądze prowadzą do agresji, zaborczości, dążenia do dominacji – w skrócie: do radykalnego zła[72].

Jako estetyczne reprezentacje nowo powstałych narodów, wizerunki Gandhiego i Washingtona (oraz monument poświęcony temu drugiemu przywódcy) nietrudno więc odnieść do emocji politycz-

---

[71] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 226–229. Odnośnie do pomnika Washingtona – zob. także: C. L. Griswold, *The Vietnam Veterans Memorial and the Washington Mall: Philosophical Thoughts on Political Iconography*, w: *Art and the Public Space*, ed. W. J. T. Mitchell, The University of Chicago Press, Chicago–London 1992, s. 86–89.

[72] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 242–246.

nych. Obrazy społeczeństwa, które obaj przywódcy starali się zaprojektować, można potraktować jako inspirację dla dojrzałej postaci patriotyzmu. Konkretne symbole, jakimi się posługiwali (lub nawet – jakimi się stali), oddziaływały na wyobraźnię i zachęcały do autentycznego oddania. Jednocześnie, wyrażając zarówno społeczną różnorodność, jak i równość obywateli, wizerunki Gandhiego i Washingtona dostarczały pluralistycznych modeli społeczeństwa i pobudzały do inkluzyjnej formy patriotyzmu. Ponadto postać Gandhiego można powiązać z emocją współczucia. Indyjski przywódca umieszczał bowiem w centrum państwowej wspólnoty cielesną, a jednocześnie obdarzoną godnością jednostkę, sugerując, że to właśnie takie osoby są podmiotami politycznej rzeczywistości. Na podstawie takiego wizerunku można kształtować społeczeństwo gotowe do reagowania na cierpienie.

Nussbaum przekonująco analizuje więc polityczne persony Gandhiego i Washingtona, a jej interpretacja wpisuje się w perspektywę estetyki politycznej. Jednak, nawet jeśli założymy, że jest to trafne ujęcie stosowanej przez polityków symboliki, to nie rozwiąże ono wszystkich problemów związanych z edukacją emocji. Wizerunki przywódców stanowią bowiem wytwory jednostek. Tego rodzaju obrazy będą funkcjonowały jako rzeczywiste elementy narodowej autonarracji tylko wówczas, gdy zostaną zaakceptowane przez obywateli. Innymi słowy, członkowie społeczeństwa muszą dojrzeć do egalitarnych i pluralistycznych projektów wspólnoty. Na ten problem wyraźnie zwracał uwagę Gandhi, który podkreślał, że sprawiedliwość społeczeństwa w pierwszej kolejności wymaga odpowiedniej postawy obywateli. Jak przy tym zaznacza Nussbaum, nawołując do ascezy, Gandhi wiązał tendencję do naruszania cudzej godności z problematycznymi aspektami ludzkiej kondycji. W rezultacie sugerował, że społeczne wykluczenia w istotnym sensie są pochodną naszych własnych wewnętrznych słabości. Takie przekonanie doskonale wpisuje się zaś w psychologię moralną Nussbaum, a jednocześnie odsyła do drugiego obszaru kultywowania emocji politycznych[73]. To

[73] Ibidem, s. 242–243. Z punktu widzenia koncepcji Nussbaum stanowisko Gandhiego zawiera tylko jedną wadę. Mianowicie jego podejście do cielesności

właśnie tutaj – na poziomie kształtowania odpowiedniego stosunku do człowieczeństwa – pojawia się problem harmonizacji aktywności i odbiorczości. Osiągnięcie takiej równowagi jest koniecznym warunkiem zaakceptowania pluralistycznych obrazów społeczeństwa.

Sztuka a kondycja ludzka

Analizując pojęciowe zależności między etyką a estetyką, przekonywałam, że dla Nussbaum doświadczenie estetyczne jest wyróżnionym sposobem oswajania z kondycją ludzką. Nie dziwi więc to, że autorka podaje wiele przykładów oddziaływania sztuki na te emocje polityczne, które wyrażają akceptację człowieczeństwa. Jak jednak zasugerowałam, bardziej pomocne niż dokładne omawianie tych casusów będzie wskazanie na rozwiązania nawiązujące do podstawowych zadań edukacji moralnej. Strategia ta wymaga przy tym rozwinięcia wątków, które, choć obecne u Nussbaum, nie zostały konsekwentnie opracowane przez autorkę. Nussbaum koncentruje się bowiem na konkretnych, zaczerpniętych z rozmaitych dyscyplin, przykładach kultywowania poszczególnych emocji, przez co, jak się wydaje, traci systemowy punkt widzenia. W rezultacie przedstawione przez nią przykłady sprawiają czasami wrażenie przypadkowych. Sądzę, że wskazane byłoby raczej sformułowanie pewnego ogólnego modelu, który określałby standard możliwy do zastosowania w procesie kultywowania emocji. Będę przekonywała, że w koncepcji Nussbaum można znaleźć egzemplifikacje takiego uniwersalnego wzoru. Dostrzeżenie ich wyróżnionej roli wymaga jednak

---

wydaje się zbyt radykalne, a przez to także uproszczone. Dostrzegłszy moralne zagrożenia związane z tym aspektem człowieczeństwa, Gandhi postulował całkowite wyrzeczenie się cielesnych potrzeb (ibidem). Tymczasem Nussbaum przekonuje, że problem tkwi nie tyle w cielesności samej w sobie, co w naszym stosunku do niej. Można więc zapytać, czy taka rozbieżność nie podważa przedstawionej przez Nussbaum interpretacji nauki Gandhiego. Wydaje się bowiem, że postulat ascetyzmu kontrastuje z ideą godności ludzkiego ciała, której Nussbaum również dopatruje się u Gandhiego. Moim celem nie jest rozstrzyganie tej kontrowersji. Warto jednak mieć na uwadze, że Nussbaum do pewnego stopnia „filtruje" przywoływane przykłady przez pryzmat swoich założeń.

rozwinięcia koncepcji w nowym, choć zarysowanym przez prace autorki, kierunku.

a) Pojawianie się i teatralność sfery publicznej

W tym celu należy przywołać kolejny kontekst teoretyczny, który poszerzy dotychczas zarysowaną perspektywę, a jednocześnie będzie osadzony w założeniach Nussbaum. Mianowicie ponownie szczególnie ważne okazuje się pojęcie *phainesthai*. Zasugerowałam, że to właśnie ta kategoria współtworzy estetyczny charakter emocji. Chodzi tutaj zarówno o etymologiczny związek wyobraźni z greckim czasownikiem „pojawiać się", jak i o dwoistość procesu nazywanego przez to słowo.

Odnosząc się do zarysowanej powyżej kwestii projektowania obrazów społeczeństwa, można teraz dodać, że z punktu widzenia egalitarnego liberalizmu sedno takich autoreprezentacji powinien stanowić właśnie proces pojawiania się. Dla społeczeństwa troszczącego się o szacunek dla pluralizmu podstawowym elementem politycznej rzeczywistości jest bowiem zdolność jednostek do samodzielnego realizowania życiowych planów. Dlatego musi ono zapewnić swoim członkom możliwość prezentowania się sobie nawzajem, manifestowania swojej autonomii. Z tego powodu pomocne wydaje się nawiązanie w tym miejscu do sformułowanej przez Hannah Arendt koncepcji sfery publicznej jako przestrzeni pojawiania się (*space of appearance*)[74]. Oczywiście, filozofia polityczna Hannah Arendt pod wieloma względami zdecydowanie odbiega od

[74] Krytykując Nussbaumowską teorię emocji za pominięcie aspektu odbiorczości, Vasterling przeciwstawia jej właśnie fenomenologiczne podejście Arendt. Jednak zgodnie z moją interpretacją w koncepcji Nussbaum znajdziemy elementy, które pozwalają na uwzględnienie tego zagadnienia (chodzi tu przede wszystkim o pojęcia zadziwienia i *phainomena*). Co prawda, wymagają one rozwinięcia, w czym mogą okazać się pomocne m.in. Arendtowskie kategorie. Dlatego stanowisko Arendt traktuję raczej jako dopełnienie projektu Nussbaum niż alternatywę dla niego (zob. V. Vasterling, *Cognitive Theory and Phenomenology in Arendt's and Nussbaum's Work on Narrative*, „Human Studies" 2007, Vol. 30).

stanowiska Nussbaum[75]. Moim celem nie jest wyczerpujące porównanie tych dwóch, często skrajnie odmiennych, perspektyw. Istnieją jednak przynajmniej dwa obszary, w których projekt Nussbaum może zyskać dzięki nawiązaniu do filozofii Arendt. Wyobrażenie rzeczywistości politycznej jako przestrzeni pojawiania się jest jednym z nich (kolejny omawiam w następnej części książki).

Z punktu widzenia mojej argumentacji istotnym elementem Arendtowskiego modelu jest założenie teatralności sfery publicznej. Jak zauważa Dana R. Villa, dla Arendt obywatele objawiają się sobie nawzajem za pośrednictwem masek, ról, kostiumów – w skrócie: konwencji przyjętych w danej wspólnocie politycznej. Sfera publiczna nie jest więc miejscem nieskrępowanego prezentowania własnych, partykularnych interesów. Wprost przeciwnie, wkroczenie w nią wymaga przyjęcia określonych, akceptowanych przez wszystkich uczestników reguł gry[76]. Taka konkluzja ma zaś bezpośrednie

---

[75] Zob. np. rozbieżności dotyczące kategorii *zoon politikon* i konsekwencje tej różnicy (podrozdział *Koncepcja zdolności – początki* w części pierwszej, przypis 95).

[76] D. R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1999, s. 137–143. W tym miejscu warto też przywołać estetyczną interpretację idei „reprezentacji politycznej", którą zaproponował Frank R. Ankersmit. Zgodnie z tym ujęciem proces konstytuowania się reprezentacji politycznej jest estetyczny w tej mierze, w jakiej – podobnie jak proces wytwarzania dzieła sztuki jako obrazu jakiegoś fragmentu rzeczywistości – nie zakłada on tożsamości reprezentanta i reprezentowanego. Obie strony, choć połączone za sprawą aktu przedstawiania (politycznego przedstawicielstwa), są zarazem względnie autonomiczne. To zaś, zdaniem Ankersmita, przesądza o tym, że władza polityczna lokuje się właśnie w przestrzeni między reprezentantem a reprezentowanym, nie należąc ani do rządzących, ani do tzw. suwerena (F. R. Ankersmit, *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford University Press, Stanford 1996, s. 45–56). Ta koncepcja władzy politycznej poniekąd przypomina Arendtowską ideę władzy (*power*) jako potencjalności, tkwiącej między obywatelami (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Jagodzka, Aletheia, Warszawa 2010, s. 230–238). Co prawda Ankersmita interesuje relacja między obywatelami a ich reprezentantami, podczas gdy Arendt skupia się na tym, jak obywatele (re)prezentują się wobec siebie nawzajem. Obie teorie można jednak odczytać jako próby zakwestionowania takiej wizji polityczności, która pozbawia jednostki podmiotowości i rości sobie prawo do bezbłędnego, odgórnego zaspokajania ich potrzeb i interesów. Krytykowana przez perspektywę zdolności tradycja

implikacje dla interesującej mnie obecnie kwestii edukowania emocji politycznych przez sztukę. Koncepcja Arendt sugeruje bowiem wyróżnione znaczenie dramatu – lub szerzej: dyscyplin performatywnych – wśród dziedzin sztuki[77]. Poniżej koncentruję się właśnie na tych omawianych przez Nussbaum doświadczeniach estetycznych, które nawiązują do teatralności.

b) Tragiczne i komiczne festiwale

Wśród omawianych przez Nussbaum przykładów wpływu sztuki na emocje odnajdziemy takie exempla, które wyraźnie nawiązują do teatralności i procesu pojawiania się. I choć Nussbaum *explicite* nie hierarchizuje dziedzin sztuki z punktu widzenia celów edukacji moralnej, to w *Political Emotions*, w centrum części poświęconej kultywowaniu współczucia, umieszcza antyczne festiwale teatralne. Przedstawiając te starożytne uroczystości jako modelowe sytuacje kształtowania emocji politycznych przez sztukę, autorka pośrednio sugeruje zatem, że teatr i pokrewne mu formy zajmują w tym przedsięwzięciu wyróżnione miejsce. Teatralność, odgrywanie ról, interakcja – te obszary – jak się wydaje – wyznaczają podstawowy punkt odniesienia dla edukacji emocji nakierowanej na przezwyciężenie tendencji do radykalnego zła[78].

Na czym więc zdaniem Nussbaum polegała szczególna funkcja tragedii i komedii w starożytnych Atenach? Przede wszystkim trzeba podkreślić, że festiwale teatralne traktowano jak święta państwowe.

---

utylitarystyczna stanowi jeden z przykładów takiego dezindywidualizującego podejścia.

77 H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 217–218; eadem, *Co to jest wolność?*, w: eadem, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 2011, s. 188–189. Z punktu widzenia koncepcji Arendt metafora teatru ma jeszcze jeden wymiar. Mianowicie dramat pozwala ująć kruchość i nieprzewidywalność ludzkiego działania (eadem, *Kondycja ludzka*, s. 218–223). Jak więc zauważa Sartwell, jeśli domena polityczna przypomina Arendt doświadczenie estetyczne, to chodzi tu o sztuki peformatywne, a nie o sztuki pojmowane jako rzemiosło, czyli jednostronna relacja wytwarzania (*making*) między autorem a zewnętrznym wobec niego przedmiotem (C. Sartwell, op. cit., s. 86–87).

78 Zob. M. C. Nussbaum, *PE*, s. 253–313.

Właśnie dlatego te uroczystości – adresowane nie tylko do obywateli (w tamtej rzeczywistości politycznej była to raczej elitarna kategoria), lecz także do wszystkich mieszkańców *polis*[79] – można uznać za przykład świadomego kształtowania emocji wszystkich członków wspólnoty politycznej. Zgodnie z interpretacją Nussbaum oba rodzaje dramatów służyły przede wszystkim kultywowaniu emocji współczucia. Funkcję tę mogły zaś pełnić dzięki temu, że zachęcały do zaakceptowania wszystkich aspektów naszej kondycji. Tragedie opowiadały historie utraty dóbr szczególnie cennych w ludzkim życiu, jednocześnie zwracając uwagę na nieuchronność konfliktów między zobowiązaniami moralnymi, które nakładają takie wartości. W ten sposób kształtowały wyobrażenie widzów o uzasadnionych powodach do doświadczania współczucia. Przedstawiając bohaterów we wzniosły sposób, tragedie pouczały zaś oglądających, że podatność na krzywdy nie odbiera nam wewnętrznej wartości, ale jest wpisana w naszą kondycję[80]. Komedie prezentowały z kolei ludzkie słabości – w szczególności te związane z cielesnością – z czułością i humorem. Dzięki temu zachęcały do przezwyciężenia wstydu i wstrętu wobec naszej zwierzęcości, przedstawiając ją jako źródło zadziwienia i przyjemności[81].

Niewątpliwie więc w tekstach antycznych dramatów można odnaleźć treści zgodne z normatywnymi założeniami Nussbaum. Z punktu widzenia kultywowania emocji szczególne znaczenie ma jednak przede wszystkim sposób przekazywania tych nauk podczas festiwali teatralnych. Ich egalitarny charakter, a także to, że sztuki wystawiano w świetle dziennym[82], czynił z amfiteatrów w starożytnych Atenach swoistą przestrzeń pojawiania się. Podczas spektakli spotykali się i prezentowali się sobie nawzajem zarówno aktorzy, jak i widzowie. Konkretne, cielesne osoby odgrywały historie, które przedstawiały kondycję ludzką jako przedmiot zadziwienia. To, co jednostkowe, łączyło się z ogólnymi wartościami, ciało stawało się

---

[79] Ibidem, s. 260.
[80] Ibidem, s. 261–266; M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, s. 350–353 i 428–430.
[81] Eadem, *PE*, s. 272–275.
[82] Ibidem, s. 260.

nośnikiem etycznych treści, a bolesne aspekty ludzkiego życia jawiły się w piękny sposób[83].

Ateńskie uroczystości teatralne miały więc wiele cech, które umożliwiałyby kształtowanie emocji politycznych w kierunku zgodnym z normatywnymi założeniami Nussbaum. Dlatego mówiąc o sposobach kultywowania współczucia w naszych społeczeństwach, autorka określa je jako współczesne festiwale tragiczne i komiczne[84]. W tym miejscu należy jednak poczynić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, nie wszystkie przykłady, które Nussbaum zalicza do tej kategorii, nawiązują do szeroko pojętej sfery sztuk performatywnych. Takie zróżnicowanie może świadczyć o wspomnianej chaotyczności repertuaru przedstawionych przez Nussbaum casusów. Poniżej postaram się wyjaśnić, na czym polega słabość niektórych z tych przykładów. Po drugie, metafora festiwalu teatralnego ma pewne ograniczenia z punktu widzenia kultywowania emocji politycznych. Sytuacja ta zakłada bowiem podział na widzów i aktorów, na odbiorców i twórców. Tymczasem celem moralnej edukacji jest wypracowanie równowagi między receptywnością a aktywnością. Dlatego wydaje się, że, jako pewien potencjał, przestrzeń pojawiania się najpełniej materializuje się nie tyle w amfiteatrze, co na agorze[85]. Rynek,

---

[83] Uwzględnienie nie tylko tekstów, ale i procesu wystawiania i odbioru sztuk teatralnych podczas antycznych festiwali wydaje się wskazane z jeszcze jednego powodu. Można bowiem przyjąć, że dla starożytnych proces tworzenia tragedii i komedii nie różnił się co do istoty od innych rodzajów umiejętności (*techne*), praktykowanych zgodnie z pewnymi przyjętymi regułami. Dopiero wspólne przeżywanie inscenizacji tekstów rzeczywiście pozwalało doświadczyć dynamiki i nieprzewidywalności sfery *praxis* (zob. przypis 77 powyżej).

[84] Warto zaznaczyć, że Nussbaum wprost określa jako tragiczne i komiczne festiwale te sposoby zastosowania sztuki, które bezpośrednio dotyczą kultywowania współczucia. Nie stosuje jednak tego określenia w odniesieniu do rozwiązań, które mają na celu przeciwdziałanie emocjom zagrażającym współczuciu, takim jak wstyd, wstręt itp. Mimo to w obu przypadkach, tak samo jak podczas ateńskiego święta teatru, podstawowym celem jest oswojenie ludzi z ich niedoskonałościami. Dlatego wydaje się, że każdy z nich można potraktować jako przykład tragicznego lub komicznego festiwalu.

[85] W rozumieniu Arendt przestrzeń pojawiania się nie oznacza fizycznego obszaru, ale raczej potencjalność istniejącą między ludźmi jako istotami działającymi i mówiącymi (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 228–230). Jeśli jednak mielibyśmy

miejsce zgromadzeń, plac miejski – te obszary pozwalają wszystkim obecnym na interakcję na równych zasadach. Nawiązując do Nussbaumowskiej psychologii moralnej, można też powiedzieć, że sztuka sprzyjająca kultywowaniu emocji politycznych powinna mieć w sobie jak najwięcej ze świata zabawy, z którego się wywodzi. Dziecięce gry opierają się bowiem na interakcji, wymagając od każdego z uczestników zarówno zaangażowania, jak i reagowania na działania innych.

c) Sztuka (w) przestrzeni miejskiej

To ostatnie zastrzeżenie nie podważa jednak wartości przykładów zaprezentowanych przez Nussbaum. Wskazane przez autorkę współczesne odpowiedniki tragicznych i komicznych festiwali w rzeczywistości mają bowiem więcej wspólnego z agorą niż amfiteatrem. Są teatralne w szerokim rozumieniu tego pojęcia, ponieważ opierają się na interakcji i wzajemnym prezentowaniu się sobie jednostek.

Przykłady, o których chciałabym wspomnieć, dotyczą bowiem sztuki w przestrzeni publicznej lub sztuki PRZESTRZENI PUBLICZNEJ, w dosłownym sensie tej ostatniej kategorii. Jak wskazuje tytuł tego fragmentu, Nussbaum sięga po rozwiązania z zakresu planowania obszarów miejskich. Co ciekawe, zainteresowanie tą dziedziną to stosunkowa nowość w koncepcji autorki. Nawiązania do niej pojawiają się dopiero w *Political Emotions*, co może sugerować, że sztuka (w) przestrzeni miejskiej[86] ma szczególne znaczenie z punktu widze-

---

wskazać materialną lokalizację, w której może się ona znajdować, to musiałaby to być przestrzeń, która pozwala obywatelom na pojawianie się sobie nawzajem na równych prawach. Pojęcie agory symbolizuje taki właśnie obszar.

86 Za pomocą tego graficznego skrótu proponuję wyrazić połączenie sztuki przestrzeni miejskiej ze sztuką w przestrzeni miejskiej, które wyłania się z koncepcji Nussbaum. Pierwszy z tych dwóch problemów lokuje się w kontekście szerszej debaty na temat postępującego utowarowienia przestrzeni i związanego z tym zanikania sfery publicznej we współczesnych miastach. Stanowisko autorki można zatem potraktować jako jeszcze jeden głos w obronie zachowania wspólnych obszarów, które pozwalają mieszkańcom spotykać się na równych zasadach i poza kontekstem ekonomicznej rywalizacji, a tym samym pobudzają do wzajemnego zrozumienia i szacunku (odnośnie do popularyzatorskiej

nia kultywowania emocji politycznych. Nussbaum podaje przykłady jej pozytywnego wpływu, mówiąc o oswajaniu nas z kondycją ludzką i przeciwdziałaniu tendencji do radykalnego zła. Stworzenie takiego sprzyjającego obszaru pojawiania się wydaje się więc niezbędne z punktu widzenia kształtowania emocji.

Przykłady

Za modelowy przykład służy autorce Millenium Park w Chicago. Ten ulokowany w samym sercu miasta park można bowiem zdaniem Nussbaum uznać za współczesną wersję komicznego festiwalu. Zaprojektowany przede wszystkim z myślą o zabawie i wzajemnych spotkaniach, Park Milenijny kontrastuje nie tylko z sąsiednim, bardziej reprezentacyjnym Grant Park, ale przede wszystkim z wypełnionym biurowcami biznesowym centrum. Taki wyjątkowy charakter nadają mu dwie stałe instalacje. Jedną z nich jest tzw. Fasolka (The Bean), a właściwie Cloud Gate – skonstruowana z nierdzewnej stali, przypominająca kształtem nerkę, rzeźba autorstwa Anisha Kapoora. Działa ona jak krzywe zwierciadło, które komicznie zniekształca odbicia spacerowiczów. W ten sposób „Fasolka" – dosłownie – stwarza specyficzną przestrzeń pojawiania się. Nussbaum przekonuje, że takie obrazy pozwalają nam odnieść się do własnych i cudzych ciał z zadziwieniem i dostrzec w nich źródła humoru, a nie tylko ograniczeń. W rezultacie rzeźba Kapoora zachęca do zaakceptowania tego aspektu ludzkiej kondycji, a także pozwala przezwyciężyć uprzedzenia względem innych, jawiących się w równie zabawny sposób, osób[87].

Podobnie działa znajdująca się w niedalekiej odległości od „Fasolki" fontanna Crown Fountain. Ta otwarta dla odwiedzających

---

publikacji na ten temat – zob. np. Ch. Montgomery, *Miasto szczęśliwe. Jak zmienić nasze życie, zmieniając nasze miasta*, przeł. T. Tesznar, Wysoki Zamek, Kraków 2015). Koncepcja Nussbaum jest jednak szczególna w tej mierze, w jakiej podkreśla znaczenie sztuki dla tego rodzaju interakcji, co wiąże się ze wskazaniem na głębsze niż bezpośredni konflikt interesów przyczyny wzajemnej nieufności.

[87] M. C. Nussbaum, *PE*, s. 300–301.

park konstrukcja składa się z dwóch kamiennych bloków, z których regularnie tryska woda. Spacerujący mogą pluskać się w płytkim basenie rozciągającym się między prostopadłościanami, włączając się do wspólnej zabawy z zupełnie obcymi osobami. Zdaniem Nussbaum woda ma w tym wypadku symboliczne znaczenie. Po pierwsze bowiem, płynność często kojarzy się ze wzbudzającymi wstręt aspektami kobiecego ciała. Po drugie, w skrajnie zhierarchizowanych społeczeństwach tworzenie osobnych źródeł wody, łaźni i basenów dla różnych grup ma chronić dominującą część przed skażeniem przez kontakt z „niższymi" warstwami. Fontanna w Parku Milenijnym sprzeciwia się takim opartym na projektującym wstręcie formom wykluczenia, zachęcając do wyzbycia się uprzedzeń do cielesności. Efekt ten wzmacniają wyświetlane na kamiennych blokach fotografie, przedstawiające osoby o różnym wieku i kolorze skóry[88].

Kolejny wart przywołania przykład również dotyczy Chicago. Chodzi mianowicie o rewitalizację okolic University of Chicago. Nussbaum wspomina o tym przedsięwzięciu w kontekście przeciwdziałania emocji strachu. Stosunki między uczelnią a, zamieszkaną głównie przez ubogą czarnoskórą ludność, otaczającą ją dzielnicą Hyde Park przez lata były bowiem pełne wzajemnej niechęci i podejrzliwości. Od początku tego stulecia sytuacja zaczęła się jednak zmieniać. Dostrzeżono konieczność zaangażowania się w inicjatywy, które pozwolą na integrację ze środowiskiem Hyde Parku, a tym samym wpłyną na poprawę warunków życia w tej części miasta. Skierowane do okolicznych mieszkańców działania uniwersyteckiego Reva and David Arts Center wprost nawiązują do idei sztuki jako narzędzia emancypacji i przezwyciężenia wzajemnych uprzedzeń. Oprócz tego zaczęto tworzyć obszary, które można określić jako wspólną przestrzeń pojawiania się. Zlokalizowane w okolicy alei Midway publiczne lodowisko i boisko do piłki nożnej pozwalają przedstawicielom dawniej antagonistycznych środowisk spotykać się tam na równych zasadach[89]. Niegdyś oddzielająca dwie wrogo do

[88] Ibidem, s. 299–300.
[89] Ibidem, s. 333–338.

siebie nastawione społeczności arteria stopniowo staje się neutralnym obszarem, który sprzyja wzajemnemu poznawaniu się[90].

Instalacje z Parku Milenijnego i inicjatywy z Hyde Parku można więc powiązać z kultywowaniem najważniejszych z punktu widzenia założeń Nussbaum emocji politycznych. W pierwszym przypadku chodzi przede wszystkim o przeciwdziałanie wstydowi i wstrętowi oraz o wzbudzanie zadziwienia. Podobną funkcję pełnią działania w Hyde Parku, które dodatkowo zachęcają do przezwyciężania emocji, takich jak strach i zawiść.

Znaczenie

Wskazane przykłady pełnią jednak przede wszystkim ilustracyjną funkcję, reprezentując kilka z wielu możliwych metod edukacji. Ich szczególna rola polega zaś na tym, że nawiązując do idei pojawiania się, obrazują one pewną uniwersalną strukturę, która umożliwia pomyślne kształtowanie emocji politycznych. Z jednej strony decyzje o utworzeniu Parku Milenijnego i rewitalizacji okolic Midway świadczą o dostrzeżeniu, jak ważną rolę w budowaniu relacji opartych na wzajemnym szacunku odgrywa odpowiednio zaprojektowana przestrzeń pojawiania się. Z drugiej strony obszary te pełnią swoje funkcje dzięki sztuce – w formie konkretnych zlokalizowanych tam dzieł (Park Milenijny) lub artystycznych inicjatyw (Hyde Park). Medium sztuki ma istotne znaczenie, nie tylko w dosłownym sensie obrazowanym przez „Fasolkę" (której lustrzana powierzchnia

---

[90] W podobnym duchu Nussbaum pisze o kilku innych urbanistycznych projektach, które jednak dotyczą raczej organizacji przestrzeni miejskiej niż sztuki umieszczonej w tym obszarze. Na przykład Nussbaum wymienia nowojorski Park Centralny jako inicjatywę, która przyczynia się do przeciwdziałania zawiści spowodowanej nierównym dostępem do zielonych przestrzeni w wielkich metropoliach. Park Centralny to przestrzeń pojawiania się, w której spotykają się przedstawiciele różnych grup społecznych mający równe prawo do odpoczynku (ibidem, s. 356–359). Pozytywnym przykładom wykorzystania przestrzeni miejskiej Nussbaum przeciwstawia dramatyczną historię Delhi, które, całkowicie przebudowane przez Brytyjczyków w odwecie za powstanie przeciwko kolonizatorom, do dziś sprzyja raczej społecznym podziałom i wzajemnej podejrzliwości niż współczuciu i zrozumieniu (ibidem, s. 328–333).

de facto stwarza przestrzeń pojawiania się), ale przede wszystkim ze względu na wspomniany związek kategorii piękna z kategorią godności. W przestrzeniach Parku Milenijnego i Hyde Parku jednostki mają bowiem szansę postrzegać siebie nawzajem nie tylko jako piękne OBIEKTY przedstawione PRZEZ PRYZMAT artystycznej reprezentacji, lecz także jako aktywne PODMIOTY samodzielnie TWORZĄCE piękno.

W obu przypadkach sposób zaprojektowania przestrzeni miejskiej przywołuje więc zdolność do odczuwania zadziwienia, która łączy świat sztuki ze światem zabawy. To właśnie ten aspekt nadaje omówionym inicjatywom wyróżnione znaczenie, czyniąc z nich modelowe przykłady kultywowania emocji politycznych z uwagi na zakładane przez Nussbaum wartości. Po pierwsze bowiem, wydaje się, że sztuka (w) przestrzeni miejskiej, jako rodzaj sztuki nawiązującej do idei pojawiania się, stwarza najlepszą możliwość osiągnięcia równowagi między receptywnością a aktywnością. Takie doświadczenia estetyczne opierają się na interakcji; każdy jest w nich zarazem działającym, jak i odbiorcą działań innych. Co więcej, ponieważ odbywają się one w fizycznej przestrzeni, w której spotykają się konkretne jednostki, pozwalają dowartościować cielesność. Uczestnikami interakcji są bowiem realne osoby, działające za pośrednictwem swoich ciał. Właśnie dlatego sztuka oparta na modelu pojawiania się szczególnie sprzyja realizacji idei równej godności osób, tak jak pojmuje je Nussbaum zgodnie ze swoją koncepcją kondycji ludzkiej. Tego rodzaju doświadczenia pozwalają nam zrozumieć, na czym polega bycie podmiotem godności.

Po drugie, sztuka stwarzająca przestrzeń pojawiania się w ogólności (oraz sztuka (w) przestrzeni miejskiej jako jej przykład) oferuje również wyróżniony sposób kultywowania szacunku dla pluralizmu, który powinien wynikać z dostrzeżenia równej godności każdej osoby. W ramach takich doświadczeń spotykamy się bowiem z rzeczywistą wielością postaw. Interakcja wymaga zaś umiejętności reagowania na działania innych, dostosowywania własnego zachowania do ciągle zmieniającej się sytuacji. Dlatego sztuka oparta na modelu pojawiania się stanowi niejako przygotowanie do funkcjonowania w pluralistycznym społeczeństwie, w którym obywatele

wzajemnie szanują swoje odmienne perspektywy i są gotowi współdziałać w ramach takiej różnorodności.

Po trzecie wreszcie, wydaje się, że ten rodzaj doświadczeń estetycznych jest najbardziej adekwatny z punktu widzenia konieczności uwzględnienia pluralizmu na metapoziomie refleksji. Na początku omówienia Nussbaumowskiej psychologii moralnej zaznaczyłam bowiem, że musi ona nie tylko objaśniać proces kształtowania się szacunku dla różnorodności, lecz także realizować tę zasadę jako teoria. Jeśli chodzi o pojęciowe zależności, to postulat ten spełnia strategia interpretowania autonomii w kategoriach kreatywności, stanowiącej element naszego psychologicznego uposażenia. Na poziomie przykładów natomiast taką rolę odgrywają doświadczenia estetyczne oparte na modelu wzajemnego pojawiania się. W tym wypadku ewentualne treści zakodowane w dziełach sztuki są bowiem elastyczne i dopełniane przez uczestniczących odbiorców. Oddając do dyspozycji obywateli przestrzeń pojawiania się, gwarantujemy swobodę tworzenia znaczeń. Dzięki temu zostaje zminimalizowane ryzyko indoktrynacji przez sztukę[91]. Jednocześnie to właśnie ta kwestia może przesądzać o ograniczonej adekwatności niektórych spośród pozostałych podawanych przez Nussbaum przykładów. Na zakończenie chciałabym zwrócić uwagę na pewne związane z nimi trudności.

a) Inne przykłady

Poszukując współczesnych odpowiedników tragicznych festiwali, Nussbaum wykorzystuje szeroki repertuar przykładów. Autorka wskazuje m.in. na mowy Abrahama Lincolna, serię fotografii zamówionych przez administrację Franklina Roosevelta podczas Wielkiego Kry-

---

[91] Zob. również klasyczną pracę Jane Jacobs, *The Death and Life of Great American Cities*, Vintage Books, New York 1992 (1961). W tej książce autorka krytykuje modernistyczne koncepcje odgórnego planowania miast, zamiast tego broniąc modelu naturalnego, spontanicznego rozwoju zurbanizowanych terenów. A ponieważ miasta stanowią najbardziej oczywisty rodzaj przestrzeni pojawiania się, argumentację Jacobs można potraktować jako wsparcie tezy o szczególnym znaczeniu sztuki nawiązującej do takich obszarów.

zysu czy Pomnik Weteranów Wojny w Wietnamie. Za przykłady komicznych festiwali, oprócz Parku Milenijnego, posłużyły jej poezja Walta Whitmana, bollywoodzki film i satyryczne rysunki Billa Mauldina z czasów drugiej wojny światowej. Podobnie zróżnicowane są też propozycje, które Nussbaum przedstawia, mówiąc o przeciwdziałaniu emocjom wrogim współczuciu – orędzia Roosevelta (strach i zawiść), pomnik tegoż prezydenta (wstyd), powieść Rabindranatha Tagore (wstręt).

Niektóre z tych przykładów, takie jak umieszczone w przestrzeni publicznej monumenty poświęcone wietnamskim weteranom i Rooseveltowi, mają charakter zbliżony do omówionych urbanistycznych projektów[92]. Pozostałe jednak znacznie od nich odbiegają. Podstawowa różnica polega na tym, że tego rodzaju dzieła i inicjatywy nie stwarzają przestrzeni pojawiania się. Powieści, wiersze, orędzia czy obrazy (fotografie i satyry) nie opierają się na interakcji między konkretnymi osobami z krwi i kości. Sytuacja ich odbioru jest monologiczna w tej mierze, w jakiej obejmuje relację między indywidualnym umysłem a utworem. Nawet jeśli przy jego interpretacji nie mamy całkowitej dowolności, to w tym wypadku stykamy się z przedmiotem (dziełem), a nie z żywym podmiotem, który samodzielnie projektuje wizerunki i znaczenia. Tego rodzaju doświadczenie nie pozwala więc na zasadnicze przekształcenie naszego z natury egocentrycznego horyzontu. Mieści się raczej w eudajmonicznej

[92] Pomnik Weteranów Wojny w Wietnamie zasługuje na szczególną uwagę w kontekście przestrzeni pojawiania się. Ten charakterystyczny monument działa na podobnej zasadzie jak „Fasolka" (choć w zupełnie innym rejestrze emocjonalnym). Jego połyskliwa powierzchnia odbija sylwetki spacerujących, którzy oglądają siebie samych i siebie nawzajem na czarnym tle zapisanym nazwiskami ofiar wojny. W ten sposób stwarza przestrzeń pojawiania się, w której obywatele mogą skonfrontować się z doświadczeniem straty i cierpienia wpisanym w najnowszą historię narodu. Nie potraktowałam jednak tego pomnika jako przykładu sztuki (w) przestrzeni miejskiej, ponieważ znajduje się on w specyficznym obszarze Ogrodów Konstytucji w Waszyngtonie. Ta wyróżniona przestrzeń jest z istoty przeznaczona do kształtowania narodowej narracji i związanych z tym emocji. Dlatego umieszczenie w niej jeszcze jednego (wprawdzie różnego od pozostałych) pomnika nie ma takiego wydźwięku, jak wprowadzenie sztuki do „zwykłej" przestrzeni miejskiej (M. C. Nussbaum, *PE*, s. 284–288. Zob. także: C. L. Griswold, op. cit., s. 79–111).

perspektywie indywidualnego podmiotu, reagującego emocjonalnie na takie artystyczne przedstawienia, które potrafi odnieść do swoich uprzednich wyobrażeń na temat dobrego życia. Można zatem zaryzykować hipotezę, że przywiązanie Nussbaum do tego rodzaju przykładów wynika z problematycznych elementów jej koncepcji emocji, na które zwróciła uwagę Vasterling[93]. Narracje lub obrazy wydają się dobrymi sposobami edukowania emocji tylko, jeśli założymy, że uczucia wyrażają autonomiczne sądy wartościujące indywidualnych podmiotów. Tymczasem, jak przekonywałam, podstawowe zadanie kultywowania emocji politycznych polega na przekraczaniu właśnie takiego *ego*centrycznego punktu widzenia. To sugeruje, że takie dziedziny sztuki, jak sztuki graficzne, literatura, film czy retoryka mają ograniczone zastosowanie z punktu widzenia kultywowania emocji politycznych. Co więcej, mogą one nawet zagrozić realizacji założeń Nussbaum, przywołując popularne zastrzeżenia związane z łączeniem sztuki z polityką. W przypadku takich monologicznych dzieł ryzyko indoktrynacji jest bowiem większe niż w przypadku bardziej „interaktywnych" doświadczeń. Pojawia się obawa, że treści zakodowane w utworach będą siłą obrazów oddziaływały na pozaracjonalne aspekty odbioru rzeczywistości, a ich wpływu nie będzie dało się skontrolować przez dialog i wspólną krytyczną refleksję. Zarówno względy psychologii moralnej, jak i przyjmowane przez Nussbaum normatywne założenia każą więc wykroczyć poza takie dyscypliny.

---

[93] Co ważne, Vasterling ściśle wiąże „solipsystyczną" teorię emocji ze szczególną rolą narracji w koncepcji Nussbaum. Temu podejściu autorka przeciwstawia model opowiadania historii (*story-telling*), do którego odwołuje się Arendt. W odróżnieniu od czytania sytuacja opowiadania lepiej wpisuje się w teatralne ujęcie sfery publicznej (V. Vasterling, op. cit., s. 85–92). Odnośnie do możliwego połączenia narracyjności z teatralnością w koncepcji Nussbaum – zob. podrozdział *Etyka i literatura* w części trzeciej, przypis 48).

Podsumowanie

Wydaje się więc, że doświadczenia estetyczne oparte na modelu pojawiania się odgrywają szczególną rolę z punktu widzenia kultywowania emocji politycznych. Niedocenieniem tego faktu można tłumaczyć problemy, w jakie wikła się autor koncepcji pokrewnej stanowisku Marthy Nussbaum, czyli Richard Rorty. Filozof za podstawowe narzędzie edukowania emocji uznaje bowiem teksty literackie. Pomija jednak bardziej interaktywne doświadczenia estetyczne, które pozwalają na autentyczną, a jednocześnie łagodną konfrontację z odmiennością, zarazem inspirując do pracy nad zbilansowaniem odbiorczości i aktywności. W rezultacie staje przed sprzecznością między wykorzystaniem literatury dla indywidualnych celów autokreacji a jej zastosowaniem dla wzmacniania solidarności. To prowadzi zaś do powielenia niechlubnego podziału na sferę prywatną i publiczną*.

Jednocześnie ta trudność oddaje, a zarazem kwestionuje ogólną strategię redefiniowania liberalizmu przyjętą przez Rorty'ego. Wspomniałam bowiem, że autor, chcąc zrealizować bliski Johnowi Rawlsowi i Nussbaum cel zastosowania zasady tolerancji do liberalizmu, odwołuje się do kategorii przygodności i ironii. W tym sensie jego zamiarem – jak się wydaje – jest niejako „rozrzedzenie" normatywnych podstaw tej orientacji – zachowanie jej zasad przy jednoczesnej rezygnacji z jej, nie tylko metafizycznych, lecz także etycznych fundamentów. Można przyjąć, że właśnie stąd wynika problem z pogodzeniem perspektywy ironicznej, gotowej do ciągłej zmiany opisów, jednostki ze wspólnotowym punktem widzenia, który wymaga przyjęcia pewnych wiążących dla wszystkich zasad. Tymczasem, zgodnie z moją interpretacją, Nussbaum nie porzuca głębokiego normatyw-

---

* R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, W.A.B., Warszawa 2009, s. 143–153.

nego zaplecza egalitarnego liberalizmu. Zamiast tego stara się sformułować te podstawy w taki sposób, by uwzględniały pluralizm. Jej rozumna psychologia moralna wraz z praktycznymi wskazówkami, które daje się z niej wyprowadzić, stanowi jeden z elementów jej strategii.

Uprzywilejowane miejsce, jakie zajmują w tym obszarze doświadczenia estetyczne odwołujące się do sytuacji pojawiania się, nie oznacza jednak, że inne dyscypliny sztuki nie mają żadnego znaczenia z perspektywy całości projektu Nussbaum. Psychologię moralną powinien bowiem dopełniać odpowiedni model racjonalności praktycznej (kompetencji formułowania sądów). Ten aspekt rozumowania implikuje zaś nowe zadania edukacyjne, a te wymagają z kolei odwołania do innych środków estetycznych. Co ważne, szczególnie pomocne okazują się tutaj doświadczenia literackie, które „zawodzą" jako podstawowa metoda kształtowania emocji. W kolejnej – ostatniej już – części tekstu przedstawiam więc Nussbaumowską koncepcję racjonalności praktycznej, uwzględniając jej związki z literaturą.

CZĘŚĆ III

Racjonalność praktyczna

Strukturę tej części książki określają zależności między racjonalnością praktyczną a psychologią moralną jako dwoma aspektami Nussbaumowskiego ujęcia rozumowania praktycznego. Jako racjonalność praktyczną określam metodę formułowania sądów wartościujących, ogólne intelektualne zdolności, które są potrzebne podczas podejmowania praktycznych decyzji. Zaczynam od przedstawienia specyfiki wypracowanego przez Marthę Nussbaum ujęcia tego rodzaju kompetencji. Następnie, odpowiadając na trudności uwikłane w Nussbaumowski model, proponuję sposób powiązania go z psychologią moralną. Po omówieniu tych pojęciowych zależności przechodzę zaś do zagadnień praktycznych, pytając o metody kultywowania racjonalności oraz, ponownie, ich odniesienie do kształcenia emocji politycznych. Wreszcie, na zakończenie przedstawiam implikacje koncepcji Nussbaum dla modelu edukacji na poziomie instytucjonalnym – a więc na płaszczyźnie organizacji systemu oświaty.

ROZDZIAŁ 1

Metoda etyki

Z punktu widzenia projektu Marthy Nussbaum jako całości model racjonalności praktycznej ma do spełnienia dwa podstawowe zadania. Po pierwsze, jako teoria sprawiedliwości oparta na szkicowym wyobrażeniu dobra, koncepcja zdolności powinna zostać uzupełniona o metodę formułowania sądów wartościujących. Należy bowiem wskazać, w jaki sposób powinni rozumować obywatele, aby było możliwe zdefiniowanie i stosowanie katalogu zdolności. Przyjmuję, że ze względu na swoją specyfikę ujęcie etyki przedstawione we wczesnych tekstach Nussbaum pozwala osiągnąć ten cel. Po drugie, koncepcja racjonalności musi wyjaśnić, w jaki sposób na poziomie myślenia przejawia się – fundamentalna z perspektywy założeń Nussbaum – wartość szacunku dla pluralizmu. Będę przekonywała, że Nussbaumowski model etyki uwzględnia różnorodność na kilku poziomach – treści koncepcji dobra, sposobu jej definiowania oraz realizacji, a także – choć być może w mniej oczywistym sensie – relacji do rozmaitych światopoglądów. W rezultacie koncepcja racjonalności przyczynia się do uzasadnienia (i „stabilizacji" – w Rawlsowskim rozumieniu) stanowiska Nussbaum. Dowodzi ona bowiem, że istnieje taki sposób myślenia o dobru, który realizuje podstawowe normatywne założenie autorki, czyli, wynikający z afirmacji równej godności każdej osoby, szacunek dla pluralizmu. Jeśli więc teoria zdolności, jako częściowa koncepcja dobra, ma uwzględniać pluralizm, to musi jej towarzyszyć taka kompetencja formułowania sądów. Opracowana przez Nussbaum metoda etyki to rodzaj refleksji praktycznej, który pozwala dążyć do zdefiniowania wspólnych priorytetów przy jednoczesnym poszanowaniu autonomii każdej osoby.

Zgodnie z przyjętą perspektywą interpretacyjną szczególnie interesuje mnie estetyczność tej koncepcji racjonalności praktycznej.

Chodzi przy tym zarówno o zwrócenie uwagi na estetyczne momenty obecne w modelu etyki, jak i o jego relację w stosunku do psychologii moralnej. Wydaje się bowiem, że to właśnie domena estetyczna podpowiada sposób powiązania obu aspektów rozumowania praktycznego. W poprzedniej części książki wskazałam na dwie kategorie z obszaru psychologii moralnej, które odsyłały już do problematyki racjonalności – pojęcie zabawy i proces pojawiania się (jako zrąb pewnego typu doświadczeń estetycznych). Można powiedzieć, że obrazują one konieczność dopełnienia określonego etosu – zbioru ukształtowanych postaw – odpowiednim modelem formułowania sądów wartościujących. Takie połączenie przywodzi zaś na myśl wymóg poszukiwania równowagi między krytycyzmem a zaangażowaniem, który, jak zasugerowałam, stanowi podstawowy wyznacznik rozumowania praktycznego i który – jak się wydaje – konstytuuje też specyfikę doświadczenia estetycznego. Zwróciłam bowiem uwagę, że dialektyka aktywności i receptywności stanowi w istocie jeden z wariantów dylematu krytycyzm–immersja.

Moim celem jest teraz wykazanie, że, po pierwsze, podobne elementy występują również w obrębie Nussbaumowskiej koncepcji racjonalności praktycznej oraz, po drugie, ich właściwa proporcja – osiągana za pośrednictwem domeny estetycznej – określa także relacje między metodą etyki a psychologią moralną. Innymi słowy, motywy estetyczne nie tylko kształtują poszczególne aspekty projektu Nussbaum „od środka", ale także funkcjonują na metapoziomie, jako swojego rodzaju klamra, spajająca dwa główne wątki modelu rozumowania praktycznego. Taka interpretacja będzie zaś stanowiła wynik połączenia i rozwinięcia dwóch wątków wspomnianych w poprzedniej części przy okazji kategorii zabawy i procesu pojawiania się. Odwołam się mianowicie do Kantowskiej estetyki i filozofii Hannah Arendt, które spotykają się w zaproponowanej przez niemiecką autorkę (re)interpretacji koncepcji sądu smaku z *Trzeciej Krytyki*.

Etyka nienaukowa

Tak jak w przypadku koncepcji sprawiedliwości, rozważania Nussbaum na temat etyki wpisują się we współczesne reformatorskie trendy. Autorka zalicza się bowiem do szerokiego grona filozofów – takich jak, chociażby, Alasdair MacIntyre, Annette Baier, Nel Noddings czy Iris Murdoch – którzy dążą do zmiany paradygmatów dominujących w etyce. Propozycji Nussbaum nie można więc rozpatrywać w odosobnieniu. Komunitaryzm MacIntyre'a stanowi dla mnie istotny punkt odniesienia, powracający przy okazji rozmaitych aspektów filozofii Nussbaum. W kontekście rozwoju moralnego wspomniałam również o etyce troski, ku której skłaniają się Baier i Noddings. Do Murdoch odwołam się zaś w następnym rozdziale, omawiając związki między etyką a literaturą. Dokładne przedstawienie nurtów i kontrowersji we współczesnej etyce wykracza jednak poza ramy tej pracy. Debata ta toczy się bowiem na wielu płaszczyznach, obejmując pytania o przedmiot, cel i metodę etyki, rolę teorii oraz wiele innych, i uwzględnia liczne, często skrajnie rozbieżne koncepcje. Z uwagi na przyjętą perspektywę interpretacyjną będzie mnie raczej interesowało to, jak zaproponowana przez Nussbaum reforma etyki przekłada się na jej teorię zdolności.

Komentując reformatorskie nurty w etyce (i swoje zaangażowanie w nie), Nussbaum zwraca uwagę na zasadniczo polemiczny charakter tego ruchu. Choć najnowsze koncepcje często określa się bowiem wspólnym mianem etyki cnoty, to zdaniem autorki nie tworzą one żadnego spójnego paradygmatu[1]. Filozofów tak różnych, jak chociażby ci autorzy wymienieni powyżej, łączą nie tyle konkret-

[1] M. C. Nussbaum, *Virtue Ethics: A Misleading Category?*, „The Journal of Ethics" 1999, Vol. 3, No. 3, s. 163–165. Odnośnie do omówienia polemiki Nussbaum z kategorią etyki cnoty – zob. także: A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 68–76. Mimo to Nussbaum bywa czasem klasyfikowana jako przedstawicielka tego nurtu – zob. wspomnianą we wprowadzeniu pracę Roberta J. Fitterera, *Love and Objectivity in Virtue Ethics: Aristotle, Lonergan, and Nussbaum on Emotions and Moral Insight*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 2008, oraz polską książkę Jacka Jaśtala, *Natura cnoty*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.

ne założenia, co raczej zarzuty pod adresem dominujących wersji utylitaryzmu i kantyzmu. W skrócie można powiedzieć, że dążą oni do uwzględnienia trzech problemów, które uznają za niedostatecznie opracowane na gruncie tych tradycji: roli podmiotu, psychologii moralnej oraz całościowego namysłu nad dobrym życiem. Odchodzą od analizy wyizolowanych działań i decyzji na rzecz bardziej syntetycznego ujęcia praktyki jako stale rozwijającego się procesu, uwzględniającego wszystkie aspekty osobowości[2].

O tym, jak poszczególni autorzy rozwijają te zagadnienia, w dużej mierze decyduje zaś to, który z dwóch dominujących nurtów stanowi dla nich główny negatywny punkt odniesienia. Przeciwnicy Immanuela Kanta – tacy jak Baier, Noddings czy Bernard Williams – sceptycznie odnoszą się do roli rozumu i chcą ograniczyć jego rolę w refleksji etycznej. Jako antyutylitarystka, Nussbaum stawia sobie jednak odwrotny cel. Autorka dąży do wzbogacenia definicji rozumności, tak aby ujmowała wiele form rozumowania, a w szczególności emocje i wyobraźnię. Antyutylitaryzm stanowi więc dopełnienie arystotelizmu z właściwym tej tradycji szerokim ujęciem namysłu praktycznego[3]. Wspomniana w pierwszej części pracy koncepcja *phainomena* obrazuje właśnie taką zależność. Tak jak Arystoteles polemizował z Platońskim ideałem wiedzy naukowej (*episteme* lub *techne*) opartej wyłącznie na dedukcyjnym myśleniu[4], tak Nussbaum za pomocą Arystotelesowskiej kategorii sprzeciwia się dominacji modelu opartego na racjonalnej kalkulacji zysków i strat, którą stosują utylitaryści. W obu przypadkach wąska koncepcja rozumu (motywowana chęcią wskazania niezawodnego kryterium poznania) prowadzi bowiem do redukcjonistycznego ujęcia dobrego życia.

Nietrudno więc zauważyć, że w tym miejscu etyczne zainteresowania Nussbaum zbiegają się z jej teorią zdolności, która również wyrasta z polemiki z utylitaryzmem. We wczesnej wersji swojej kon-

---

[2] M. C. Nussbaum, *Virtue Ethics*, s. 170. Zob. także: eadem, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2009 (1986), s. xxiv–xxv.

[3] Eadem, *Virtue Ethics*, s. 168–169.

[4] Zob. podrozdział *Arystotelesowskie źródła koncepcji Nussbaum* w części pierwszej, przypis 15.

cepcji autorka wyraźnie nawiązuje do konkretnego, sformułowanego w duchu Arystotelesa, modelu racjonalności praktycznej, określając katalog zdolności jako zapis zdroworozsądkowych przekonań sformułowanych „z wnętrza" pewnej wspólnoty interpretacyjnej. W kontekście ewolucji projektu Nussbaum należy jednak zapytać, czy – i jeśli tak, to jak – ten model można dostosować do wyzwań, jakie przed liberalną filozofią polityczną stawia pluralizm. Innymi słowy, trzeba zastanowić się, jak powstają *phainomena* – czy proces ich gromadzenia i porządkowania w dostatecznym stopniu uwzględnia pluralizm na trzech poziomach wskazanych powyżej?

W tym miejscu konieczne staje się odwołanie do drugiego, obok kategorii *phainomena*, elementu Nussbaumowskiej koncepcji racjonalności praktycznej, czyli do idei percepcji. Razem z metodą refleksji opartej na *phainomena* składa się ona na model etyki nienaukowej (*non-scientific*), która rezygnuje z aspiracji do statusu niepodważalnej wiedzy[5]. Co ważne, pod pewnymi istotnymi względami podob-

---

[5] Określając swój model etyki jako nienaukowy, Nussbaum nie kwestionuje jednak wartości teorii w etyce. Przez „naukowość" autorka rozumie, skutkujące redukcjonizmem i dogmatyzmem, dążenie do niepodważalnej wiedzy. Zrezygnowanie z tego rodzaju roszczeń nie implikuje jednak rezygnacji z teorii, która dla Nussbaum oznacza przede wszystkim systematyczną refleksję, spełniającą następujące kryteria: 1) udzielanie wskazówek odnośnie do praktycznych problemów, 2) dostarczanie testu poprawności dla przekonań, 3) systematyzacja i wyciąganie konsekwencji z przekonań, 4) pewien stopień abstrakcyjności i ogólności, 5) możliwość uogólnienia, 6) jasność sformułowania (M. C. Nussbaum, *Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle and Bad Behaviour*, w: *Moral Particularism*, eds. B. Hooker, M. O. Little, Clarendon Press, Oxford 2003, s. 234–236).

Jako przedstawicieli antyteoretycznego nurtu we współczesnej etyce Nussbaum wymienia przede wszystkim Bernarda Williamsa i Annette Baier. Jeśli jednak chodzi o tę drugą autorkę, to warto zauważyć, że chociaż niektóre jej publikacje (A. C. Baier, *Doing without Moral Theory*, w: eadem, *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985, s. 228–245) mają – jak się wydaje – jednoznacznie antyteoretyczny charakter, to inne (eadem, *What Do Women Want in a Moral Theory?*, w: eadem, *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 1996, s. 1–17) sugerują raczej liberalizację kryteriów teoretyczności. W tym znaczeniu „antyteoretyczność" Baier zbliża się do „nienaukowości" Nussbaum.

ne stanowisko reprezentowała Arendt. Niemiecka autorka również sprzeciwiała się bowiem dyktatowi naukowości, zwracając szczególną uwagę na negatywne polityczne konsekwencje tego trendu. Dlatego analiza projektu Nussbaum doprowadzi mnie do koncepcji Arendt, która będzie stanowiła przedmiot następnego podrozdziału.

Antropocentryzm i percepcja

Mówiąc o koncepcji *phainomena* przy okazji wczesnej wersji projektu Nussbaum, skupiłam się przede wszystkim na tym, w jaki sposób ta metoda pozwala wypracować wspólne ujęcie dobrego życia bez przywoływania metafizycznych lub teologicznych wyobrażeń natury ludzkiej. Przedstawiłam ją więc jako pierwszą próbę uwzględnienia pluralizmu, czyli, w pewnym sensie, prototyp polityczno-liberalnych zainteresowań autorki. Zwróciłam też uwagę na, przejawiający się na dwóch poziomach, antropocentryzm tego modelu. Po pierwsze bowiem, w etyce opartej na *phainomena* to nasze własne przekonania stanowią punkt wyjścia i horyzont rozważań. Rozumujemy z perspektywy ludzkiego doświadczenia, które obejmuje powszechnie podzielane opinie i wzajemnie sobie przekazywane zasady, a nie w odniesieniu do pewnej zewnętrznej, obiektywnej rzeczywistości. Po drugie, etyka operuje LUDZKIMI wyobrażeniami na temat LUDZKIEGO dobra, a nie na temat dobra JAKO TAKIEGO. Koncepcja eudajmonii musi brać pod uwagę specyfikę danego gatunku, wyrażając ideał funkcjonowania obowiązujący dla takich, a nie innych istot. Jeśli więc, zgodnie z założeniami Nussbaum, etyka ma odzyskać swój pierwotny egzystencjalny charakter, to należy zapytać, jak powinniśmy żyć JAKO LUDZIE, uwzględniając dobre i złe strony naszej kondycji.

Jak już zapowiedziałam, idea percepcji (*aisthesis*) może wyjaśniać, w jaki sposób powstają i są porządkowane zdroworozsądkowe przekonania na temat eudajmonii. Podobnie jak model antropocentrycznej etyki, Nussbaum zaczerpnęła tę kategorię od Arystotelesa[6].

---

[6] Nussbaum powołuje się na fragment *Etyki nikomachejskiej*, który w angielskim przekładzie brzmi: „The discernment rests with perception" (cytat za:

W interpretacji autorki percepcja odpowiada zarówno za opracowanie koncepcji dobrego życia, jak i za podejmowanie praktycznych decyzji[7]. Mówiąc dokładniej, percepcja to umiejętność formułowania jednostkowych sądów, która uwzględnia ogólne zasady, ale zarazem pozostaje otwarta na unikatowość danej sytuacji i w ten sposób może przyczynić się do przeformułowania reguł. Innymi słowy, jest to zdolność do wykonania operacji refleksyjnej równowagi na poziomie konkretnej decyzji. Wspomniałam bowiem, że proces porządkowania *phainomena* powinien przebiegać według schematu przypominającego ów Rawlsowski model. Należy dążyć do harmonii między regułami a konkretnymi sądami, dokonując odpowiednich przekształceń, tak aby oba pułapy odpowiadały sobie nawzajem. Percepcja jako metoda formułowania sądów polega na mediowaniu między tymi dwoma wymiarami. Daną sytuację postrzegamy jako przypadek ogólnej kategorii (np. dotrzymania obietnicy, nieudzielenia pomocy), a jednocześnie jako niepowtarzalny zbiór okoliczności. Decyzję podejmujemy więc zarówno w odniesieniu do dotych-

---

M. C. Nussbaum, *The Discernment Rests with Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality*, w: eadem, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 [1990], s. 55 i 66). W tłumaczeniu Danieli Gromskiej pojawia się sformułowanie „wyczucie": „Przedmioty zaś wspomnianego rodzaju należą do przypadków jednostkowych i rozstrzyga o nich wyczucie" (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007, 1109b25–26); „Ocena tego [w jakiej mierze i w jaki sposób trzeba odbiec od właściwego środka – U.L.] bowiem zależy od okoliczności jednostkowych i od wyczucia" (ibidem, 1126b5–6). W przypisie tłumaczka wyjaśnia, że oryginalny termin to *aisthesis*, który w *Etyce nikomachejskiej* pojawia się jeszcze w dwóch innych znaczeniach: w typowym sensie, jako spostrzeżenie, oraz w bardziej nowatorskim, jako intuicja (ibidem, s. 121, przypis 20; odnośnie do tego drugiego zastosowania – zob. ibidem, 1142a, 1143b7–8). „Wyczucie" stanowi wariant pośredni, ponieważ sugeruje zarówno podobieństwo do doświadczenia zmysłowego, jak i bezpośredni, interpretujący wgląd. Nussbaum posługuje się pojęciem percepcji w zbliżonym znaczeniu; ponadto jej koncepcja jest rozwinięciem, a nie komentarzem do prac Arystotelesa. Dlatego w tekście pozostaję przy terminologii wprowadzonej przez autorkę.

7 M. C. Nussbaum, *The Discernment Rests with Perception*, s. 73–75 i 93–96; eadem, *The Fragility of Goodness*, s. 296–297.

czasowej wiedzy, jak i z uwzględnieniem konkretnego kontekstu, w razie konfliktu modyfikując albo zasadę, albo interpretację sytuacji[8].

Cechy percepcji

Dlaczego powinniśmy jednak wybrać tę metodę? Właśnie w tym miejscu należy zwrócić uwagę na cechę nienaukowości. Model etyki NAUKOWEJ wiąże się bowiem z określonym, w pełni ustalonym wyobrażeniem natury ludzkiej. Zakłada się mianowicie, że istnieje jeden wyznacznik dobrego życia – czy to kontemplacja teoretyczna (Platon), czy to maksymalizacja korzyści (utylitaryzm) – a zadaniem

---

[8] Pojęcie percepcji stanowi więc Nussbaumowską alternatywę dla tzw. sylogizmu praktycznego, który potocznie uznaje się za sedno Arystotelesowskiej koncepcji racjonalności praktycznej. Zgodnie z tym stanowiskiem sylogizm polega na dedukowaniu praktycznej decyzji z ogólnej przesłanki dotyczącej celu działania oraz poprawnego rozpoznania kontekstu. Taka interpretacja ma wynikać ze słynnego stwierdzenia Arystotelesa: „Namyślamy się dalej nie nad celami, lecz nad środkami" (Arystoteles, op. cit., 1112b15). Tymczasem Nussbaum, powołując się na filologiczne analizy i przełomową pracę Davida Wigginsa (*Deliberation and Practical Reason*, w: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. O. Rorty, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1980, s. 221–240), przekonuje, że sentencja ta powinna brzmieć raczej: „Namyślamy się nie nad celami, lecz nad tym, co liczy się (*pertains to*) jako cel". W miejsce koncepcji sylogizmu Nussbaum proponuje szersze pojęcie namysłu (*deliberation*), którego metodą jest percepcja (zob. M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, s. 294–297; eadem, *The Discernment Rests with Perception*, s. 61; eadem, *Essay 4*, w: eadem, *Aristotle's "De Motu Animalium"*, Princeton University Press, Princeton 1985 [1978]). Zob. także: Ch. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 2001 (1987), s. 15–16, gdzie autor przekonuje, że sformułowanie sylogizmu zależy od percepcji, czyli od trafnego wskazania, jakie przesłanki należy wziąć pod uwagę w danej sytuacji (względnie – od zidentyfikowania sytuacji jako przypadku zastosowania sylogizmu). Warto też podkreślić, że wbrew oskarżeniom, które pod adresem MacIntyre'a kieruje Nussbaum (M. C. Nussbaum, *Recoiling from Reason: Review of Alasdair MacIntyre, "Whose Justice? Which Rationality?"*, w: eadem, *Philosophical Interventions. Reviews 1986–2011*, Oxford University Press, New York 2012, s. 57 i 61), autor *Czyjej sprawiedliwości?* nie przyjmuje uproszczonej koncepcji sylogizmu w swojej wersji arystotelizmu. Filozof skłania się raczej do interpretacji Wigginsa, a co za tym idzie – Nussbaum (A. MacIntyre, *Arystoteles o racjonalności praktycznej*, w: idem, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przekład zbiorowy, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 192–219).

etyki jest ustalenie niezawodnych reguł, które pozwolą na zrealizowanie tej wartości w jak największym stopniu (w przypadku Platona dodatkowym źródłem pewności jest nieutracalność najwyższego dobra). Jeśli jednak przyjmiemy inną, bliższą Arystotelesowi, koncepcję osoby, będziemy musieli odpowiednio zmodyfikować metodę etyki. Mianowicie będzie nam potrzebny model, który uwzględni nie tylko złożoność ludzkiej kondycji (jej rozumny, cielesny i społeczny charakter), lecz także – i co za tym idzie – niedomknięcie koncepcji dobra. Zgodnie z arystotelesowskim ujęciem (tak jak rozumie je Nussbaum), wieloaspektowość człowieczeństwa przesądza o ciągłej konieczności doprecyzowania wyobrażenia dobrego życia. Wielość i złożoność czynników stanowiących o eudajmonii powoduje, że nigdy nie dysponujemy wyczerpującą i ostateczną koncepcją dobra. Z tym faktem wiąże się zaś pluralizm wartości – istnieją rozmaite, nieredukowalne wymiary, które należy uwzględniać w namyśle nad dobrobytem.

Nussbaum przekonuje, że etyka oparta na percepcji może uwzględnić złożoność i dynamikę naszych interpretacji dobrego życia ze względu na cztery podstawowe założenia. Te cechy świadczą zarazem o jej nienaukowości, odróżniając ją od ideału dedukcyjnego systemu wiedzy. Po pierwsze więc, metoda percepcji przyznaje etyczne pierwszeństwo szczegółom. Percepcja to zdolność do ujmowania danej sytuacji w jej niepowtarzalności, która obejmuje także gotowość do przeformułowania dotychczasowych zasad ze względu na nowe postrzeżenia. Zgodnie z tym modelem reguły pełnią przede wszystkim funkcję heurystyczną – stanowią podsumowanie naszych dotychczasowych doświadczeń i są poprawne tak długo, jak nie zachodzi kolizja między nimi a jednostkowymi sądami. Wydaje się więc, że przyjęcie takiego punktu widzenia w etyce odpowiada perspektywie istot wprawdzie rozumnych, ale i niedoskonałych, w swojej refleksji obarczonych „ciężarami sądu", jak by powiedział John Rawls[9]. Przyznanie pierwszeństwa szczegółom jest też wyrazem sza-

---

[9] Zob. np. M. C. Nussbaum, *The Discernment Rests with Perception*, s. 66–75; eadem, *Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature*, w: eadem, *Love's Knowledge*, s. 37–40; eadem, *The Fragility of Goodness*, s. 298–306.

cunku dla autonomicznej wartości każdej osoby. Podstawowe znaczenie mają bowiem konkretne doświadczenia jednostek, których nie można zignorować TYLKO dlatego, że nie mieszczą się w ogólnych zasadach. Wprost przeciwnie, w przypadku takiego konfliktu należy rozważyć, czy percepcje dotychczas nieujęte w regułach nie powinny doprowadzić do ich zmodyfikowania[10].

Po drugie, koncentracja na szczegółach pozwala na uwzględnienie wielości i niewspółmierności wartości w ludzkim życiu. Percepcja to forma jakościowego myślenia, które polega na ujmowaniu danego kontekstu działania w jego złożoności i niepowtarzalności. Jako metoda etyki, percepcja współgra więc ze złożonością ludzkiej kondycji i umożliwia dostrzeżenie wszystkich istotnych dla nas dóbr[11]. Po trzecie, wnikliwą interpretację konkretnych sytuacji umożliwiają dwie zdolności, które odgrywają fundamentalną rolę w ludzkiej wrażliwości moralnej – wyobraźnia i emocje. Udział tych dwóch władz w nienaukowej refleksji sugeruje już pojęcie *phainomena* – zdroworozsądkowe przekonania oddają to, jak jawi nam się (*phainesthai*) rzeczywistość postrzegana przez pryzmat wyobraźni (*phantasia*) i emocji jako sposobów odnoszenia się do wyobrażeń. Kierując się metodą percepcji, za pośrednictwem emocji i wyobraźni oceniamy więc rzeczywistość z uwagi na swoje koncepcje dobrego życia[12]. Stąd też wynika różnica między metodą porządkowania *phainomena* w ujęciu Nussbaum a Rawlsowską refleksyjną równowagą. Zgodnie z koncepcją autora *Teorii sprawiedliwości*, zarówno przemyślane sądy (*considered judgments*) dotyczące konkretnych przypadków,

---

[10] Odnośnie do odmiennej interpretacji percepcji i szczegółów u Arystotelesa – zob. T. Irwin, *Ethics as an Inexact Science: Aristotle's Ambitions for Moral Theory*, w: *Moral Particularism*, s. 100–129. W tym tekście autor podważa odczytanie Arystotelesa w duchu moralnego partykularyzmu, sugerując, że takie wykładnie są uwarunkowane raczej przekonaniami komentatorów niż jednoznacznym przekazem tekstów Stagiryty. Z punktu widzenia mojej argumentacji najważniejsze znaczenie ma jednak właśnie to, jak koncepcja percepcji wpisuje się w założenia Nussbaum.

[11] M. C. Nussbaum, *The Discernment Rests with Perception*, s. 56–66; eadem, *Form and Content*, s. 36–37; eadem, *The Fragility of Goodness*, s. 294–297.

[12] Eadem, *The Discernment Rests with Perception*, s. 75–82; eadem, *Form and Content*, s. 40–43; eadem, *The Fragility of Goodness*, s. 307–309.

jak i zasady muszą bowiem spełnić dość restrykcyjne formalne wymagania[13]. W rezultacie model Rawlsa operuje przekonaniami, które wprawdzie różnią się stopniem ogólności, ale mają podobny charakter – wyrażają pewne utrwalone, sformułowane w wyniku intelektualnej refleksji sądy wartościujące. Tymczasem zdroworozsądkowe poglądy ukształtowane za pomocą percepcji uwzględniają wpływ emocji i wyobraźni oraz, ze względu na sytuacyjny charakter, znajdują się niejako *in statu nascendi*. W odróżnieniu od REFLEKSYJNEJ równowagi PERCEPCYJNA równowaga jest więc bardziej dynamiczna, podatna na rewizje, ale także subtelniejsza i bardziej wrażliwa na szczegóły[14].

Wreszcie – po czwarte – ze względu na te wszystkie cechy metoda percepcji zakłada etyczne znaczenie niezależnych od nas zdarzeń. Chodzi tu zarówno o wspomniane już w poprzedniej części ryzyko utraty cenionych przez nas dóbr, których nigdy w pełni nie kontrolujemy i które, z uwagi na swoją niepowtarzalność, nie mogą zostać zastąpione przez inne, jak i o kruchość dobroci (*fragility of goodness*). Ciągła zmienność okoliczności, wielość potencjalnie ze sobą konfliktujących zobowiązań, nieprzewidywalność wydarzeń i niedoskonałość naszych zasad – wszystkie te aspekty sprawiają bowiem,

---

[13] Za przemyślane sądy Rawls uznaje takie sądy, „w których nasze zdolności moralne mają największą szansę ujawnić się bez zniekształceń". Chodzi tu przede wszystkim o sądy niezakłócone przez silne emocje („stan wzbudzenia bądź przerażenia"), co wskazuje na ich chłodny, w węższym niż Nussbaumowskie rozumieniu, intelektualny charakter (J. Rawls, *TS*, s. 90–91). Jako formalne kryteria zasad Rawls wymienia zaś ogólność, uniwersalność, publiczność, umożliwienie uporządkowania konfliktowych roszczeń (przez system zasad) oraz ostateczność (ibidem, s. 200–208).

[14] M. C. Nussbaum, *Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical Theory*, w: eadem, *Love's Knowledge*, s. 174–175 i 182–185. Mimo takiego rozróżnienia terminologicznego wprowadzonego przez Nussbaum nie rezygnuję z pojęcia „refleksji etycznej", traktując tę kategorię szeroko – jako w przybliżeniu równoznaczną z racjonalnością praktyczną. Pojęcie refleksji jest również przydatne z punktu widzenia zestawienia koncepcji Nussbaum z Kantowskim modelem smaku, które proponuję poniżej.

że nie zawsze potrafimy wskazać taki sposób postępowania, który uczyni zadość wszystkim akceptowanym przez nas wartościom[15].

Metoda etyki a koncepcja zdolności

W ten sposób przedstawia się metoda percepcji, która dopełnia model refleksji opartej na *phainomena*. Ten ostatni stanowi zarazem element wczesnej wersji Nussbaumowskiej teorii zdolności. Dwuetapowa procedura formułowania koncepcji dobra odbywa się bowiem zgodnie z założeniami etyki antropocentrycznej – pozostajemy w kręgu naszych własnych, powszechnie akceptowanych sądów wartościujących na temat dobrego życia. Związek idei percepcji z problemem sprawiedliwości na pierwszy rzut oka może wydawać się mniej oczywisty, ponieważ Nussbaum nie nawiązuje do niej wprost w tym kontekście. Omawiając percepcję w swoich etycznych tekstach, autorka przedstawia ją jednak nie tylko jako wzór indywidualnej refleksji, lecz także jako model rozumowania publicznego. Obywatele demokratycznych społeczeństw, JAKO OBYWATELE, powinni kierować się umiejętnością twórczego interpretowania jednostkowych przypadków, ponieważ tylko w ten sposób będą potrafili ująć złożoność życia politycznego[16]. Ten postulat pozwala więc włączyć ideę percepcji do filozofii politycznej Nussbaum.

Co więcej, wydaje się, że to właśnie dzięki tej metodzie projekt etyki nienaukowej jako całość może zostać potraktowany jako koncepcja racjonalności praktycznej dopełniająca Nussbaumowską teorię zdolności. Sama w sobie, metoda *phainomena* obejmuje bowiem jedynie ogólne założenia dotyczące zdroworozsądkowego i intersubiektywnego charakteru refleksji nad sprawiedliwością. Jak przy tym dowodzi chociażby Rawlsowski model refleksyjnej równowagi, tę ramową perspektywę można rozwijać za pomocą różnych koncepcji.

---

[15] Eadem, *Form and Content*, s. 43–44; eadem, *The Fragility of Goodness*, rozdziały 11–12.

[16] Eadem, *The Discernment Rests with Perception*, s. 97–104. Zob. także: eadem, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston 1995, s. 90–118, gdzie autorka podaje przykłady amerykańskiego orzecznictwa sądowego, które, jak przekonuje, nawiązują do jej modelu racjonalności.

Dopiero po uzupełnieniu o ideę percepcji zostanie ona dostosowana do specyfiki Nussbaumowskiej teorii sprawiedliwości. Cztery podstawowe cechy tej metody odzwierciedlają bowiem koncepcję osoby, którą przyjmuje Nussbaum. W konsekwencji odpowiadają one też opartemu na tych przesłankach wyobrażeniu ludzkiego dobra. Otwartość na niewspółmierność dóbr i ich niepowtarzalne przejawy, uznanie ludzkiej podatności na krzywdy i zależności od zewnętrznych czynników, a także uszanowanie indywidualnych punktów widzenia – wszystkie te czynniki nawiązują do koncepcji zdolności.

Można więc powiedzieć, że metoda percepcji wyraża sposób myślenia, który jest NIEZBĘDNY dla sformułowania i stosowania katalogu zdolności. Oczywiście, nie stanowi ona wystarczającego warunku opracowania takiej listy. Jej ostateczna treść zależy bowiem również od innych rodzajów rozumowania – filozoficznej argumentacji, uwzględnienia danych empirycznych itp. Chcąc uzasadnić i zrealizować teorię dobra wyrażoną w języku zdolności (a więc dopasowaną do naszej kondycji zwierząt rozumnych i w związku z tym uwzględniającą nieostateczny charakter refleksji etycznej), trzeba jednak wykształcić w obywatelach typ racjonalności zgodny z tą orientacją. Właśnie dlatego wydaje się, że edukacja moralna powinna obejmować kultywowanie percepcji jako metody myślenia o dobru.

Wymiary pluralizmu – w stronę estetyki

Na podstawie powyższego opisu można więc stwierdzić, że Nussbaumowska koncepcja racjonalności praktycznej spełnia pierwsze z dwóch wymienionych we wprowadzeniu zadań. Kategoria *phainomena* uzupełniona o model percepcji reprezentuje bowiem taki sposób myślenia, który odpowiada perspektywie zdolności, a co za tym idzie – jawi się jako potencjalna metoda formułowania i stosowania Nussbaumowskiego katalogu. Należy zatem zapytać, czy podobna adekwatność zachodzi także w przypadku drugiego ze wspomnianych celów. Innymi słowy: czy zarysowana koncepcja uwzględnia pluralizm? Warto zauważyć, że spośród dwóch funkcji, jakie ma zrealizować model racjonalności, to zadanie – jak się wydaje – ma pierwszorzędne znaczenie. W tym wypadku chodzi bowiem o ele-

ment uzasadnienia liberalnego projektu Nussbaum jako całości. Jeśli stanowisko autorki – jako wariant egalitarnego liberalizmu – wymaga uzupełnienia o koncepcję racjonalności praktycznej, to koncepcja ta musi być zgodna z egalitarno-liberalnymi założeniami Nussbaum. Głównym elementem tego zaplecza jest zaś szacunek dla różnorodności.

Nie ulega wątpliwości, że w tej mierze, w jakiej koncepcja racjonalności odpowiada perspektywie zdolności, uwzględnia ona pluralizm na wszystkich tych poziomach, które implikuje pojęcie *capability*. Po pierwsze, założenie o etycznym znaczeniu niekontrolowanych czynników koresponduje z wprowadzoną przez Amartyę Sena kategorią *conversion factors*. Tym samym odzwierciedla ono rozmaitość sytuacji, w których różne osoby mają do czynienia z tą samą pulą zasobów, czy też starają się wywiązać z tego samego normatywnego zobowiązania. Po drugie, z uwagi na mocno eksponowany partykularyzm metoda percepcji pozwala zdać sprawę z pluralizmu dóbr. Wyznacznikiem tego modelu racjonalności jest przecież otwartość na wiele niewspółmiernych, a zarazem zasadnie cenionych wartości.

Z perspektywy całości koncepcji Nussbaum jako wariantu egalitarnego liberalizmu podstawowe znaczenie ma jednak pytanie o to, czy rozumienie dobra uzyskane za pomocą metody percepcji jest możliwe do zaakceptowania dla wszystkich obywateli. Dlatego na pierwszy plan wysuwają się dwa inne aspekty pluralizmu: konieczność uwzględnienia autonomii jednostek w procesie definiowania priorytetów oraz zgodność tych głównych wartości z wieloma potencjalnie rozbieżnymi światopoglądami. Pierwsze zagadnienie może wydawać się stosunkowo mało problematyczne. Podkreślając zdroworozsądkowy charakter swojej koncepcji racjonalności, Nussbaum przekonuje przecież, że sformułowane w ten sposób wyobrażenie dobra odzwierciedla i systematyzuje nasze rzeczywiste przekonania. Percepcja porusza się „wewnątrz" naszych własnych interpretacji dobrego życia. Należy jednak zapytać, co decyduje o wyborze takiej, a nie innej metody gromadzenia i porządkowania potocznej wiedzy. Można przecież wskazać inne koncepcje, które odwołują się do zdroworozsądkowych przekonań i kryterium akceptowalności

dla wszystkich zaangażowanych stron (najbardziej oczywistą alternatywą byłby Rawlsowski model refleksyjnej równowagi).

W tym miejscu docieramy do problemu uzgodnienia koncepcji racjonalności z pluralizmem rozbieżnych, rozległych (*comprehensive*) doktryn. Kwestia ta odsyła zarazem do pewnej istotnej cechy stanowiska Nussbaum. Mianowicie autorka przyznaje, że zarówno jej koncepcja, jak i jej Arystotelesowski pierwowzór opierają się na kolistej argumentacji[17]. Jak bowiem wspomniałam, o adekwatności modelu percepcji z punktu widzenia teorii zdolności decyduje jego zgodność z zakładaną przez Nussbaum koncepcją osoby. Treść tego wyobrażenia ludzkiej kondycji określamy jednak właśnie przy udziale metody percepcji. Z jednej strony koncepcja racjonalności jest więc poprawna, ponieważ odpowiada naszej naturze. Z drugiej strony za pomocą percepcji określa się, na czym polega ludzkie życie i co stanowi o jego wartości. Po połączeniu modelu racjonalności z teorią zdolności jasna staje się więc obustronna zależność między tymi aspektami projektu Nussbaum. To prowadzi zaś do diagnozy kolistości.

Z metodologicznej perspektywy zarzut ten nie musi jednak okazać się fatalny dla etyki nienaukowej Nussbaum. Kolistość można potraktować jako rezygnację z prób znalezienia „archimedesowego punktu", który pozwala na uzasadnienie teorii dobra niejako „z zewnątrz", bez przyjmowania jakichkolwiek uprzednich założeń[18]. Taka

---

[17] U Arystotelesa problem ten pojawia się przy okazji roli kompetentnego sędziego. Z punktu widzenia koncepcji Arystotelesa kryteria poprawności metody są bowiem wewnętrzne w stosunku do niej. Standard wyznacza osoba o takim charakterze, który, ZGODNIE Z TĄ METODĄ, predestynuje ją do wydawania poprawnych sądów (eadem, *The Fragility of Goodness*, s. 309–312).

[18] Pojęcie „punktu archimedesowego" wprowadził w tym kontekście Bernard Williams, który kwestionował możliwość uzasadnienia etyki z zewnątrz, tzn. za pomocą racji innych niż racje etyczne. Zdaniem autora winny tego błędu był m.in. Arystoteles (zob. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, London–New York 2006 [1985], zwłaszcza s. 22–53). Nussbaum polemizuje jednak z taką interpretacją Stagiryty, odnosząc się bezpośrednio do zarzutów Williamsa w *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics* (w: *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, eds. J. E. J. Altham, R. Harrison, Cambridge University Press, Cambridge 1995). To pozwala stwierdzić, że jej własna koncepcja, oparta na arystotelesowskich

strategia wpisuje się zresztą w przyjętą interpretację. Zasugerowałam bowiem, że zadanie koncepcji racjonalności polega nie tyle na dostarczaniu niezależnych podstaw katalogu zdolności, co na jego dopełnianiu przez wyjaśnienie, w jaki sposób perspektywa Nussbaum może przejawiać się na poziomie myślenia. Podstawowa trudność dotyczy jednak nie metodologii, a kwestii normatywnych. Metoda formułowania sądów będzie bowiem rzeczywiście wspierała egalitarny liberalizm Nussbaum tylko wówczas, gdy będzie odpowiadała tej perspektywie z właściwym jej wyeksponowaniem pluralizmu. To

---

motywach, również wynika ze sceptycyzmu wobec idei „punktu archimedesowego" w etyce. Zob. także: A. Głąb, op. cit., s. 103–105.

Co prawda, Nussbaum czasami odchodzi od tego skromnego punktu widzenia, przedstawiając swój arystotelesowski model jako neutralny punkt widzenia, który pozwala nie tylko porządkować poglądy, lecz także porównywać i oceniać SYSTEMY poglądów. Postulat takiego zastosowania arystotelesowskiej metody – jak się wydaje – wynika, po pierwsze, z odróżnienia arystotelesowskiej formy dociekań (procedury poszukiwania równowagi wzorowanej na strategii zawartej w pismach Arystotelesa) od specyficznie arystotelesowskiej koncepcji etycznej (wzorowanej na filozofii Arystotelesa treści koncepcji dobra), za pomocą której Nussbaum rozwija te podstawowe założenia (M. C. Nussbaum, *Form and Content*, s. 25–28). Rzeczywiście, jak zasugerowałam, podając stanowisko Rawlsa jako przykład, taki model rozważań nie jest z konieczności związany z koncepcją zdolności. Po drugie, szczegółowa teoria dobra przyjmowana przez Nussbaum jest elastyczna i otwarta na wiele interpretacji. Główny element tego ujęcia eudajmonii stanowi przecież rozum praktyczny, czyli namysł nad eudajmonią właśnie (zob. eadem, *Recoiling from Reason*).

Mimo to te dwa argumenty nie dostarczają „punktu archimedesowego" dla refleksji etycznej. Wydaje się bowiem, że rozróżnienie na arystotelesowską metodę i arystotelesowską koncepcję dobra (tak jak, odpowiednio, rozumie je Nussbaum) da się przeprowadzić tylko na pojęciowym poziomie. W praktyce natomiast ta pierwsza teoria – czyli ogólny schemat rozważań – zawsze musi być „wypełniona" przez bardziej szczegółowe normatywne założenia. W przypadku Nussbaum jest to arystotelesowska koncepcja dobra. Choć sedno tego ujęcia eudajmonii stanowi rozum praktyczny, to model takiej refleksyjności odzwierciedla ogólne wyobrażenie ludzkiej kondycji, które przyjmuje Nussbaum. Wyeksponowanie racjonalności nie wyprowadza więc Nussbaum poza horyzont jej podstawowych arystotelesowskich założeń. Notabene taka zależność między metodą racjonalności a treścią sformułowanej za jej pomocą koncepcji dobra zbliża arystotelizm Nussbaum do arystotelizmu MacIntyre'a (zob. A. MacIntyre, *Sporne sprawiedliwości, sprzeczne racjonalności*, w: idem, *Czyja sprawiedliwość?*, s. 47–59).

zaś, zważywszy na zależność koncepcji Nussbaum od arystotelesowskich założeń, może wydawać się problematyczne.

Oczywiście, w myśl przyjętej interpretacji, projekt Nussbaum jako całość opiera się na głębokich filozoficznych podstawach, co nie przekreśla jego adekwatności z punktu widzenia wyzwań pluralizmu. Należy zatem zastanowić się, jak ta ogólna tendencja przejawia się na płaszczyźnie koncepcji racjonalności. Również w tym wypadku – i ponownie z uwagi na zakładaną interpretację – proponuję skupić się na wątkach estetycznych. Na najbardziej powierzchownym poziomie już pojęcie percepcji (*aisthesis*) odsyła bowiem do domeny estetycznej. Przechodząc zaś do bardziej szczegółowych rozstrzygnięć, estetyczny wymiar percepcji może zasugerować jej związek z metodą *phainomena*. Na podstawie powyższego opisu percepcja przedstawia się wszak jako, z jednej strony, źródło, a z drugiej – sposób porządkowania zjawisk. Taka funkcja ściśle wiąże się zaś z rolą, jaką w percepcji odgrywają zdolności do kreatywnego myślenia, czyli emocje i wyobraźnia. Innymi słowy, percepcja wyłania się jako umiejętność intepretującego postrzegania świata – twórczo porządkuje twórcze reakcje na rzeczywistość.

Poniżej przekonuję więc, że to właśnie estetyczność ma zasadnicze znaczenie dla uzgodnienia koncepcji racjonalności z wyzwaniami dla pluralizmu. Przedstawiony powyżej dylemat dotyczący kolistości można bowiem wyrazić w postaci dialektyki zaangażowania i krytycyzmu, która jest charakterystyczna dla doświadczenia estetycznego i która, odpowiednio uporządkowana, stanowi sedno modelu rozumowania. Dlatego poszukując sposobu powiązania modelu racjonalności z pluralistycznymi aspiracjami Nussbaum, należy skupić się na estetycznym wymiarze etyki nienaukowej. Będzie to wymagało, po pierwsze, przeanalizowania specyfiki tej koncepcji, a po drugie, odniesienia jej do psychologii moralnej.

Widz i uczestnik

W poprzedniej części przekonywałam, że afirmacja godności drugiej osoby w istotnym sensie przypomina doświadczenie estetyczne, ponieważ wymaga zaangażowania emocji zadziwienia (towarzyszą-

cej również kontemplacji piękna) oraz twórczej zdolności wyobraźni. Dzięki temu spotykają się i zostają ze sobą zharmonizowane dwa aspekty ludzkiej wrażliwości moralnej – aktywny i odbiorczy. Model percepcji obejmuje podobne elementy, a co za tym idzie – cechuje się porównywalną ambiwalencją. Metoda ta nawiązuje bowiem do dwóch rodzajów doświadczenia estetycznego, spośród których każdy uwzględnia zarówno aspekt aktywności, jak i receptywności. Mianowicie model percepcji przywołuje rozróżnienie, które pojawiło się przy okazji pytania o dziedziny sztuki najlepiej dostosowane do zadań edukacji moralnej. Wspomniałam wówczas, że z punktu widzenia kształtowania emocji szczególnie istotne wydają się nie tyle doświadczenia zakładające relację między indywidualnym odbiorcą a dziełem, co formy oparte na interakcji między jednostkami. Metoda percepcji obrazuje ten kontrast w tej mierze, w jakiej dochodzi w niej do głosu napięcie między pozycją widza (odbiorcy) a pozycją aktora (uczestnika). W ten sposób koncepcja racjonalności pozwala też zadać ogólniejsze pytanie na temat miejsca domeny estetycznej w rozumowaniu praktycznym.

Model widza

Etymologia pojęcia „percepcja" wyraźnie sugeruje perspektywę obserwatora. W podstawowym znaczeniu oryginalne greckie pojęcie *aisthesis* odnosi się do postrzegania zmysłowego, czyli do ujmowania przedmiotu przez – wyraźnie od niego odróżniony – podmiot. Rozumiane ze słowotwórczego punktu widzenia doświadczenie estetyczne przedstawia się zatem jako zdystansowany ogląd, raczej kontemplacja niż interakcja. Percypujący jest tu ODBIORCĄ dzieła, co jednak nie oznacza, że całkowicie biernie poddaje się jego wpływowi. Wprost przeciwnie, Nussbaum podkreśla rolę twórczej interpretacji, za którą odpowiadają emocje i wyobraźnia. W tym sensie perspektywa widza łączy receptywność z aktywnością. Postrzegający dąży do możliwie najpełniejszego ujęcia sytuacji i w tym celu wykorzystuje swoje zdolności do kreatywnego myślenia. Jednocześnie, również z tego powodu, jego postawę musi cechować dystans, brak

zaangażowania, tak aby osobiste względy nie przysłoniły mu żadnego elementu obserwowanego kontekstu.

Jak perspektywa obserwatora ma się zatem do problemu szacunku dla różnorodności? Z jednej strony model widza zawarty w metodzie percepcji sugeruje, że tym, czego rozumowanie praktyczne powinno uczyć się od doświadczenia estetycznego, jest dążenie do przejrzystości. Synteza aktywności i odbiorczości polega na zdolności do przenikliwego myślenia, które zarówno otwiera nas na cechy danej sytuacji, jak i pozwala je zinterpretować. Przede wszystkim musimy zaś zadbać o odpowiedni dystans, ponieważ złożoność kontekstu można dostrzec tylko z pewnej odległości. W tym sensie przyjęcie postawy widza wydaje się niezbędnym warunkiem otwartości na różnorodność. Musimy być gotowi do zawieszenia własnych interesów i uprzedzeń, tak abyśmy potrafili docenić nowe, zaskakujące aspekty otaczającego nas świata.

Z drugiej strony perspektywa widza niesie też pewne niebezpieczeństwa. Nussbaum sugeruje takie trudności, kiedy omawia postać jednego z bohaterów *Ambasadorów* Henry'ego Jamesa, Lamberta Strethera. Zdaniem Nussbaum sposób myślenia Strethera doskonale obrazuje metodę percepcji, która w jego wypadku zbliża się do postawy kontemplowania sztuki z pozycji wytrwanego widza. To jednak czyni go całkowicie bezradnym wobec silnych emocji, takich jak miłość. Jego podejście uniemożliwia mu dostrzeżenie, a następnie zrozumienie namiętności rodzącej się między dwójką innych bohaterów. Miłość z właściwym sobie żądaniem prywatności i skupieniem na konkretnej osobie sprzeciwia się bowiem dążeniu do przejrzystości i pełnego oglądu sytuacji, które charakteryzują percepcję. Wydaje się więc, że choć percepcja w dużej mierze polega na emocjach, to „są to uczucia przyjacielskie"[19]. Silne namiętności, właściwe najbardziej intymnym relacjom międzyludzkim, pozostają natomiast poza granicami tej metody[20].

Mając w pamięci założenia Nussbaumowskiej psychologii moralnej, nietrudno zaś zauważyć, że tego rodzaju wykluczenie może

---

[19] M. C. Nussbaum, *Perceptive Equilibrium*, s. 189.
[20] Ibidem, s. 187–190.

zagrażać postawie szacunku dla różnorodności. Nussbaum przekonuje bowiem, że gotowość do zaakceptowania odmienności kształtuje się właśnie w kontekście silnie emocjonalnych więzi. Co więcej, afirmacja godności drugiego człowieka – jak się wydaje – obejmuje entuzjastyczny moment zadziwienia, zachwytu nad wartością tej oto osoby. W świecie Strethera nie ma jednak miejsca na takie silne wzruszenia. Bohater Jamesa akceptuje różnorodność tylko o tyle, o ile mieści się ona w ramach konstruowanego przez niego obrazu rzeczywistości. Nie jest jednak w stanie zaakceptować rzeczywiście odmiennych punktów widzenia, z perspektywy których powstają zupełnie inne interpretacje świata. Jego postawa dowodzi więc, że model obserwatora obecny w procesie percepcji może czynić tę metodę ZBYT krytyczną – zdystansowaną, a przez to obojętną na różnorodność przeżywanych sposobów doświadczania rzeczywistości. W tym sensie percepcja jako doskonała forma widzenia wydaje się narażona na wspomniany zarzut metodologicznego solipsyzmu. Obserwator to jednostka, której postrzeżenia – choćby wspierała je znakomita zdolność wyobraźni – zawsze są zapośredniczone przez indywidualną perspektywę.

Model aktora

Opisy percepcji zawierają jednak również zupełnie inną metaforykę. Nussbaum często porównuje bowiem tę metodę do teatralnej improwizacji, tym samym odwołując się do doświadczenia estetycznego rozumianego z pozycji aktora (uczestnika). Jak mówi, percepcja wymaga umiejętnego reagowania na rozwijającą się sytuację, a w szczególności – odpowiadania na działania innych osób. Nie można ignorować scenariusza, ale nie należy też zamykać się na dynamikę konkretnego przedstawienia, w którym właśnie bierze się udział[21]. Ujmując rzecz za pomocą innej, również przywoływanej przez Nussbaum metafory, percepcja przypomina bardziej koncert jazzowy niż występ orkiestry symfonicznej. O ile bowiem w tym drugim przypadku muzycy ściśle trzymają się zapisu nutowego i wskazań dyry-

[21] M. C. Nussbaum, *The Discernment Rests with Perception*, s. 84–95.

genta, o tyle artyści jazzowi stale poruszają się między konwencją a improwizacją, wchodząc ze sobą nawzajem w twórczy dialog[22].

Model uczestnika (aktora, improwizującego muzyka) zwraca więc uwagę na inny wymiar doświadczenia estetycznego. Również w tym wypadku mamy do czynienia z połączeniem odbiorczości z aktywnością, synteza ta służy jednak interakcji między jednostkami, a nie zdystansowanemu oglądowi dzieła. Aktorzy muszą otworzyć się na zachowania współwykonawców, a zarazem być gotowi do włączenia się do gry. Pozwalają innym wpłynąć na siebie, równocześnie oddziałując na otoczenie. Rozumiane z pozycji uczestnika doświadczenie estetyczne obrazuje więc dynamikę dawania i brania w relacjach międzyludzkich, którą należy uwzględnić w racjonalności praktycznej.

Tak jak postawa widza, model aktora stwarza zarówno ryzyko, jak i szanse dla zrealizowania zasady szacunku dla pluralizmu. Jako przykład zagrożeń można wskazać wspomnianą kolistą zależność między koncepcją racjonalności a Nussbaumowskim wyobrażeniem osoby. Na metapoziomie etyka nienaukowa stanowi bowiem wyraz zaangażowania w określoną perspektywę filozoficzną; innymi słowy, Nussbaum sformułowała ją z pozycji uczestniczki arystotelesowskiej tradycji. Na płaszczyźnie konkretnych sądów wartościujących niebezpieczeństwo związane z modelem aktora polegałoby więc na przesadnym zanurzeniu w aktualnie rozgrywaną „grę normatywną" – na przejęciu pewnego zbioru standardów bez zdolności do ich zdystansowanej oceny (improwizujący aktorzy realizują przecież tylko jeden scenariusz, nie porównując go do innych możliwych przedstawień). Jednocześnie właśnie ten moment zaangażowania stanowi również zaletę obecnej w metodzie percepcji postawy aktora. Sugeruje on bowiem, że etykę nienaukową da się powiązać z aktywizacją silnych emocji, towarzyszących rzeczywistym międzyludzkim interakcjom. Tym samym motyw uczestnictwa odsyła do pytania o syntezę koncepcji racjonalności i psychologii moralnej.

---

[22] Ibidem, s. 95; M. C. Nussbaum, *"Finely Aware and Richly Responsible": Literature and Moral Imagination*, w: eadem, *Love's Knowledge*, s. 155–157.

Percepcja a pluralizm – zadania

Jeśli więc kolistość stanowi nieusuwalny element wypracowanej przez Nussbaum metody etyki nienaukowej, to na podstawie powyższego opisu dwóch postaw uwikłanych w model percepcji (widza i aktora) można określić, jakie warunki powinien on spełnić, by – mimo nieuchronnej cyrkularności – uwzględnić pluralizm światopoglądów. Po pierwsze, metoda percepcji musi zapewnić możliwie największą przestrzeń dla krytycznego myślenia. Jej zadanie z punktu widzenia uzasadniania polega na kontrolowaniu i analizowaniu zdroworozsądkowych – tzn. akceptowanych z pozycji uczestników pewnej wspólnoty – poglądów. Choć nie dostarcza niezależnych podstaw dla teorii zdolności, to ma zagwarantować refleksyjne podejście do tego, co jawi nam się (*phainesthai*) jako oczywiste. Jeśli koncepcja dobra zostanie uzupełniona o taki model myślenia, to będzie można potraktować ją jako rezultat zbiorowych dociekań, który rzeczywiście uwzględnia swobodę obywateli w procesie jej definiowania i stosowania. Po drugie, wydaje się, że metoda percepcji powinna wyrażać pewną całościową postawę, sposób odnoszenia się obywateli do siebie nawzajem. W nowej wersji katalog zdolności przedstawia bowiem minimalne warunki godnego życia. Jeśli więc percepcja ma być metodą definiowania i stosowania tej koncepcji, to musi ona obejmować postawę wzajemnego szacunku. Zdystansowane dążenie do przejrzystego postrzegania należy uzupełnić o świadomość uczestnictwa we wspólnocie równych, obdarzonych godnością osób. Tylko pod tym warunkiem będzie można dostosować koncepcję racjonalności do wyzwań rozumnego pluralizmu.

Będę przekonywała, że to właśnie odpowiednie określenie relacji między widzem a aktorem stanowi sedno wzajemnych powiązań między etyką nienaukową a psychologią moralną. Dlatego synteza obu aspektów rozumowania praktycznego – jak się wydaje – ma estetyczny charakter. W analizie relacji między uczestnikiem a obserwatorem pomocne okażą się zaś zapowiadane już nawiązania do filozofii Kanta i Arendt.

Sąd smaku – od Kanta do Arendt

Dotychczas wskazałam już na pewne punkty wspólne, łączące koncepcje Nussbaum i Arendt. W poprzedniej części zestawiłam metodę *phainomena* z ideą sfery publicznej jako przestrzeni pojawiania się. To właśnie to zagadnienie odsyła bezpośrednio do problemu widza i aktora. Wspomniałam bowiem, że Arendtowski model domeny politycznej ma niewątpliwie teatralny charakter, ponieważ funkcjonowanie tej dziedziny pojmuje się jako rodzaj przedstawienia. Główne miejsce zajmuje tu perspektywa aktora, czyli aktywnego uczestnika życia *polis*, a nie zdystansowanego widza. Pojawiając się sobie nawzajem, obywatele odwołują się do pewnych wspólnie uznawanych standardów, a jednocześnie za każdym razem wnoszą do społeczności nową, niepowtarzalną jakość, przez co przyczyniają się do jej przekształcania.

Warto przy tym zwrócić uwagę na to, że idea przestrzeni pojawiania się *explicite* odnosi się do jednego poziomu filozofii Arendt – do jej koncepcji *vita activa*, czyli do praktycznego aspektu ludzkiej kondycji. Model aktora reprezentuje perspektywę działania (*action*, *praxis*), które wraz z mową (*speech*, *logos*) konstytuuje sferę polityczną jako domenę wzajemnego prezentowania się. Jeśli jednak chodzi o element łączący koncepcje Nussbaum i Arendt, którym chciałabym zająć się teraz – a więc o problem sądzenia – to jego klasyfikacja z punktu widzenia filozofii niemieckiej autorki nastręcza istotnych trudności. Wielu badaczy mówi nawet o niespójności stanowiska Arendt, które miałoby obejmować sprzeczność między ujęciem sądu z perspektywy *vita activa* (sąd jako kompetencja zaangażowanych aktorów) a perspektywą *vita contemplativa* czy też „życia umysłu" (sąd jako przywilej zdystansowanych obserwatorów – nie tyle polityków, co historyków, którzy retrospektywnie wydają opinię na temat zdarzeń w domenie politycznej)[23].

---

[23] Zob. np. R. Bernstein, *Judging – The Actor and the Spectator*, w: idem, *Philosophical Profiles*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986, s. 221–237; M. Passerin D'Entrèves, *Arendt's Theory of Judgment*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. R. Villa, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 245–260, oraz idem, *Hannah Arendt*, w: *Stanford Encyclopedia*

Wydaje się jednak, że to rzekome napięcie rzeczywiście wyznacza podstawowy problem badawczy, który postawiła sobie Arendt w swoich dociekaniach na temat władzy sądzenia. Arendt widziała bowiem w sądzeniu łącznik między myśleniem a wolą, z jednej strony, oraz sferą zjawisk – z drugiej. To właśnie ta kompetencja miała wskazać, w jaki sposób nasza wolność umocowana w krytycznej refleksji może manifestować się w świecie[24]. Dlatego zasadne wydaje się dążenie do syntetycznego ujęcia problemu sądu, przy czym przez syntezę rozumiem w tym wypadku połączenie perspektyw aktora i obserwatora, zaangażowanego i zdystansowanego punktu widzenia. Zgodnie z interpretacją, którą chciałabym zaproponować, strategię uspójnienia koncepcji sądzenia można przy tym znaleźć w Arendtowskim przeformułowaniu Kantowskiej kategorii smaku jako kompetencji politycznej. Właśnie dlatego nawiązania do Arendt chciałabym uzupełnić o wątki kantowskie.

Do tych zagadnień doprowadzi mnie zaś kolejny element łączący koncepcje Nussbaum i Arendt, czyli problem naukowości jako kryterium racjonalności. Zaznaczyłam już bowiem, że, tak jak Nussbaum w swoim ujęciu etyki, Arendt stara się uwolnić zdolność sądzenia od dyktatu nauki narzucanej jako uniwersalny standard myślenia. Co ważne, w swojej polemice z tego rodzaju dogmatyzmem Arendt wprowadza wątki, które nawiązują do Kantowskiego modelu smaku. Z tej perspektywy będę także interpretowała problem relacji między aktorem a widzem.

Nienaukowość i „kruchość spraw ludzkich"

Proponowane zestawienie jest o tyle uzasadnione, że w przypadku Arendt zainteresowanie problemem sądzenia wyrasta z założeń podobnych do tych, które umotywowały nienaukową orientację Nussbaum. Kwestionując dyktat wiedzy pewnej, Nussbaum sugeruje bowiem, że aby rozumować na temat ludzkich spraw, potrzebujemy

---

of Philosophy (Summer 2014), ed. E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/entries/ /arendt/, dostęp: 11.01.2016.

[24] Zob. np. L. M. G. Zerilli, "*We Feel Our Freedom": Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt*, „Political Theory" 2005, Vol. 33, No. 2, s. 162–164.

modelu racjonalności na „naszą miarę". Właśnie dlatego etyka nienaukowa powinna uwzględniać kruchość zarówno dobra – pomyślnego życia – jak i dobroci – zdolności do podejmowania słusznych decyzji. Ten tok argumentacji przypomina stanowisko Arendt. Autorka sprzeciwia się próbom pojmowania domeny politycznej przez pryzmat rzekomo nimi rządzących uniwersalnych praw[25]. Jej opór wobec takich strategii wpisuje się zaś w szerszą krytykę dążenia do wiedzy pewnej w sferze politycznej. Zdaniem Arendt istotnym elementem *polis* jest pluralizm opinii (*doxa*) – rozmaitych, potencjalnie omylnych poglądów odróżnionych od bezwzględnych prawd filozoficznych lub logicznych[26]. To zaś wynika z kruchości „spraw ludzkich" i ludzkiej kondycji. Ludzka wolność i wielość wyrażają się bowiem nie tyle przez wytwarzanie (*poiesis*), które polega na stosowaniu powtarzalnych reguł w celu wyprodukowania oddzielonych od autora przedmiotów, co przez działanie i mowę[27]. To właśnie przez te formy aktywności obywatele odsłaniają się wobec siebie

---

[25] P. Hansen, *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Polity Press, Cambridge 1993, s. 61–62.

[26] Zob. H. Arendt, *Kilka myśli w związku z Lessingiem. O człowieczeństwie w mrocznych czasach*, w: eadem, *Ludzie w mrocznych czasach*, przekład zbiorowy, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2013, s. 17–47. Odnośnie do złożonej relacji między prawdą a rzeczywistością polityczną w ujęciu Arendt – zob. eadem, *Prawda i polityka*, w: eadem, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 2011, s. 273–316, a także: L. M. G. Zerilli, *Objectivity, Judgment and Freedom: Rereading Arendt's "Truth and Politics"*, w: eadem, *A Democratic Theory of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2016, s. 117–142.

[27] Tak jak później Nussbaum, Arendt już u Platona dostrzega próby wyeliminowania niepewności cechującej sferę działania. Jak zauważa bowiem filozofka, Platońska teoria idei opiera się na rzemieślniczych metaforach. Idee jako przedmiot *episteme* mają się do innych rzeczy jak uniwersalne wzory, w odniesieniu do których można niezawodnie zdefiniować proces wytwarzania (H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. A. Jagodzka, Aletheia, Warszawa 2010, s. 169–172 i 252––262; eadem, *O kryzysie w kulturze i jego społecznej i politycznej doniosłości*, w: eadem, *Między czasem minionym a przyszłym*, s. 258–262; D. R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1999, s. 93–95). W ten sposób działanie zostaje podporządkowane wytwarzaniu. Odnośnie do arystotelesowskich źródeł rozróżnienia na działanie i wytwarzanie – zob. Arystoteles, op. cit., 1140a1–25.

nawzajem jako unikatowe podmioty[28]. Stąd jednak wynika, że sfera publiczna jako przestrzeń pojawiania się jest z natury nieprzewidywalna. Każde działanie stanowi bowiem nowy początek, zerwanie, którego nie da się *a priori* przepowiedzieć. Komunikowane innym przez mowę, inicjuje zaś niekończący się ciąg konsekwencji – kolejnych działań, zdarzeń i wypadków[29].

Nasuwa się zatem pytanie, jaki model rozumowania – a w szczególności: jaki punkt widzenia – umożliwia rozeznanie w tak pojętej dziedzinie „spraw ludzkich". Aktorzy jako podmioty działań (ang. *actor* od *act*) są uwikłani w historie, które wciąż się rozwijają, wykraczając daleko poza zaplanowane przez nich skutki ich własnych uczynków. Dlatego wydaje się, że poziom uczestnika nie stanowi właściwej perspektywy dla namysłu nad sferą działania. Jak mówi Arendt, „pełne znaczenie [historii – U.L.] ujawnia się dopiero po jej zakończeniu" i ukazuje się „tylko temu, kto jest narratorem historii, w spojrzeniu wstecz"[30]. Pozycję opowiadającego można więc utożsamić z pozycją widza – obserwatora, który dzięki niezaangażowaniu ma pełny ogląd sytuacji i dane niezbędne do tego, by nadać jej sens. W ten sposób wymóg nienaukowości prowadzi w koncepcji Arendt do pewnego napięcia między modelem aktora a modelem widza. Musimy porzucić próby podporządkowania domeny politycznej uniwersalnym prawom, pozwalając aktorom odgrywać historie za pośrednictwem niepowtarzalnych działań. Ta aktywność składa się na znaczenie wydarzeń, które jednak odsłania się dopiero przed widzami. Jaka forma rozumowania pozwala więc na poruszanie się między tymi dwoma perspektywami – między sensotwórczymi działaniami aktorów a przenikliwością widzów?

---

[28] H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 205–211; P. Hansen, op. cit., s. 50–54.

[29] H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 218–223. Zob. także wspomniany fragment książki Crispina Sartwella (*Political Aesthetics*, Cornell University Press, Ithaca–London 2010, s. 86–87), w którym autor wiąże estetykę polityczną Arendt ze sztukami przedstawiającymi rozumianymi w opozycji do wytwarzania. Zob. także podrozdział *Sztuka i kształcenie emocji – przykłady* w części drugiej, przypis 77.

[30] H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 222–223.

Zmierzając ku odpowiedzi na to pytanie, warto zauważyć, że przeprowadzone przez Arendt rozróżnienie implikuje także nieciągłość między teorią a praktyką[31]. Ogląd (*theoria*) widza nie jest wynikiem bezpośredniego uczestnictwa w interpretowanych działaniach ani tym bardziej – zważywszy na retrospektywny charakter teorii – podstawą projektowania praktyki. Wyeksponowanie tej dystynkcji to po części odpowiedź na zgubne skutki ideologii, które starają się narzucić historii totalitarny porządek wywiedziony z ich programowych przesłanek[32]. Takie rozróżnienie w oczywisty sposób prowadzi jednak do praktycznego impasu. Aby go przezwyciężyć, Arendt przekonuje, że „ukryta więź między działaniem a myśleniem" polega na tym, że „zarówno działanie, jak i myślenie odbywają się w formie ruchu"[33]. Model takiego „ruchu" Arendt odnajduje zaś w Kantowskiej koncepcji smaku, którą chciałabym teraz pokrótce omówić.

Sąd smaku według Kanta

Na początku warto poczynić dwa zastrzeżenia. Pierwsze z nich dotyczy miejsca pojęcia smaku w konstruowaniu estetycznych teorii. Nie jest to bowiem jedyna kategoria, za pomocą której można konceptualizować refleksję nad pięknem. Dlatego przypisanie jej głównej roli zawiera już pewne rozstrzygnięcia co do tego, jak powinna wyglądać estetyka. Jak zauważył Stanisław Pazura, z historycznego punktu widzenia estetyka smaku była zjawiskiem dość krótkotrwałym. W istocie wyznaczała ona moment przejścia między dwoma innymi orientacjami – ontologiczną i genialistyczną. W pierwszym przypadku piękno pojmowano jako obiektywną cechę bytu, element metafizycznego porządku, który artyści mieli za zadanie odkodować i powielić w swoich dziełach. Estetyka geniuszu posługiwała się z kolei romantyczną koncepcją wybitnego twórcy, zdolnego do

---

31 Eadem, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. R. Kuczyński, M. Moskalewicz, Fundacja Augusta Hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2012, s. 117.

32 D. R. Villa, op. cit., s. 91–95; H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Świat Książki, Warszawa 2014, s. 536–560; eadem, *Kilka myśli w związku z Lessingiem*, s. 22–24.

33 H. Arendt, *Kilka myśli w związku z Lessingiem*, s. 24.

ustanawiania oryginalnego piękna. Na tym tle estetyka smaku wyróżnia się jako jedyny nurt, który uprzywilejowuje perspektywę odbiorców. Piękno jawi się tutaj jako „kwestia gustu", a więc pochodna opinii kompetentnych obserwatorów[34]. Stanowisko Kanta jest przy tym o tyle szczególne, że obejmuje ono swoistą harmonię geniuszu i smaku – ta ostatnia kategoria jawi się jako fundamentalna zdolność, którą muszą wykazać się nie tylko widzowie, lecz także twórcy, o ile ich dzieło ma zyskać aprobatę odbiorców[35]. W tym sensie estetykę smaku – zwłaszcza w wydaniu Kanta – można określić jako najbardziej demokratyczną, zainteresowaną poszukiwaniem standardów wspólnych dla wszystkich stron zaangażowanych w ocenianie. Właśnie dlatego ten model wydaje się szczególnie istotny z perspektywy normatywnych założeń egalitarnego liberalizmu.

Druga kwestia wiąże się z historią pojęcia smaku. Koncepcja Kanta nie jest, rzecz jasna, jedyną ani nawet pierwszą filozoficzną interpretacją tej kategorii. Na pierwszych stronach *Prawdy i metody* Hans-Georg Gadamer sugeruje nawet, że teoria Kanta w istotnym sensie stoi w sprzeczności z wcześniejszymi wykładniami kategorii smaku i pokrewnymi mu pojęciami, takimi jak – przede wszystkim – idea *sensus communis*. Zarówno na gruncie brytyjskiego oświeceniowego sentymentalizmu w stylu Anthony'ego Shaftesbury'ego, jak i we wcześniejszych koncepcjach Giambattisty Vica czy Baltasara Graciana smak pojmowano jako kategorię moralną zanurzoną w określonym etosie (*sensus communis*). Tymczasem w przypadku Kanta pojęcie to autonomizuje się i – jak się wydaje – traci związek z lokalnymi, zdroworozsądkowymi przekonaniami etycznymi[36]. Moim celem będzie m.in. zbadanie, po pierwsze, jak należy rozumieć sugerowany przez Kanta patos dystansu (czy rzeczywiście implikuje on formalizm, który zarzuca mu Gadamer?), a po drugie,

---

[34] S. Pazura, *„De gustibus". Rozważania nad dziejami pojęcia smaku estetycznego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1981.

[35] I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia* [dalej jako *K.w.s.*], przeł. J. Gałecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004 (1986), § 50; H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 109–114.

[36] H-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013, s. 47–79.

w jaki sposób tego rodzaju podejście może wzbogacić racjonalność praktyczną. Jeśli bowiem rozumowanie praktyczne rzeczywiście wymaga odpowiedniego zbilansowania zaangażowania i krytycyzmu, to Kantowska koncepcja smaku może mieć istotne konsekwencje dla sfery działania, i to właśnie ze względu na implikowany dystans.

Sąd smaku – podstawowe założenia

Opis Kantowskiej koncepcji smaku chciałabym zawęzić do wskazania tych elementów, które mają szczególne znaczenie z punktu widzenia jej politycznej interpretacji zaproponowanej przez Arendt. Przede wszystkim podstawowym zadaniem władzy sądzenia w ogóle jest „podporządkowywanie pod prawidła, tzn. rozstrzyganie, czy coś podpada pod dane prawidło (*casus datae legis*), czy też nie"[37]. Takie rozpoznawanie odbywa się zaś na dwa sposoby – przez determinowanie, kiedy zjawisko subsumuje się pod daną *a priori* ogólną kategorię, lub przez refleksję, gdy reguła nie jest znana i władza sądzenia musi ją dopiero odkryć, analizując konkretną sytuację[38]. W pierwszym przypadku sądzenie polega więc na postrzeganiu rzeczywistości przez pryzmat zasad (pojęć, prawideł), które poprzedzają i porządkują doświadczenie. Co ważne, z perspektywy filozofii Kanta taki charakter mają nie tylko sądy dotyczące przyrody, lecz także jednostkowe sądy etyczne, które muszą być zgodne z imperatywem kategorycznym (i w tym sensie można je „wydedukować" z tej ogólnej zasady).

W refleksyjnej postaci władza sądzenia skupia się natomiast na szczegółach, by na tej podstawie znaleźć przysługującą im jedność. W wielości zjawisk szuka wewnętrznej zasady ich powiązania, nie odwołując się do żadnych heteronomicznych reguł. Smak należy do tej drugiej grupy, ponieważ wyraża sąd o pięknie danego przedmiotu sformułowany bez pośrednictwa apriorycznego pojęcia. W tym wypadku czynność refleksji jest jednak o tyle specyficzna, że dotyczy

---

[37] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* [dalej jako – *K.c.r.*], przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo Naukowe PWN, Kraków 1957, B 171, s. 282.

[38] Idem, *K.w.s.*, XXVI, s. 24.

subiektywnych doznań sądzącego. Oceniając przedmiot jako piękny, nie odnosimy się bowiem do żadnej jego jakości, ale raczej stwierdzamy, że wzbudza w nas on określone uczucie – bezinteresowną rozkosz, nieuwarunkowaną ani utrwalonym pojęciem (piękna jako takiego), ani żadnym praktycznym interesem[39]. Sąd smaku jest więc sądem estetycznym, czyli dotyczącym procesu postrzegania[40]. Specyficzne dla niego roszczenie do powszechności polega na postulowaniu jednomyślnej reakcji sądzących w obliczu danej rzeczy. To właśnie to doznanie jest „każdemu człowiekowi imputowane i z wyobrażeniem przedmiotu skojarzone"[41].

Można więc powiedzieć, że sąd smaku ma charakter AUTO-refleksyjny – jego właściwy przedmiot stanowi sposób odczuwania[42]. Stąd też wynika specyfika jego warunków możliwości. Mianowicie Kant tłumaczy działanie smaku za pomocą wspomnianego już w poprzedniej części mechanizmu „wolnej gry" intelektu i wyobraźni.

---

[39] Ibidem, § 2, § 6, s. 62–64 i 74–76.

[40] Ibidem, § 1, s. 61–62. Wydaje się więc, że w przypadku sądów smaku Kantowskie rozumienie „estetyki" najbardziej zbliża się do oryginalnego Baumgartenowskiego znaczenia tego terminu. Aleksander Gottlieb Baumgarten ukuł bowiem pojęcie estetyki z myślą o sformułowaniu teorii zmysłowego poznania, która miała dopełnić logikę, czyli teorię rozumowego poznania. Za źródła koncepcji Baumgartena można z kolei uznać sformułowany przez Gottfrieda Leibniza postulat traktowania postrzeżeń jasnych, ale niewyraźnych jako pełnoprawnej formy poznania. Jak jednak zauważa Hans Adler, przejmując kategorię estetyki na potrzeby swojego transcendentalizmu, Kant pozbawił ją pierwotnej autonomii i włączył ją w obszar działania rozumu. Jedynie w przypadku sądu smaku dochodzi do głosu zmysłowość jako taka – doznanie (postrzeganie – *aisthesis*) pozbawione podstaw w postaci apriorycznych pojęć rozumu (zob. H. Adler, *Aesthetics and Aisthetics: The Iota Question*, w: *Aesthetics and Aisthesis. New Perspectives and (Re)Discoveries*, ed. H. Adler, Peter Lang, Oxford 2002, s. 9–26). W ten sposób Kant poniekąd nawiązuje również do wspomnianej idei Lebiniza. Postrzeżenia jasne, ale niewyraźne są bowiem takimi formami poznania, w których trafnie identyfikujemy przedmiot, a jednocześnie nie potrafimy w pełni scharakteryzować wszystkich jego elementów (ibidem, s. 15–16). Kantowski sąd smaku w pewnym sensie przypomina tę sytuację, zakłada on bowiem konfrontację z konkretnym zjawiskiem, którego jednak nie możemy wyczerpująco opisać za pomocą żadnej gotowej kategorii.

[41] I. Kant, *K.w.s.*, XLVI, s. 43. Por. ibidem, VI, s. 39–46 oraz § 1, § 6–9, s. 61–62 i 74–89.

[42] Zob. H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 123–125.

W sądzie smaku przeprowadzany przez wyobraźnię proces syntezowania wrażeń nie jest bowiem podporządkowany pojęciom intelektu. Zamiast tego sąd smaku stanowi reakcję na twórcze działanie wyobraźni, która produkuje i prezentuje intelektowi tzw. idee estetyczne – przedstawienia, które wprawdzie są „stowarzyszone z pewnym pojęciem", ale zawierają bogactwo treści, wykraczające poza pierwotną zawartość tej kategorii[43]. Dokonująca się w sądzie smaku „wolna gra" intelektu i wyobraźni polega na nadaniu owej reprezentacji jedności charakterystycznej dla pojęć bez kwestionowania jej nowatorskości. Wyjściowa kategoria zostaje niejako „estetycznie rozszerzona" przez aktywizację zdolności do tworzenia pojęć, czyli zdolności dostrzegania jedności w danym przedstawieniu[44].

Taka natura sądów smaku wiąże się ze specyfiką ich obowiązywania. Po pierwsze, sądy smaku mają ważność egzemplaryczną. Egzemplaryczny stół jest konkretnym stołem i JAKO TAKI dostarcza również wzoru dla innych mebli tego rodzaju. Podobnie, w sądzie smaku postrzegamy daną rzecz w jej unikatowości, a jednocześnie stwierdzamy, że właśnie ze względu na swoje szczególne cechy powinna ona stać się przedmiotem powszechnego upodobania[45]. Nie istnieje pojęcie piękna, na podstawie którego można by z góry zaklasyfikować dany przedmiot jako piękny lub nie. Zamiast tego konkretna rzecz oceniona jako piękna funkcjonuje jako przykład i punkt odniesienia dla przyszłych sądów.

Po drugie, sądy smaku nie są ani obiektywne, ani czysto subiektywne, ale raczej (jakbyśmy powiedzieli dzisiaj) – intersubiektywne. Kant zauważa, że zasada sądu estetycznego, czyli sądu opartego na uczuciu, a jednocześnie powszechnie komunikowalnego

---

43 I. Kant, *K.w.s.*, § 49.

44 Ibidem, XLIV–XLVIII, § 9, s. 41–46 i 84–89. Kant mówi w tym wypadku o „formie celowości przedmiotu" czy też „celowości bez celu" (ibidem, § 10–11, s. 89–92).

45 Ibidem, § 18, s. 117–118. Zob. także: H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 138–139; eadem, *Kilka zagadnień z filozofii moralnej*, w: eadem, *Odpowiedzialność i władza sądzenia*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 171–174. Odnośnie do roli przykładów we władzy sądzenia w ogóle – zob. I. Kant, *K.c.r.*, B171–B175, s. 282–286.

(*mitteilbar*)[46] wywodzi się ze specyficznego rodzaju zmysłu – *sensus communis*, zmysłu wspólnego (*Gemeinsinn*; czy też zmysłu wspólnotowego, *gemeinschaflitcher Sinn*)[47]. Pojęcie to Kant definiuje jako „władzę wydawania sądów, która w swej refleksji uwzględnia w myślach (*a priori*) sposób przedstawiania właściwy też każdemu innemu człowiekowi"[48]. *Sensus communis* oznacza więc zdolność do WCZUWANIA SIĘ w punkt widzenia innych osób lub też, jak w innym miejscu pisze Kant, do stosowania maksymy myślenia rozszerzonego[49]. Posługując się zmysłem wspólnym, abstrahujemy od przygodnych czynników, które uwarunkowały naszą ocenę, i sprawdzamy, czy zachowałaby ona ważność, gdyby została sformułowana z odmiennej niż nasza perspektywy. W ten sposób w wyniku refleksji jednostkowy sąd dotyczący konkretnego przedmiotu zostaje przedstawiony jako wiążący dla każdej osoby[50].

Oparte na pracy zmysłu wspólnego roszczenie do uniwersalnego obowiązywania ma przy tym specyficzny charakter. Stosując maksymy *sensus communis* – wspomnianą regułę myślenia rozszerzonego oraz dopełniające ją maksymy myślenia wolnego od przesądów oraz myślenia konsekwentnego – nie tyle NARZUCAMY własną opinię wszystkim potencjalnym sądzącym, co ZABIEGAMY o ich aprobatę. Kiedy dokonujemy takiej oceny, „pragniemy, by wszyscy

---

[46] I. Kant, *K.w.s.*, § 20, s. 119–121. Warto zauważyć, że pojęcie *Mitteilbarkeit* można także tłumaczyć jako „komunikowalność". Tym tropem podąża Arendt w swojej interpretacji sądu smaku. Por. przypis tłumacza w: H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 71, przypis 24.

[47] I. Kant, *K.w.s.*, § 20–22, s. 119–124.

[48] Ibidem, § 40, s. 209–210.

[49] Ibidem, § 40, s. 211.

[50] Ibidem, § 40, s. 210. Warto zwrócić uwagę na inną, podobną do *sensus communis*, konstrukcję, czyli na model bezstronnego obserwatora, który Adam Smith przedstawił w *Teorii uczuć moralnych* (notabene książka ta ukazała się w 1790 roku, czyli w tym samym roku, co *Trzecia Krytyka* Kanta). Z punktu widzenia tej pracy takie zestawienie jest o tyle uzasadnione, że, jak wspomniałam (podrozdział *Emocje i rozwój moralny* w części drugiej, przypis 122), Nussbaum miejscami wprost nawiązuje do figury obserwatora (M. C. Nussbaum, *Poetic Justice*, s. 72–77). Wracam do tej koncepcji w następnym podrozdziale przy okazji punktów wspólnych między kategorią smaku a modelem percepcji.

uważali, że powinni chwalić dany przedmiot"[51]. Dlatego Kant wiąże smak z naturalną ludzką towarzyskością. Tego rodzaju sądy wyrażają nasze dążenie do tworzenia więzi międzyludzkich przez to, że – dosłownie – PRZEKAZUJĄ uczucia: nie tylko je komunikują, lecz także sprawiają, że udzielają się one innym[52].

Podsumowanie

Powyższy opis nie wyjaśnia oczywiście wszystkich zawiłości Kantowskiej koncepcji smaku. Moim celem było jedynie wskazanie na kilka zagadnień istotnych z punktu widzenia pytania o miejsce racjonalności praktycznej w domenie politycznej. Przede wszystkim warto zauważyć, że w systemie Kanta władza sądzenia jako taka pośredniczy między zdolnością do formułowania ogólnych kategorii a zdolnością do postrzegania jednostkowych przypadków. W tym sensie może ona pełnić funkcję pomostu między myśleniem a działaniem, co jest również podstawowym zadaniem racjonalności praktycznej. Szczególne znaczenie smaku wynika jednak stąd, że ten rodzaj władzy sądzenia odbiega od dedukcyjnego modelu poznania. W sądzie smaku dokonujemy REFLEKSJI nad konkretnym przedstawieniem, poszukując uniwersalnego wymiaru danego nam unikatowego wyobrażenia. Dlatego Kantowska kategoria dobrze wpisuje się w krytykę dyktatu naukowości, którą odnajdziemy zarówno u Nussbaum, jak i u Arendt. Smak reprezentuje formę rozumowania zdolną do osiągania intersubiektywnie obowiązujących rezultatów bez narzucania sztywnych, apriorycznych pojęć.

Aby jednak w pełni uzasadnić adekwatność tego modelu z punktu widzenia racjonalności praktycznej, należy wykazać, że spełnia on dwa dodatkowe kryteria. Po pierwsze, trzeba wyjaśnić, skąd smak czerpie swój normatywny komponent. Ta cecha wiąże się z intersubiektywnym i konsensualnym charakterem sądów na temat piękna, który osiąga się przez zastosowanie maksymy myślenia rozszerzonego. Jeśli do tego doda się dwie pozostałe maksymy *sensus commu-*

---

[51] I. Kant, *K.w.s.*, § 19, s. 119.
[52] Ibidem, § 41, s. 214–217.

nis – myślenie wolne od przesądów i myślenie konsekwentne – jasny stanie się również krytyczny wymiar smaku. Władza ta jawi się jako zdolność do formułowania subtelnych i nowatorskich opinii, które zarazem mogą zostać uzasadnione wobec innych sądzących.

Co ważne, intersubiektywizm smaku wynika z jego estetycznego – tzn. postrzeżeniowego – charakteru. Sąd ten musi zakładać istnienie zmysłu wspólnego właśnie dlatego, że postuluje jednomyślność odczuć w określonych sytuacjach. Nietrudno więc zauważyć, że model ten nawiązuje do perspektywy obserwatora. Smak wyraża wszak pewną prawidłowość w sposobie odbierania rzeczywistości, ujawniającą się przy okazji doświadczania piękna. Z punktu widzenia szerokiego, bliskiego źródłowemu, pojęcia „estetyki", które przyjmuje Kant, smak przedstawia się zatem jako szczególny przypadek postrzegania. Dlatego – po drugie – należy zapytać, czy – i jeśli tak, to jak – to ujęcie ma się do doświadczenia estetycznego opartego na modelu aktora (uczestnika). Znalezienie sposobu na powiązanie obu tych aspektów stanowi więc drugi z warunków potraktowania smaku jako formy racjonalności praktycznej. Jeśli smak ma służyć jako model refleksji praktycznej, to musi istnieć punkt wspólny między zdystansowanym oglądem widza a perspektywą osób zanurzonych w określonym kontekście działania.

Smak jako model sądu politycznego

W *Wykładach o filozofii politycznej Kanta* Arendt przekonuje, że zarysowany powyżej model sądzenia to najbardziej wartościowy wkład Kanta w myśl polityczną. W rzeczywistości ta teza więcej niż o stanowisku autora trzech *Krytyk* mówi o filozofii Arendt, która – nie tylko w *Wykładach*, ale i w innych tekstach – twórczo reinterpretuje koncepcję smaku dla własnych celów. Poniżej chciałabym wskazać najważniejsze punkty dokonanej przez Arendt adaptacji, by następnie odnieść ten model do rozważań Nussbaum.

Przede wszystkim z perspektywy filozofii politycznej Arendt szczególne znaczenie ma refleksyjność smaku. Jeśli podstawowym budulcem domeny politycznej są działania – nieprzewidywalne i niepowtarzalne akty podmiotowości – to właśnie sądy refleksyjne,

w odróżnieniu od sądów determinujących, jawią się jako adekwatne sposoby namysłu nad tym, co polityczne. Innymi słowy, model refleksyjności w oczywisty sposób wpisuje się w Arendtowską krytykę naukowości z właściwym jej dyktatem dedukcyjnego rozumowania[53]. W tym miejscu może jednak pojawić się pewna trudność. Jak już bowiem zasugerowałam, refleksyjność oznacza wolność nie tylko od ściśle określonego pojęcia, ale także od konkretnego interesu. Sąd smaku nie jest uwarunkowany ani tym, co wiemy, ani tym, czego chcemy – tak samo jak nie można go wyprowadzić z teoretycznych założeń, tak też nie da się go zrelatywizować do praktycznych dążeń sądzącego[54]. Na pierwszy rzut oka ta – niesławna już – bezinteresowność kantowskiego modelu przekreśla zaś – jak się wydaje – jego adekwatność z punktu widzenia filozofii politycznej. Formalizm smaku eksponuje jego „obserwatorski" charakter, z pozoru lokując go w obszarze wytrawnej kontestacji dzieł sztuki i poza sferą praktyki.

Z punktu widzenia Arendt jest jednak dokładnie odwrotnie – to właśnie bezinteresowność sprawia, że smak stanowi odpowiedni wzór dla sądów politycznych. W szczególnym sensie domena polityczna opiera się bowiem na wolności od interesów. W odróżnieniu od społeczeństwa, skupionego wokół zasady zaspokajania życiowych potrzeb, to, co polityczne, wyraża autoteliczną formę organizacji – wspólnotę, w którą obywatele organizują się dla niej samej[55]. W ten sposób Arendt wyciąga polityczne konsekwencje z Kantowskiego założenia o związku smaku z towarzyskością. Zdolność do wzniesienia się ponad własne, partykularne interesy stanowi konieczny warunek myślenia rozszerzonego, czy też – jak mówi Arendt – reprezentującego[56]. Ta forma myślenia jest zaś polityczna *par excellence* w tej mierze, w jakiej bierze pod uwagę cudze perspektywy nie tyle

---

[53] H. Arendt, *Prawda i polityka*, s. 288–291; eadem, *Co to jest wolność?*, w: eadem, *Między czasem minionym a przyszłym*, s. 185–191; eadem, *Kilka zagadnień z filozofii moralnej*, s. 166–174.

[54] Eadem, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 131–133. Por. I. Kant, *K.w.s.*, § 2.

[55] Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 41–70 i 205–211.

[56] Eadem, *Prawda i polityka*, s. 290–291; eadem, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 76–79.

z powodów strategicznych, co ze względu na nie same[57]. Dlatego też – i co szczególnie ważne z punktu widzenia mojej dalszej argumentacji – Arendt sugeruje, że wartością, która powinna być zakodowana w sądzeniu politycznym, jest godność[58]. Sądzić w sposób polityczny to sądzić z poszanowaniem autonomicznej wartości każdego obywatela.

Wreszcie, Arendt nawiązuje również do idei *sensus communis* (czy też zmysłu wspólnego). W swojej interpretacji godzi zasugerowane przez Kanta polityczne konotacje tej kategorii[59] z arystotelesowsko-tomistyczną ideą zmysłu wspólnego jako władzy spajającej działanie pozostałych zmysłów[60]. W rezultacie *sensus communis* jawi się jako zdolność odpowiedzialna za intersubiektywne poczucie rzeczywistości, które wynika nie tylko (nie tyle?) z harmonijnego funkcjonowania indywidualnego aparatu poznawczego, lecz także ze świadomości, że inni obywatele również uczestniczą w procesie percepcji. Przejmując od Kanta ideę sądów (w tym wypadku) politycznych jako rodzaju *sensus communis*, Arendt wiąże zaś ów intersubiektywizm z praktyką sądzenia. Komunikując sądy zgodnie z maksymą myślenia reprezentującego, stwarzamy przestrzeń, w której możemy porozumieć się z innymi osobami[61].

Właśnie w tym miejscu pojawia się odniesienie do dylematu widz–aktor. Dla Arendt istotnym składnikiem poczucia rzeczywistości było bowiem to, co nazywała światowością – świadomością przynależności do intersubiektywnej domeny znaczeń. Świat stanowi tworzoną wspólnie z innymi kanwę sensów, która pozwala nam się orientować w otoczeniu. Co szczególnie ważne, świat konstytuuje także konieczne zaplecze przestrzeni pojawiania się – tylko je-

---

[57] Eadem, *O kryzysie w kulturze i jego społecznej i politycznej doniosłości*, s. 264–267; eadem, *Kilka zagadnień z filozofii moralnej*, s. 168–170.

[58] Eadem, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 139–140.

[59] Ibidem, s. 126–135.

[60] H. Arendt, *Życie umysłu*, przeł. H. Buczyńska-Garewicz, Aletheia, Warszawa 2016, s. 55–56.

[61] Eadem, *O kryzysie w kulturze i jego społecznej i politycznej doniosłości*, s. 264–271. Za Phillipem Hansenem można powiedzieć, że z jednej strony zmysł wspólny jest podstawą sądów, a z drugiej – jest przez nie wzmacniany (P. Hansen, op. cit., s. 212).

śli istnieje pewna względnie stabilna płaszczyzna komunikacji, możemy starać się ją przedefiniować przez działania i mowę[62]. W tym kontekście sądzenie oparte na Kantowskim modelu smaku jawi się jako zdolność do poruszania się między światem a pojawianiem się, między trwałością a nowością[63]. Rozwijając analogię do filozofii Kanta, możemy bowiem przyjąć, że sądzenie polega na gotowości do i umiejętności przeformułowywania posiadanych pojęć w reakcji na nowe doświadczenia (tak jak smak odpowiada na idee estetyczne „rozsadzające" dawne kategorie)[64]. Sądzimy więc jako aktorzy zanurzeni w pewnej sieci znaczeń, którzy za pomocą myślenia reprezentacyjnego zajmują stanowisko widzów wobec własnych poglądów po to, by odwołać się do innych aktorów i zachęcić ich do podobnego dystansu wobec zastanych przekonań. Celem tego procesu jest jednak – ponownie – wynegocjowanie wspólnie akceptowalnych znaczeń.

W inny sposób tę zależność między zaangażowaniem a krytycyzmem wyraża także skomplikowany, ale ścisły związek między sądzeniem a myśleniem. Arendt przedstawia tę ostatnią aktywność jako zasadniczo destrukcyjną czynność, która wymaga zawieszenia wszelkich oczywistości, a co za tym idzie – zdystansowania się od konieczności działania. Myślenie wcale NIE MUSI prowadzić do konstruktywnych wniosków w postaci konkretnych sądów o praktycznych implikacjach. Wydaje się jednak, że zachodzi odwrotna zależność – zdolność do refleksyjnego sądzenia wymaga umiejętności myślenia z jej skłonnością do kwestionowania wszelkich standardów. Myślenie stanowi niejako konieczną „chwilę oddechu", bez

---

[62] Zob. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, s. 25–30 i 163–166.

[63] Taką interpretację proponują Linda M. G. Zerilli ("*We Feel Our Freedom*" oraz *A Democratic Theory of Judgment*) oraz Lawrence J. Biskowski (*Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and The World*, „The Journal of Politics" 1993, Vol. 55, No. 4, s. 867–887; *Politics versus Aesthetics: Arendt's Critiques of Nietzsche and Heidegger*, „The Review of Politics" 1995, Vol. 57, No. 1, s. 59–89).

[64] Zob. L. M. G. Zerilli, "*We Feel Our Freedom*", s. 179–182.

której nie potrafilibyśmy spojrzeć na świat na nowo i poddać go refleksji[65].

Wreszcie, można by wskazać na dwoistość pojęcia *doxa*, którą eksponuje Arendt. Refleksyjne sądzenie jawi się jako odpowiedni sposób formułowania opinii – z natury wielorakich, nieostatecznych ocen tego, co nam się jawi (w tym także: tego, co jawi się przez mowę i działanie w sferze publicznej). W tym sensie *doxa* stanowi przywilej widza, który ocenia spektakl. Ten sam grecki termin oznacza jednak również „sławę" – opinię, którą ktoś się cieszy. *Doxa* jest więc przedmiotem starań aktora zabiegającego o aprobatę widza[66]. Obie strony muszą więc stosować te same kryteria. Z jednej strony powinniśmy działać w taki sposób, by nasze postępowanie odpowiadało standardom zdystansowanej oceny. Z drugiej strony owe standardy funkcjonują tylko wówczas, gdy istnieją ich właściwe przedmioty – mowa i działanie w dziedzinie politycznej.

Kryzys sądzenia – z powrotem do Nussbaum

To właśnie ta druga strona relacji – zależność widzów od aktorów, a nie tylko aktorów od widzów – tłumaczy diagnozowany przez Arendt współczesny kryzys sądzenia. Zanik sfery publicznej – spowodowany jej ekonomizacją i/lub totalitarnym zawłaszczeniem[67] – powoduje destrukcję zmysłu wspólnego i poczucia światowości. Kiedy życie społeczne (bo już nie polityczne) zostaje podporządko-

---

[65] H. Arendt, *Aktywność umysłowa w świecie zjawisk*, w: eadem, *Życie umysłu*, s. 71–122; eadem, *Myślenie a sądy moralne*, w: eadem, *Odpowiedzialność i władza sądzenia*, s. 187–220. Zob. także: D. R. Villa, op. cit., s. 98–103; P. Hansen, op. cit., s. 198–205.

[66] H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 99. Por. wspomniane pierwszeństwo smaku przed geniuszem u Kanta (s. 311 powyżej).

[67] Z perspektywy Arendtowskiej krytyki modernizmu oba zjawiska są ze sobą powiązane. Charakterystyczne dla społeczeństwa wyniesienie ekonomii do podstawowej zasady organizacji życia wspólnotowego oznacza bowiem, że przestajemy myśleć o sobie jako o obywatelach zdolnych do działania i zaczynamy postrzegać się przede wszystkim jako „zwierzęta pracujące", zainteresowane zaspokajaniem potrzeb życiowych. Taka rezygnacja z wolności towarzyszącej działaniu stwarza zaś korzystne warunki dla totalitaryzmu. Zob. np. eadem, *Co to jest wolność?*, zwłaszcza s. 189–191.

wane naukowym standardom (gospodarczym lub ideologicznym), nie ma miejsca na niepowtarzalne działania i próby komunikowania ich sensu za pomocą sądów refleksyjnych. *Sensus communis*, rozumiany nie tyle jako określony ZBIÓR przekonań, co jako KOMPETENCJA do przeformułowywania zdroworozsądkowych założeń pod wpływem nowych doświadczeń, nie jest już potrzebny[68].

Nie oznacza to oczywiście, że zdolność sądzenia znika całkowicie. Losy koncepcji „banalności zła", którą Arendt sformułowała pod wpływem procesu Adolfa Eichmanna, świadczą zarówno o możliwości zachowania kompetencji sądzenia w obliczu kryzysu *sensus communis*, jak i o ryzyku, na jakie w takiej sytuacji naraża się sądzący. W związku z tym pojawia się pytanie o to, co motywuje dążenie do pielęgnowania zmysłu wspólnego. Co sprawia, że osoby, takie jak Arendt, nawet w kontekście rozpadu sfery publicznej potrafią zachować jej normatywny ideał i związaną z tym kompetencję sądzenia?

W tym miejscu proponuję powrócić do filozofii Nussbaum. Warto bowiem zauważyć, że przedstawiona przez Arendt koncepcja sfery politycznej jako domeny opartej na wzajemnym równym (nieinstrumentalnym) traktowaniu obywateli ma charakter fenomenologiczny. Arendt wyjaśnia, na czym polega specyfika tego, co polityczne, ale nie formułuje żadnych hipotez na temat jej genezy. Innymi słowy, filozofka nie tłumaczy, skąd bierze się skłonność do tworzenia relacji uosabiających zasadę wzajemnego szacunku. Ominięcie tej problematyki wiąże się z ogólną niechęcią Arendt do myślenia w kategoriach teleologicznych – z odrzuceniem prób usytuowania życia politycznego w obrębie szerszej koncepcji ludzkiego dobra. Pod tym względem autorka odchodzi od oryginalnej wersji modelu smaku w tej mierze, w jakiej Kantowska propozycja obejmowała założenie o formie celowości przedmiotu[69]. Wiążąc pojęcie tego rodzaju celowości z ideą postępu z tekstów filozoficzno-historycznych Kanta[70], Arendt przekonuje, że kategoria postępu kłóci się

---

68 Zob. D. R. Villa, op. cit., s. 98–103.

69 Zob. przypis 44 powyżej.

70 H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 15–16; I. Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przeł. F. Przybylak, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992, s. 53–55.

z wartością godności, którą z konieczności muszą zakładać sądy polityczne. Refleksja nad usytuowanym historycznie celem często prowadzi bowiem do kwestionowania autoteliczności jednostek[71].

Chciałabym jednak zasugerować, że filozofia Nussbaum może złagodzić ten sceptycyzm wobec teleologii, jednocześnie dostarczając silniejszych podstaw dla kompetencji sądzenia, czy też – szerszej – racjonalności praktycznej. Przedstawiając w poprzedniej części Nussbaumowską psychologię moralną, wskazałam, w jaki sposób można zdaniem Nussbaum kształtować etos obywateli – ich wrażliwość, postawy, dyspozycje, a przede wszystkim gotowość do wzajemnego szacunku. Z perspektywy koncepcji Arendt takie zaplecze wydaje się zaś niezbędne, jeśli ma powstać zmysł wspólny, który stanowi konieczny warunek sądzenia politycznego – a więc opartego na idei godności obywateli. Wskazałam też, że Nussbaum traktuje percepcję, czyli odpowiednik władzy sądzenia w jej teorii jako metodę refleksji nad dobrym (respektującym ludzką godność) życiem. To sugeruje, że racjonalność praktyczna może niejako „prześwietlać" normatywne postawy, które składają się na fundujący ją etos, w tym także – wyobrażenia tego, na czym polega wzajemny szacunek.

Tym samym nawiązanie do koncepcji Arendt doprowadziło mnie do wyjściowego pytania o relacje między dwoma aspektami rozumowania praktycznego w filozofii Nussbaum – między racjonalnością praktyczną a psychologią moralną. Zdiagnozowany przez Arendt kryzys sądzenia sugeruje konieczność połączenia ze sobą tych wątków. Poniżej przekonuję, że stosując model smaku jako punkt odniesienia, można dokonać takiej syntezy na poziomie koncepcji Nussbaum.

Percepcja i smak

Aby zastosować model smaku do projektu Nussbaum, nie wystarczy wskazać, że tę kantowsko-arendtowską koncepcję łączą z Nussbaumowskim ujęciem rozumowania praktycznego te same cele, czyli

---

[71] H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 139–140.

poszukiwanie równowagi między perspektywą aktora a perspektywą uczestnika, zaangażowaniem a krytycyzmem. Należy oprócz tego wyjaśnić, czy takie zestawienie jest uzasadnione – tzn. czy obie teorie są wystarczająco zbieżne na poziomie struktury. Prezentowany podrozdział zaczynam więc od omówienia punktów wspólnych między etyką nienaukową, ze szczególnym uwzględnieniem metody percepcji, a kategorią smaku. Dopiero w dalszej kolejności zastanawiam się, w jaki sposób model smaku może posłużyć jako punkt odniesienia dla syntezy dwóch aspektów Nussbaumowskiego modelu rozumowania praktycznego.

Percepcja i smak – punkty wspólne

Z pewnego – dość oczywistego – punktu widzenia zestawienie metody percepcji z koncepcją smaku może wydawać się nieuzasadnione. O ile bowiem metoda percepcji stanowi sedno Nussbaumowskiej teorii etycznej, o tyle Kant nie uznawał smaku za kategorię filozofii moralnej. Jak wspomniałam, w etyce Kanta władza sądzenia występuje tylko w DETERMINUJĄCEJ postaci, a jej zadanie polega na stosowaniu imperatywu kategorycznego do poszczególnych przypadków. W filozofii moralnej królewieckiego myśliciela nie ma jednak miejsca na swobodną REFLEKSJĘ nad jednostkowymi sytuacjami[72]. Arendt również eksponuje kontrast między elastycznością smaku a Kantowską etyką. Zdaniem autorki apodyktyczność imperatywu kategorycznego nie przystaje do dynamiki politycznej rzeczywistości, którą lepiej pozwala uchwycić estetyczny sąd refleksyjny. Może się więc wydawać, że włączenie kategorii smaku do filozofii politycznej służy uniezależnieniu tej dziedziny od etyki[73]. Takie założenie

[72] Odnośnie do krytyki niedostatecznej roli sądzenia w etyce Kanta – zob. Ch. Larmore, op. cit., s. 1–14. Warto zauważyć, że autor przeciwstawia „dedukcyjnej" etyce Kanta stanowisko Arystotelesa, które, jak przekonuje, jest oparte na operacji sądzenia (ibidem, s. 14–16). Jeśli jednak da się wykazać, że z punktu widzenia racjonalności praktycznej znaczenie ma nie tylko (nie tyle?) imperatyw kategoryczny, ale także (co?) sąd smaku, to stanowiska obu filozofów zbliżą się do siebie.

[73] Podobny postulat oddzielenia estetyki od etyki, choć już nie *stricte* w odniesieniu do Kanta, formułuje Frank R. Ankersmit. Jego projekt ma nadać filozofii

kontrastuje zaś z postulatem wzorowania racjonalności publicznej na percepcji, która przecież stanowi metodę refleksji moralnej.

Mimo to kategoria smaku ma wyraźnie normatywny i interpersonalny charakter. Arendt szczególnie mocno podkreślała tę cechę, zwracając uwagę na rolę towarzyskości i *sensus communis* w estetycznych sądach refleksyjnych. Jej interpretację smaku można więc potraktować jako próbę wypracowania takiego sposobu myślenia o praktyce, który będzie wolny od ograniczeń związanych z czysto dedukcyjnym rozumowaniem. Właśnie dlatego kategorię smaku można zestawić z Nussbaumowską koncepcją percepcji, która przecież wyrasta z podobnych przesłanek. Jak zaznacza autorka w artykule *Virtue Ethics*, wzorowany na filozofii Kanta model etyki opartej na kategorycznych i uniwersalnych regułach stanowi jeden z negatywnych punktów odniesienia dla jej własnej koncepcji[74]. W tej mierze jednak, w jakiej kategoria smaku pozwala sformułować ujęcie racjonalności praktycznej poniekąd wbrew Kantowi, stanowisko Nussbaum ma pewne cechy wspólne z dorobkiem filozofa z Królewca.

Wreszcie, istotnym punktem wspólnym między Arendtowską interpretacją modelu smaku a projektem Nussbaum jest pojęcie godności. Jak zasugerowałam, wartość ta stanowi konieczne zobowiązanie normatywne sądów politycznych w rozumieniu Arendt. Jeśli natomiast projekt Nussbaum ma obrazować możliwą syntezę między psychologią moralną a racjonalnością praktyczną, to zależność między percepcją a godnością jest dwojaka. Z jednej strony szacunek dla godności tworzy element etosu (*sensus communis*) nie-

politycznej bardziej dynamiczny charakter właśnie przez oparcie jej na estetyce odróżnionej od teorii moralnej. Za negatywny punkt odniesienia Ankersmit uznaje m.in. teorię Johna Rawlsa, w której koncepcja sprawiedliwości jest ufundowana na abstrakcyjnych założeniach etycznych (F. R. Ankersmit, *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford University Press, Stanford 1996, s. 2–8). Zob. także, również nawiązującą do estetytki, krytykę inercji współczesnej filozofii politycznej u Jacques'a Rancière'a (Ł. Andrzejewski, *Wszechobecna polityczność. Próba wprowadzenia do filozofii obrazu Jacques'a Rancière'a*, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 2013, vol. 8, fasc. 2, s. 129–147).

74 M. C. Nussbaum, *Virtue Ethics*, s. 168–169.

zbędnego dla posługiwania się metodą percepcji. Z drugiej strony percepcja – jako sposób refleksji nad dobrym życiem, czyli nad życiem odpowiadającym ludzkiej godności – pozwala doprecyzować, na czym polega szacunek dla godności. Poniżej przekonuję, że przyjęcie modelu smaku jako punktu odniesienia pozwala wyjaśnić, na czym polega wzajemna wymiana tych dwóch aspektów w Nussbaumowskim ujęciu rozumowania praktycznego.

Szczegóły

Przechodząc do bardziej precyzyjnego porównania metody percepcji z sądami smaku, można wskazać trzy główne obszary, w których dają się zaobserwować podobieństwa między stanowiskiem Nussbaum a kantowsko-arendtowską kategorią. Pierwszy, najbardziej oczywisty z nich wiąże się z tym, że percepcja, tak jak estetyczny sąd refleksyjny, ma za zadanie umiejętnie mediować między wrażliwością na szczegóły a uogólnieniem. Nussbaum porównuje percepcję do teatralnej improwizacji, co oznacza, że formułując sądy, do pewnego stopnia kierujemy się znanymi nam już zasadami (chociażby postrzegając daną sytuację jako przypadek ogólniejszego rodzaju, np. łamania obietnicy). Te zasady, po pierwsze, dla swojej ważności, powinny wywodzić się z konkretnych doświadczeń. W tym sensie można je uznać za wytwory refleksji w kantowskim rozumieniu. Po drugie, reguły powinny być stosowane elastycznie, na wzór miary lesbijskiej, czyli narzędzia pomiaru kształtem dopasowującego się do przedmiotu[75]. Tak jak sąd smaku, który odpowiadając na idee estetyczne, wykracza poza zastane pojęcia, percepcja twórczo traktuje zdroworozsądkowe zasoby wiedzy. Podobnie jak intelekt i wyobraźnia u Kanta, zasady i jednostkowe postrzeżenia u Nussbaum prowadzą „wolną grę", skutkującą sformułowaniem sądu[76].

---

[75] Eadem, *The Discernment Rests with Perception*, s. 70; Arystoteles, op. cit., 1137b34–37.

[76] Jeśli chodzi o kategorię „wolnej gry" w odniesieniu do rozpoznania godności w koncepcji Nussbaum – zob. podrozdział *Zabawa, zadziwienie, wyobraźnia* w części drugiej, s. 247–249. Zob. także: przypis 85 poniżej.

Z etycznym pierwszeństwem szczegółów wiąże się też rola celu w metodzie percepcji. Wydaje się bowiem, że nakierowanie na cel w modelu percepcji pełni podobną funkcję do założenia o formie celowości, które Kant przyjął w swojej koncepcji sądów smaku[77]. W estetycznym sądzie refleksyjnym postrzegamy dane zjawisko TAK, JAKBY wyrażało ono jakiś celowy zamiar. Podobnie, posługując się metodą percepcji, zastanawiamy się, jaka decyzja byłaby zgodna z naszym rozumieniem dobrego życia. Nie mamy jednak żadnego z góry określonego pojęcia eudajmonii, ale, przeciwnie, stale je doprecyzowujemy na drodze jednostkowych sądów. Odniesienie do celu wyznacza więc ogólny kierunek dla konkretnych percepcji, które nadają z kolei treść koncepcji dobrego życia.

Intersubiektywizm i estetyka

Kolejna cecha łącząca Nussbaumowską metodę z kategorią smaku to jej intersubiektywny charakter. Model percepcji operuje utrwalonymi, powszechnie podzielanymi przekonaniami, czyli *phainomena*. W tym sensie można ją uznać za zdroworozsądkowy sposób myślenia – z jednej strony percepcja opiera się na utrwalonych przekonaniach, a z drugiej stanowi *de facto* ich źródło i narzędzie przeformułowywania. Pojęcie zdrowego rozsądku nasuwa zaś oczywiste skojarzenia z Kantowską kategorią zmysłu wspólnego – oba sformułowania wywodzą się wszak z łacińskiego *sensus communis*[78]. W kan-

---

[77] Zob. podrozdział *Sąd smaku – od Kanta do Arendt* w części trzeciej, przypis 44.

[78] W tym miejscu można by zauważyć, że Kant wyraźnie odróżniał dwie wersje tłumaczenia pojęcia *sensus communis*, wiążąc smak ze zmysłem wspólnym, a nie ze zdrowym rozsądkiem. W jego interpretacji ta druga władza, inaczej niż smak, wydaje sądy nie na podstawie uczucia, ale opierając się na (co prawda niejasnym) pojęciu (I. Kant, *K.w.s.*, § 20, s. 120). Jeśli jednak uwzględnimy związek między smakiem a ideami estetycznymi, różnica ta zaczyna się zacierać. W Arendtowskiej interpretacji, eksponującej relację między zmysłem wspólnym a światowością, wydaje się, że ma ona jeszcze mniejsze znaczenie. Kantowską dystynkcję należałoby więc przede wszystkim potraktować jako podkreślenie niededukcyjnego charakteru zmysłu wspólnego – formułuje on sądy W NAWIĄZANIU do pojęć, a nie przez ich proste WYPROWADZENIE z tych kategorii. Nussbaumowski model percepcji odnosi się do zdroworozsądkowego

towsko-arendtowskim modelu intersubiektywizm jest przy tym tożsamy z estetycznością. Postrzeżenie (*aisthesis*) – w tym przypadku uczucie bezinteresownego upodobania – wymyka się pojęciom. Dlatego aby przekazać je innym, musimy odwołać się do wspólnego wszystkim pułapu odbierania rzeczywistości, czyli do *sensus communis*[79].

Model Nussbaum również nawiązuje do określonego sposobu odnoszenia się do świata. Istotną rolę w koncepcji autorki odgrywają przecież emocje, które, jak mówi Nussbaum, stanowią odpowiedź „całej osobowości" na określoną sytuację[80]. Wyrażany przez nie sąd eudajmonistyczny nie sprowadza się zatem do chłodnej konstatacji faktu („przedmiot X, który ma znaczenie dla mojego dobra, znajduje się w sytuacji Y"), ale obejmuje także uczuciową reakcję[81]. Jak przekonywałam, można też przyjąć, że emocje zawsze idą w parze z pracą wyobraźni. Każda z nich stanowi bowiem odpowiedź na to, jak rzeczywistość jawi nam się (*phainesthai*) z uwagi na nasze koncepcje dobra, takie interpretacje podsuwa zaś wyobraźnia. Jako metoda rozumowania uwzględniająca emocje i wyobraźnię, percepcja jest więc całościową postawą, która angażuje wszystkie myślące aspekty oso-

---

zaplecza w ten pierwszy sposób. Analogia między kategorią zdrowego rozsądku u Nussbaum a Kantowskim *sensus communis* wydaje się więc uzasadniona.

79 H. Arendt, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 119–123.

80 M. C. Nussbaum, *The Discernment Rests with Perception*, s. 79.

81 Do problemu afektywnego aspektu emocji Nussbaum powraca w późniejszych tekstach, w których przedstawia swoją kognitywną teorię. Pytając o inne niż poznawcze elementy emocji, autorka podważa tezę, zgodnie z którą emocjom z konieczności miałyby towarzyszyć jakieś cielesne odczucia. Zdaniem autorki do definicji emocji nie należy też włączać uczuć rozumianych jako nieintencjonalne doznania (uczucia zmęczenia, wzburzenia itp.). Jeśli jednak uczucia pojmuje się jako złożone postawy – reakcje „całej osobowości", które obejmują również kognitywny komponent (uczucie nieszczęśliwej miłości, uczucie straty po śmierci bliskiej osoby) – to, jak mówi Nussbaum, nie odbiegają one znacznie od takich pojęć, jak „sąd" czy „percepcja". Można więc przyjąć, że emocje stanowią połączenie sądu z tak rozumianą afektywną odpowiedzią (eadem, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, New York 2008 [2001], s. 56–64). Zob. również podrozdział *Emocje i problem stabilności* w części drugiej, przypis 42 odnośnie do zarzutu nieuwzględnienia w koncepcji Nussbaum afektywnego wymiaru emocji.

bowości. Dlatego Nussbaumowski model można określić jako estetyczny w szerokim kantowskim sensie. Udział emocji i wyobraźni sprawia, że percepcje należy pojmować szeroko – jako postrzeżenia, które obejmują również doznania i jako takie wyrażają pewien sposób odnoszenia się do rzeczywistości.

Co więcej, również w przypadku metody percepcji tak rozumiana estetyczność przesądza o jej intersubiektywnym charakterze. W tym miejscu warto zauważyć, że emocje i wyobraźnia – jak się wydaje – łączą ze sobą oba znaczenia pojęcia *sensus communis*: zmysłu wspólnego i zdrowego rozsądku. Jako doznania, odpowiednio kultywowane emocje przyczyniają się do powstania zmysłu wspólnego, czyli do pewnych utrwalonych sposobów odbierania rzeczywistości. Jednocześnie jako sądy, emocje wraz z towarzyszącą im wyobraźnią współtworzą zdroworozsądkową wiedzę, która zawiera się w *phainomena*. Dlatego udział tych władz w procesie percepcji nadaje jej intersubiektywny charakter. To właśnie one – jak się wydaje – tworzą ośrodek *sensus communis*, który pozwala na formułowanie jednostkowych sądów.

O widzu i aktorze raz jeszcze – percepcja i psychologia

Ze względu na wskazane powyżej wspólne cechy istnieją powody, by uznać, że percepcja funkcjonuje podobnie do estetycznych sądów refleksyjnych. Dlatego, zgodnie z zapowiedzią, można potraktować kategorię smaku jako punkt odniesienia dla określenia relacji między widzem a aktorem, między zaangażowaniem a uczestnictwem w koncepcji Nussbaum. To pozwoli uwiarygodnić założenie o adekwatności metody percepcji z punktu widzenia pluralizmu. Jak bowiem zasugerowałam, aby uwzględnić tę cechę współczesnych społeczeństw, model percepcji powinien spełnić dwa kryteria – zagwarantować dostateczną przestrzeń dla krytycznego myślenia, z jednej strony, oraz reprezentować zasadę wzajemnego szacunku – z drugiej.

To oznacza z kolei, że analizując kwestię racjonalności pod tym kątem, należy rozpatrywać ją w powiązaniu z psychologią moralną. Za pomocą założeń Nussbaumowskiej psychologii można bowiem

określić, jak (przede wszystkim przez edukację emocji i wyobraźni) kształtuje się *sensus communis* rozumiany jako etos, zbiór postaw niezbędnych dla formułowania sądów. W szczególności konieczne wydaje się nawiązanie do tych, bliskich modelowi aktora, doświadczeń estetycznych, które stwarzają przestrzeń wzajemnego pojawiania się. Jeśli bowiem – jak sugeruje Arendt – kryzys *sensus communis* wynika z niedoboru tego rodzaju interakcji, to odtworzenie zmysłu wspólnotowego wymaga ich odbudowy. Jednocześnie metoda percepcji ze swojej strony pozwala uzupełnić założenia psychologii moralnej. *Sensus communis* jest przecież nie tylko wytworem wspólnego działania, lecz także sposobem wartościowania postępowania. Podobnie, choć rozumna psychologia moralna w koncepcji Nussbaum wydaje się niezbędna dla funkcjonowania percepcji, to również musi ona zostać poddana ocenie. Na tym polega jej „filozoficzność" – kryterium poprawności jest tu nie tyle zgodność z nauką, co adekwatność względem naszych etycznych intuicji.

Model aktora

Napięcie między perspektywą widza a perspektywą aktora ujawniło się przy okazji postaci Lamberta Strethera. Nussbaum przedstawia bohatera *Ambasadorów* jako wzorowego „użytkownika" metody percepcji, a jednocześnie zwraca uwagę na istotne ograniczenia, które wiążą się z jego postawą. Śledząc słabe punkty jego postawy, można więc dostrzec, w jakim wymiarze należałoby ją uzupełnić o element uczestnictwa i wskazania psychologii moralnej.

a) Czego nie można zobaczyć?

Nussbaum podkreśla niekompletność percepcji, wynikającą z przyjęcia postawy zdystansowanego, dążącego do przejrzystości odbiorcy[82]. Kiedy chcemy bowiem widzieć wszystko wyraźnie, pewnych rzeczy wcale nie zauważamy. Na przykład, uświadomiwszy sobie

[82] „Percepcja, nawet z punktu widzenia swoich własnych standardów, jest niedoskonała (*incomplete*)" (eadem, *Perceptive Equilibrium*, s. 189. Tłumaczenie moje – U.L.).

silne uczucie rodzące się między dwójką innych bohaterów, Strether przestaje postrzegać ich jako konkretne istoty ludzkie[83]. W jego oczach cechy wymykające się zdystansowanemu spojrzeniu obserwatora działają więc odczłowieczająco. To jednak właściwie oznacza, że Strether nie jest gotowy do zaakceptowania odrębności innych ludzi. Namiętności stanowią bowiem przejawy autonomicznego życia drugiej osoby, wyrazy aktywności, której nie da się zobiektywizować i uogólnić.

Na tym właśnie polega najbardziej problematyczna cecha postawy reprezentowanej przez Strethera. Gdyby bowiem model percepcji zasadzał się wyłącznie na zdystansowanej obserwacji, to nie pozwalałby na pełną akceptację podmiotowości, a co za tym idzie – godności drugiej osoby. W konsekwencji, trudno byłoby go uzgodnić z koncepcją zdolności przynajmniej z dwóch powodów. Przede wszystkim metoda percepcji nie odpowiadałaby podstawowym normatywnym założeniom, które w interpretacji Nussbaum konotuje pojęcie zdolności. Nussbaumowski katalog wyraża przecież minimalne warunki godnego życia. Dlatego dopóki w pełni nie rozumiemy idei godności, dopóty nie myślimy w kategoriach zdolności, tak jak pojmuje je Nussbaum. Co więcej, przyjmując wąską koncepcję percepcji jako obserwacji, nie moglibyśmy za pomocą tej metody dowieść zgodności teorii Nussbaum z pluralizmem. Szacunek dla drugiej osoby jest bowiem wstępnym i koniecznym warunkiem akceptacji różnorodności. Gdyby więc percepcja opierała się tylko na zdystansowanym oglądzie, to nie wywiązałaby się z jednego z dwóch głównych zadań, jakie ma do wykonania koncepcja racjonalności jako element rozumowania praktycznego uwzględniającego pluralizm.

Innymi słowy, rozszerzenie rozumienia percepcji wydaje się konieczne zarówno z uwagi na sens pojęcia zdolności, jak i na wymagania pluralizmu. Jeśli model ten ma odpowiadać teorii zdolności pomyślanej jako koncepcja sprawiedliwości uwzględniająca światopoglądową różnorodność, to musi on obejmować postawę wzajem-

[83] Ibidem, s. 187.

nego szacunku. Takie wątki wprowadza teatralna metaforyka, którą w innych miejscach stosuje autorka.

b) Znaczenie psychologii moralnej

Właśnie w tym kontekście należałoby wzbogacić koncepcję percepcji o ustalenia psychologii moralnej. Jak przekonywałam w poprzedniej części książki, Nussbaum argumentuje, że takie zaplecze jest niezbędne z punktu widzenia realizacji jej normatywnych założeń. Szacunku dla godności drugiej osoby nie możemy bowiem nauczyć się wyłącznie na podstawie abstrakcyjnych zasad[84]. Taka edukacja wymaga zaangażowania w najbardziej intymne relacje międzyludzkie i przepracowania towarzyszących im psychicznych napięć. Uznając swoją zależność od innych, autonomicznych osób, konfrontujemy się z najbardziej problematycznymi aspektami ludzkiej kondycji – niesamodzielnością, podatnością na krzywdy, brakiem kontroli nad otoczeniem. Dopiero kiedy uda nam się przezwyciężyć narcystyczne frustracje, które wyzwala ten stan, potrafimy zaakceptować odrębność drugiego człowieka i w pełni docenić jego wartość. Z punktu widzenia Nussbaumowskiej psychologii reprezentowane przez Strethera podejście zdystansowanego obserwatora świadczy więc o pewnej niedojrzałości moralnej. Dążenie do przejrzystości można potraktować jako próbę narzucenia światu kontroli, która nosi znamiona dziecinnego marzenia o omnipotencji. Dlatego perspektywa widza nie wystarcza do tego, by wykształcić w obywatelach postawę wzajemnego szacunku. Aby zrealizować tę podstawową dla Nussbaumowskiego projektu wartość na poziomie koncepcji racjonalności, należy raczej rozwinąć „uczestniczące" elementy modelu percepcji.

Człowiekiem jako stroną relacji międzyludzkich, a nie tylko ich obserwatorem, zajmuje się zaś psychologia moralna, której istotny element stanowi problem edukacji emocji i wyobraźni. Po pierwsze więc, Nussbaum przekonuje, że aby zaakceptować autonomię innych, musimy pokonać takie emocje, jak wstyd, wstręt i zawiść oraz

---

[84] Zob. podrozdział *Sztuka i kształcenie emocji – przykłady* w części drugiej.

rozwinąć zdolność do zadziwienia, współczucia i dojrzałej miłości. To zakłada zaś umiejętność wyobrażania sobie punktu widzenia bliskich osób i uwzględniania go we własnych koncepcjach dobra. Dlatego, nawet jeśli percepcja nawiązuje raczej do przyjacielskich uczuć niż do namiętności, to powinna mieć zaplecze w postaci silnych emocji. Musimy bowiem doświadczyć najintymniejszych ludzkich uczuć, aby zdobyty w ten sposób szacunek dla godności drugiej osoby okazywać także na poziomie „chłodniejszych" reakcji. Chcąc posługiwać się metodą percepcji, nie możemy więc cały czas pozostawać zdystansowanymi OBSERWATORAMI, ale powinniśmy także UCZESTNICZYĆ w relacjach międzyludzkich[85].

Po drugie, psychologia moralna podpowiada sposoby edukowania emocji. Również pod tym względem decydujące okazuje się UCZESTNICTWO w doświadczeniach estetycznych, które doprowadzają do rzeczywistego spotkania między jednostkami. Formy sztuki stwarzające „przestrzeń pojawiania się" pozwalają otworzyć się na działanie innych i docenić ich autonomiczną wartość. Można więc przyjąć, że kształtowanie zdolności percepcji – jako sposobu rozumowania opartego na postawie wzajemnego szacunku – wymaga nawiązania do takich doświadczeń estetycznych. Tym problemem bardziej szczegółowo zajmę się jednak w następnym rozdziale.

Percepcja a zdolności – część pierwsza

Choć mniej wyraźnie zarysowany niż model widza, obecny w opisywanej metodzie motyw aktorstwa stanowi więc istotny element tej koncepcji. Nawiązując do kategorii smaku, można powiedzieć, że model aktora pozwala wyjaśnić, jak kształtuje się *sensus commu-*

---

[85] Teraz można bardziej przybliżyć zasugerowane w poprzedniej części książki podobieństwo między smakiem a postrzeganiem godności (zob. podrozdział *Zabawa, zadziwienie, wyobraźnia* w części drugiej, s. 247–249). Smak jest bowiem zdolnością do odkrywania uniwersalnego wymiaru w tym, co jednostkowe; godność stanowi zaś pewien abstrakcyjny atrybut, który z istoty występuje jednak tylko w postaci konkretnych „egzemplarzy". Z punktu widzenia koncepcji Nussbaum taki sąd, jako element racjonalności praktycznej, musi zaś zostać uzupełniony o emocję zadziwienia. Można powiedzieć, że sądy etyczne formułujemy tylko o tyle, o ile potrafimy zadziwiać się godnością drugiej osoby.

nis rozumiany jako zmysł wspólny, a nawet – wspólnotowy. Percepcja jawi się teraz jako sposób odnoszenia się do innych, który zakłada pewne poczucie wspólnoty, gotowość do dostrzeżenia w drugim człowieku osoby obdarzonej właściwą wszystkim ludziom godnością. Dlatego metodę tę można określić jako zdolność do formułowania sądów z uwagi na fundamentalną wartość godności. Trafna percepcja danej sytuacji wymaga m.in. potraktowania z szacunkiem każdej zaangażowanej w nią osoby.

Takie szersze, wzbogacone o ustalenia psychologii moralnej, rozumienie racjonalności praktycznej pozwala też uzgodnić ją z Nussbaumowską koncepcją zdolności. Po pierwsze, percepcja uwzględnia teraz godność jako wartość podstawową z punktu widzenia projektu Nussbaum. Dlatego można ją potraktować jako element metody definiowania i stosowania katalogu zdolności. Podejmując konkretne decyzje praktyczne, zastanawiamy się nad tym, jak należy postępować, by odnosić się do innych jak do celów samych w sobie. Specyfika percepcji – wrażliwość na pluralizm dóbr i znaczenie szczegółów oraz wpływ emocji i wyobraźni – pozwala zaś przypuszczać, że te intuicje dają się wyrazić w języku zdolności. Konkretne sądy, z jednej strony, realizują uprzednie wyobrażenia dobrego życia. W tym sensie można uznać percepcję za metodę STOSOWANIA katalogu zdolności. Z drugiej strony to właśnie takie jednostkowe decyzje składają się na treść koncepcji dobra. Jeśli lista zdolności ma odzwierciedlać nasze autentyczne przekonania, to powinna ona stanowić uogólnienie konkretnych doświadczeń. Dlatego percepcja jawi się również jako możliwy element procesu DEFINIOWANIA katalogu[86].

---

[86] Zob. D. Gasper, *Logos, Pathos and Ethos in Martha C. Nussbaum's Capabilities Approach to Human Development*, w: *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, eds. F. Comim, M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 110–116. Des Gasper zwraca uwagę, że wyobraźnia oraz emocje, takie jak współczucie, są źródłem określonych informacji. Dlatego im szerszym repertuarem emocji posługujemy się w naszym rozumowaniu, tym więcej potrafimy dostrzec. Jako całościowa postawa, wyrastająca z odpowiedniej edukacji również tych najsilniejszych namiętności, percepcja jest więc subtelniejszą i bardziej przenikliwą formą refleksji niż percepcja utożsamiona wyłącznie ze zdystansowaną obserwacją.

Po drugie, psychologiczne zaplecze pozwala nam pogodzić model racjonalności z rozumnym pluralizmem. Jeśli percepcja wyraża autentyczny szacunek dla drugiej osoby, to sprzyja uwzględnieniu różnorodności w rozumowaniu praktycznym. Jako potencjalna metoda jej sformułowania i stosowania przyczynia się zaś do uzasadnienia koncepcji zdolności. Okazuje się bowiem, że istnieje model myślenia na temat dobra, który pozwala wziąć pod uwagę pluralizm światopoglądów. Traktując percepcję jako część procesu definiowania katalogu, można przyjąć, że jego elementy zostały określone tak, aby dało się je uzgodnić z rozmaitymi doktrynami. Uznając ją za metodę stosowania tej listy, gwarantujemy natomiast szacunek dla różnorodności na etapie jej doprecyzowywania i wcielania w życie[87]. Dlatego, mimo że teoria Nussbaum zawiera określone wyobrażenie dobra, to, uzupełniona o odpowiedni model rozumowania, wydaje się kompatybilna z pluralizmem życiowych celów.

Model widza

Aby jednak rzeczywiście uwzględnić, ocenić i usystematyzować różne punkty widzenia, należy również zdobyć się na krytyczną refleksję. Innymi słowy, zadziwieniu ludzką godnością powinien towarzyszyć aktywny, wielostronny namysł nad tym, co sprzyja dobremu życiu. To wskazuje z kolei na istotne znaczenie krytycyzmu obecnego w metodzie percepcji.

---

[87] W tym miejscu warto przypomnieć, że Nussbaumowski katalog zdolności jest sformułowany w ogólnych kategoriach, które można doprecyzować na wiele sposobów na lokalnym poziomie (*plural and local specification*, M. C. Nussbaum, *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*, „Political Theory" 1992, Vol. 20, No. 2, s. 224–226; eadem, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2007 [2006], s. 78–79). Percepcja wydaje się adekwatną metodą takiego dookreślenia. Zob. także podrozdział *Arystotelesowskie źródła koncepcji Nussbaum* w części pierwszej, przypis 43 odnośnie do metody *world traveling*.

a) Myślenie sokratejskie

Omówienie wartościowych aspektów modelu widza proponuję zacząć od rozwinięcia pewnego do tej pory jedynie pobocznie wspomnianego wątku. Chodzi mianowicie o znaczenie postawy sokratejskiej z punktu widzenia formułowania sądów. Nussbaum zauważa bowiem, że model sokratejskiego badania łączy krytycyzm z wzajemnym szacunkiem. Sokrates dociekliwie analizował poglądy swoich współobywateli właśnie dlatego, że poważnie traktował ich opinie, a w nich samych widział równorzędnych partnerów do dyskusji[88]. Jeśli więc chcemy wskazać, w jaki sposób refleksyjność dopełnia postawę wzajemnego szacunku, to warto odwołać się do tej postaci.

Co prawda, Nussbaum w swoich tekstach etycznych nie nawiązuje wprost do Sokratesa, ale wydaje się, że jej model rozumowania *implicite* zakłada postawę, którą on symbolizuje. Taką interpretację może też sugerować pokrewieństwo między percepcją a sądem smaku. W ujęciu Arendt ta druga kategoria w skomplikowany sposób odnosi się bowiem do sokratejskiego krytycyzmu. Problem ten dotyczy relacji między myśleniem a sądzeniem, które dla Arendt, jak już wspomniałam, zarówno silnie się ze sobą wiążą, jak i w istotny sposób różnią się od siebie. W interpretacji Arendt Sokrates uosabia gotowość do krytycznego myślenia, które wprawdzie stanowi konieczny warunek sądów refleksyjnych, ale wcale nie musi zakończyć się ich sformułowaniem[89]. Ceną, jaką trzeba zapłacić za intelektualne przebudzenie, często okazuje się jednak zwątpienie i poczucie zagubienia (nie wspominając o, w przypadku Sokratesa drastycznym w skutkach, społecznym ostracyzmie)[90]. Oprócz tego postać Sokratesa zwraca uwagę na jeszcze jedną cechę myślenia. Arendt podkreś-

---

[88] Eadem, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2016 (2010), s. 69–71; eadem, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, przeł. A. Męczkowska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008 (1997), s. 36–37.

[89] Zob. H. Arendt, *Myślenie a sądy moralne*. Por. podrozdział *Sąd smaku – od Kanta do Arendt* w części trzeciej, przypis 65.

[90] Ibidem, s. 198–211; H. Arendt, *Życie umysłu*, s. 156–169.

la mianowicie publiczny charakter metody sokratejskiej. Bohater dialogów Platona (w przeciwieństwie do ich autora) wyprowadził bowiem myślenie z elitarnych filozoficznych szkół (takich jak szkoła Pitagorasa) na agorę. Nawiązując dialog ze współobywatelami, chciał obudzić drzemiącą w każdym z nich zdolność do refleksji[91].

W podobnym kontekście odwołuje się do Sokratesa Nussbaum. Postać ateńskiego filozofa pojawia się przede wszystkim w jej pracach na temat modelu edukacji, który przygotowuje do dojrzałego myślenia w pluralistycznych demokratycznych społeczeństwach. Dlatego wydaje się, że sokratejskie wątki odgrywają w koncepcji Nussbaum dwojaką rolę. Po pierwsze, sokratejskie kształcenie można uznać za element metody percepcji w tej mierze, w jakiej została ona zaprojektowana jako wzór racjonalności publicznej. Jak postaram się wykazać, myślenie sokratejskie pełni w jej koncepcji podobną funkcję jak u Arendt – pozwalając nam zdystansować się od dotychczasowych przekonań, przygotowuje nas do wydania sądu. Tym problemem zajmę się w następnych akapitach. Po drugie, idea kształcenia obywateli w duchu sokratejskiej tradycji stanowi ważny element edukacji moralnej. W następnym rozdziale przedstawię praktyczne wskazania wynikające z takich założeń.

b) Sokrates – widz i rozmówca

Przechodząc do pierwszego z wymienionych zagadnień, należy przede wszystkim zwrócić uwagę, na czym polega szczególna adekwatność sokratejskiej metody z punktu widzenia modelu percepcji. Mianowicie jako zachęta do krytycznego myślenia W RAMACH DIALOGU, postawa ta wyraża zdolność do zdystansowania się od otoczenia (od obiegowych opinii, ról, pozornych oczywistości), a jednocześnie zakłada świadomość wspólnoty z drugim człowiekiem jako partnerem dialogu. Myśląc po sokratejsku, rozumujemy jako członkowie wspólnoty, którzy potrafią zastanawiać się nad akceptowanymi w niej zasadami. Przyjmujemy perspektywę obserwatorów względem własnego społeczeństwa, nie przestając w nim uczestniczyć.

---

[91] Eadem, *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, s. 65–68.

Nussbaum przekonuje, że taki krytyczny namysł i towarzyszące mu chwilowe wstrzymanie aktywności są konieczne do tego, by działać rozumnie i świadomie. Sokratejska metoda polega bowiem na badaniu pojęć, które wyrażają podstawowe wartości kierujące naszym postępowaniem. Stąd, pytając o nie, uczymy się lepiej określać swoje cele. Nawet jeśli nigdy nie opracujemy ostatecznych definicji takich kategorii, jak sprawiedliwość, dobro czy prawda, to namysł nad nimi pozwala nam uporządkować intuicje tak, aby wyeliminować sprzeczności i odrzucić przynajmniej te zasady, które w oczywisty sposób wydają się nam błędne[92]. Nietrudno zauważyć, że takie badania przypominają proces poszukiwania percepcyjnej równowagi. Wydaje się więc, że w tej mierze, w jakiej zakłada ona konieczność ciągłego rewidowania i doprecyzowania przekonań, metoda percepcji obejmuje moment sokratejskiej refleksji.

Dystans jest przy tym pomocny nie tylko podczas porządkowania zgromadzonych już intuicji, lecz także przy podejmowaniu konkretnych decyzji. Po pierwsze bowiem, aby trafnie ocenić daną sytuację, należy zdobyć się na nowatorskie spojrzenie, które pozwala ująć jej specyfikę. Sokratejska skłonność do kwestionowania wszelkich oczywistości wydaje się koniecznym elementem takiego twórczego myślenia. To właśnie krytycyzm uczy elastyczności w stosowaniu reguł, przestrzegając przed upraszczającymi, z góry zdeterminowanymi rozstrzygnięciami[93]. Po drugie, choć percepcja musi wynikać z zaangażowania w konkretną sytuację, to wszystkie jej szczegóły wyraźnie dostrzeżemy tylko, jeśli niejako „zrobimy krok w tył". Dystans jest niezbędny do tego, by przeanalizować konfigurację zdarzeń, w których bierzemy udział. Można więc powiedzieć, że najpierw zbieramy informacje jako uczestnicy, a następnie porządkujemy je i oceniamy z perspektywy widzów. Właśnie dlatego między działaniem a sądem powinien nastąpić moment sokratejskiej refleksji, który na chwilę wstrzymuje aktywność, pozwalając na swobodne myślenie.

---

[92] M. C. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo*, s. 35; eadem, *Nie dla zysku*, s. 67–68.

[93] Eadem, *W trosce o człowieczeństwo*, s. 34.

Wszystkie te elementy – wolność od presji działania, analiza pojęć, krytycyzm wobec reguł – składają się zaś na najważniejszą cechę sokratejskiej postawy. Mianowicie podejście to pozwala zachować czujność wobec wpływów otoczenia. Sokrates występował zarówno przeciwko bezmyślnemu powielaniu tradycji[94], jak i przeciwko retorycznym sztuczkom demagogów, którzy oddziałując na emocje słuchaczy, podburzali ich przeciwko społecznym konwencjom[95]. Z podobnymi niebezpieczeństwami musimy się zmierzyć, jeśli chcemy potraktować percepcję jako metodę definiowania dobrego życia. Po pierwsze bowiem, percepcja powinna wyrażać taki sposób myślenia, który mimo swojej zdroworozsądkowości nie jest bezwzględnie podporządkowany utrwalonym przekonaniom. Innymi słowy, percepcja ma realizować model krytycyzmu wewnętrznego – zdolności do dystansowania się od wspólnoty, w której jednak nie przestaje się uczestniczyć.

Po drugie, przedmiotem namysłu powinien być również emocjonalny komponent percepcji. Chodzi tu przy tym zarówno o rodzaj kultywowanych emocji, jaki i o ich zakres. Cały czas powinniśmy się bowiem zastanawiać, czy emocje, które udzielają się nam jako uczestnikom interakcji, rzeczywiście są wartościowe moralnie. Musimy też krytycznie odnosić się do własnych reakcji, starając się nadać im możliwie najbardziej uniwersalny, niewykluczający charakter. Innymi słowy, nasze emocje również stanowią element percepcyjnej równowagi. Powinniśmy potrafić oceniać je z dystansu, sprawdzając, czy są spójne ze sobą nawzajem oraz z naszymi podstawowymi normatywnymi założeniami[96].

---

[94] Ibidem, s. 25–29.

[95] M. C. Nussbaum, *Nie dla zysku*, s. 68–69.

[96] W tym miejscu warto ponownie nawiązać do wspomnianego już modelu bezstronnego obserwatora, który wypracował Adam Smith. Figura widza reprezentuje współczującą pracę wyobraźni, pozwalającą postawić się w miejscu innych osób po to, by ocenić ich emocje. Zadaniem obserwatora jest więc możliwie najpełniejsze odtworzenie uczuć drugiego człowieka. Jednocześnie, nie będąc bezpośrednio zaangażowanym w analizowaną sytuację, widz doświadcza tych emocji w mniejszym natężeniu. Różnica dotyczy więc ilości, a nie jakości, dzięki czemu model obserwatora można potraktować jako wzór autorefleksji. U Smitha konstrukcja bezstronnego widza funkcjonuje bowiem przede

Model sokratejskiego badania dopełnia więc i rozwija postawę widza obecną w metodzie percepcji. Można powiedzieć, że percepcja obejmuje perspektywę SOKRATEJSKIEGO OBSERWATORA. Skłania do dystansu wobec wymagań otoczenia – nie po to jednak, by postawić się poza wspólnotą, ale po to, by z oddalenia ocenić przyjmowane w niej normy.

Percepcja a zdolności – część druga

Powyższy opis pozwala ponownie nawiązać do modelu smaku, który, zgodnie z sugestią Arendt, ujawnia analizowany związek między sokratejskim myśleniem a sądzeniem (percepcją). Skupiając się na kategorii godności jako na punkcie wspólnym łączącym Nussbaumowską koncepcję percepcji z Arendtowską reinterpretacją smaku, można bowiem zaryzykować stwierdzenie, że na gruncie tego pierwszego stanowiska wartość godności powinna podlegać „estetycznemu rozszerzeniu" w kantowskim rozumieniu. Pojęcie godności dałoby się mianowicie potraktować jako koncept o szkicowej treści („traktuj każdą osobę jak cel sam w sobie"), której wprawdzie nigdy nie można zakwestionować (wbrew obawom Arendt dotyczącym idei postępu), ale która zarazem wymaga ciągłego doprecyzowywania pod wpływem konkretnych doświadczeń („idei estetycznych"). Podobnie jak sądy polityczne u Arendt, percepcja polegałaby na umiejętności reagowania na nowe sytuacje tak, aby zarówno zachować ich oryginalność, jak i przekazać je w intersubiektywnie akceptowalny sposób.

Taka interpretacja metody percepcji ma zaś zasadnicze znaczenie z punktu widzenia wyzwań pluralizmu. Umieszczone w kon-

---

wszystkim jako rodzaj sumienia, wewnętrzny głos, który pozwala nam kontrolować własne emocje. Nasze reakcje są słuszne, jeśli zostaną zaaprobowane przez współczującego, ale niezaangażowanego obserwatora (A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989, s. 24–29). Figura widza spełnia więc wobec emocji takie samo zadanie, jakie Nussbaum przypisuje percepcji. Nawiązując ponownie do Arendt, można też powiedzieć, że bezstronny obserwator funkcjonuje jako „wewnętrzne kryterium widza", z uwagi na które powinniśmy oceniać swoje działania.

tekście tego rodzaju dociekań pojęcie ludzkiej godności nigdy nie posłuży bowiem opresyjnemu narzucaniu zamkniętego wyobrażenia eudajmonii. Zamiast tego będzie mogło funkcjonować jako narzędzie emancypacji, pozwalając na formułowanie coraz to nowych roszczeń w obszarze sprawiedliwości. Na przykład wysuwanie postulatów ochrony praw osób nieheteronormatywnych, praw niepełnosprawnych czy też praw związanych z przynależnością do określonej wspólnoty etnicznej należałoby potraktować jako „estetyczne rozszerzenie" rozumienia tego, czego wymaga życie odpowiadające ludzkiej godności. W ten sposób można zachować podstawowe egalitarno-liberalne zobowiązania normatywne, jednocześnie dbając o ich otwartość i elastyczność (które to cechy implikuje egalitarny liberalizm jako taki).

Dalsze konteksty

Na podstawie powyższego opisu można powiedzieć, że kategoria smaku da się zastosować do koncepcji Nussbaum na dwóch poziomach. Przede wszystkim przekonywałam, że zwrócenie uwagi na podobieństwa między sądem smaku a metodą percepcji pozwala zaakcentować pluralistyczny charakter tej metody. Taki wniosek nierozerwalnie jednak wiąże się z drugą płaszczyzną odniesienia, czyli z syntezą dwóch aspektów Nussbaumowskiego modelu rozumowania, która wyraźnie zarysowuje się z perspektywy pojęcia smaku. Jako całość koncepcja Nussbaum dobrze obrazuje bowiem wymienność między poczuciem wspólnoty a zdolnością do krytycznego myślenia, na której – jak się wydaje – zasadza się sąd smaku. Jak zaś przekonuję w tej książce, tego rodzaju połączenie – zbilansowanie zaangażowania i dystansu – jest niezbędne dla wypracowania modelu rozumowania zgodnego z zasadą szacunku dla różnorodności.

Podsumowując, można wskazać na dalsze konteksty interpretacyjne, które nasuwa nawiązanie do Kantowskiej kategorii smaku. Tryptyk *Krytyk* Kanta w oczywisty sposób zainspirował dalsze losy filozofii niemieckiej – nie tylko w jej idealistycznej postaci, która nastąpiła bezpośrednio po Kancie, lecz także w późniejszych materialistycznych przeformułowaniach. Przede wszystkim więc władza

sądzenia zajmuje główne miejsce w antropologii Friedricha Schillera, prowadząc do postulatu „estetycznego wychowania" człowieka. W tym ujęciu zainteresowanie pięknem lokuje się między aktywną (rozumną) a receptywną (zmysłową) częścią człowieczeństwa. Dlatego kultywowanie estetycznej postawy, określanej przez Schillera mianem popędu gry, prowadzi do całościowego i zharmonizowanego rozwoju ludzkich zdolności – do takiego twórczego podejścia do świata, w którym jednocześnie pozostajemy otwarci na zewnętrzne wpływy[97]. Nietrudno zauważyć, że zarówno ten model, jak i jego powiązanie z estetycznością odpowiadają proponowanej interpretacji koncepcji Nussbaum[98]. Jej projekt można odczytać jako współczesną wariację na temat romantycznej kontynuacji zarysowującej się u Kanta sugestii, zgodnie z którą to domena estetyczności pozwala przekroczyć sprzeczność między koniecznością a wolnością, tym samym prowadząc do pełnego rozwoju człowieczeństwa.

Echa takiego podejścia odnajdziemy również w późniejszej tradycji marksistowskiej. Pojawiająca się we wczesnych, silnie humanistycznych *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* Karola Marksa koncepcja człowieka jako istoty gatunkowej, czyli „formującej według praw piękna", nawiązuje do idei estetyczności jako domeny pozwalającej na zrealizowanie wszystkich ludzkich potencjalności. „Gatunkowość" człowieka można rozumieć jako zdolność do refleksji nad tym, co konstytuuje człowieczeństwo, oraz do świadomego przekształcania otoczenia na swoje podobieństwo. Jeśli zaś, zgodnie z wcześniejszą tradycją, piękno potraktuje się jako zjawisko z pogranicza pojęciowości (aktywnego tworzenia pojęć) i zmysłowości (odbierania wrażeń), to praktyka zgodna z jego kanonami będzie jawi-

---

[97] F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, w: idem, *Pisma teoretyczne*, przeł. J. Prokopiuk, Aletheia, Warszawa 2011, s. 41–157.

[98] Z perspektywy przyjętej w tej książce znamiennie brzmi słynne zdanie z ostatniego z Schillerowskich *Listów*: „Podstawowym prawem tego [estetycznego] państwa jest DAWAĆ WOLNOŚĆ DZIĘKI WOLNOŚCI" (ibidem, s. 155). Można bowiem powiedzieć, że to sformułowanie dobrze wyraża cel liberalizmu politycznego jako takiej próby obrony podstawowej roli wolności, która nie będzie pociągała za sobą narzucania obywatelom liberalnego stylu życia. W duchu Schillera Nussbaum widzi szansę na znalezienie rozwiązania tego dylematu w domenie estetycznej.

ła się jako sedno „metabolizmu" człowieka i natury – harmonijnej wymiany między własnymi wyobrażeniami celu a zewnętrznym otoczeniem[99]. Do tych założeń autorzy z kręgu szkoły frankfurckiej dodadzą później przekonanie o krytycznym potencjale sztuki. Zarówno dla Theodora Adorno i Maxa Horkheimera, jak i dla Herberta Marcusego doświadczenie estetyczne potrafi przerwać ciąg jednowymiarowego, zideologizowanego myślenia i zasugerować odmienne perspektywy. Jak przy tym wspomniałam, Marcuse uzupełnia te postulaty ideą wykształcenia nowej wrażliwości, która przypomina Schillerowski ideał człowieka zdolnego zarówno do aktywności, jak i do odbiorczości[100].

Oczywiście, ten pobieżny opis ledwie dotyka problematyki estetyki w kręgu tradycji marksistowskiej. Zarysowując ten kontekst, chciałam jedynie zaznaczyć, że – zgodnie z sugestią sformułowaną powyżej[101] – to właśnie estetyka może stanowić o podobieństwie między filozofią marksistowską a koncepcją Nussbaum, o którym autorka wielokrotnie wspomina, jednocześnie nie doprecyzowując tego kierunku interpretacji. Na dostrzeżenie tych związków pozwala Kantowska kategoria smaku, a jako punkt wspólny jawi się problem harmonizacji aktywności i receptywności, który też stanowi motyw przewodni proponowanego ujęcia filozofii Nussbaum. Aby jednak lepiej wyjaśnić, na czym polega i jak jest możliwe takie zbilansowanie, należy zastanowić się nad sposobami kultywowania racjonalności praktycznej. Do tego wątku teraz przechodzę.

---

[99] K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku. Praca wyobcowana*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła, tom 1*, przeł K. Jażdżewski, http://www.marxistsfr.org/polski/marks-engels/1844/rekopisy/rekopisy.htm#R04, dostęp: 16.03.2017.

[100] Zob. podrozdział *Emocje i rozwój moralny* w części drugiej, przypis 86. Por. J. Chytry, *Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought*, University of California Press, Berkeley 1989, s. 428–437.

[101] Zob. podrozdział *Koncepcja zdolności – początki* w części pierwszej, przypis 97.

ROZDZIAŁ 2

Literatura i oświata

Tak jak przy okazji edukacji emocji politycznych, opisując funkcjonowanie i kształcenie percepcji, Martha Nussbaum wprost nawiązuje do doświadczeń estetycznych. Inaczej niż w przypadku psychologii moralnej, repertuar przywoływanych przez autorkę przykładów jest jednak o wiele spójniejszy. Nussbaum koncentruje się bowiem na literaturze, ze szczególnym uwzględnieniem powieści. Ten aspekt jej projektu odnosi się więc do – obszernie dyskutowanego we współczesnej filozofii – pytania o związki między etyką a literaturą. Moim celem jest usytuowanie tego zagadnienia w obrębie filozofii politycznej Nussbaum. Innymi słowy, interesują mnie implikacje podobieństw między etyką a literaturą dla normatywnych założeń autorki, a zwłaszcza – dla kwestii pluralizmu.

W zakończeniu części poświęconej psychologii moralnej zasugerowałam jednak, że właśnie w tym kontekście nawiązania do literatury wydają się przynajmniej niewystarczające, a może nawet problematyczne. Powyżej przekonywałam zaś, że kultywowanie racjonalności praktycznej zawsze musi być poparte kształceniem emocji (i *vice versa*). Dlatego w tym rozdziale mam na uwadze wzajemne zależności między dwoma aspektami Nussbaumowskiego modelu rozumowania. Zaczynam od omówienia punktów wspólnych między etyką nienaukową a literaturą. Następnie, po wskazaniu pewnych trudności związanych z tą koncepcją, odwołuję się do całościowego obrazu rozumowania praktycznego.

Na koniec, po omówieniu poszczególnych płaszczyzn edukacji i związków między nimi, przechodzę do problemu kształcenia w dosłownym sensie. Zarysowuję model oświaty, który, zdaniem Nussbaum, powinny realizować społeczeństwa dbające o liberalne wartości. Autorka wielokrotnie zabierała bowiem głos w sprawie

systemu kształcenia, broniąc obecności sztuki i nauk humanistycznych w programach nauczania. Właśnie ten aspekt jej projektu stanowi przedmiot ostatniej części tego rozdziału.

Etyka i literatura

Problem relacji między etyką a literaturą zajmował dużo miejsca we wczesnych pracach Nussbaum. Już w *The Fragility of Goodness* autorka umieściła proponowaną reformę etyki w kontekście antycznego sporu między Platonem a poetami. W późniejszych artykułach konsekwentnie rozwijała to podejście, przekonując, że filozofia praktyczna powinna zbliżyć się do świata literatury. Jak przy tym mogła zasugerować jej interpretacja postawy Lamberta Strethera, Nussbaum nie ograniczała się do poszukiwania w tekstach literackich przykładów, które po prostu zobrazowałyby sformułowane uprzednio założenia. Jej zainteresowanie sięga o wiele głębiej i dotyczy strukturalnych zależności między specyfiką tekstów literackich a racjonalnością praktyczną.

Dlatego, po pierwsze, zwrot w kierunku literatury wyraża pewną tezę na temat etyki. Nussbaum wpisuje się w nurt reprezentowany przez takich badaczy, jak Stanley Cavell, Iris Murdoch, Bernard Williams czy Cora Diamond, którzy wznowili refleksję nad literaturą w obrębie filozofii moralnej. W przypadku Nussbaum taki namysł ściśle wiąże się z metodą etyki nienaukowej. Pokrewieństwo z literaturą stanowi bowiem istotny element jej koncepcji pomyślanej jako alternatywa dla dominujących wersji utylitaryzmu i kantyzmu. To właśnie ten wątek będzie mnie przede wszystkim interesował. Skupię się na tym, w jaki sposób literatura przyczynia się do kształtowania wypracowanego przez Nussbaum modelu racjonalności.

Po drugie, stanowisko autorki ma także implikacje dla rozumienia literatury, a przede wszystkim – krytyki literackiej. Pod tym względem Nussbaum sympatyzuje ze współczesnym antyformalistycznym ruchem, zapoczątkowanym m.in. przez Franka R. Leavisa i rozwiniętym w koncepcji etyki krytycznej Wayne'a C. Bootha. Za Boothem i wbrew przedstawicielom Nowej Krytyki i dekonstrukcji,

Nussbaum zakłada, że jest możliwe interpretowanie sensu tekstów literackich, a w szczególności zawartych w nich przekonań etycznych[1]. Jednocześnie autorka przekonuje, że skupienie na treści nie musi prowadzić do dydaktyzmu i arbitralnego narzucania poglądów interpretatora. Choć zagadnienia teoretycznoliterackie będą mnie interesowały w mniejszym stopniu, to zasadność tego ostatniego założenia ma istotne znaczenie z punktu widzenia postulowanej roli literatury w ramach edukacji moralnej[2]. Na zakończenie rozdziału

---

[1] M. C. Nussbaum, *Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature*, w: eadem, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 (1990), s. 21–22; eadem, *Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical Theory*, w: ibidem, s. 169–172. W Polsce ten aspekt filozofii Nussbaum dokładnie opracowała Anna Głąb – zob. A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, oraz artykuły eadem, *Literatura i moralna iluminacja,* „Znak" 2007, nr 626–627; eadem, *Filozofia moralna i literatura,* „Znak" 2006, nr 611.

[2] Jeśli chodzi o zwięzłe omówienie argumentów krytycznych wobec etycznej refleksji nad literaturą – zob. artykuł Noëla Carolla, *Art and Ethical Criticism*. Pierwszy i podstawowy zarzut dotyczy autonomii sztuki, którą miałaby naruszać jej etyczna interpretacja. Drugi rodzaj polemiki przyjmuje wprawdzie możliwość etycznego czytania literatury, ale sugeruje trywialność rezultatów takiej interpretacji. Często podkreśla się bowiem, że jeśli literatura w ogóle przekazuje jakieś moralne treści, to są to dość oczywiste prawdy, które równie dobrze można wyrazić za pośrednictwem innych tekstów. Argument ten nieco inaczej sformułował Richard M. Hare, pytając: „Czym innym są powieści, jeśli nie zbiorami uniwersalnych wskazówek?" (cytat za: M. C. Nussbaum, *"Finely Aware and Richly Responsible": Literature and Moral Imagination* [dalej jako – *Literature and Moral Imagination*], w: eadem, *Love's Knowledge*, s. 166). Powieściom i literaturze odmawia się więc wyróżnionej roli jako tekstom wyrażającym moralne treści. Wreszcie, trzeci zarzut polega na podawaniu w wątpliwość możliwości zbadania wpływu literatury na czytelnika. Zwolennicy tego argumentu przekonują, że nie potrafimy stwierdzić, czy, i jeśli tak, to jak, dzieła literackie oddziałują na odbiorców (N. Carroll, *Art and Ethical Criticism: An Overview of Recent Directions of Research*, „Ethics" 2000, Vol. 110, No. 2, s. 350–387. Zob. także: A. Głąb, *Literatura i moralna iluminacja*). Moim celem będzie wykazanie, że, ze względu na zakładane rozumienie racjonalności praktycznej i roli sztuki w jej kształtowaniu, koncepcja Nussbaum nie jest podatna na drugi i trzeci zarzut. Nie podejmuję jednak problemu autonomii sztuki, ale staram się raczej umieścić literaturę w kontekście szerszego projektu filozoficznego autorki.

przejdę więc do tego wątku, by ocenić potencjał tekstów literackich z uwagi na zadania kształcenia nakierowanego na pluralizm.

W związku z tym – po trzecie – etyczno-literackie zainteresowania Nussbaum mają istotne znaczenie dla jej projektu politycznego jako wariantu egalitarnego liberalizmu. W kręgu krytyków podobne roszczenia w imieniu literatury sformułował Lionel Trilling, autor często cytowanej przez Nussbaum pracy *The Liberal Imagination* (1950). Trilling przekonywał bowiem, że liberalizm należy rozumieć nie tyle jako zespół sprecyzowanych poglądów, co jako postawę otwartości i szacunku. Takiemu podejściu sprzyja zaś doświadczenie tekstów literackich, które pozwalają kultywować zdolności wyobraźni oraz ironii (gotowości do akceptacji niezupełności własnych poglądów i do dokonywania ich rewizji)[3]. Przykład filozoficznego postulatu zbliżenia liberalizmu i literatury stanowi z kolei wspomniana już koncepcja Richarda Rorty'ego. Zarazem jednak to właśnie sprzeczność między prywatną ironią a publiczną solidarnością, w którą uwikłał się amerykański pragmatysta, mogłaby świadczyć o ograniczonej przydatności literatury z perspektywy egalitarnego liberalizmu. Projekt Rorty'ego potraktuję więc jako domyślny negatywny punkt odniesienia dla interpretacji propozycji Nussbaum. Będę się zastanawiała, w jaki sposób można zatrudnić literaturę, by służyła egalitarnemu liberalizmowi, tak aby – zamiast rozdzielać in-

---

Warto również zaznaczyć, że stanowisko Nussbaum i Bootha spotkało się z bezpośrednią krytyką Richarda Posnera, który zwracał uwagę na przygodność związku między literaturą a etyką. Posner argumentował mianowicie, że literatura sama w sobie nie jest ani wartościowa, ani szkodliwa moralnie. Różne teksty literackie mogą różnie oddziaływać na czytelników, ich ewentualny edukacyjny skutek nie wynika jednak z natury literatury jako takiej (R. Posner, *Against Ethical Criticism*, „Philosophy and Literature" 1997, Vol. 21, No. 1, s. 1–27). Argument ten nawiązuje więc do trzeciego z zarzutów wymienionych przez Carolla.

[3] L. Trilling, *The Liberal Imagination. Essays on Literature and Society*, The Viking Press, New York 1950. Na język polski przetłumaczono wstęp do tej pracy (idem, *Liberalna wyobraźnia*, przeł. M. Warchala, „Przegląd Polityczny" 2008, nr 88, s. 12–15). Warto również zwrócić uwagę na komentarz tłumacza, w którym autor podkreśla znaczenie ironii w koncepcji Trillinga, przeciwstawiając podejście Trillinga mniej produktywnemu ujęciu zaproponowanemu przez Rorty'ego (M. Warchala, *Liberalizm czyli spór ze wszystkimi*, ibidem, s. 16–21).

dywidualne i wspólnotowe doświadczenie – sprzyjała ona harmonijnej wymianie między tymi dwiema perspektywami.

Znaczenie stylu

Jak zasugerowałam, Nussbaum wiąże początki dyskusji na temat filozoficznego znaczenia literatury z narodzinami sporu o naukowość etyki. Symboliczny gest wygnania poetów z Platońskiego państwa wyraża opozycję między dawną moralnością tragików – wrażliwą na konflikt, przygodność i nieprzewidywalność losu – a nowym ideałem etyki jako wiedzy pewnej. Koncepcja Arystotelesa stanowiła z kolei pierwszą filozoficzną odpowiedź na próbę wprowadzenia dychotomii etyki i literatury. Postulując uwzględnienie zdroworozsądkowych poglądów obywateli, Arystoteles musiał bowiem nawiązać do przekazów poetów i tragików, które w dużej mierze kształtowały potoczną wiedzę. W ten sposób nienaukowość została skojarzona z namysłem nad literaturą[4].

Nussbaum rozwija tę podstawową intuicję za pomocą pewnego metatekstowego założenia. Mianowicie autorka przyjmuje, że forma i treść pisemnej wypowiedzi są ze sobą organicznie związane. Styl tekstu również stanowi komunikat – to, JAK mówimy, wpływa na to, CO możemy przekazać. Nie istnieje więc neutralny sposób wypowiedzi, który pozwalałby na wyrażenie dowolnego sensu. I odwrotnie: analiza stylu nigdy nie dotyczy czysto formalnych cech utworu, ale także pozwala odkodować zawarte w nim treści[5].

---

[4] M. C. Nussbaum, *Form and Content*, s. 15–18. Zob. także: eadem, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, New York 2009 (1986), s. 1–21.

[5] Eadem, *Form and Content*, s. 4–10 i 30–35; eadem, *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston 1995, s. 5–12. Por. przedstawioną przez Crispina Sartwella krytykę prymatu tekstualności w filozofii politycznej. Zgodnie z tradycyjnym poglądem ideologie polityczne są kształtowane przede wszystkim przez TREŚĆ dokumentów lub traktatów politycznych (lub polityczno-filozoficznych). Ich ewentualne pozajęzykowe wizualizacje – w postaci architektury, rzeźby itp. – postrzega się zaś jedynie jako przygodny dodatek. Tymczasem teza estetyki politycznej Sartwella zasadza się na dostrzeżeniu ścisłej zależności między zawartością a formą, która dotyczy również

Dlatego dla Nussbaum model etyki nienaukowej implikuje również zmiany na poziomie struktury tekstów. Do pewnego stopnia chodzi tutaj o dostosowanie filozoficznych wypowiedzi do nowego paradygmatu. Kantyzm i utylitaryzm narzucają bowiem określony styl – chłodny, abstrakcyjny, aspirujący do naukowości – który przemyca zgodne z nim wyobrażenie etyki[6]. Dominacja tych kierunków sprawia, że większość autorów przejmuje właściwą im formę wypowiedzi jako pozornie neutralną. W rezultacie, jak zauważa Nussbaum, często można zaobserwować drastyczne rozbieżności między treścią a stylem w tekstach, które np. całkowicie pozbawionym emocji tonem przekonują o etycznym znaczeniu uczuć. Balast ukrytych założeń implikowanych przez „naukowy" sposób pisania sprawia więc, że trudno wyrazić nowe, „nienaukowe" idee[7].

Dowcipne, posługujące się obrazami i odwołujące się do emocji pisarstwo Nussbaum zdecydowanie odbiega od „naukowych" wzorców. Mimo to autorka podkreśla, że teksty filozoficzne nie powinny całkowicie stracić właściwego sobie rygoryzmu argumentacji, dystansu i krytycyzmu[8]. Innymi słowy, język filozoficznych publikacji można modyfikować tylko do pewnego stopnia. Dlatego postulując zmiany na poziomie stylu wypowiedzi, Nussbaum odnosi się przede wszystkim do rodzaju tekstów uwzględnianych w refleksji etycznej. Chłód etyki naukowej idzie w parze z podejrzliwością wobec utworów literackich, które z natury nie spełniają restrykcyjnych kryteriów przejrzystości[9]. Etyka nienaukowa, wprost przeciwnie, powinna włączyć dzieła literackie w obszar swoich zainteresowań. Nussbaum przekonuje bowiem, że z uwagi na swoje formalne cechy teksty literackie mogą przekazać istotne treści, których nie da-

---

fundamentalnych tekstów politycznych. Innymi słowy, Sartwell przekonuje, że to, O CZYM mówią dokumenty, takie jak Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych, nierozerwalnie wiąże się z tym, JAK są one sformułowane (C. Sartwell, *Political Aesthetics*, Cornell University Press, Ithaca–London 2010, s. 2–4).

6 M. C. Nussbaum, *Form and Content*, s. 18–19.

7 Ibidem, s. 7 i 20–21.

8 Ibidem, s. 48–49.

9 Ibidem, s. 13.

łoby się w pełni wyrazić za pośrednictwem – nawet odpowiednio „zreformowanych" – traktatów filozoficznych[10].

Filozofia nie powinna więc ani przekształcić się w literaturę, ani całkowicie jej sobie podporządkować. Tylko respektując odrębność literatury i koncentrując się na jej specyficznych cechach, etyka może się od niej czegoś nauczyć. I odwrotnie – refleksja filozoficzna wzbogaca odbiór dzieł literackich, pozwalając usystematyzować i krytycznie analizować zawarte w nich treści[11]. Nussbaum postuluje zatem wzajemną wymianę między obiema dziedzinami. Podkreślając związek stylu z treścią, przekonuje, że w ramach modelu etyki nienaukowej dwie formy wypowiedzi – filozoficzna i literacka – powinny ze sobą współpracować.

Prymat powieści

Pod względem gatunkowym świat literatury jest jednak o wiele bardziej zróżnicowany niż świat filozofii. Ścisła zależność między formą a treścią oznacza zaś, że każdy typ wypowiedzi literackiej stwarza specyficzne możliwości wyrazu. To sugeruje, że pewne gatunki mogą być bardziej adekwatne z punktu widzenia Nussbaumowskiej koncepcji etyki niż inne. W istocie, jak już zasugerowałam, autorka przyznaje szczególne miejsce powieściom. Choć często odwołuje się do poezji (do najczęściej cytowanych przez nią twórców należy Walt Whitman)[12] oraz, oczywiście, do antycznych tragedii, to trzon jej refleksji nad literaturą stanowią dzieła takich autorów, jak Charles Dickens, Henry James czy Marcel Proust. Nussbaum przekonuje bowiem, że to właśnie w przypadku silnie podbudowanych psychologicznie powieści formalne cechy tekstu najpełniej wyrażają treści

---

[10] Ibidem, s. 5–18. Zob. także: C. Diamond, *Martha Nussbaum and the Need for Novels*, w: *Renegotiating Ethics in Literature, Philosophy, and Theory*, eds. J. Adamson, R. Freadman, D. Parker, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 39–64.

[11] M. C. Nussbaum, *Form and Content*, s. 48–49; eadem, *Perceptive Equilibrium*, s. 190–193; oraz eadem, *Love's Knowledge*, w: eadem, *Love's Knowledge*, s. 280–284.

[12] Zob. np. eadem, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice* [dalej jako *PE*], The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2013, s. 188–191.

zgodne z modelem etyki nienaukowej i jej głównym elementem – metodą percepcji.

Skąd wynika wyróżniony status tego gatunku literackiego? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy dokładniej wyjaśnić, na czym polega zależność między stylem a zawartością wypowiedzi. Nussbaum przyjmuje mianowicie, że podstawową treścią, jaką przekazuje forma tekstu, jest pewne wyobrażenie życia – tego, co składa się na naszą egzystencję i co ma w niej wartość[13]. Innymi słowy, styl zawsze reprezentuje jakąś, choćby szkicową, koncepcję dobra[14]. Nussbaum przekonuje, że w przypadku powieści forma przedstawia taki typ refleksji, który jest bliski metodzie etyki nienaukowej[15]. Podpowiadając zaś, na co należy zwracać uwagę i co jest źródłem wartości, struktura narracji jednocześnie implikuje również pewne ujęcie dobra.

Najpełniej ten model rozumowania mogą oczywiście zaprezentować psychologicznie zorientowane utwory, które często obrazują sytuacje etycznych rozważań. Właśnie dlatego Nussbaum nawiązuje przede wszystkim do prozy Dickensa, Jamesa lub Prousta[16]. Analizowane przez nią dzieła obrazują sposób ROZUMOWANIA o dobru, a ten implikuje z kolei określone ROZUMIENIE dobrego życia. Na

---

[13] „Sam sposób opowiadania wyraża pewne wyobrażenie życia i wartości, wyobrażenie na temat tego, co ma znaczenie, a co nie" (eadem, *Form and Content*, s. 5. Tłumaczenie moje – U.L.). Zob. także: eadem, *Poetic Justice*, s. 3–4.

[14] Z punktu widzenia teorii literatury należy oczywiście zapytać, czyją koncepcję dobra reprezentuje styl powieści, czy też – kto jest „nadawcą" tej wypowiedzi. Za Boothem Nussbaum wyróżnia trzy rodzaje podmiotów: 1) narratora, czyli postać bezpośrednio zanurzoną w świecie wydarzeń; 2) domyślnego autora (*implied author*), czyli spójną perspektywę, która organizuje cały tekst, a jednocześnie postrzega go z dystansu jako fikcję literacką; 3) rzeczywistego twórcę tekstu. Nussbaum interesują dwa pierwsze poziomy. Skupia się więc na tym, jaki punkt widzenia ujawnia się w tekście. Zakłada jednak, że do odtworzenia tej perspektywy nie jest konieczne nawiązanie do osoby pisarza (eadem, *Form and Content*, s. 8–10; W. C. Booth, *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*, University of California Press, Berkeley 1988, s. 125–134).

[15] M. C. Nussbaum, *From and Content*, s. 26–28. Zob. także: „Powieść przedstawia siebie samą jako metaforę. Patrz na świat w taki, a nie inny sposób, podpowiada. Spoglądaj na rzeczy tak, jakby były częścią tej historii, a nie tak, jak widzą je nauki społeczne" (eadem, *Poetic Justice*, s. 43. Tłumaczenie moje – U.L.).

[16] Eadem, *From and Content*, s. 45–46.

tym właśnie polega znaczenie powieści z punktu widzenia edukacji moralnej[17]. Poniżej wyjaśniam, po pierwsze, dlaczego, a po drugie, w jaki sposób dzieła literackie mogą spełnić tę funkcję.

Powieści i etyka nienaukowa – podobieństwa

Na początek warto zwrócić uwagę na kilka podstawowych cech, które łączą strukturę omawianych przez Nussbaum powieści z modelem etyki nienaukowej. Przede wszystkim utwory te prezentują bohaterów jako konkretne, obdarzone życiem wewnętrznym jednostki. Forma powieści pozwala więc na przedstawienie zróżnicowanej i wymykającej się prostym kategoryzacjom wizji świata. Nietrudno zauważyć, że takie wyobrażenie koresponduje z postulatem jakościowego i elastycznego myślenia, na którym opiera się Nussbaumowska metoda[18]. Ponadto narracyjny styl odpowiada dynamice ludzkiej egzystencji. Powieści nie rozbijają życia jednostek na wyizolowane działania, ale przedstawiają je jako spójną, a zarazem ciągle się rozwijającą historię. Taka perspektywa nawiązuje zaś do idei etyki jako całościowej refleksji nad dobrą egzystencją, która, jak przekonuje Nussbaum, powinna zaczynać się od bardzo ogólnego pytania: „jak należy żyć" (*how should one live*)?

Prezentując zmienne koleje losu i zwroty akcji, powieści pozwalają też na uwzględnienie wpływu niekontrolowanych czynników na sytuację bohaterów. Choć postacie zostają przedstawione jako aktywne podmioty, to ich działania są zanurzone w bieg wydarzeń, nad którym nie panują całkowicie. Ponownie więc można dostrzec zbieżność między strukturą narracji a metodą etyki nienaukowej z właściwym jej wyeksponowaniem przygodności[19]. Wreszcie, Nussbaum zwraca uwagę na dokonującą się w powieściach wymianę między dwoma poziomami – szczegółowym i ogólnym. Z jednej strony bowiem omawiane przez nią utwory prezentują konkretne historie konkretnych bohaterów. Co więcej, opowieści tych nie da się

---

[17] C. Diamond, op. cit., s. 42–47.
[18] M. C. Nussbaum, *Poetic Justice*, s. 27–32; eadem, *Form and Content*, s. 37–40.
[19] Eadem, *Form and Content*, s. 43–44.

oddzielić od metafor, obrazów i innych środków językowych, które współtworzą świat przedstawiony[20]. Z drugiej strony narracje są zrozumiałe dla czytelników tylko wówczas, gdy odwołują się również do uniwersalnych kategorii (wartości, wyobrażeń, ludzkich dążeń itp.). Taka gra między dwoma pułapami doskonale wpisuje się zaś w ideę percepcyjnej równowagi, która zakłada ciągły dialog między jednostkowymi postrzeżeniami a ogólnymi zasadami[21].

Struktura powieści ma zatem wiele wspólnego z metodą etyki nienaukowej. Narracja analizowanych przez Nussbaum dzieł stanowi zapis sposobu myślenia, który odpowiada podstawowym cechom jej modelu racjonalności. Jakościowe rozróżnienia, zainteresowanie dynamiką życiowych historii, uwzględnienie roli przygodnych czynników, gra ogółów i szczegółów – te wszystkie elementy sprawiają, że powieści mogą zobrazować podstawowe założenia koncepcji Nussbaum. W rezultacie komunikują także adekwatny obraz dobrego życia, zwracając uwagę na jego złożoność i kruchość. Przyjmując za punkt odniesienia perspektywę rozumowania praktycznego jako całości, trzeba jednak zadać dwa pytania. Przede wszystkim należy wyjaśnić, jak powieści wpływają na nasz sposób myślenia. Co przesądza o tym, że lektura dzieł literackich może ukształtować w czytelnikach określony typ refleksji?[22] Równolegle należy się też zastanowić, jakie miejsce zajmuje literatura w całym projekcie kultywowania rozumowania praktycznego, a w szczególności – jak odnosi się do psychologii moralnej. Dotychczas wskazałam bowiem jedynie, że analizowane przez Nussbaum utwory OBRAZUJĄ jej etyczne poglądy. W dalszej kolejności trzeba zaś wyjaśnić, w jakim sensie, jako element koncepcji kształcenia, przyczyniają się one do REALIZACJI filozoficznych założeń autorki.

---

[20] Eadem, *Literature and Moral Imagination*, s. 154–155.

[21] Eadem, *Poetic Justice*, s. 7–8.

[22] Por. wskazany przez Carolla zarzut dotyczący trudności ze zbadaniem wpływu literatury na odbiorców (N. Carroll, op. cit., s. 355–357). Zob. przypis 2 powyżej.

Wyobraźnia i zadziwienie

Przechodząc do pierwszego ze wspomnianych zagadnień, można powiedzieć, że literatura kształtuje u czytelników nienaukowy sposób myślenia na trzy sposoby. Przede wszystkim doświadczenie lektury pozwala rozwinąć kompetencje istotne z punktu widzenia Nussbaumowskiej koncepcji racjonalności. Ponadto krytyczna refleksja na temat literatury stwarza przestrzeń dla wymiany poglądów i porównywania sądów wartościujących. Przywołując analogię do kategorii smaku, będę zaś przekonywała, że taki namysł ma istotne znaczenie z punktu widzenia zdroworozsądkowej postawy (czy też, by nawiązać do języka koncepcji Immanuela Kanta, *sensus communis*), na której opierają się jednostkowe percepcje. Wreszcie, w powieściach odnajdziemy przykłady formułowania sądów moralnych. Nussbaum sugeruje nawet, że za rodzaj artystycznej twórczości można uznać nie tylko literackie obrazy percepcji, lecz także proces refleksji tego rodzaju. To porównanie pozwoli mi dodać kolejny wątek do analizowanych związków między racjonalnością a estetyką.

Pierwszy z wyróżnionych obszarów zwraca uwagę na podstawową różnicę między powieściami a tekstami filozoficznymi jako gatunkami wypowiedzi. O ile bowiem te ostatnie prace angażują przede wszystkim intelekt, o tyle analizowane przez Nussbaum utwory odwołują się również do wyobraźni i emocji. W swojej koncepcji wyobraźni Nussbaum odwołuje się m.in. do Dickensowskiej *fancy*, rozumianej jako zdolność do „ożywiającego" myślenia, czyli do interpretowania obserwowalnych działań jako przejawów świata wewnętrznego[23]. W tej mierze, w jakiej przedstawiają konkretne, obda-

[23] Warto przy tym zauważyć, że pisząc o związkach między etyką a literaturą, Nussbaum czasem popada w pewną dwuznaczność odnośnie do wyobraźni. Autorka czasem posługuje się pojęciem *imagination* w rozumieniu jednej ze zdolności (*fancy*, *phantasia*), na których opiera się percepcja. Kiedy indziej jednak Nussbaum – jak się wydaje – traktuje wyobraźnię (*imagination*) jako synonimiczną z metodą percepcji. Mówi wówczas o „wyobraźni moralnej" (*moral imagination*) lub „wyobraźni literackiej" (*literary imagination*) jako o zdolności do twórczego i przenikliwego etycznego postrzegania (zob. M. C. Nussbaum, *Literature and Moral Imagination*). W pracy posługuję się jednak węższym rozumieniem wyobraźni, stosując pojęcie percepcji w drugim kontekście.

rzone bogatą psychiką osoby, powieści pobudzają więc wyobraźnię i sprzyjają jej rozwijaniu[24]. Ponadto konkretne historie i żywy literacki język przemawiają do emocji. Jak przekonywałam w poprzedniej części, interpretującej pracy wyobraźni towarzyszy przede wszystkim zadziwienie, czyli bezinteresowny zachwyt nad autonomiczną wartością drugiej osoby. Doświadczenie czytania może wzmocnić tę (dosłownie) dziecięcą ciekawość i gotowość do pozytywnego reagowania na przejawy życia[25]. Oprócz tego powieści wzbudzają całą gamę innych emocji, takich jak radość, żal, smutek oraz, oczywiście, współczucie[26]. Nie śledzimy narracji z obojętnością, ale angażujemy się w nie całą osobowością.

Można więc powiedzieć, że wpływ powieści na wyobraźnię i emocje ma dwojakie znaczenie z punktu widzenia racjonalności praktycznej. Przede wszystkim wyobraźnia i zdolność do odczuwania – szczególnej na tle innych – emocji zadziwienia są niezbędne do dostrzeżenia godności drugiej osoby. Doświadczenie czytania rozwija zatem podstawowe etyczne kompetencje, które pozwalają nam rozpoznawać autonomiczne podmioty również w pozaliterackiej rzeczywistości. Jeśli więc percepcja ma być metodą formułowania sądów ze względu na fundamentalną wartość godności, to musi uwzględniać te dwie zdolności. Ponadto, wzbudzając reakcję całej osobowości, powieści zachęcają nas do różnych sposobów patrzenia na rzeczywistość. Dzięki ich lekturze uczymy się subtelnego myślenia, które wykracza poza czysto intelektualne analizy. Taka przenikliwość stanowi zaś istotę percepcji[27].

---

[24] Eadem, *Poetic Justice*, s. 13–36.

[25] Ibidem, s. 36–39; M. C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pawłowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2016 (2010), s. 115–119.

[26] Nussbaum szczególnie dużo miejsca poświęca współczuciu, przekonując, że literatura zwiększa naszą wrażliwość na los innych osób. Literackie obrazy przybliżają nam sytuację ludzi, z którymi często nie mamy do czynienia na co dzień i w ten sposób często przyczyniają się do przezwyciężenia uprzedzeń i poszerzenia obszaru troski (eadem, *Poetic Justice*, s. 93–99; eadem, *PE*, s. 288–295).

[27] Traktując literaturę przede wszystkim jako sposób kultywowania moralnych kompetencji, Nussbaum może uniknąć wskazanego przez Carolla zarzutu trywialności. Jej koncepcja poznania moralnego za pośrednictwem literatury

Powyższy opis pozwala zatem wyjaśnić, w jaki sposób powieści mogą wpływać na sposób myślenia konkretnego czytelnika. Dla Nussbaum indywidualny namysł etyczny jest jednak zakorzeniony w zbiorowej refleksji. W swoich sądach czerpiemy ze zdroworozsądkowej wiedzy (*phainomena*), a jednocześnie zwracamy się do innych uczestników dociekań, poszukując ich aprobaty. Innymi słowy, jeśli zaproponowana analogia do kategorii smaku jest trafna, to jednostkowe percepcje są zawsze przejawami (a często także modyfikacjami) zmysłu wspólnego. Dlatego zakładając, że literatura odgrywa wyróżnioną rolę w kształtowaniu tego typu racjonalności, należy również wskazać, w jakim sensie doświadczenie czytania sprzyja wypracowaniu intersubiektywnego zaplecza percepcji. W tym miejscu trzeba odwołać się do krytyki literackiej w ujęciu Wayne'a Bootha. W kategorii kodukcji (*coduction*), na której opiera się ten model, Nussbaum odnajduje bowiem metodę interpretacji tekstów literackich, która wpisuje się w jej koncepcję racjonalności.

Kodukcja i zmysł wspólny

Jak już zaznaczyłam, Wayne Booth to jeden z głównych sprzymierzeńców Nussbaum w świecie literaturoznawstwa. Jego koncepcja krytyki etycznej (*ethical criticism*) wpisuje się w antyformalistyczny nurt i stanowi przykład powrotu do refleksji nad treścią tekstów literackich. Booth zakłada w szczególności, że zarówno możliwa, jak i konieczna jest analiza etycznej warstwy utworów. Stara się jednak zaprojektować model krytyki w taki sposób, by uniknąć przeciwnej do formalizmu skrajności, czyli doktrynerstwa[28]. Można więc powiedzieć, że, podobnie jak Nussbaum, jako czytelnik Booth jest zaangażowanym etycznie liberałem. Takiej postawie odpowiada też wspomniana koncepcja kodukcji. Ma ona bowiem za zadanie wyja-

---

wpisuje się w model „podtrzymywania umiejętności moralnych" (*cultivation approach*), czyli zdobywania nie tyle konkretnych informacji (jak chcieliby zwolennicy tzw. *acquisition approach*), co ogólnych umiejętności rozumowania (N. Carroll, op. cit., s. 360–369; A. Głąb, *Literatura i moralna iluminacja*, s. 22–27).

[28] W. C. Booth, op. cit., s. 3–8 i 377–381.

śnić, jak jest możliwy wspólny, wielogłosowy namysł nad etyczną zawartością dzieł literackich.

Nussbaum odnosi się do metody kodukcji, mówiąc o relacji między tym, co szczegółowe, a tym, co ogólne w literaturze. Nawiązując do koncepcji Bootha, autorka przekonuje, że proces poruszania się między tymi pułapami zachodzi nie tylko na kartach powieści, lecz także na poziomie etycznej krytyki tekstów literackich[29]. Kodukcja stanowi bowiem alternatywę zarówno dla dedukcji, jak i dla indukcji. Nie polega ani na wyprowadzaniu ocen z apriorycznych przesłanek, ani na uogólnianiu jednostkowych sądów w uniwersalne wnioski. Zamiast tego wymaga skupienia na konkretnym dziele i uwzględnienia jego złożoności. W tym celu, jak sugeruje nazwa metody, konieczne jest współrozumowanie (*co-ducere*) z innymi czytelnikami, nawiązanie dialogu ze wspólnotą interpretacyjną[30]. Z jednej strony i w pierwszej kolejności indywidualna interpretacja etycznej treści danego utworu zawsze dokonuje się w określonym kontekście. Rozumienie nigdy nie zachodzi w próżni, ale jest zakorzenione w dotychczasowym czytelniczym doświadczeniu, które lokuje się z kolei w obrębie pewnej tradycji. Sformułowane na podstawie takiego zaplecza sądy wartościujące konfrontujemy następnie z wrażeniami innych odbiorców, konsultując z nimi własne oceny. Z drugiej strony to właśnie konkretne doświadczenia składają się na praktykę interpretacyjną, a nowe opinie przyczyniają się do modyfikacji obowiązujących konwencji. Rozumienie jest więc „zbiorowym przedsięwzięciem" (*communal enterprise*) – dyskusją czytelników, którzy razem negocjują etyczny sens utworów, odwołując się do wspólnego zaplecza[31].

Warto zauważyć, że tak zdefiniowana metoda kodukcji pod wieloma względami przypomina model refleksji nienaukowej. W obu przypadkach punktem odniesienia dla jednostkowych sądów jest wspólnie wypracowana wiedza, która stanowi z kolei usystematyzowany zapis konkretnych doświadczeń. Pod wpływem nowych spo-

---

[29] M. C. Nussbaum, *Poetic Justice*, s. 8–9.
[30] W. C. Booth, op. cit., s. 49–60.
[31] Zob. ibidem, zwłaszcza s. 70–77.

strzeżeń dotychczasowa praktyka interpretacyjna podlega ciągłym modyfikacjom, są one jednak zasadne tylko wówczas, gdy mogą zostać zaakceptowane przez wszystkich uczestników dyskusji. Właśnie dlatego koncepcja kodukcji wyjaśnia, w jaki sposób kontakt z literaturą nadaje percepcji intersubiektywny charakter, czy też, by przywołać analogię do kategorii smaku, przyczynia się do wykształcenia zmysłu wspólnego. Jak bowiem zauważa Nussbaum, model Bootha łączy maksymalną koncentrację na tekście z dystansem wobec własnej oceny i wobec utworu[32]. Zgodnie z tym ujęciem interpretacja powieści wymaga zarówno emocjonalnego zaangażowania i wyobraźni, jak i zdolności do krytycznego badania własnych reakcji. Czytając, wykonujemy więc taką samą pracę intelektualną, jaka powinna charakteryzować refleksję etyczną. Aktywizując wszystkie myślące aspekty osobowości, skupiamy się na danym przypadku, a zarazem badamy ważność swoich interpretacji, starając się uwzględnić punkty widzenia innych odbiorców.

W ten sposób koncepcja kodukcji pozwala Nussbaum wyjaśnić, dlaczego lektura powieści odgrywa istotną rolę w edukacji moralnej. Model Bootha zakłada bowiem, że interpretacja tekstów literackich pobudza do takiego sposobu myślenia, który jest zgodny z Nussbaumowskim ujęciem racjonalności praktycznej. Można więc powiedzieć, że czytając, za każdym razem ćwiczymy się w metodzie percepcji, przy czym percepcję pojmuje się tu jako formę zmysłu wspólnego. Rozumiany jako kodukcja namysł nad literaturą wymaga bowiem konfrontowania własnej opinii z sądami innych osób i odwoływania się do wspólnej praktyki interpretacyjnej.

---

[32] M. C. Nussbaum, *Poetic Justice*, s. 9. W innym miejscu Nussbaum porównuje perspektywę czytelnika do modelu bezstronnego obserwatora Adama Smitha. Zadanie bezstronnego widza również polega bowiem na poszukiwaniu równowagi między emocjonalnym zaangażowaniem a dystansem wobec ocenianej sytuacji. Co więcej, jak podkreśla Nussbaum, Smith często rozwija swoje założenia za pomocą metafory czytania (ibidem, s. 75). Dlatego koncepcję kodukcji można potraktować jako systematyczne zastosowanie modelu obserwatora w odniesieniu do odbioru literatury.

Literackie przykłady percepcji

Model kodukcji podważa więc wyobrażenie czytania jako czysto prywatnej czynności i wskazuje na intersubiektywny poziom odbioru tekstów literackich. O znaczeniu tej metody z punktu widzenia edukacji moralnej decyduje zaś wspólne dla Bootha i Nussbaum przekonanie o etycznym charakterze krytyki literackiej. Nussbaum może potraktować refleksję nad literaturą jako przygotowanie do rozumowania praktycznego w pozaliterackim świecie właśnie dlatego, że kodukcja obejmuje etyczny sens utworów. Dla autorki moralna warstwa powieści ściśle wiąże się przy tym z ich strukturą. To sugeruje, że etyczny sąd na temat zawartości tych dzieł nie daje się oddzielić od estetycznego sądu o ich formie. Kiedy interpretujemy powieści, wydaje się, że obie sfery wartości nakładają się na siebie.

Na tym założeniu opiera się ostatni, a zarazem najważniejszy, z wątków dotyczących sposobów oddziaływania literatury na rozumowanie. Zagadnienie to dotyczy literackich reprezentacji percepcji. Nussbaum przyjmuje bowiem, że lektura powieści nie tylko kształtuje u czytelników poszczególne kompetencje składające się na metodę nienaukową, lecz także dostarcza modelu dla funkcjonowania percepcji[33]. O ile jednak, jak się wydaje, każda realistyczna powieść może wpływać na emocje i wyobraźnię oraz, jako potencjalny przedmiot kodukcji, przyczyniać się do wypracowania zmysłu wspólnego, o tyle przykłady percepcji Nussbaum odnajduje w dziełach jednego autora. Mianowicie, jak już zasugerowała przywołana powyżej analiza postawy Strethera, za teoretyka percepcji w świecie literatury Nussbaum uznaje Henry'ego Jamesa. Autorka w całości poświęca

[33] Jak zauważa Cora Diamond, Nussbaum formułuje ogólną tezę na temat możliwości wyrażania moralnych treści za pomocą literackiego stylu, bez względu na zawartość danego utworu. Zarazem jednak Diamond podkreśla, że w przypadku Nussbaum przedstawienie etycznych założeń za pomocą tekstów literackich wymaga przywołania takich dzieł, które zawierają opisy namysłu etycznego (C. Diamond, op. cit., s. 40–47). To słuszne spostrzeżenie zwraca uwagę na problematyczny charakter relacji między treścią a formą w koncepcji Nussbaum. Do tego wątku powracam poniżej, przy okazji krytyki jej stanowiska.

Jamesowi kilka artykułów[34]; przykłady zaczerpnięte z jego utworów zajmują też istotne miejsce w takich programowych tekstach, jak *Discernment of Perception* i *Perceptive Equilibrium*.

Percepcja w powieściach Jamesa

Pytanie o właściwy sposób rozumowania często pojawia się na kartach powieści Jamesa, znajdując rozwinięcie w pogłębionych analizach psychiki bohaterów. Na przykład postawa Strethera zwraca uwagę na ograniczenia związane z bezwarunkowym dążeniem do przejrzystości. Inne postacie, takie jak Maggie Verver ze *Złotej czary*, zdaniem Nussbaum obrazują z kolei proces ewolucji od sztywnej moralności zasad do bardziej elastycznej refleksyjności. Przede wszystkim jednak Nussbaum przekonuje, że przedstawione w utworach Jamesa sytuacje namysłu etycznego doskonale wyrażają sposób funkcjonowania percepcji. Już metaforyka tych opisów nasuwa skojarzenia z postrzeganiem. Kategorie wzroku, subtelnej świadomości i szerokiej sieci odpowiedzialności (*fine awareness and rich responsibility*), jasności, wyrazistości itp. sugerują, że formułowanie sądu moralnego polega na poszukiwaniu odpowiedniego sposobu patrzenia[35]. Śledząc tok myślenia bohaterów Jamesa, Nussbaum odnajduje zaś dokładnie te elementy, które zgodnie z jej modelem powinny charakteryzować proces percepcji. Rola konkretnych obrazów, wrażliwość na szczegóły, ale także improwizujący stosunek do ogólnych zasad, emocjonalne zaangażowanie, osadzenie w kontekście życiowych historii, konfrontacja z konfliktem niewspółmier-

---

[34] Zob. M. C. Nussbaum, *Flawed Crystals: James's "The Golden Bowl" and Literature as Moral Philosophy*, w: eadem, *Love's Knowledge*; eadem, *Literature and Moral Imagination*; oraz eadem, *Perception and Revolution: "The Princess Casamassima" and the Political Imagination*, w: eadem, *Love's Knowledge*, s. 125–147, 148–167 i 195–219.

[35] Zob. np. eadem, *Literature and Moral Imagination*, s. 148–149; eadem, *Perceptive Equilibrium*, s. 176–182; H. James, *The Art of the Novel*, Charles Scribner's Sons, New York 1937, s. 149.

nych wartości – wszystkie te czynniki pojawiają się w opisach refleksji etycznej u Jamesa[36].

Narracje Jamesa obrazują więc wysiłek bohaterów, którzy uwzględniając takie aspekty jak te wymienione powyżej, poszukują możliwie najlepszego sposobu patrzenia na daną sytuację. Jednocześnie powieści amerykańskiego autora zwracają uwagę na estetyczny charakter etycznego postrzegania. Utwory Jamesa często eksponują bowiem podobieństwo między percepcją a kontemplacją sztuki[37]. Tak jak odbiór dzieła, percepcja w powieściach Jamesa wymaga maksymalnego skupienia na konkretnej sytuacji w całej jej złożoności. W tym sensie wyraża ona ciekawość i otwartość na to, co niepowtarzalne, czyli postawy, które tkwią również u podstaw doświadczenia estetycznego. Posługując się kategoriami Nussbaum, można więc powiedzieć, że dla Jamesa percepcja obejmuje zdolność do zadziwienia. Oprócz tego angażuje ona inne emocje oraz wyobraźnię, które pozwalają nam zyskać pełniejszy ogląd sytuacji. Jednocześnie Nussbaum podkreśla, że dla Jamesa analogia do doświadczenia estetycznego sugeruje pewien dystans. Oceniając daną sytuację tak, jakbyśmy mieli przed sobą dzieło sztuki, obserwujemy ją niejako z oddalenia, na moment umiejscawiając się poza bezpośrednim kontekstem działania. To pozwala zapanować nad silnymi emocjami i uwzględnić tylko te emocje, które wyostrzają spojrzenie.

---

36 M. C. Nussbaum, *The Discernment Rests with Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality*, w: eadem, *Love's Knowledge*, s. 84–93; eadem, *Literature and Moral Imagination*, s. 149–155.

37 Na ten wątek zwraca m.in. uwagę wspomniana postać Maggie Verver. Jak bowiem podkreśla Nussbaum, kontrast między moralnością zasad a moralnością opartą na subtelnym postrzeganiu, który jej zdaniem obrazuje przemiana bohaterki, symbolizuje także różnicę między dwoma rodzajami kontemplacji estetycznej. Przywiązanie do sztywnych reguł sprzyja takiej estetyzacji, która polega na próbach narzucenia rzeczywistości uniwersalnego, z góry przyjętego ideału harmonii. Można więc powiedzieć, że Maggie reprezentuje estetykę etycznego rygoryzmu. Kiedy jednak dojrzewa do bardziej improwizacyjnej formy refleksji, zmienia się także estetyczny charakter jej rozumowania (eadem, *Flawed Crystals*, s. 145–147; eadem, *Literature and Moral Imagination*, s. 161–162). Tym samym jej transformacja obrazuje – opisane wcześniej przy okazji edukowania emocji – przejście od niebezpiecznej formy estetyzacji do takiej postaci połączenia etyki z estetyką, które może sprzyjać wartościom egalitarnego liberalizmu.

Szczególne znaczenie powieści Jamesa z punktu argumentacji Nussbaum nie polega jednak wyłącznie na tym, że OBRAZUJĄ one zależność między etyką a estetyką. Jak bowiem przekonuje Nussbaum, utwory Jamesa pokazują, że „analogia" między moralnością a sztuką w istocie jest czymś więcej niż analogią. Percepcja etyczna jawi się nie tylko JAK, lecz także JAKO doświadczenie estetyczne. Zależność ta zachodzi zaś na dwóch poziomach. Przede wszystkim powieści Jamesa zwracają uwagę na estetyczny wymiar etycznego POSTRZEGANIA. Oprócz tego jednak James sugeruje również, że percepcja, jako sposób patrzenia, jest zarazem rodzajem TWÓRCZOŚCI[38].

Percepcja utworów literackich

Pierwsza kwestia wiąże się ze szczególnym statusem powieści jako formy wypowiedzi. Nussbaum podkreśla bowiem, że utwory, takie jak dzieła Jamesa, nie tylko reprezentują percepcję, lecz także mogą stać się jej przedmiotem. Powieści przedstawiają percepcję jako rodzaj doświadczenia estetycznego, a jednocześnie, jako dzieła sztuki, wymagają od odbiorców, by odnosili się do nich właśnie za pośrednictwem percepcji. Innymi słowy, czytając powieści, rozumujemy zgodnie ze sposobem myślenia wyrażanym przez ich strukturę. To zaś oznacza, że kiedy chcemy ocenić tekst jako utwór literacki – jego subtelność, metaforykę, rolę konkretnych obrazów – angażujemy się w taki typ refleksji, który stanowi również sedno racjonalności praktycznej[39].

Szczególnie ważna okazuje się tutaj relacja między czytelnikiem a powieścią jako rodzajem tekstu. Po pierwsze bowiem, jeśli percepcja polega na postrzeganiu sfery praktyki jak dzieła sztuki, to nie może ona być reprezentowana jedynie za pośrednictwem tekstów filozoficznych, ale wymaga także medium powieści – jako dzieł sztuki właśnie. Jak mówi Nussbaum, kiedy czytamy utwory literackie, „jesteśmy pokorni, otwarci, aktywni, a jednocześnie podatni na wpły-

---

38 Eadem, *Literature and Moral Imagination*, s. 161–164.
39 Ibidem, s. 161–162.

wy [*porous*]", „pozwalamy tekstowi się dotknąć"[40]. Wobec powieści zajmujemy zatem taką postawę, jaka powinna cechować nasze podejście do działania – wykorzystujemy zdolność do twórczego myślenia, a zarazem dajemy się zaskoczyć, rezygnując z pełnej interpretacyjnej kontroli; jesteśmy refleksyjni, a przy tym zaangażowani i otwarci na bodźce[41]. Po drugie, doświadczenie czytania wprowadza niezbędny z punktu widzenia percepcji element dystansu. Nussbaum podkreśla, że choć lektura powieści angażuje emocje, to nie wzbudza aż tak silnych namiętności jak te, które często nam towarzyszą, kiedy jesteśmy zanurzeni w codziennych sprawach. Dlatego ten rodzaj doświadczenia estetycznego można uznać za paradygmatyczny dla percepcji, która wymaga zarówno udziału emocji, jak i zdolności do ich kontrolowania[42].

Nussbaum przekonuje więc, że relacja między czytelnikiem a dziełem literackim odpowiada modelowej relacji między działającym a kontekstem działania. Tym samym reprezentuje ona postawę, która, zgodnie z proponowaną interpretacją, powinna cechować rozumowanie praktyczne. Właśnie dlatego powieści odgrywają tak istotną rolę z punktu widzenia edukacji moralnej. Czytając, dostrzegamy, że percepcja wartości etycznych i estetycznych wymaga takiej samej postawy ze strony odbiorców. Można zatem powiedzieć, że dzięki lekturze powieści DOŚWIADCZAMY podobieństwa obu sfer na poziomie ich fenomenologii.

---

[40] M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, s. 282.

[41] Ibidem, s. 282–284.

[42] M. C. Nussbaum, *Literature and Moral Imagination*, s. 161–162; eadem, *Czytać, aby żyć*, przeł. A. Bielik-Robson, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja" 2002, nr 1/2 (73/74), s. 15–18. W podobnych kategoriach o związku rozumowania moralnego z postrzeganiem dzieła sztuki mówi także Iris Murdoch. Autorka podkreśla bowiem, że doświadczenie estetyczne pozwala „powstrzymać egoizm w imię percepcji rzeczywistości". Dzieło sztuki wybija ze zwykłej koncentracji na sobie samym i inspiruje do uważniejszego patrzenia, „do precyzji i niezmąconej wizji". Murdoch również posługuje się więc wzrokowymi metaforami, przedstawiając refleksję jako wyostrzoną percepcję, którą można kultywować za pośrednictwem sztuki (I. Murdoch, *Prymat dobra*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996, s. 85–88). Por. również pojęcia *unselfing* (Iris Murdoch) i *radical decentring* (Elaine Scarry) wspomniane w podrozdziale *Zabawa, zadziwienie, wyobraźnia* w części drugiej, przypis 36.

Percepcja jako twórczość

Dla Jamesa podobieństwo między wartościami etycznymi a estetycznymi dotyczy jednak nie tylko sposobu odbioru powieści, lecz także powieściopisarstwa. Jak zauważa Nussbaum, zależność ta ma dwustronny charakter. Po pierwsze, utwór literacki jest „moralnym osiągnięciem" (*moral achievement*), a odpowiedzialność artysty to odpowiedzialność moralna[43]. Do tego, zasadniczo teoretycznoliterackiego, zagadnienia powrócę w dalszej części rozdziału. Obecnie będzie mnie natomiast interesowała druga strona relacji, czyli idea percepcji jako rodzaju twórczości. Za Jamesem Nussbaum określa bowiem percepcję jako układanie (*putting*) postrzeganych zjawisk w możliwie najtrafniejsze kompozycje[44]. Interpretacja sytuacji polega na poszukiwaniu przedstawień – odpowiednich metafor, obrazów, porównań – które pozwolą ująć jej sedno. Powieści Jamesa oddają dokładnie taką pracę twórczej refleksji – operowanie wyobrażeniami, symbolami i subtelnościami tonu. Nie oznacza to, że narracja dzieła literackiego wyraża poczucie pełnej kontroli nad opisywanymi wydarzeniami. Wprost przeciwnie, obrazuje ona raczej wysiłek podążania za zaskakującymi, ciągle zmieniającymi się okolicznościami. Sensu literackich opisów nie można przekazać za pośrednictwem środków innych niż te środki, za pomocą których zostały pierwotnie wyrażone. Każde takie zastąpienie gubi bowiem część oryginalnej zawartości, nierozerwalnie związanej ze stylem wypowiedzi[45].

W ten sposób idea percepcji jako twórczości pozwala jeszcze lepiej zrozumieć znaczenie formy powieści jako rodzaju komunikatu.

---

[43] M. C. Nussbaum, *Literature and Moral Imagination*, s. 148 i 162–163; H. James, *The Art of the Novel*, s. 45–46 i 312; idem, *Przedmowa*, w: idem, *Złota czara*, przeł. A. Kłosiewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2011, s. 29–30.

[44] Metaforę komponowania (układania) można odnieść do Sartwellowskiej idei projektowania (*designing*) jako fundamentalnej politycznej aktywności. Jako metoda rozumowania publicznego, percepcja polega więc na komponowaniu, względnie – projektowaniu, różnorodnych aspektów życia politycznego tak, aby tworzyły spójną, a zarazem unikatową całość.

[45] M. C. Nussbaum, *Literature and Moral Imagination*, s. 149–155 i 162–165; eadem, *Form and Content*, s. 32–35; H. James, *The Art of the Novel*, s. 64–69.

Choć Nussbaum podkreśla za Jamesem, że etyczne postrzeżenia nie muszą koniecznie uzewnętrzniać się w słowach[46], to sztuka powieściopisarstwa jawi się jako „paradygmat refleksji moralnej"[47]. Analogia między refleksją etyczną a aktywnością literacką wyraża więc nie tyle metaforę, co rzeczywiste podobieństwo. Percepcja JEST formą kreatywnego myślenia, które polega na układaniu (*putting*) postrzeżeń w trafne interpretacje rzeczywistości. Poszukując właściwego sposobu patrzenia, tak jak pisarze, tworzymy umysłowe reprezentacje zjawisk po to, by dotrzeć do ich sedna.

Percepcja, literatura i inne dziedziny sztuki

Wychodząc od rozważań Jamesa, Nussbaum wiąże więc percepcję z doświadczeniem literackim na dwóch poziomach – odbioru dzieł literackich i ich tworzenia. Należy jednak wyjaśnić, jak ta – wyróżniona w przypadku percepcji – domena odnosi się do innych dziedzin sztuki. Problem ten dotyczy przede wszystkim związku doświadczenia estetycznego z dostrzeżeniem cudzej, ale także własnej, godności. Przekonywałam przecież, że szczególną rolę w kultywowaniu takiej postawy odgrywają sztuki oparte na modelu „przestrzeni pojawiania się". Do tego, by docenić wartość innej osoby, a jednocześnie doświadczyć swojej podmiotowości, jest konieczne rzeczywiste spotkanie, interakcja, które na przemian pozwalają na działanie i reagowanie na cudzą aktywność. Zgodnie z tą interpretacją sugerowałam też, że literatura sama w sobie nie wystarcza do wykształcenia postawy wzajemnego szacunku. Jak zatem należy rozumieć wskazany powyżej związek między doświadczeniem literackim a godnością?

Problem ten w rzeczywistości sprowadza się do pytania o relacje między metodą percepcji a psychologią moralną jako dwoma aspektami rozumowania praktycznego. W poprzednim rozdziale przekonywałam, że odpowiednia edukacja emocji stwarza etos niezbędny

---

[46] H. James, *The Art of the Novel*, s. 143–145; M. C. Nussbaum, *Literature and Moral Imagination*, s. 163.

[47] M. C. Nussbaum, *Literature and Moral Imagination*, s. 148.

do posługiwania się metodą percepcji jako rodzajem *sensus communis*. Percepcja wprowadza z kolei dystans konieczny do namysłu nad praktykami własnego społeczeństwa, w tym także – nad właściwym mu etosem emocjonalnym. Sztuka w przestrzeni pojawiania się i literatura pełnią, odpowiednio, podobne funkcje. Z jednej strony spotkania zapośredniczone przez sztukę pozwalają przezwyciężyć fundamentalne niepokoje związane z ludzkimi niedoskonałościami i w ten sposób dostrzec godność innych osób oraz dojrzale doświadczyć swojej podmiotowości. W rezultacie stwarzają poczucie wspólnoty oparte na wzajemnym szacunku. Z drugiej strony literatura kształtuje zdolność do krytycznej refleksji nad własnymi reakcjami. Dzięki doświadczaniu literatury uczymy się ufać tylko tym emocjom, które są zgodne z postawą szacunku dla godności drugiej osoby[48].

Oba rodzaje doświadczenia estetycznego są więc komplementarne. Postrzegając świat wyłącznie przez pryzmat literatury, nie zrozumiemy, jaką wartość mają konkretne osoby z krwi i kości. Bez dystansu, który wprowadza ta dziedzina sztuki, nie będziemy jednak potrafili należycie ocenić, jakiego postępowania wymaga szacunek dla godności. Jeśli zatem rozumowanie praktyczne wymaga zarówno kultywowania emocji, jak i formułowania sądów zgodnie z me-

---

[48] Takie zastosowanie literatury w odniesieniu do sztuki w przestrzeni pojawiania się przypomina to, co Veronica Vasterling określiła jako krytyczne – w kantowskim rozumieniu – wykorzystanie „etycznego laboratorium". Vasterling zauważa, że w koncepcji Nussbaum powieści pełnią funkcję bezpiecznej przestrzeni eksperymentowania, w której możemy z dystansu analizować życiowe sytuacje (patrz niżej). Model ten może jednak odgrywać krytyczną rolę, kiedy zamiast zastępować pozaliteracką rzeczywistość służy do jej rozjaśniania. Wydaje się, że w ten sposób da się rozumieć relację literatury względem doświadczeń estetycznych opartych na bezpośredniej interakcji (V. Vasterling, *Cognitive Theory and Phenomenology in Arendt's and Nussbaum's Work on Narrative*, „Human Studies" 2007, Vol. 30, s. 90–91).

Osadzając doświadczenie literackie w kontekście innych, bardziej interaktywnych doświadczeń estetycznych, można też odpowiedzieć na ostatni z zarzutów wobec etycznej wartości literatury wymienionych przez Carrolla (przypis 2 powyżej). Zakładając, że czytelnicy mają pewien wspólny etos, mamy bowiem podstawę do tego, by przewidywać ich możliwe reakcje na teksty literackie.

todą percepcji, to kształtująca go edukacja powinna nawiązywać do dwóch dziedzin sztuki – do doświadczeń opartych na modelu wzajemnego pojawiania się i do literatury[49]. W ten sposób propozycja autorki może uniknąć trudności, na które naraził się Rorty, uprzywilejowując perspektywę jednostkowych odbiorców literatury[50].

Krytyczne głosy – literatura a pluralizm

Edukacja nakierowana na kształtowanie postawy wzajemnego szacunku musi więc obejmować dialog między literaturą a bardziej interaktywnymi formami sztuki. Pod tym względem obie dziedziny wzajemnie się uzupełniają i kontrolują. Co więcej, wydaje się, że tylko umieszczając doświadczenie literackie w takim szerszym kon-

---

[49] Choć konkluzja ta szczególnie wyraźnie rysuje się w kontekście późniejszych prac Nussbaum, to w jej wczesnych etycznych esejach można znaleźć zapowiedzi takiej interpretacji. Omawiając koncepcję Bootha, Nussbaum zwraca bowiem uwagę na problematyczny charakter jego idei czytania jako przyjaźni. Jak podkreśla autorka, w relacji między odbiorcą a powieścią nie dochodzi do spotkania dwóch realnych osób. W ten sposób autorka przyznaje, że w edukacji moralnej nie można ograniczyć się do literatury. Medium tekstu do pewnego stopnia izoluje nas od świata i wyzwań, które towarzyszą realnym międzyludzkim relacjom. Takie zastrzeżenie pozwala potraktować model kształtowania emocji, wyłaniający się z późniejszych prac Nussbaum, jako dopełnienie edukacji moralnej opartej na literaturze (M. C. Nussbaum, *Czytać, aby żyć*, s. 15–18. Zob. także: W. C. Booth, op. cit., Part 2).

[50] Warto zaznaczyć, że sugerowana przez Nussbaum konieczność wzbogacenia repertuaru dyscyplin artystycznych stanowi tylko jeden z możliwych sposobów uniknięcia impasu, w którym znalazł się Rorty. Nieco inna strategia polegałaby na przedefiniowaniu koncepcji literatury i doświadczenia literackiego. Taki cel stawia sobie inny reprezentant szeroko pojętego pragmatyzmu – Richard Shusterman. Jego program somaestetyki ma bowiem przełamać tradycyjne pojęcie czytania jako intelektualnej relacji między podmiotem a przedmiotem. Uwzględniając cielesne aspekty doświadczenia literackiego, Shusterman proponuje bardziej interaktywne ujęcie tego obszaru estetyki (zob. np. R. Shusterman, *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998). Zarazem jednak jego koncepcja postuluje postrzeganie interpretacji literatury jako rodzaju sztuki peformatywnej, podważając tym samym oddzielanie jej od dyscyplin, które opierają się na modelu pojawiania się. W tym sensie jego projekt zbliża się do proponowanego tutaj ujęcia koncepcji Nussbaum.

tekście, można dostrzec jego potencjał z punktu widzenia postulatu szacunku dla pluralizmu, który Nussbaum umieszcza w centrum swojej koncepcji. Aby jednak przybliżyć tę konkluzję, warto przeanalizować zarzuty, jakie teoretycy literatury sformułowali pod adresem koncepcji Nussbaum. Polemiczne argumenty w dużej mierze dotyczą bowiem redukcjonizmu i dydaktyzmu podejścia Nussbaum, zarówno na poziomie rozumienia literatury, jak i krytyki literackiej.

Pojęcie literatury – krytyka

Podstawowy zarzut związany z Nussbaumowską koncepcją literatury dotyczy instrumentalnego traktowania tej dyscypliny. Na ten problem zwraca uwagę chociażby polska badaczka Agata Bielik-Robson. Komentując swój przekład *Reading for Life* – czyli artykułu, w którym Nussbaum przedstawia założenia krytyki etycznej – Bielik-Robson wskazuje, że reprezentowany przez Nussbaum i Bootha model nie uwzględnia w dostatecznym stopniu formalnej suwerenności literatury. Mimo że Nussbaum i Booth podkreślają rolę stylu, to skupiają się przede wszystkim na tym, jak struktura powieści może wzbogacić przekaz etycznych treści. Teksty literackie i filozoficzne uzupełniają się wzajemnie, ale tylko w tej mierze, w jakiej stanowią dwa różne sposoby komunikowania etycznej zawartości. Etyka pozostaje więc nadrzędnym punktem odniesienia, względem którego literatura pełni instrumentalną funkcję[51]. W rezultacie koncepcja Nussbaum i Bootha nie dostarcza przekonującej alternatywy dla formalizmu. Niebezpiecznie zbliża się bowiem do przeciwnej skrajności, czyli do dydaktyzmu[52].

W swoim polemicznym eseju Robert Eaglestone przedstawia podobne krytyczne argumenty z perspektywy dekonstrukcji. Autor przekonuje, że nie doceniając tekstualnej warstwy literatury i traktując ją jako medium reprezentujące rzeczywistość, Nussbaum nie dostrzega autonomii literatury jako zjawiska. Eaglestone zwraca też

---

[51] A. Bielik-Robson, *Kilka wątpliwości na temat etyki krytycznej: uwagi tłumacza*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja" 2002, nr 1/2 (73/74), s. 27–28.

[52] Ibidem.

uwagę na obecne u filozofki mocno idealizujące wyobrażenia dotyczące czytelnika. Nussbaum zakłada bowiem, że odbiorcy będą odczuwali podobne emocje, zidentyfikują się z tymi samymi bohaterami i nie będą wnosili do lektury żadnych indywidualnych uprzedzeń. Jako przedstawiciel poststrukturalizmu Eaglestone uznaje taki model uniwersalnego czytelnika za naiwny i totalizujący[53].

Jak jednak zauważa Veronica Vasterling, teoretyczne zaplecze, które przyjmuje Eaglestone, wyraża perspektywę „profesjonalnego", akademickiego odbiorcy. Tymczasem Nussbaum, opowiadając się po stronie modelu Bootha, mówi raczej w imieniu zwykłego, ale refleksyjnego czytelnika[54]. Wydaje się więc, że zarzut instrumentalnego traktowania literatury, choć niezwykle ważki z punktu widzenia wielu literaturoznawców, nie podważa wartości projektu Nussbaum jako koncepcji etycznej. Stanowisko Nussbaum ma bowiem najwięcej do zaoferowania, jeśli interpretujemy je jako próbę wzbogacenia etyki za pomocą literatury, a nie odwrotnie. Dlatego możemy np. zaakceptować ideę percepcji jako twórczości, jednocześnie dystansując się od, istotnie nieco redukcjonistycznej, koncepcji powieściopisarstwa jako zasadniczo moralnej aktywności. Samo w sobie przyjmowane przez Nussbaum pojęcie literatury nie jest więc niezgodne z celami jej koncepcji, ale wprost przeciwnie – sprzyja jej realizacji. Z uwagi na założenia Nussbaum bardziej problematyczny jest jednak model krytyki, który implikuje takie wyobrażenie literatury.

Krytyka literacka – problemy

Polemiczne argumenty Eaglestone'a dotyczą nie tylko koncepcji literatury zakładanej przez Nussbaum, lecz także krytycznej nieświadomości autorki. Nussbaum traktuje bowiem swoją metodę czytania jako neutralną strategię docierania do sensów zakodowanych w tekstach. Takie podejście wiąże się z instrumentalnym stosunkiem do

---

[53] R. Eaglestone, *Ethical Criticism: Reading after Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997, s. 45–52.

[54] V. Vasterling, op. cit., s. 83.

literatury, ponieważ dla Nussbaum krytyka jest przede wszystkim etyczną (czy też szerzej – filozoficzną) interpretacją. Innymi słowy, autorka zakłada, że kiedy analizujemy utwory literackie, posługujemy się takim samym modelem rozumowania, jak podczas filozoficznej argumentacji. W obu przypadkach dążymy do intersubiektywizmu i na tyle uniwersalnych wniosków, na ile jest to możliwe. Co za tym idzie, autorka pomija specyficzne uwarunkowania i przesłanki, które mogą wpływać na stanowiska poszczególnych interpretatorów, w tym także – na jej własną koncepcję. To zaś zdaniem Eaglestone'a sprawia, że jej model krytyki literackiej jest nieprzejrzysty. Nussbaum przedstawia swoją metodę jako neutralną, podczas gdy w rzeczywistości koncepcja ta odzwierciedla określone założenia dotyczące etycznego czytania literatury[55].

Nietrudno zauważyć, że argumenty Eaglestone'a właściwie są skierowane przeciwko koncepcji kodukcji. To właśnie stanowisko Bootha pozwala bowiem Nussbaum uzasadnić paralelę między krytyką literacką a refleksją etyczną. Tymczasem, uznając Nussbaumowski wybór metody za arbitralny, Eaglestone sugeruje, że strategia ta została narzucona odgórnie, z pominięciem innych możliwych punktów widzenia. Pojawia się więc pytanie, czy koncepcja kodukcji rzeczywiście ma tak pluralistyczny charakter, jak twierdzi Nussbaum. Czy rzeczywiście ten model czytania pozwala na uwzględnienie różnorodnych interpretacyjnych perspektyw, a co za tym idzie – wpisuje się w zadania edukacji dla pluralizmu?[56]

Na podobny problem zwraca uwagę Bielik-Robson. Polska badaczka sugeruje bowiem, że krytykę etyczną od bardziej agresywnych form zaangażowanej krytyki różni przede wszystkim rodzaj przyjmowanych normatywnych przesłanek. Mianowicie w miejsce autorytarnej doktryny, takiej jak np. skostniała wersja marksizmu zakładana na gruncie krytyki marksistowskiej, pojawią się liberal-

---

[55] R. Eaglestone, op. cit., s. 54–58.

[56] Warto zauważyć, że zagadnienie to jest analogiczne do wątpliwości związanych z rzekomą neutralnością percepcji. Tak jak model percepcji implikuje już pewne ogólne wyobrażenie dobrego życia, tak też koncepcja kodukcji ukierunkowuje na określony sposób czytania, który przesądza z kolei o tym, jakie treści odnajdziemy w literaturze.

ne ideały wolności, wrażliwości na różnorodność, emancypacji itp. Można jednak mieć wątpliwości, co do tego, czy zasady te rzeczywiście pojawią się na poziomie metody analizy, czy też są po prostu komunikowane w postaci interpretacyjnych wniosków. Wydaje się, że pytanie to dotyczy rozróżnienia między formą a treścią powieści jako rodzajami etycznego przekazu czy też, jak mówi Bielik-Robson, między dwoma różnymi sensami „dobrego życia", którymi operuje krytyka etyczna[57].

Do tej pory skupiałam się na tym, w jaki sposób styl powieści może reprezentować nienaukowy model rozumowania. Zajmując się „dobrym życiem" pojmowanym jako subtelne, elastyczne podejście do sfery praktyki, krytyka etyczna rzeczywiście jest zgodna z założeniami pluralizmu. Jej zadanie sprowadza się bowiem do odtworzenia pluralistycznej metody refleksji, który to proces wymaga zastosowania właśnie takiego twórczego sposobu myślenia. Jednak, mimo że sedno koncepcji Nussbaum polega na dostrzeżeniu etycznego znaczenia STYLU powieści, autorka często powołuje się również na ich TREŚĆ. Jak stwierdza w pewnym miejscu, interesują ją przede wszystkim utwory zaangażowane społecznie i politycznie[58]. Wprawdzie powieści Jamesa nie podpadają w oczywisty sposób pod tę kategorię, ale dzieła Dickensa – jak choćby szczególnie przez Nussbaum cenione *Trudne czasy* – niewątpliwie mają taki wymiar[59]. Krytyka etyczna nakierowana na społeczno-polityczny wymiar powieści różni się jednak od krytyki skupionej na formie. W tym wypadku interpretacja polega bowiem na poszukiwaniu konkretnych moralnych wskazań zawartych w tekstach. Wprawdzie wpisują się one w libe-

---

[57] A. Bielik-Robson, op. cit., s. 28–30. Zob. także: przypis 33 powyżej odnośnie do zależności między formą a treścią w Nussbaumowskiej interpretacji literatury.

[58] M. C. Nussbaum, *Poetic Justice*, s. 10–11.

[59] Inne przywoływane przez Nussbaum przykłady utworów o wyraźnym zacięciu społeczno-politycznych to m.in. *Syn swego narodu* Richarda Wrighta i literatura dziecięca Marguertie de Angeli (podejmująca problem rasizmu) oraz *Maurycy* Edwarda Morgana Fostera (powieść dotycząca wykluczenia osób homoseksualnych). Zob. M. C. Nussbaum, *PE*, s. 288–295; eadem, *Poetic Justice*, s. 93–99; eadem, *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2012, s. 174–187.

ralny horyzont, ale są przekazywane przez krytyka w postaci gotowych komunikatów. Mimo emancypacyjnych treści model interpretacji bardziej przypomina więc odczytywanie etycznych instrukcji niż otwarty na pluralizm dialog[60].

Zarzuty Eaglestone'a i Bielik-Robson zwracają więc uwagę na newralgiczny moment w zakładanej przez Nussbaum koncepcji kodukcji. Każą bowiem zapytać, kiedy – pod jakimi warunkami – ten model rzeczywiście staje się formą wielogłosowego, intersubiektywnego rozumowania. Jeśli metoda kodukcji jest osadzona w faktycznej wspólnocie interpretacyjnej, w której każdy uczestnik występuje na równych prawach, to jej wybór na strategię czytania nie wydaje się arbitralny. Wprost przeciwnie, daje szansę na uwzględnienie wielostronnego dialogu, dokonującego się w gronie odbiorców. W takiej sytuacji mniej problematyczna staje się również analiza społeczno-politycznych treści dzieł literackich. Mamy bowiem powody przypuszczać, że przypisane w ten sposób sensy będą odzwierciedlały potencjalny konsens[61].

Pluralizm

Sądzę, że aby krytyka literacka rzeczywiście funkcjonowała jako tego rodzaju *sensus communis*, konieczne jest osadzenie jej w kontekście innych rodzajów sztuki. W tym miejscu można ponownie odnieść

---

[60] Ciekawy przykład dydaktyzmu znajdziemy w autobiograficznym wprowadzeniu do artykułu *Steerforth's Arm*. Nussbaum wspomina tam o zaniepokojeniu, jakie wzbudziło w niej – jej zdaniem moralnie niewłaściwe – odczytanie *Davida Copperfielda* przez jej nastoletnią wówczas córkę (eadem, *Steerforth's Arm: Love and the Moral Point of View*, w: eadem, *Love's Knowledge*, s. 335). W jej esejach na temat etycznej zawartości zaangażowanych społecznie powieści można czasem dostrzec ślady swojego rodzaju matczynej troski o edukację czytelników. Takie fragmenty podważają zaś dominujące i, jak zasugerowałam, korzystne z punktu widzenia koncepcji Nussbaum podejście do czytania, które Carroll określił jako *cultivation approach* (zob. przypis 2 powyżej).

[61] Odnośnie do podsumowania problematycznych elementów koncepcji literatury i krytyki literackiej u Nussbaum – zob. także: K. Hanel, L. Jansen, *Reading for the Good Life?*, w: *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy: Lecture and Colloquium in Münster 2000*, ed. A. Kalhoff, Lit Verlag, Münster 2001, s. 119–127.

się do krytyki, którą pod adresem Nussbaum sformułowała Vasterling. Autorka sugeruje bowiem, że w przypadku Nussbaum rozumienie doświadczenia literackiego odzwierciedla ogólną kognitywistyczną orientację jej filozofii, z właściwym jej uprzywilejowaniem aktywności indywidualnego podmiotu. Zdaniem Vasterling stosunek Nussbaum do powieści jest naznaczony takim samym „metodologicznym solipsyzmem" jak jej teoria emocji. Nussbaum traktuje literaturę jak sterylne „etyczne laboratorium", w którym rozważamy ludzkie możliwości i życiowe sytuacje z bezpiecznego dystansu[62]. Jak jednak mówi Vasterling, Nussbaum – jak się wydaje – zapomina, że czytanie różni się od uczestnictwa w realnych zdarzeniach nie tylko ilościowo (skalą zaangażowania emocjonalnego), lecz także jakościowo. Co ważne, rozbieżność ta ma szczególne znaczenie z punktu widzenia pluralizmu. O ile bowiem z powieści można DOWIEDZIEĆ SIĘ o wielości światopoglądów i perspektyw, o tyle dopiero w pozaliterackim świecie rzeczywiście DOŚWIADCZA SIĘ konsekwencji takiej różnorodności i staje się przed wyzwaniem jej uszanowania[63].

Jeśli jednak potraktujemy Nussbaumowską koncepcję literatury nie tyle jako autonomiczny element edukacji, co część większego projektu, obejmującego także sztukę opartą na modelu „przestrzeni pojawiania się", to zarzut Vasterling oraz krytyczne argumenty Eaglestone'a i Bielik-Robson zostaną złagodzone. Przy takim założeniu będzie można przyjąć, że oba rodzaje doświadczeń estetycznych wzajemnie na siebie wpływają. Obywatel kształcony zgodnie z tym modelem nie jest samotnym, autonomicznym odbiorcą powieści. Wprost przeciwnie, czytając, może też odwołać się do rzeczywistego doświadczenia różnorodności, które dały mu spotkania zapośredniczone przez sztukę. Metoda kodukcji stosowana w takim kontekście istotnie funkcjonuje więc na zasadzie zmysłu wspólnego. Analizując powieści, rozumujemy jak członkowie wspólnoty interpretacyjnej, którzy nie ograniczają się do zacisza „etycznego laboratorium", ale stykają się z pluralizmem w pozaliterackim świecie. Oczywiście, zależność zachodzi też w drugą stronę. Literatura kształtuje zdol-

---

[62] Zob. przypis 48 powyżej.
[63] V. Vasterling, op. cit., s. 84–90.

ność do przejrzystego, ale subtelnego myślenia, dzięki której potrafimy systematyzować i oceniać doświadczenia, jakich dostarcza nam kontakt z różnorodnością.

Wydaje się więc, że kompletny model edukacji zgodny z pluralistycznymi założeniami Nussbaum powinien uwzględniać zarówno literaturę, jak i formy sztuki stwarzające „przestrzeń pojawiania się". Tak jak obie dyscypliny są niezbędne do kształtowania postawy wzajemnego szacunku, tak też obie sprzyjają akceptacji pluralizmu, która przecież wyrasta z dostrzeżenia równej godności każdej osoby. W ten sposób dwa aspekty projektu Nussbaum – wczesne zainteresowanie literaturą oraz nowsze rozważania na temat sztuki kultywującej emocje polityczne – zazębiają się ze sobą, tworząc spójny obraz edukacji.

Potrzeba systemowego ujęcia

W tej sekcji zaproponowałam całościowe ujęcie roli sztuki w edukacji moralnej, która ma służyć kształtowaniu modelu rozumowania zgodnego z założeniami Nussbaum. Niektóre z przeanalizowanych przykładów, takie jak omawiane wcześniej instalacje w przestrzeni miejskiej, zostały przygotowane z inicjatywy władz różnego szczebla; inne exempla, takie jak przywołane powyżej powieści, powstawały spontanicznie. W każdym przypadku jednak ewentualne moralne znaczenie tych dzieł zależy od rzeczywistej reakcji odbiorców – od tego, czy utwory w ogóle wzbudzą ich zainteresowanie i, jeśli tak, to również od tego, jak zostaną zinterpretowane. Warto więc zauważyć, że z punktu widzenia pluralistycznych założeń Nussbaum najbardziej podstawowy argument na rzecz moralnej wartości sztuki wynika właśnie ze swobody charakterystycznej dla doświadczenia estetycznego. Społeczeństwa, które troszczą się o wolność obywateli, powinny zagwarantować im jak najwięcej autonomii w edukacji moralnej; w przeciwnym razie kształcenie będzie narażone na wewnętrzną sprzeczność. Można zatem powiedzieć, że do istoty demokracji liberalnej należy dostrzeżenie edukacyjnego znaczenia sztuki.

Nie oznacza to jednak, że społeczeństwa dbające o stabilność pluralistycznego porządku powinny polegać wyłącznie na takich

spontanicznych doświadczeniach. Po pierwsze bowiem, to, czy obywatele w ogóle są skłonni uznawać moralne znaczenie sztuki, zależy od tego, jakie mają wyobrażenie na temat rozumowania praktycznego. Po drugie, doświadczenie estetyczne rzadko prowadzi do całkowitego przekształcenia postaw uczestników. Sposób, w jaki odbieramy sztukę, zawsze do pewnego stopnia odzwierciedla nasze uprzednie przekonania. Wybór dyscypliny, rodzaje postaci przedstawianych za pośrednictwem sztuki, krąg adresatów – wszystkie te czynniki reprezentują już określony system wartości.

Dlatego edukacja moralna powinna obejmować także bardziej zinstytucjonalizowane formy kształcenia, czyli przede wszystkim system oświaty. Nussbaum przekonuje bowiem, że społeczeństwa, które dostrzegają znaczenie edukacji, powinny świadomie wpływać na ten proces. Na zakończenie chciałabym więc przedstawić jej ujęcie edukacji rozumianej od strony instytucjonalnej.

Model oświaty

Nussbaum poświęciła kwestii oświaty dwie duże publikacje. Jak przy tym zaznaczyłam na początku, znamienne jest to, że obie one zostały przetłumaczone na język polski, jako *W trosce o człowieczeństwo* (2008, [1997]), *Nie dla zysku* (2012, [2010]). To właśnie ten aspekt jej projektu stał się przedmiotem wspomnianej publikacji Jolanty Prochowicz (*Uniwersytet, humanistyka, filozofia*), w której autorka zestawia Nussbaumowską koncepcję uniwersytetu z poglądami Alasdaira MacIntyre'a. We *Wprowadzeniu* zasugerowałam, że proponowane przez Prochowicz porównanie jest istotne z punktu widzenia całości mojej argumentacji. Nietrudno bowiem zauważyć, że zainteresowanie problemem edukacji wydaje się bardziej oczywiste w przypadku komunitarystycznie zorientowanej filozofii MacIntyre'a niż w przypadku liberalizmu Nussbaum. Nacisk na wspólnotowość, wyeksponowanie społecznych podstaw racjonalności praktycznej, fundamentalne znaczenie cnoty jako doskonałości charakteru – wszystkie te obecne u MacIntyre'a wątki są organicznie związane z refleksją

nad modelem kształcenia. Tymczasem dla liberalizmu uwzględnienie takich zagadnień tradycyjnie stwarzało większe problemy. Moim podstawowym celem było wykazanie, że koncepcja Nussbaum pozwala przełamać ten impas.

Swoją argumentację skupiłam na założeniu, że kształtowanie rozumowania praktycznego zgodnego z zasadami liberalizmu wymaga zharmonizowania aktywności i odbiorczości, zaangażowania i krytycyzmu. Wskazywałam na szczególną rolę doświadczeń estetycznych z punktu widzenia tych zadań. Teraz chciałabym zaś skupić się na tym, jak można je zrealizować na poziomie systemu oświaty. Podstawowe idee, które Nussbaum przedstawiła w swoich dwóch pracach na temat kształcenia, są zbieżne. Teksty te powstały jednak w różnych momentach i z uwagi na nieco odmienne cele. Dlatego proponuję pokrótce omówić każdą z publikacji, zachowując chronologiczny porządek.

W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego

Jak sugeruje podtytuł pierwszej z publikacji, ma ona za zadanie przedstawić argumenty na rzecz „reformy kształcenia ogólnego" (*liberal education*). Nussbaum zajmuje się więc specyficznie amerykańskim modelem edukacji w stylu *liberal arts*. Nie chodzi przy tym wyłączenie o uczelnie ściśle nastawione na kształcenie ogólne (*liberal arts college*), ale raczej o podstawowe założenia tego programu, realizowane również w innych instytucjach szkolnictwa wyższego[64]. Dla formuły *liberal arts* charakterystyczne są bowiem interdyscyplinarność i krytyczne nastawienie, czyli pewne uniwersalne przesłanki dotyczące organizacji i celów edukacji.

---

[64] W Stanach Zjednoczonych istnieją *college*'e kształcące w programie *liberal arts* na poziomie licencjatu. W swojej pracy Nussbaum nie ogranicza się jednak do przykładów takich instytucji. Analizuje także działania na poziomie uniwersytetów (łącznie ze swoją macierzystą uczelnią), co sugeruje, że interesują ją przede wszystkim założenia modelu kształcenia ogólnego.

Humanistyka i pluralizm

Mówiąc o kształceniu ogólnym, Nussbaum nawiązuje więc do silnie osadzonego w amerykańskiej tradycji wyobrażenia na temat modelu szkolnictwa. Nietrudno zauważyć, że istotną rolę w tej koncepcji odgrywa humanistyka. Już postulat interdyscyplinarności sprzeciwia się prostym podziałom na wzajemnie rozłączne nurty wiedzy. Nacisk na krytycyzm oznacza zaś, że integralną część kształcenia ogólnego stanowią dziedziny pobudzające do samodzielnej refleksji, takie jak filozofia, logika, nauki społeczne czy literaturoznawstwo. Przyjmując takie zaplecze, Nussbaum nie musi zatem przekonywać o znaczeniu humanistyki. Jej celem jest raczej, jak mówi, uzasadnienie przemian dokonujących się obecnie w obrębie tych dyscyplin. Chodzi tu mianowicie o postępującą wrażliwość humanistyki na złożoność społecznej i kulturowej rzeczywistości. Powstające współcześnie nurty badawcze, takie jak studia nad kulturami niezachodnimi, studia kobiece czy studia afroamerykańskie, wyrastają bowiem z coraz silniejszego doświadczenia różnorodności. Poszerzając krąg analizowanych zjawisk, pozwalają na uwzględnienie pomijanych dotychczas zagadnień i punktów widzenia[65].

Praca dotycząca kształcenia ogólnego wpisuje się więc w rozważania Nussbaum na temat edukacji z uwagi na pluralizm. Autorka przekonuje, że programy nauczania powinny obejmować nowe nurty badawcze humanistyki po to, by wzmacniać świadomość różnorodności i umiejętność porozumienia w warunkach pluralizmu. To oznacza zaś, że jej obrona reformy kształcenia jest adresowana do dwóch rodzajów oponentów. Z jednej strony Nussbaum polemizuje z konserwatywnymi przeciwnikami zmian, którzy obawiają się destabilizującego wpływu tych przekształceń. Z drugiej strony musi zmierzyć się z zarzutami relatywistów, kwestionujących możliwość zdefiniowania wspólnych standardów racjonalności[66]. Jej zadanie polega więc na przedstawieniu takiego modelu szkolnictwa wyższe-

---

[65] Zob. M. C. Nussbaum, *W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego*, przeł. A. Męczkowska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008 (1997), rozdziały 4–7.

[66] Ibidem, s. 46–52.

go, który kształciłby zdolność do konstruktywnej refleksji nad rzeczywistością społeczną i polityczną; uczyłby analitycznego stosunku do własnej tradycji, a jednocześnie pozwalał porozumiewać się z przedstawicielami innych perspektyw.

Sokratejski krytycyzm i literatura

Ten cel decyduje o rozkładzie akcentów w zaproponowanej przez Nussbaum koncepcji edukacji. Mianowicie główne miejsce w tym projekcie zajmuje idea sokratejskiego krytycyzmu. Nussbaum rozpoczyna argumentację od przedstawienia modelu „sokratejskiego badania samego siebie" i z tej perspektywy analizuje nowe nurty w humanistyce. Wychodzi więc z założenia, że kształtujący się obecnie typ refleksyjności może służyć sokratejskim celom. Tak jak sokratejskie badania, humanistyczne studia nad różnorodnością nie muszą prowadzić do zakwestionowania wszelkiej wiedzy. Mają one raczej za zadanie rozjaśnianie i porządkowanie naszych przekonań; pozwalają odrzucać nieuzasadnione uprzedzenia i poszukiwać, choćby skromnych, ale gruntownie przemyślanych i świadomie akceptowanych odpowiedzi na fundamentalne pytania. Również jak w przypadku sokratejskiego dialogu, takie dociekania są oparte na zasadzie wzajemnego szacunku. Chęć uwzględnienia ignorowanych dotychczas perspektyw wynika z respektowania reprezentujących je osób, a podejmowanie tych badań jest motywowane dążeniem do porozumienia[67].

Model sokratejskiego krytycyzmu stanowi też punkt odniesienia dla rozważań na temat edukacyjnej wartości sztuki. Warto bowiem zauważyć, że w swojej pierwszej publikacji Nussbaum poświęca temu zagadnieniu tylko jeden rozdział. Skupia się w nim na etycznym znaczeniu literatury, podkreślając jej rolę w kształtowaniu wyobraźni i współczucia[68]. Sztuka jawi się więc jako jeden ze sposobów kultywowania zdolności do sokratejskiego myślenia. Czytając powieści, poznajemy nowe punkty widzenia i rozwijamy umiejętno-

---

[67] Ibidem, s. 52–59 i 78–95.
[68] Ibidem, s. 96–123.

ści niezbędne dla lepszego zrozumienia otaczającej nas różnorodności. Dlatego apel o uwzględnienie literatury w programach nauczania ma przede wszystkim na celu zwiększenie krytycznej wrażliwości studentów.

Odnosząc ten model edukacji do perspektywy estetyki politycznej zarysowanej w poprzednich rozdziałach pracy, można sformułować dwa podstawowe wnioski. Po pierwsze, w książce *W trosce o człowieczeństwo* Nussbaum koncentruje się na krytycznym aspekcie rozumowania praktycznego. Przekonywałam, że metoda percepcji obejmuje element sokratejskiej refleksyjności, zdolność do kwestionowania pozornych oczywistości we własnych poglądach. Pisząc o związkach między etyką a literaturą, podkreślałam z kolei, że czytanie pozwala nam osiągnąć równowagę między dystansem a zaangażowaniem. Teraz można jednak zauważyć, że rozwijanie tego pierwszego aspektu wymaga wzbogacenia doświadczenia estetycznego o moment filozoficznego namysłu. Innymi słowy, sokratejski krytycyzm pojawia się raczej na poziomie filozoficznego komentarza niż bezpośrednio w odbiorze tekstów literackich. Chcąc kultywować percepcję jako sposób rozumowania, trzeba więc uwzględnić zarówno wpływ sztuki, jak i rolę filozoficznej refleksji. Właśnie dlatego konieczne wydaje się uzupełnienie indywidualnych i spontanicznych kontaktów z literaturą o odpowiednie przygotowanie na poziomie formalnej edukacji. Społeczeństwa troszczące się o szacunek dla pluralizmu powinny kształcić krytycznych i wrażliwych czytelników.

Po drugie, jak sugeruje data publikacji, *W trosce o człowieczeństwo* nie uwzględnia jeszcze kwestii rozumnej psychologii moralnej. Znajduje to również odzwierciedlenie w wyborze omawianych przez Nussbaum dyscyplin. Autorka skupia się na literaturze, ponieważ zastanawia się nad sposobami kształtowania racjonalności praktycznej. Nie podejmuje jednak problemu kultywowania najsilniejszych emocji, a co za tym idzie – nie nawiązuje do form sztuki opartych na modelu pojawiania się. Ten brak stanowi najważniejszą różnicę między jej pierwszą publikacją na temat edukacji, a wydaną później książką *Nie dla zysku*. Będę również przekonywała, że ta zmiana wy-

nika nie tylko z ewolucji koncepcji Nussbaum, lecz także z nieco odmiennych celów, które autorka stawia sobie w drugiej pracy.

Uniwersytet wyznaniowy

Zanim jednak przejdę do zaprezentowania kolejnej publikacji Nussbaum, chciałabym zwrócić uwagę na jeszcze jeden wątek, który pojawia się w omawianej obecnie książce. Chodzi mianowicie o problem pluralizmu na uniwersytetach wyznaniowych. Zagadnienie to jest o tyle ważne, że wpisuje się ono w obecne polityczno-liberalne zainteresowania Nussbaum. Autorka pyta bowiem, czy jest możliwe zrealizowanie zasad pluralistycznej edukacji na uniwersytetach reprezentujących określoną rozległą doktrynę religijną. Pozytywne rozstrzygnięcie tego zagadnienia ma istotne znaczenie z punktu widzenia wiarygodności liberalizmu politycznego.

Nussbaum podejmuje problem uczelni wyznaniowych w ostatnim rozdziale książki, analizując przykłady dwóch amerykańskich instytucji – katolickiego University of Notre Dame w South Bend (notabene, instytucji, z którą jest związany MacIntyre) oraz mormońskiego Brigham Young University w stanie Utah. Ten ostatni uniwersytet odbiega od modelu zakładanego przez Nussbaum. Brigham Young jest przede wszystkim nastawiony na kształcenie w duchu zakładanej doktryny religijnej; dominuje w nim także tendencja do uprzywilejowywania objawienia względem samodzielnego myślenia[69]. Uniwersytet Notre Dame reprezentuje zupełnie inne podejście. W program nauczania stopniowo włączane są nowe nurty humanistyczne, pozwalające na uwzględnienie różnych, często zupełnie odmiennych od katolickiego, stanowisk. Co ważniejsze jednak, postulaty otwartości i krytycyzmu wywodzą się z zakładanej doktryny. Zgodnie z postulatami przyjętymi w deklaracji misji uniwersytetu (*Mission Statement*) wierność katolickim zasadom wymaga dążenia do prawdy na wszystkie możliwie sposoby. Uniwersytet

[69] Ibidem, s. 297–310.

Notre Dame powinien więc sprzyjać wolności i pluralizmowi badań właśnie ze względu na swój katolicki charakter[70].

Z jednej strony zatem przykład Brigham Young wyraźnie obrazuje napięcia między pluralistyczną koncepcją edukacji a ideą kształcenia w ramach instytucji wyznaniowej. Z drugiej strony Notre Dame dowodzi, że pogodzenie tych dwóch celów jest możliwe. Co więcej, uniwersytet z South Bend obrazuje model uzasadniania odpowiadający założeniom liberalizmu politycznego, ponieważ postulat szacunku dla różnorodności zostaje tam wyprowadzony z wnętrza rozległej doktryny. Dlatego przypadek ten dobrze wpasowuje się w rozważania na temat liberalizmu politycznego, które Nussbaum podjęła niedługo po opublikowaniu pracy *W trosce o człowieczeństwo*[71]. Zwrot w kierunku zreformowanej wersji liberalizmu można postrzegać jako kontynuację namysłu nad pluralistyczną edukacją.

Nie dla zysku

Druga z książek dotyczących systemu oświaty ukazała się już po przejęciu przez Nussbaum języka liberalizmu politycznego. Wprawdzie Nussbaum nie odwołuje się wprost do tej retoryki, ale jej argumentacja odzwierciedla nowe zainteresowania badawcze wynikające z deklarowanej ewolucji w stronę liberalizmu politycznego. Przede wszystkim autorka uwzględnia problem psychologii moralnej. Co za tym idzie, mówiąc o edukacyjnej roli sztuki, Nussbaum nie ogranicza się do literatury, ale nawiązuje również do innych dyscyplin.

Odmienny kontekst do pewnego stopnia wpływa też na cele, które Nussbaum stawia sobie w tej pracy. O ile w swojej pierwszej

---

[70] Ibidem, s. 290–297.

[71] Problem uniwersytetu wyznaniowego przewija się też w tekstach, w których Nussbaum przedstawia podstawowe założenia liberalizmu politycznego. W artykule *Political Liberalism and Respect* autorka obrazuje różnicę między liberalizmem rozległym (*comprehensive*) a politycznym, analizując hipotetyczny status fikcyjnej baptystycznej uczelni w tych dwóch reżimach (M. C. Nussbaum, *Political Liberalism and Respect: A Response to Linda Barclay*, „Sats – Nordic Journal of Philosophy" 2003, Vol. 4, No. 2, s. 36–39). Problem uniwersytetów wyznaniowych ma więc duże znaczenie z punktu widzenia jej rozumienia liberalizmu politycznego.

publikacji autorka broniła reform dokonujących się w humanistyce (i w tym sensie uznawała jej obecność w edukacji za pewnik), o tyle w drugiej chce uzasadnić znaczenie tych dyscyplin dla demokracji. We wprowadzeniu do *Nie dla zysku* Nussbaum podkreśla bowiem, że bezpośrednim impulsem do napisania książki był kryzys humanistyki spowodowany obecną trudną sytuacją ekonomiczną[72]. Jej poprzednia publikacja afirmowała ówczesne przemiany w edukacji; tymczasem *Nie dla zysku* wyraża sprzeciw wobec narastającej tendencji do ograniczania roli humanistyki na rzecz nauk przyrodniczych i edukacji technicznej. Większa świadomość psychologicznych podstaw demokracji, z jednej strony, i niepokojące trendy we współczesnym modelu kształcenia, z drugiej strony, sprawiają, że Nussbaum zajmuje się fundamentami humanistycznej edukacji. Jej celem jest wykazanie, że kryzys humanistyki zagraża demokracji.

*Edukacja dla zysku, edukacja dla demokracji**

Takie zaplecze wyznacza polemiczny kontekst argumentacji Nussbaum. *W trosce o człowieczeństwo* przedstawia obronę pluralistycznego modelu humanistyki przed konserwatywnymi i relatywistycznymi koncepcjami tej dziedziny wiedzy. W swojej drugiej książce Nussbaum wprowadza natomiast bardziej podstawowe rozróżnienie, przeciwstawiając edukację dla demokracji edukacji dla zysku. Chodzi więc nie tylko o organizację określonej dziedziny kształcenia, lecz także o rolę edukacji jako takiej z punktu widzenia celów, jakie stawia sobie społeczeństwo.

Warto zauważyć, że wspomniana opozycja nawiązuje do zaplecza teoretycznego projektu Nussbaum. Zgodnie z modelem edukacji dla zysku kształcenie ma bowiem służyć rozbudowywaniu tych kompetencji i dyscyplin, które bezpośrednio przyczyniają się do wzrostu gospodarczego. Takie założenia implikują więc wąskie, czysto ekonomiczne rozumienie rozwoju. Dlatego można przyjąć, że

---

* Jako tytuł tego fragmentu pracy posłużył mi tytuł drugiego rozdziału *Nie dla zysku*.

[72] M. C. Nussbaum, *Nie dla zysku*, s. 17–27.

idea edukacji dla zysku wpisuje się w redukcjonistyczne teorie postępu, w odpowiedzi na które powstała koncepcja zdolności. Co za tym idzie, podobnie jak perspektywa zdolności, model edukacji dla demokracji ma przywracać ludzki punkt widzenia w rozumieniu dobrobytu. Nussbaum przekonuje, że tak jak rozwój ekonomiczny powinien służyć polepszaniu ludzkiego życia, tak też kształcenie musi obejmować kultywowanie postawy wzajemnego szacunku dla dążeń współobywateli do zrealizowania własnych wyobrażeń na temat dobra. Innymi słowy, edukacja musi wspierać kompetencje charakterystyczne dla pluralistycznego, demokratycznego społeczeństwa[73].

W *Nie dla zysku* Nussbaum przedstawia więc postulat odpowiedniego zorganizowania oświaty jako element szerszej koncepcji rozwoju. Dlatego książka ta dobrze oddaje specyfikę projektu Nussbaum jako całości – czyli jako wariantu teorii zdolności, zgodnie z którym szczególną rolę w funkcjonowaniu sprawiedliwego społeczeństwa odgrywa edukacja. Jak wspomniałam, autorka uzasadnia tę tezę na podstawie założeń swojej rozumnej psychologii moralnej. W jednym z wprowadzających rozdziałów prezentuje omówione powyżej ujęcie rozwoju moralnego, zwracając uwagę na ludzką skłonność do narcyzmu oraz na szczególny status emocji w naszym rozumowaniu. Tym samym przekonuje, że model edukacji musi uwzględniać dynamikę ludzkiej psychiki i wszystkie napięcia towarzyszące dojrzewaniu moralnemu[74]. Takie podejście wyznacza też obszar jej zainteresowania, który, inaczej niż w przypadku poprzedniej publikacji, nie ogranicza się do szkolnictwa wyższego. Tym razem Nussbaum odnosi się do wszystkich etapów kształcenia, od szkoły podstawowej aż po uniwersytet. Jeśli bowiem edukacja dla demokracji wymaga odpowiedniego kultywowania najbardziej podstawowych emocji i postaw, to musi zaczynać się już w dzieciństwie.

---

[73] Ibidem, s. 29–43.
[74] Zob. ibidem, rozdział 3.

Sztuka w edukacji dla demokracji

Szersze, uwzględniające psychologię moralną, podstawy teoretyczne pozwalają Nussbaum przedstawić bogatsze ujęcie edukacji. Przede wszystkim psychologiczne zaplecze wpływa na proporcje między dwoma głównymi elementami kształcenia – sokratejskim krytycyzmem i doświadczeniami estetycznymi. O ile w poprzedniej publikacji Nussbaum rozumiała kontakt ze sztuką jako jeden ze sposobów rozwijania krytycyzmu, o tyle teraz oba aspekty jawią się jako równorzędne i wzajemnie zależne nurty edukacji. Podobnie jak *W trosce o człowieczeństwo*, książka zaczyna się od wprowadzenia do założeń „pedagogiki sokratejskiej". Wskazując na Johna Deweya i Rabindranatha Tagore jako na głównych reprezentantów tego podejścia, Nussbaum sugeruje jednak, że sokratejski krytycyzm z istoty wiąże się z dowartościowaniem sztuki. W przypadku Deweya nacisk na samodzielne myślenie szedł bowiem w parze z pragmatyczną orientacją, z wyeksponowaniem roli inicjatywy i kreatywności uczniów. Tagore konstruował z kolei swoje programy nauczania tak, by łączyły intelektualną aktywność z udziałem w doświadczeniach estetycznych różnego rodzaju[75]. W ten sposób obaj myśliciele wskazywali, że sztuka i „pedagogika sokratejska" są ze sobą organicznie powiązane. Sztuka nie stanowi jedynie środka do krytycznego myślenia, ale raczej jest elementem takiej postawy.

Ponadto psychologiczne zaplecze pozwala Nussbaum uwzględnić różne formy doświadczeń estetycznych. Mówiąc o podstawach demokracji, autorka wprost odwołuje się do Donalda W. Winnicotta i jego koncepcji zabawy. Filozofka przekonuje, że relacje między obywatelami w demokratycznych społeczeństwach przypominają relacje między uczestnikami zabawy, ponieważ w obu przypadkach potrzebne są wzajemne zaufanie i rezygnacja z roszczenia do pełnej kontroli[76]. Dlatego, choć literatura ciągle odgrywa istotną rolę w jej argumentacji, Nussbaum nawiązuje także do bardziej interaktywnych rodzajów sztuki. Ponownie istotna okazuje się postać Ta-

---

[75] Ibidem, s. 83–90.

[76] Ibidem, s. 118–119. Zob. także: podrozdział *Zabawa, zadziwienie, wyobraźnia* w części drugiej, s. 249–250.

gore, który w swoich szkołach kładł nacisk zarówno na kontakt z literaturą, jak i na taniec, muzykę i teatr[77]. Poszukując współczesnych odpowiedników tego podejścia, Nussbaum przywołuje zaś przykład Chicago's Children Choir. Ów chór pozwala bowiem spotkać się dzieciom z różnych środowisk po to, by wspólnie i, co ważne, w fizycznej bliskości tworzyć sztukę[78]. Zgodnie ze stanowiskiem, które Nussbaum niedługo później zaprezentowała w *Political Emotions*, doświadczenia estetyczne powinny więc obejmować również bezpośrednią interakcję, wzajemne „pojawianie się".

Rola oświaty

Można więc powiedzieć, że publikacje Nussbaum na temat zinstytucjonalizowanych form oświaty zbierają wątki, które pojawiają się w jej tekstach dotyczących rozumowania praktycznego i jego implikacji dla edukacji moralnej. W każdym przypadku głównym problemem jest bowiem kwestia pluralizmu. Nussbaum zadaje pytanie o to, jak należy zorganizować system kształcenia tak, aby sprzyjał, fundamentalnej z punktu widzenia demokratycznych społeczeństw oddanych idei równej godności, postawie wzajemnego szacunku. Różnice między dwoma omówionymi książkami dobrze też oddają ewolucję podejścia Nussbaum do zagadnienia różnorodności. *W trosce o człowieczeństwo* koncentruje się na kultywowaniu odpowiedniego typu racjonalności, przedstawiając emocje i wyobraźnię jako jego elementy. Z perspektywy tej pracy szacunek dla pluralizmu wydaje się przede wszystkim kwestią subtelnego sposobu rozumowania. W *Nie dla zysku* Nussbaum przedstawia bardziej pogłębione ujęcie tego problemu, uwzględniając niepokoje i napięcia głęboko zakorzenione w ludzkiej psychice. Teraz edukacja dla pluralizmu jawi się jako złożony proces, który obejmuje zarówno kształtowanie zdolności do krytycznej refleksji, jak i kultywowanie całościowych postaw obywateli. Takiej zmianie akcentów towarzyszy też rozbudowanie estetyczno-politycznego aspektu koncepcji Nussbaum. Do

[77] Ibidem, s. 121–124.
[78] Ibidem, s. 130–134.

tekstów literackich autorka dodaje przykłady zaczerpnięte z innych dziedzin sztuki, przekonując, że edukacja moralna wymaga nawiązania do różnego rodzaju doświadczeń estetycznych.

Warto zauważyć, że z punktu widzenia polskiego czytelnika zaproponowana przez Nussbaum koncepcja edukacji przedstawia się szczególnie przekonująco. Chodzi tutaj zarówno o argumenty na rzecz znaczenia humanistyki – która w Polsce również musi mierzyć się z opisywanymi przez Nussbaum wyzwaniami – jak i o ogólniejszą tezę na temat roli edukacji z uwagi na funkcjonowanie demokracji. Na co dzień doświadczamy przecież, jak kruche i wymagające są podstawy tego ustroju. Docenienie wagi kształcenia, tak w zinstytucjonalizowanej postaci, jak i w formie bardziej spontanicznych przedsięwzięć, z pewnością przyczyniłoby się do wzmocnienia demokratycznych postaw w naszym społeczeństwie. *Z* tych powodów obecność książek *W trosce o człowieczeństwo* i *Nie dla zysku* na polskim rynku wydawniczym wydaje się więc bardzo pożądana.

Podsumowanie

Celem powyższych dwóch rozdziałów było przedstawienie koncepcji racjonalności praktycznej, która dopełnia problematykę rozumowania praktycznego w projekcie Nussbaum. Szczególnie istotne wydaje się określenie relacji między tym modelem etyki a psychologią moralną, ponieważ w ten sposób można ująć całość propozycji autorki. To wyzwanie odsyła zarazem do problematyki estetycznej. Przekonywałam bowiem, że relacje między tymi dwoma poziomami rozumowania wpisują się w problematykę krytycyzmu i zaangażowania. To właśnie doświadczenie estetyczne pozwala zharmonizować obie postawy. Wątki estetyczne pojawiły się też na płaszczyźnie koncepcji racjonalności, która, zgodnie z proponowanym ujęciem, pod istotnymi względami przypomina Kantowski model smaku. Polityczno-filozoficzny użytek, jaki zrobiła z tej koncepcji Hannah Arendt, sugeruje zaś podobną doniosłość stanowiska Nussbaum.

Jednocześnie nawiązanie do niemieckiej estetyki otwiera nowy obszar interpretacyjny, który z konieczności został jedynie wspomniany w tej i poprzedniej części książki. Koncepcja estetycznego wychowania Friedricha Schillera, marksistowska apoteoza *homo aestheticus*, sformułowany przez Herberta Marcusego postulat kształcenia nowej wrażliwości, charakterystyczne dla szkoły frankfurckiej przekonanie o krytycznym charakterze sztuki – wszystkie te zagadnienia stanowią przykłady możliwych sposobów rozwinięcia wątków poruszanych w pracy. Adekwatność tego kierunku interpretacji świadczy zaś o rzeczywistym bogactwie filozoficznych założeń Nussbaum. Zakładane przez autorkę wyobrażenie człowieczeństwa ma bowiem istotne implikacje normatywne, antropologiczne, estetyczne i polityczne. Zarazem jednak sugerowane pokrewieństwo

między jej projektem a tradycją szeroko pojętej myśli krytycznej potwierdza tezę prezentowaną w tej pracy. Mianowicie: szerokie zaplecze filozoficzne nie skutkuje w przypadku Nussbaum dogmatyzmem. Wprost przeciwnie, przy odpowiedniej interpretacji może wzbogacić pluralistyczny charakter jej koncepcji.

Zakończenie

W prezentowanej książce postawiłam sobie dwa zasadnicze cele. Podstawowe zadanie polegało na przeprowadzeniu wewnętrznej i konstruktywnej krytyki filozofii politycznej Marthy Nussbaum. Przekonywałam, że choć rzeczywista treść koncepcji Nussbaum czasem rozmija się z deklaracjami wprost formułowanymi przez autorkę, to właśnie ta rozbieżność pozwala filozofce zrealizować jej normatywne założenia. Po części może to wynikać z paradoksalnej natury liberalizmu politycznego, do którego aspiruje Nussbaum. Jak bowiem zasugerowałam, charakterystyczny dla tej orientacji postulat USTABILIZOWANIA liberalnych wartości – a więc taka obrona implikowanego przez liberalizm szacunku dla różnorodności, która ani nie zakwestionuje liberalnych zasad, ani nie zagrozi pluralizmowi – wymaga wykroczenia poza *explicite* nakładane przez nią ograniczenia. Innymi słowy, proponowana przez liberalizm polityczny powściągliwość (tzw. rozumność w interpretowaniu własnego światopoglądu) powinna zostać ugruntowana w szerszym filozoficznym zapleczu, które wyjaśni, dlaczego powinniśmy przyjąć właśnie taką postawę.

Liberalizm polityczny traktowałam przy tym jako konsekwentne rozwinięcie szeroko pojętego egalitarnego liberalizmu. Dlatego drugim i ogólniejszym celem książki było postawienie pytania o warunki możliwości tej perspektywy. Podstawowy wniosek brzmi następująco: egalitarny liberalizm wymaga uzupełnienia o odpowiedni model rozumowania praktycznego, który – aby uczynić zadość wartościom równości i wolności oraz wymogowi szacunku dla pluralizmu jako ich implikacji – powinien nawiązywać do domeny estetycznej.

Taka konkluzja ma implikacje zarówno natury filozoficznej, jak i praktycznej. Pierwszy rodzaj konsekwencji zawiera się w zaproponowanej w pracy perspektywie estetyki politycznej. Jako pewien typ refleksji, ta strategia interpretacyjna wychodzi bowiem z przekonania o politycznym znaczeniu wątków estetycznych. Na wstępie zaznaczyłam jednak, że zważywszy na normatywne założenia Nussbaum, postulat zbliżenia estetyki z polityką może wydawać się ryzykowny. Nie bez powodu zwraca się uwagę na to, że połączenie ze sobą obu dziedzin często przynosi skutki dokładnie odwrotne do tych zamierzonych przez Nussbaum, prowadząc do irracjonalizacji polityki, promowania homogeniczności oraz odgórnego sterowania organizacją społeczeństwa. Mimo uznania zasadności tych zastrzeżeń przekonywałam jednak, że ich adekwatność wynika z immanentnej ambiwalencji domeny estetycznej. Ta dwuznaczność ma zaś rozstrzygające znaczenie, gdyż – jak się wydaje – odzwierciedla napięcie między zaangażowaniem a dystansem, imersją a krytycyzmem. A ponieważ zgodnie z przyjętą interpretacją odpowiednie połączenie tych aspektów stanowi konieczny warunek wypracowania modelu rozumowania odpowiadającego założeniom Nussbaum, nawiązanie do domeny estetycznej jawi się jako nieuniknione. Innymi słowy, obszar ten nie tylko zawiera wymagane zasoby, lecz także podpowiada taki sposób ich harmonizacji, który pozwala na kształcenie postaw niezbędnych dla realizacji egalitarnego liberalizmu.

Analizując Nussbaumowską wersję tej orientacji, wskazałam na kilka płaszczyzn przecinania się estetyki i polityki. Przy okazji psychologii moralnej nawiązałam do filozoficznej kategorii zadziwienia i komplementarnej wobec niej psychologicznej koncepcji zabawy. Omawiając przykłady zastosowania sztuki podczas kształcenia emocji politycznych, wprowadziłam zaś Arendtowski model przestrzeni pojawiania się. Odniesienia do filozofii Hannah Arendt były szczególne istotne w kontekście drugiego elementu Nussbaumowskiej koncepcji rozumowania, czyli modelu racjonalności praktycznej. Zaproponowane przez Arendt ujęcie Kantowskiej kategorii smaku jako kompetencji politycznej pozwoliło mi bowiem nie tylko zreinterpretować Nussbaumowską ideę percepcji, lecz także powią-

zać ją z psychologią moralną. Można więc powiedzieć, że, z perspektywy filozofii Nussbaum jako całości, domena estetyczna pełni dwie podstawowe funkcje. Po pierwsze, zgodnie z zaproponowaną estetyczno-polityczną interpretacją, sprzyja zrealizowaniu politycznych założeń autorki. Doświadczenie estetyczne modeluje taki typ rozumowania praktycznego, który stanowi konieczne dopełnienie egalitarnego liberalizmu. Po drugie, nawiązanie do domeny estetycznej pozwala zsyntetyzować wątki pojawiające się na różnych etapach rozwoju projektu Nussbaum. W tym sensie przyjęta strategia ma walor heurystyczny, ponieważ sprzyja spójnemu zaprezentowaniu dorobku autorki.

Nie oznacza to oczywiście, że powyższa analiza wyczerpująco przedstawiła wszystkie istotne zagadnienia poruszane przez Nussbaum. Z konieczności musiałam pominąć wiele ważnych kwestii, takich jak obrona liberalnego feminizmu (zaprezentowana przez autorkę przede wszystkim w zbiorze *Sex and Social Justice*), problem homofobii (poruszany głównie w pracach dotyczących politycznych emocji wstrętu i wstydu) czy współczesne zagrożenia dla religijnego pluralizmu (*The New Religious Intolerance*). Oprócz względów objętościowych braki te po części uzasadnia jednak to, że wszystkie wspomniane wątki w mniejszym lub większym stopniu wiążą się z problemami poruszanymi w pracy. Liberalny feminizm wpisuje się w egalitarno-liberalne założenia Nussbaum, zgodnie z którymi wszystkim obywatelom i obywatelkom należy zapewnić równą wolność, jednocześnie nie naruszając ich prawa do wyboru życiowych celów. Pytanie o współczesny stan tolerancji religijnej wprost odsyła do wyzwań towarzyszących pluralizmowi. Poszukiwanie psychologicznych podstaw homofobii zdradza zaś charakterystyczne dla Nussbaum przekonanie o tym, że troska o szacunek dla różnorodności wymaga odpowiedniego ukształtowania postaw obywateli. Tym samym na pierwszy plan wysuwają się kwestie rozumowania praktycznego i edukacji.

To pozwala mi przejść do drugiego rodzaju konkluzji, które wynikają z tej pracy. Mianowicie powyższa interpretacja umożliwia sformułowanie tezy na temat realizacji egalitarnego liberalizmu w praktyce. Jako pewien ogólny projekt, perspektywa ta poszerza

zakres liberalizmu, wskazując na organiczny związek między wolnością a równością. Nussbaum rozwija to podstawowe założenie w języku zdolności, za pomocą którego wyraża konieczne warunki zagwarantowania równej wolności.

Zainteresowanie kwestiami rozumowania praktycznego pozwala jej zaś jeszcze bardziej rozbudować egalitarno-liberalne zaplecze przez wskazanie na rolę kształcenia z punktu widzenia przyjmowanych wartości. Zwolenników liberalizmu często bowiem cechuje swoisty edukacyjny leseferyzm. Zakłada się, że liberalne zasady urzeczywistnią się niejako samoczynnie po zniesieniu najważniejszych prawnych ograniczeń utrudniających ich realizację. W Polsce i w innych krajach dawnego bloku komunistycznego taka przesadna wiara w moc nieingerencji wiąże się z milczącym utożsamieniem liberalizmu z neoliberalizmem i wolnością gospodarczą. W krajach zachodnich wynika ona z postępującej erozji kategorii dobra wspólnego i retoryki neutralności, które słusznie piętnują komunitaryści. Tymczasem, jak dobitnie wskazuje współczesna rzeczywistość polityczna, wolność rozumiana jako brak interferencji nie prowadzi w prostej linii do autentycznej wolności (*substantive freedom*) realizacji życiowych planów jednostek. Tak jak uwolnienie rynku automatycznie nie skutkuje równomierną dystrybucją zysków na zasadzie *trickle down economy*, tak depenalizacja homoseksualizmu nie gwarantuje przezwyciężenia homofobii, a zniesienie formalnych restrykcji dla wolności religijnej nie rodzi samo z siebie tolerancji. W ten sposób liberalizm nie jest w stanie ochronić wartości, które teoretycznie afirmuje. Dominujący w sferze publicznej język neutralności nieuchronnie rodzi zaś pustkę aksjologiczną. To sprzyja z kolei rozwojowi nieliberalnych ideologii i organizacji, które obiecują wypełnienie tej próżni.

Innymi słowy, wydaje się, że liberalne zasady przetrwają tylko o tyle, o ile docenieniu związków między wolnością a równością będzie towarzyszyć rozpoznanie roli kształcenia moralnego. Egalitarny liberalizm w duchu szeroko pojętej Rawlsowskiej tradycji zrobił ów pierwszy krok. Teraz jego przedstawiciele powinni świadomie uznać swoje stanowisko za określoną formację aksjologiczną, która przyjmuje pewne normatywne zobowiązania i która jest gotowa ich bro-

nić. Filozofia Nussbaum, po pierwsze, pozwala zwrócić uwagę na tę konieczność. Po drugie zaś – i co równie ważne – podpowiada, jaki typ rozumowania sprzyja realizacji założeń egalitarnego liberalizmu bez popadnięcia w nieliberalną sprzeczność. Z tych dwóch powodów obecność myśli autorki w Polsce wydaje się szczególnie uzasadniona.

Bibliografia

Prace autorstwa Marthy C. Nussbaum

Aeschylus and Practical Conflict, „Ethics" 1985, Vol. 95, No. 2, s. 233–267.

Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning, „Texas Law Review" 1992, Vol. 70, No. 4, s. 1019–1028.

Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics, w: *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, eds. J. E. J. Altham, R. Harrison, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 86–131.

Aristotle's "De Motu Animalium", Princeton University Press, Princeton 1985 (1978).

Aristotelian Social Democracy, w: *Liberalism and the Good*, eds. R. B. Douglas et al., Routledge, New York–London 1990, s. 203–252.

Changing Aristotle's Mind [z H. Putnamem], w: *Essays on Aristotle's "De Anima"*, eds. M. C. Nussbaum, A. O. Rorty, Clarendon Press, Oxford 1992, s. 27–56.

Ciało narodu. Dlaczego w Gujaracie okaleczano kobiety?, w: *Demokracja – Konflikt – Wykluczenie. Krytyczne perspektywy współczesnej teorii społecznej i filozofii politycznej*, red. J. Nalichowski, M. Turowski, Wydawnictwo „Atla 2", Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2008, s. 193–210.

Consequences and Character in Sophocles' "Philoctetes", „Philosophy and Literature" 1976, Vol. 1, No. 1, s. 25–53.

Creating Capabilities. The Human Development Approach, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2011.

Czytać, aby żyć, przeł. A. Bielik-Robson, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja" 2002, nr 1/2 (73/74), s. 6–24.

The Discernment Rests with Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality, w: M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 (1990), s. 54–105.

Discussing Disgust. On the Folly of Gross-out Public Policy. An Interview with Martha Nussbaum, w: „Reason.com", http://reason.com/archives/2004/07/15/discussing-disgust/, dostęp: 6.05.2016.

Emotions and Women's Capabilities, w: *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*, eds. M. C. Nussbaum, J. Glover, Oxford University Press, Oxford 2007 (1995), s. 360–395.

The Feminist Critique of Liberalism, w: M. C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York 1999, s. 55–80.

"Finely Aware and Richly Responsible": Literature and Moral Imagination, w: M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 (1990), s. 148–167.

Flawed Crystals: James's "The Golden Bowl" and Literature as Moral Philosophy, w: M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 (1990), s. 125–147.

The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge University Press, New York 2009 (1986).

From Disgust to Humanity. Sexual Orientation and Constitutional Law, Oxford University Press, New York 2010.

Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2007 (2006).

Gniew i wybaczanie. Uraza, wielkoduszność, sprawiedliwość, przeł. J. Kolczyńska, Wydawnictwo Zielone Drzewo, Instytut Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2016.

Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law, Princeton University Press, Princeton 2004.

Human Capabilities, Female Human Beings, w: *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*, eds. M. C. Nussbaum, J. Glover, Oxford University Press, Oxford 2007 (1995), s. 61–104.

Human Dignity and Political Entitlements, w: *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, https://bioethicsarchive.georgetown.edu/pcbe/reports/human_dignity/chapter14.html, dostep: 31.10.2014.

Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism, „Political Theory" 1992, Vol. 20, No. 2, s. 202–246.

Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions [z A. Senem], "WIDER Working Paper", WP 30 1987, https://www.wider.unu.edu/sites/default//files/WP30.pdf, dostęp: 24.05.2016.

Introduction. Capabilities, Challenges, and the Omnipresence of Political Liberalism, w: *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Enti-*

tlements, eds. F. Comim, M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 1–15.

Introduction. Feminism, Liberalism, Internationalism, w: M. C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York 1999, s. 3–25.

Introduction: Form and Content, Philosophy and Literature, w: M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 (1990), s. 3–53.

Liberty of Conscience. In Defense of America's Tradition of Religious Equality, Basic Books, New York 2009 (2008).

Literature and Moral Imagination, w: M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 (1990), s. 148–167.

Love, Literature, and Human Universals: Comments on the Papers, w: *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy: Lecture and Colloquium in Münster 2000*, ed. A. Kalhoff, Lit Verlag, Münster 2001, s. 129–152.

Love's Knowledge, w: M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 (1990), s. 261–285.

Mill between Aristotle and Bentham, w: *Economics and Happiness. Framing the Analysis*, eds. L. Bruni, P. L. Porta, Oxford University Press, New York 2005, s. 170–183.

Nature, Function, Capability: Aristotle on Political Distribution, "WIDER Working Paper", WP 31 1987, https://www.wider.unu.edu/sites/default//files/WP31.pdf, dostęp: 24.05.2016.

The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2012.

Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów, przeł. Ł. Pawłowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2016.

Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach, w: *The Quality of Life*, eds. M. C. Nussbaum, A. Sen, Clarendon Press, Oxford 1993, s. 242–269.

Patriotism and Cosmopolitanism, w: *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, ed. J. Cohen, Beacon Press, London 1996, s. 3–17.

Perception and Revolution: "The Princess Casamassima" and the Political Imagination, w: M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 (1990), s. 195–219.

Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical Theory, w: M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 (1990), s. 168–194.

Perfectionist Liberalism and Political Liberalism, „Philosophy & Public Affairs" 2011, Vol. 39, No. 1, s. 3–45.

Philosophy and Economics in the Capabilities Approach: An Essential Dialogue, „Journal of Human Development and Capabilities" 2015, Vol. 6, No. 1, s. 1–14.

Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life, Beacon Press, Boston 1995.

Political Animals: Love, Luck, and Dignity, „Metaphilosophy" 1998, Vol. 29, No. 4, s. 273–287.

Political Emotions. Why Love Matters for Justice, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 2013.

Political Liberalism and Respect: A Response to Linda Barclay, „Sats – Nordic Journal of Philosophy" 2003, Vol. 4, No. 2, s. 25–44.

Political Soul-Making and the Imminent Demise of Liberal Education, „Journal of Social Philosophy" 2006, Vol. 37, No. 2, s. 301–313.

Radical Evil in the Lockean State: The Neglect of the Political Emotions, „Journal of Moral Philosophy" 2006, Vol. 3, No. 2, s. 159–178.

Rawls and Feminism, w: *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, Cambridge University Press, New York 2003, s. 488–520.

Rawls's "Political Liberalism". A Reassessment, „Ratio Juris" 2011, Vol. 24, No. 1, s. 1–24.

Recoiling from Reason: Review of Alasdair MacIntyre, "Whose Justice? Which Rationality?", w: M. C. Nussbaum, *Philosophical Interventions. Reviews 1986–2011*, Oxford University Press, New York 2012, s. 53–68.

Saving Aristotle's Appearances, w: *Language and Logos*, eds. M. C. Nussbaum, M. Schofield, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1982, s. 267–293.

Shame, Separateness, and Political Unity. Aristotle's Criticism of Plato, w: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. O. Rorty, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1980, s. 395–435.

Steerforth's Arm: Love and the Moral Point of View, w: M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 (1990), s. 335–364.

The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton University Press, Princeton–Oxford 2009 (1994).

Transcending Humanity, w: M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1992 (1990), s. 365–391.

Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions, Cambridge University Press, New York 2008 (2001).

Virtue Ethics: A Misleading Category?, „The Journal of Ethics" 1999, Vol. 3, No. 3, s. 163–201.

W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego, przeł. A. Męczkowska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

Why Practice Needs Ethical Theory: Particularism, Principle and Bad Behaviour, w: *Moral Particularism*, eds. B. Hooker, M. O. Little, Clarendon Press, Oxford 2003, s. 227–256.

Who is The Happy Warrior? Philosophy Poses Questions to Psychology, „The Journal of Legal Studies" 2008, Vol. 37, No. S2, s. S81–S113.

Women and Human Development. The Capabilities Approach, Cambridge University Press, New York 2000.

Pozostałe źródła

Abbey R., *Back toward a Comprehensive Liberalism: Justice as Fairness, Gender, and Families*, „Political Theory" 2007, Vol. 35, No. 5, s. 5–28.

Adler H., *Aesthetics and Aisthetics: The Iota Question*, w: *Aesthetics and Aisthesis. New Perspectives and (Re)Discoveries*, ed. H. Adler, Peter Lang, Oxford 2002, s. 9–26.

Alexander J. M., *Capabilities and Social Justice. The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, Ashgate, Farnham 2008.

Alexander J. M., *Social Justice and Nussbaum's Conception of the Person*, w: *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, eds. F. Comim, M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 414–436.

Alkire S., *Dimensions of Human Development*, „World Development" 2002, Vol. 30, No. 2, s. 181–205.

Alkire S., *Public Debate and Value Construction*, w: *Capabilities Equality. Basic Issues and Problems*, ed. A. Kaufman, Routledge, New York–London 2006, s. 132–154.

Alkire S., *Valuing Freedoms. Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*, Oxford University Press, Oxford–New York 2002.

Altieri Ch., *The Particulars of Rapture. An Aesthetics of the Affects*, Cornell University Press, Ithaca–London 2003.

Anderson E., *What Is the Point of Equality*, „Ethics" 1999, Vol. 109, No. 2, s. 287–337.

Andrzejewski Ł., *Wszechobecna polityczność. Próba wprowadzenia do filozofii obrazu Jacques'a Rancière'a*, „Studia Philosophica Wratislaviensia" 2013, vol. 8, fasc. 2, s. 129–147.

Ankersmit F. R., *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*, Stanford University Press, Stanford 1996.

Antony L. M., *Nature and Norms*, „Ethics" 2000, Vol. 111, No. 1, s. 8–36.

Arendt H., *Co to jest wolność?*, w: eadem, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 2011, s. 175–209.

Arendt H., *Kilka myśli w związku z Lessingiem. O człowieczeństwie w mrocznych czasach*, w: eadem, *Ludzie w mrocznych czasach*, przekład zbiorowy, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2013, s. 17–47.

Arendt H., *Kilka zagadnień filozofii moralnej*, w: eadem, *Odpowiedzialność i władza sądzenia*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 80–175.

Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Jagodzka, Aletheia, Warszawa 2010.

Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. D. Grinberg, M. Szawiel, Świat Książki, Warszawa 2014.

Arendt H., *Myślenie a sądy moralne*, w: eadem, *Odpowiedzialność i władza sądzenia*, przeł. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2006, s. 187–220.

Arendt H., *O kryzysie w kulturze i jego społecznej i politycznej doniosłości*, w: eadem, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 2011, s. 237–272.

Arendt H., *Prawda i polityka*, w: eadem, *Między czasem minionym a przyszłym*, przeł. M. Godyń, W. Madej, Aletheia, Warszawa 2011, s. 273–313.

Arendt H., *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, przeł. R. Kuczyński, M. Moskalewicz, Fundacja Augusta Hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2012.

Arendt H., *Życie umysłu*, przekład zbiorowy, Aletheia, Warszawa 2016.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006.

Baier A. C., *Doing without Moral Theory*, w: eadem, *Postures of the Mind. Essays on Mind and Morals*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985, s. 228–245.

Baier A. C., *Hume, the Women's Moral Theorist?*, w: eadem, *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 1996, s. 51–75.

Baier A. C., *Sustaining Trust*, w: eadem, *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 1996, s. 152–182.

Baier A. C., *Trust and Antitrust*, w: eadem, *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 1996, s. 95–129.

Baltzly D., *Stoicism*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014), ed. E. N. Zalta, https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/stoicism/, dostęp: 17.07.2017.

Barclay L., *What Kind of Liberal is Martha Nussbaum?*, „Sats – Nordic Journal of Philosophy" 2003, Vol. 4, No. 2, s. 6–23.

Beck M. C., *Tragedy and the Philosophical Life: A Response to Martha Nussbaum*, E. Mellen Press, Lewiston, New York 2006.

Beiner R., *Interpretative Essay*, w: H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1992, s. 89–156.

Bendik-Keymer J., *From Humans to all of Life: Nussbaum's Transformation of Dignity*, w: *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, eds. F. Comim, M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 175–191.

Bendik-Keymer J., *The Politics of Wonder. Extending the Capabilities Approach to Other Species in the Context of Mass Extinction*, w: *The Cambridge Hanbook of Capabilities*, eds. M. Qizilbash et al., Cambridge University Press, New York – w przygotowaniu, http://www.mediafire.com/file/2kr8jx8x86y08nf/%282016%29+THE+POLITICS+OF+WONDER+%28final%29.pdf, dostęp: 20.07.2017.

Bendik-Keymer J., *The Reasonablness of Wonder*, „The Journal of Human Development and Capabilities" 2017 – w przygotowaniu, http://www.mediafire.com/file/cna918x5vr17bfb/%282017%29+The+reasonableness+of+wonder+%28pre-proof%29.pdf, dostęp: 20.07.2017.

Benjamin W., *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, w: idem, *Twórca jako wytwórca*, przeł. H. Orłowski, J. Sikorski, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1975, s. 66–105.

Bernstein R., *Judging – The Actor and the Spectator*, w: idem, *Philosophical Profiles*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986, s. 221–237.

Bielik-Robson A., *Kilka wątpliwości na temat etyki krytycznej: uwagi tłumacza*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja" 2002, nr 1/2 (73/74), s. 25–31.

Biondo F., *Is Martha Nussbaum Really Political Liberal?*, „Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy" 2008, Vol. 94, No. 3, s. 311–324.

Biskowski L. J., *Politics versus Aesthetics: Arendt's Critiques of Nietzsche and Heidegger*, „The Review of Politics" 1995, Vol. 57, No. 1, s. 59–89.

Biskowski L. J., *Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and The World*, „The Journal of Politics" 1993, Vol. 55, No. 4, s. 867–887.

Bloom P., *Descartes' Baby. How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books, New York 2005.

Booth W. C., *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1988.

Bowlby J., *Attachment and Los. Volume 1: Attachment*, Pimlico, London 1997.

Bowlby J., *Attachment and Los. Volume 2: Separation*, Pimlico, London 1997.

Brooks T., *The Capabilities Approach and Political Liberalism*, w: *Rawls's "Political Liberalism"*, eds. T. Brooks, M. C. Nussbaum, Columbia University Press, New York 2015, s. 139–173.

Burchardt T., Vizard P., *Using the Capability Approach to Evaluate Health and Care for Individuals and Groups in England*, w: *The Capability Approach. From Theory to Practice*, eds. S. Ibrahim, M. Tiwari, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2014, s. 148–170.

The Capability Approach. Concepts, Measures and Applications, eds. F. Comim, M. Qizilbash, S. Alkire, Cambridge University Press, Cambridge 2010 (2008).

Carroll N., *Art and Ethical Criticism: An Overview of Recent Directions of Research*, „Ethics" 2000, Vol. 110, No. 2, s. 350–387.

Charlesworth H., *Martha Nussbaum's Feminist Internationalism*, „Ethics" 2000, Vol. 111, No. 1, s. 64–78.

Chytry J., *Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought*, University of California Press, Berkeley 1989.

Cohen G. A., *On the Currency of Egalitarian Justice*, „Ethics" 1989, Vol. 99, No. 4, s. 906–944.

Comim F., *Building Capabilities: A New Paradigm for Human Development*, w: *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, eds. F. Comim, M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 129–154.

Crawford D. W., *Kant*, w: *The Routledge Companion to Aesthetics*, eds. B. Gaut, D. McIver Lopes, Routledge, London–New York 2013, s. 46–56.

Crisp R., *Compassion and Beyond*, „Ethical Theory and Oral Practice" 2007 (2008), Vol. 11, No. 3, s. 233–246.

Crocker D. A., *Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, Part 2*, w: *Women, Culture, and Devel-*

opment: A Study of Human Capabilities, eds. M. C. Nussbaum, J. Glover, Oxford University Press, Oxford 2007 (1995), s. 153–198.

Crocker D. A., Robyens I., *Capability and Agency*, w: *Amartya Sen*, ed. C. W. Morris, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 60–90.

Cudd A., *Contractarianism*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013), ed. E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/entries/contractarianism/, dostęp: 15.06.2015.

D'Entrèves M. P., *Arendt's Theory of Judgment*, w: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. D. R. Villa, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 245–260.

D'Entrèves M. P., *Hannah Arendt*, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014), ed. E. N. Zalta, http://plato.stanford.edu/entries/ /arendt/, dostęp: 11.01.2016.

Diamond C., *Martha Nussbaum and the Need for Novels*, w: *Renegotiating Ethics in Literature, Philosophy, and Theory*, eds. J. Adamson, R. Freadman, D. Parker, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 39–64.

Dworkin R., *What is Equality? Part 2: Equality of Resources*, „Philosophy & Public Affairs" 1981, Vol. 10, No. 4, s. 283–345.

Eaglestone R., *Ethical Criticism: Reading after Levinas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.

Everson S., *Aristotle on Perception*, Clarendon Press, Oxford 1999.

Fitterer R. J., *Love and Objectivity in Virtue Ethics: Aristotle, Lonergan, and Nussbaum on Emotions and Moral Insight*, University of Toronto Press, Toronto–Buffalo–London 2008.

Freeman S., *Introduction – John Rawls. An Overview*, w: *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, Cambridge University Press, New York 2003, s. 1–61.

Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

Gasper D., *Logos, Pathos and Ethos in Martha C. Nussbaum's Capabilities Approach to Human Development*, w: *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, eds. F. Comim, M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 96–130.

Gilligan C., *Innym głosem: teoria psychologiczna a rozwój kobiet*, przeł. B. Szelewa, Krytyka Polityczna, Warszawa 2015.

Głąb A., *Emocje w filozofii i w życiu społecznym*, „Znak" 2006, nr 614–615, s. 135–143.

Głąb A., *Etyka czytania i strategie narracji na podstawie powieści Toni Morrison „Umiłowana"*, „Analiza i egzystencja" 2013, nr 21, s. 91–116.

Głąb A., *Filozofia moralna i literatura*, „Znak" 2006, nr 611, s. 151–159.

Głąb A., *Filozofia o globalnej sprawiedliwości (wokół lektury M. Nussbaum i J. Rawlsa)*, „Znak" 2007, nr 630, s. 113–128.

Głąb A., *Literatura i moralna iluminacja*, „Znak" 2007, nr 626–627, s. 19–33.

Głąb A., *Literatura piękna w etyce*, „Ethos" 2011, nr 95, s. 205–215.

Głąb A., *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.

Goffman E., *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2005.

Gough I., *List and Thresholds: Comparing the Doyal-Gough Theory of Human Need with Nussbaum's Capabilities Approach*, w: *Capabilities, Gender, Equality. Towards Fundamental Entitlements*, eds. F. Comim, M. C. Nussbaum, Cambridge University Press, Cambridge 2014, s. 357–381.

Griswold C. L., *The Vietnam Veterans Memorial and the Washington Mall: Philosophical Thoughts on Political Iconography*, w: *Art and the Public Space*, ed. W. J. T. Mitchell, The University of Chicago Press, Chicago––London 1992, s. 79–111.

Hall R. L., *The Human Embrace: The Love of Philosophy and the Philosophy of Love: Kierkegaard, Cavell, Nussbaum*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania 1999.

Hanel K., Jansen L., *Reading for the Good Life?*, w: *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy: Lecture and Colloquium in Münster 2000*, ed. A. Kalhoff, Lit Verlag, Münster 2001, s. 119–127.

Hansen P., *Hannah Arendt. Politics, History and Citizenship*, Polity Press, Cambridge 1993.

Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2005.

Irwin T., *Ethics as an Inexact Science: Aristotle's Ambitions for Moral Theory*, w: *Moral Particularism*, eds. B. Hooker, M. O. Little, Clarendon Press, Oxford 2003, s. 100–129.

Jacobs J., *The Death and Life of Great American Cities*, Vintage Books, New York 1992 (1961).

James H., *The Art of the Novel*, Charles Scribner's Sons, New York 1937.

James H., *Złota czara*, przeł. A. Kłosiewicz, Prószyński i S-ka, Warszawa 2011.

Jaśtal J., *Natura cnoty*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2009.

Kallhoff A., Schlick J., *Liberal Communities: Why Political Liberalism Needs a Principle of Unification*, w: *Martha C. Nussbaum: Ethics and Political Philosophy: Lecture and Colloquium in Münster 2000*, ed. A. Kalhoff, Lit Verlag, Münster 2001, s. 77–83.

Kant I., *Critique of Judgment*, transl. W. S. Pluhar, Hackett Publishing Company, Indianapolis–Cambridge 1987.

Kant I., *Kritik der Urteilskraft*, 5. Aufl., Verlag von Felix Meiner, Leipzig 1922.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Wydawnictwo Naukowe PWN, Kraków 1957.

Kant I., *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. J. Gałecki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004 (1986).

Kant I., *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, przeł. F. Przybylak, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1992.

Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Znak, Kraków 1993.

Kant I., *Rozważania o uczuciu piękna i wzniosłości*, w: idem, *Dzieła zebrane. Tom I: Pisma przedkrytyczne*, red. M. Jankowski, T. Kupś, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 651–694.

Kittay E. F., *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York–London 1999.

Kymlicka W., *Braterstwo*, w: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. R. Goodin, P. Pettit, przeł. C. Cieśliński, M. Poręba, Książka i Wiedza, Warszawa 1998, s. 472–488.

Larmore Ch., *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 2003 (1996).

Larmore Ch., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 2001 (1987).

Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Aletheia, Warszawa 2015.

Machura P., *Dobro a wolność. Wokół teorii możliwości Marthy C. Nussbaum*, „Folia Philosophica" 2015, nr 33, s. 211–230.

MacIntyre A., *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, przekład zbiorowy, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.

Marcuse H., *The Aesthetic Dimension*, Beacon Press, Boston 1978.

Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku. Praca wyobcowana*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła, tom 1*, przeł. K. Jażdżewski, http://www.marxistsfr.org/polski/marks-engels/1844/rekopisy/rekopisy.htm#R04, dostęp: 16.03.2017.

Menninghaus M., *Wstręt: teoria i historia*, przeł. G. Sowiński, Universitas, Kraków 2009.

Michalik-Jeżowska M., *Emocje a praktyka moralna w refleksji Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwo Koraw, Rzeszów 2013.

Miklaszewska J., *Sprawiedliwość liberalna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.

Miklaszewska J., *Teorie sprawiedliwości społecznej: Amartya Sen i Martha Nussbaum*, „Prakseologia" 2014, nr 156, s. 25–46.

Montgomery Ch., *Miasto szczęśliwe. Jak zmienić nasze życie, zmieniając nasze miasta*, przeł. T. Tesznar, Wysoki Zamek, Kraków 2015.

Morrison A. P., *Shame. The Underside of Narcissism*, Routledge, New York–London 1989.

Mulgan R., *Was Aristotle an "Aristotelian Social Democrat"?*, „Ethics" 2000, Vol. 111, No. 1, s. 79–101.

Mulhall S., Swift A., *Rawls and Communitarianism*, w: *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. S. Freeman, Cambridge University Press, New York 2003, s. 460–487.

Murdoch I., *Prymat dobra*, przeł. A. Pawelec, Znak, Kraków 1996.

New Approaches Towards the "Good Life". Applications and Transformations of the Capabilities Approach, eds. H-U. Otto, S. Schäfer, Barbara Budrich Publishers, Opladen–Berlin–Toronto 2014.

Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Aletheia, Warszawa 1999.

Okin S. M., *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, Inc., Publishers, New York 1989.

Okin S. M., *"Political Liberalism", Justice and Gender*, „Ethics" 1994, Vol. 105, No. 1, s. 23–43.

Okin S. M., *Reason and Feeling in Thinking About Justice*, „Ethics" 1989, Vol. 99, No. 2, s. 229–249.

Okin S. M., *Reply*, w: *Is Multiculturalism Bad for Women?*, eds. J. Cohen, M. Howard, M. C. Nussbaum, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1999, s. 115–132.

Pazura S., *„De gustibus". Rozważania nad dziejami pojęcia smaku estetycznego*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1981.

Posner R., *Against Ethical Criticism*, „Philosophy and Literature" 1997, Vol. 21, No. 1, s. 1–27.

Prochowicz J., *Uniwersytet, humanistyka, filozofia. Problematyka kształcenia akademickiego w ujęciu Marthy Nussbaum i Alasdaira MacIntyre'a*, Wydawnictwo Academicon, Lublin 2015.

Rawls J., *The Idea of a Public Reason Revisited*, „The University of Chicago Law Review" 1997, Vol. 64, No. 3, s. 765–807.

Rawls J., *The Independence of Moral Theory*, w: *John Rawls. Collected Papers*, ed. S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts–London, England 1999, s. 286–302.

Rawls J., *Liberalizm Polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Rawls J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, 1996.

Rawls J., *Social Unity and Primary Goods*, w: *Utilitarianism and Beyond*, eds. A. Sen, B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1982, s. 159–186.

Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2013.

Raz J., *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, „Philosophy & Public Affairs" 1990, Vol. 19, No. 1, s. 3–46.

Robeyns I., *Sen's Capability Approach and Gender Inequality: Selecting Relevant Capabilities*, w: *Amartya Sen's Work and Ideas: A Gender Perspective*, eds. I. Robeyns et al., Routledge, London–New York 2005, s. 63–94.

Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W. J. Popowski, W.A.B., Warszawa 2009.

Rozin P. et al., *Disgust: The Body and Soul Emotion*, w: *Handbook of Cognition and Emotion*, eds. W. T. Dalgleish, M. J. Power, John Wiley & Sons, Chichester 1999, 2000, s. 429–445.

Różanowski R., *Homo aestheticus. „Przebiegły chłop znad Dolnego Renu"*, „Dyskurs: Pismo Naukowo-Arystyczne ASP we Wrocławiu" 2013, nr 16, s. 200–216.

Sartwell C., *Political Aesthetics*, Cornell University Press, Ithaca–London 2010.

Sawicki K., *Koncepcja zdolności ludzkich Marthy C. Nussbaum a koncepcja możności i aktu Arystotelesa, M. A. Krąpca i K. Wojtyły. Próba porównania*, „Rozprawy Społeczne" 2013, nr 1 (7), s. 37–44.

Sawicki K., *Zdolności ludzkie i ich urzeczywistnianie w rodzinie. Koncepcja Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2016.

Scarry E., *The Difficulty of Imagining Other People*, w: *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*, ed. J. Cohen, Beacon Press, London 1996, s. 98–110.

Scarry E., *On Beauty and Being Just*, The Tanner Lectures on Human Values. Delivered at the Yale University, March 25 and 26, 1998, http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/scarry00.pdf, dostęp: 23.05.2016.

Schiller F., *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, w: idem, *Pisma teoretyczne*, przeł. J. Prokopiuk, Aletheia, Warszawa 2011, s. 41–157.

Sen A., *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford–New York 2001.

Sen A., *Equality of What?*, The Tanner Lecture on Human Values. Delivered at Stanford University, May 22, 1979, http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/s/sen86.pdf, dostęp: 23.05.2016.

Sen A., *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2009.

Sen A., *Inequality Reexamined*, Russell Sage Foundation, Clarendon Press, New York–Oxford 1992.

Sen A., *Nierówności. Dalsze rozważania*, przeł. I. Topińska, Znak, Kraków 2000.

Sen A., *On Ethics and Economics*, Blackwell Publishing, Malden–Oxford––Carlton 2013.

Sen A., *The Place of Capability in a Theory of Justice*, w: *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities*, eds. H. Brighouse, I. Robeyns, Cambridge University Press, Cambridge 2010, s. 239–253.

Sen A., *Poverty and Famines: An Essay on Entitlements and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford 1981.

Sen A., *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, „Philosophy & Public Affairs" 1977, Vol. 6, No. 4, s. 317–344.

Sen A., *Rights and Agency*, „Philosophy & Public Affairs" 1982, Vol. 11, No. 1, s. 3–39.

Sen A., *Rozwój i wolność*, przeł. J. Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2002 (1999).

Sen A., *The Standard of Living*, The Tanner Lectures on Human Values, March 11 and 12, 1985, s. 20–23, http://tannerlectures.utah.edu/_ _documents/a-to-z/s/sen86.pdf, dostęp: 24.05.2006.

Shusterman R., *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*, przekład zbiorowy, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998.

Sjöholm C., *How to See Things. Doing Aesthetics with Arendt*, Columbia University Press, New York 2015.

Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, przeł. D. Petsch, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.

Stern D., *Diary of a Baby*, Basic Books, New York 1990, 1998.

Trilling L., *The Liberal Imagination*, New York Review Books Classics, New York 2008.

Trilling L., *Liberalna wyobraźnia*, przeł. M. Warchala, „Przegląd Polityczny" 2008, nr 88, s. 12–15.

Vasterling V., *Cognitive Theory and Phenomenology in Arendt's and Nussbaum's Work on Narrative*, „Human Studies" 2007, Vol. 30, s. 79–95.

Villa D. R., *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1999.

Wall F. de, *Anthropomorphism and Anthropodenial*, „Philosophical Topics" 1999, Vol. 27, No.1, s. 255–280.

Warchala M., *Liberalizm, czyli spór ze wszystkimi*, „Przegląd Polityczny" 2008, nr 88, s. 16–21.

Weber M., *Compassion and Pity: An Evaluation of Nussbaum's Analysis and Defense*, „Ethical Theory and Moral Practice" 2005, Vol. 7, No. 5, s. 487–511.

Weithman P., *Legitimacy and the Project of Political Liberalism*, w: *Rawls's "Political Liberalism"*, eds. T. Brooks, M. C. Nussbaum, Columbia University Press, New York 2015, s. 71–112.

Wierzbicka A., *Emotion and Culture: Arguing with Martha Nussbaum*, „Ethos" 2003, Vol. 31, No. 4, s. 577–600.

Wierzbicka A., *Język i metajęzyk: kwestie kluczowe w badaniach nad emocjami*, w: *Emocje w kulturze*, red. M. Rajtar, J. Straczuk, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012, s. 245–277.

Wiggins D., *Deliberation and Practical Reason*, w: *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. O. Rorty, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London 1980, s. 221–240.

Williams B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, London–New York 2006 (1985).

Winnicott D. W., *Dom jest punktem wyjścia. Eseje psychoanalityczne*, przeł. A. Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2011.

Winnicott D. W., *Dziecko, jego rodzina i świat*, przeł. A. Bartosiewicz, Świat Książki, Warszawa 1993.

Winnicott D. W., *Holding and Interpretation. Fragment of an Analysis*, Grove Press, New York 1986.

Winnicott D. W., *Home is Where We Start From*, W. W. Norton & Company, New York–London 1990 (1986).

Winnicott D. W., *The Maturational Processes and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, London 1965.

Winnicott D. W., *Zabawa a rzeczywistość*, przeł. A. Czownicka, Wydawnictwo Imago, Gdańsk 2011.

Zerilli L. M. G., *A Democratic Theory of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago–London 2016.

Zerilli L. M. G., *"We Feel Our Freedom": Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt*, „Political Theory" 2005, Vol. 33, No. 2, s. 158–188.

Ziemińska R., *Etyka troski i etyka sprawiedliwości. Czy moralność zależy od płci?*, „Analiza i egzystencja" 2008, nr 8, s. 115–131.

Summary
Imagination, Art and Justice – Martha Nussbaum's Capabilities Approach as the Foundation of Egalitarian Liberalism

The book Imagination, Art and Justice – Martha Nussbaum's Capabilities Approach as the Foundation of Egalitarian Liberalism is a contextualised monographic overview of the philosophical project of Martha Craven Nussbaum. One of the leading contemporary authors in American political philosophy, Nussbaum is mostly known for her philosophical reworking of the so-called capabilities (or: capability) approach to human development. A combination of Amartya Sen's pioneer economic research and Aristotelianism, Nussbaum's theory is a valuable and lasting contribution to post-Rawlsian egalitarian liberalism. However, the main argument of the book is that the relevance of Nussbaum's philosophy is not restricted to the introduction of a new "currency of egalitarian justice" (to use G.A. Cohen's phrase), here defined in terms of a set of opportunities necessary for the actual provision of equal liberty. Nussbaum's additional and equally important insight is the emphasis she puts on a proper model of reasoning, which emerges as a prerequisite of egalitarian liberalism. This is to do with the challenge of pluralism that egalitarian liberalism is committed to face and honour. The guiding interpretative strategy of the book is to expose the role of the aesthetic elements in Nussbaum's account of reasoning. In this sense, the argumentation falls within the scope of political aesthetics, understood very broadly – as the analysis of the relevance of the aesthetic motifs to the political assumptions of a given author.

The first part of the book presents the details and development of Nussbaum's capabilities approach. Her theory is considered in the context of temporary theories of justice, the primary points of reference being Amartya Sen's version of the capability approach and John Rawls's foundational egalitarian liberalism. It is argued that the main factor behind the development of Nussbaum's philosophy was the growing awareness of the challenge of pluralism – the recognition that attracted her to Rawls's and Charles Larmore's ideas of political liberalism. My suggestion is that,

although Nussbaum fails in her recent attempts to fully align her project with the requirements of political liberalism, she by no means fails to address the problem of pluralism convincingly. In fact, her lack of success might be taken to reveal a fundamental paradox inherent in political liberalism. Namely, it seems that, to meet the high standards of philosophical abstemiousness that this approach sets for the sake of respecting diversity, a broader philosophical background should nevertheless be recalled. I argue that – due to its aesthetic dimension – Nussbaum's model of reasoning plays a key role in this somewhat paradoxical task of providing deep philosophical foundations of tolerance.

The remainder of the book is dedicated to two levels of Nussbaum's account of reasoning – moral psychology and practical rationality. The first area is a relatively recent development in Nussbaum's project, which nevertheless draws on her earlier ideas. Following Rawls, Nussbaum sees moral psychology as a necessary supplement to a theory of justice, whose purpose is to explain the origins of moral attitudes. Nussbaum's psychology is centred around the conception of emotions in which she combines contemporary psychology (mostly: object relations theories) with Stoic-Aristotelian inspirations. The aesthetic elements enter this model both at the conceptual level (the connection between emotions and imagination, the special role of the emotion of wonder, the experience of childhood play) and in terms of practical applications (the use of artworks in the process of cultivating political emotions).

The other element of Nussbaum's account of reasoning – practical rationality – involves her model of ethical judgments. Nussbaum developed this "Aristotelian conception" (as she called it) in her earlier ethical writings, drawing primarily on Aristotle's idea of perception (aesthesis). Nussbaum herself emphasised the aesthetic character of this model, which she famously conceptualised in relation to literary experience (of both reading and writing). I radicalise Nussbaum's original formulations by introducing Hannah Arendt's idea of political judgment modelled after Kant's account of taste. I argue in favour of significant similarities between Nussbaumian and Arendtian-Kantian approaches. Moreover, I suggest that, using the latter as a point of reference, we can better grasp the connections between the two levels of Nussbaum's theory – moral psychology and practical rationality.

The final parts of the book provide a more detailed analysis of the ethics-literature relationship (as conceived by Nussbaum) and an overview of Nussbaum's insights about educational systems in liberal democracies. The overall character of the book is that of constructive criticism. Certain failures and inadequacies in Nussbaum's approach are pinpointed and

possible improvements suggested. The basic claim, however, is that Nussbaum's sensitivity to civic education is of the utmost relevance to the current status and crises of liberal democracies (and egalitarian liberalism as a possible conceptual framework thereof). A proper model of reasoning is by no means a sufficient condition of a thriving liberal democracy. It is, however, its necessary prerequisite.

Indeks wybranych nazwisk

A

Alexander John M. 27, 44, 46, 64, 68, 70, 73, 76, 92, 110, 120, 125, 140, 145
Alkire Sabina 28, 137–138, 142
Altieri Charles 181
Anderson Elizabeth 137, 139–140
Ankersmit Frank R. 17, 267, 325–326
Antony Louise M. 81
Arendt Hannah 16–17, 27, 85, 153, 184, 186, 218, 266–268, 270, 278, 286, 290, 306–326, 328–329, 331, 337–338, 341, 367, 389, 392
Arystoteles 10, 13, 19–23, 27–28, 33, 36–40, 43–44, 47, 52–53, 56–61, 79, 82–89, 92, 96, 99–100, 128, 133–134, 138, 173–174, 177, 180, 185–186, 218, 237, 245, 288–294, 299–300, 309, 325, 327, 349

B

Baier Annette 199, 205, 287–289
Bendik-Keymer Jeremy 17, 129, 153, 237, 242–244, 258
Bielik-Robson Agata 26, 364, 369, 371–374
Biskowski Lawrence 321
Bloom Paul 206, 212, 217, 221–222
Booth Wayne C. 346, 348, 352, 357–360, 368–371
Brooks Thom 107, 149

C

Carroll Noël 347, 354, 357, 367, 373
Charlesworth Hilary 57–58, 60, 142
Chytry Josef 204, 344
Cohen Gerald A. 12, 65
Comim Flavio 17, 27–28, 90, 119, 132, 135, 150, 237, 335
Crocker David 12, 87, 90

D

D'Entrèves Maurizio P. 307
Dewey John 385
Diamond Cora 346, 351, 353, 360
Dworkin Ronald 46, 48, 71–73, 95, 114

E

Eaglestone Robert 369–371, 373–374

G

Gandhi Mahatma 262–265
Gasper Des 90, 139, 142, 150, 335
Gilligan Carol 199
Głąb Anna 9, 11, 19, 21, 28–29, 78, 82, 112, 126, 287, 300, 347, 357
Gough Ian 137–139, 142

H
Hansen Phillip 309–310, 312, 314, 320, 322
Hume David 123, 199, 205

J
James Henry 208, 303–304, 351–352, 360–363, 365–366, 372

K
Kant Immanuel 27, 86, 101, 111, 113, 123, 127, 191–192, 218, 222, 240–242, 248, 258, 288, 306–307, 311–329, 337–338, 342–343, 355
Kittay Eva F. 125, 199–200, 205
Kymlicka Will 51, 104

L
Larmore Charles 14, 102–104, 106, 108–112, 114–115, 119, 121, 131, 135–136, 140–141, 144–146, 195, 219, 292, 325
Leavis Frank R. 346
Locke John 101, 113, 122–123

M
MacIntyre Alasdair 9, 29, 52, 61, 104, 287, 292, 300, 376, 381
Marcuse Herbert 204, 344, 389
Marks Karl 86, 94, 127, 343–344
Miklaszewska Justyna 9, 11, 28–29, 155
Morrison Andrew P. 209–210
Murdoch Iris 241, 287, 346, 364

N
Noddings Nel 199, 287–288
Nozick Robert 74, 95

O
Okin Susan M. 124, 135, 146–148, 171, 200, 253, 261

P
Prochowicz Jolanta 9, 29, 61, 376

R
Rawls John 11, 14, 21, 27–29, 33, 35, 46–49, 51–52, 54, 65–66, 71–73, 85, 95, 99–108, 110–113, 119, 121–126, 131–132, 135–137, 140–143, 145–150, 154, 159, 161–172, 180, 185–186, 195, 253, 257, 279, 293, 295, 300, 326
Robeyns Ingrid 12, 28, 66, 139–140
Rorty Richard 21, 39, 154–155, 190, 220, 279, 292, 348, 368
Rozin Paul 210–212, 258

S
Sartwell Crispin 16, 152, 209, 215, 242, 260–262, 268, 310, 349–350, 365
Scarry Elaine 17, 153, 193, 241–243, 247, 253, 261–262, 364
Schiller Friedrich 153, 343–344, 389
Sen Amartya 10–12, 22, 27–29, 33, 39, 42–49, 56–57, 60, 62–71, 73–79, 82–84, 87, 89–96, 102, 109–110, 120, 136–140, 192, 216–217, 298
Shusterman Richard 368
Smith Adam 94, 218, 316, 340–341, 359
Sokrates 337–338, 340

T
Tagore Rabindranath 277, 385
Trilling Lionel 348

V
Vasterling Veronica 184, 186–187, 236, 266, 278, 367, 370, 374
Villa Dana R. 267, 307, 309, 311, 322–323

W
Waal Frans de 208, 217
Weithman Paul 107
Wierzbicka Anna 181–183
Wiggins David 292
Williams Bernard 23, 38, 40, 42, 47, 235, 288–289, 299, 346
Winnicott Donald W. 197–201, 203–207, 226–235, 238, 240, 248–251, 253, 385

Z
Zerilli Linda M. G. 308–309, 321

PROGRAM
MONOGRAFIE FUNDACJI NA RZECZ NAUKI POLSKIEJ

W 1994 roku Fundacja na rzecz Nauki Polskiej zainaugurowała publikację serii „Monografie FNP", obejmującej swoim zakresem nauki humanistyczne i społeczne.
W serii są wydawane niepublikowane wcześniej prace polskich naukowców, wyłaniane w drodze konkursu.

Nadsyłane na konkurs prace powinny charakteryzować się:
- wysokim poziomem naukowym,
- odkrywczością założeń i wagą wyników,
- oryginalnością ujęcia,
- integralnością tematyki i formy,
- interesującym przedstawieniem tematu, dostępnym dla szerszego grona czytelników.

Fundacja zapewnia Laureatom pokrycie kosztów wydania książki w serii „Monografie FNP" oraz honorarium. Konkurs odbywa się w trybie ciągłym. Prace należy składać w Fundacji w dwóch egzemplarzach, wraz z wypełnionym wnioskiem. Wniosek wypełniany jest w bazie https://wnioski.fnp.org/, tam też należy załączyć wersję elektroniczną tekstu.

Od 2011 roku wydawcą serii Monografie FNP jest Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Oprócz wersji papierowych książki będą dostępne również w formie e-book. Ponadto tytuły wydane w poprzednich latach będą zamieszczane na stronie internetowej www.fnp.org.pl/monografie w formule Open Access.

Dodatkowe informacje znajdą Państwo na stronach
www.fnp.org.pl
www.fnp.org.pl/monografie

FNP

DOTYCHCZAS W SERII

MONOGRAFIE FNP

UKAZAŁY SIĘ NASTĘPUJĄCE TYTUŁY

1995

Jerzy Michalski, *Sarmacki republikanizm w oczach Francuza. Mably i konfederaci barscy*

Magdalena Micińska, *Między Królem Duchem a mieszczaninem. Obraz bohatera narodowego w piśmiennictwie polskim przełomu XIX i XX wieku (1890–1914)*

Dariusz Słapek, *Gladiatorzy i polityka. Igrzyska w okresie późnej Republiki Rzymskiej*

Maciej Soin, *Filozofia Stanisława Ignacego Witkiewicza*

Wojciech Wrzosek, *Historia – Kultura – Metafora. Powstanie nieklasycznej historiografii*

1996

Jerzy Bobryk, *Akty świadomości i procesy poznawcze*

Teresa Kostkiewiczowa, *Oda w poezji polskiej. Dzieje gatunku*

Józef Maciuszek, *Obraz człowieka w dziele Kępińskiego*

Janusz Ruszkowski, *Adam Mickiewicz i ostatnia krucjata. Studium romantycznego millenaryzmu*

Teresa Rysiewska, *Struktura rodowa w społecznościach pradziejowych*

Katarzyna Stemplewska-Żakowicz, *Osobiste doświadczenie a przekaz społeczny. O dwóch czynnikach rozwoju poznawczego*

Andrzej Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*

FNP

1997

Zbigniew Bokszański, *Stereotypy a kultura*

Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*

Jan Hartman, *Heurystyka filozoficzna*

Jacek Leociak, *Tekst wobec Zagłady (O relacjach z getta warszawskiego)*

Sławomir Mazurek, *Wątki katastroficzne w myśli rosyjskiej i polskiej 1917–1950*

Jacek Migasiński, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*

Tomasz Mikocki, *Zgodna, pobożna, płodna, skromna, piękna... Propaganda cnót żeńskich w sztuce rzymskiej*

Ryszard Nycz, *Język modernizmu. Prolegomena historycznoliterackie*

Łucja Okulicz-Kozaryn, *Dzieje Prusów*

Józef Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*

Lucylla Pszczołowska, *Wiersz polski. Zarys historyczny*

Joanna Tokarska-Bakir, *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*

Szymon Wróbel, *Odkrycie nieświadomości. Czy destrukcja kartezjańskiego pojęcia podmiotu poznającego?*

1998

Jacek Banaszkiewicz, *Polskie dzieje bajeczne Mistrza Wincentego Kadłubka*

Jan Doktór, *Śladami Mesjasza-Apostaty*

Alina Motycka, *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*

Cezary Wodziński, *Światłocienie zła*

Ryszard Zajączkowski, *„Głos prawdy i sumienie". Kościół w pismach Cypriana Norwida*

Piotr Żbikowski, *„...bólem śmiertelnym ściśnione mam serce..." Rozpacz oświeconych u źródeł przełomu w poezji polskiej w latach 1793–1805*

1999

Łukasz Chimiak, *Gubernatorzy rosyjscy w Królestwie Polskim 1863–1915. Szkic do portretu zbiorowego*

Henryk Domański, *Prestiż*

Marcin Kula, *Anatomia rewolucji narodowej (Boliwia w XX wieku)*

Wojciech Tomasik, *„Inżynieria dusz". Literatura realizmu socjalistycznego w planie „propagandy monumentalnej"*

Michał Tymowski, *Państwa Afryki przedkolonialnej*

Andrzej Wierzbicki, *Historiografia polska doby romantyzmu*

Grzegorz Wołowiec, *Nowocześni w PRL. Przyboś i Sandauer*

2000

Hanna Bojar, *Mniejszości społeczne w państwie i społeczeństwie III Rzeczypospolitej Polskiej*

Bogusława Budrowska, *Macierzyństwo jako punkt zwrotny w życiu kobiety*

Katarzyna Cieślak, *Między Rzymem, Wittenbergą a Genewą. Sztuka Gdańska jako miasta podzielonego wyznaniowo*

Anna Engelking, *Klątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*

Agnieszka Fulińska, *Naśladowanie i twórczość. Renesansowe teorie imitacji, emulacji i przekładu*

FNP

Grzegorz Grochowski, *Tekstowe hybrydy*

Andrzej Hejmej, *Muzyczność dzieła literackiego*

Gerard Labuda, *Święty Wojciech. Biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier*

Lech Leciejewicz, *Nowa postać świata. Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*

Paweł Rodak, *Wizje kultury pokolenia wojennego*

Wojciech Sady, *Spór o racjonalność naukową. Od Poincarégo do Laudana*

Danuta Sosnowska, *Seweryn Goszczyński: biografia duchowa*

Tomasz Stryjek, *Ukraińska idea narodowa okresu międzywojennego*

Przemysław Urbańczyk, *Władza i polityka we wczesnym średniowieczu*

Magdalena Zowczak, *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*

2001

Andrzej Dąbrówka, *Teatr i sacrum w średniowieczu*

Iwona Massaka, *Eurazjatyzm. Z dziejów rosyjskiego misjonizmu*

Maciej Soin, *Gramatyka i metafizyka. Problem Wittgensteina*

Wojciech Szczerba, *Koncepcja wiecznego powrotu w myśli wczesnochrześcijańskiej*

2002

Henryk Domański, *Polska klasa średnia*

Magdalena Heydel, *Obecność T.S. Eliota w literaturze polskiej*

Kazimierz Kondrat, *Racjonalność i konflikt wierzeń religijnych*

FNP

Teresa Kostkiewiczowa, *Polski wiek świateł. Obszary swoistości*

Krzysztof Lewalski, *Kościoły chrześcijańskie w Królestwie Polskim wobec Żydów w latach 1855–1915*

Stanisław Łojek, *Hegel i Nietzsche wobec problemu polityczności*

Tomasz Małyszek, *Romans Freuda i Gradivy. Rozważania o psychoanalizie*

Marek Nalepa, *„Takie życie dziś nasze, gdy Polska ustaje..." Pisarze stanisławowscy a upadek Rzeczypospolitej*

Zbigniew Nerczuk, *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*

Ewa Nowak-Juchacz, *Autonomia jako zasada etyczności. Kant, Fichte, Hegel*

Wawrzyniec Rymkiewicz, *Ktoś i Nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*

Barbara Szmigielska, *Marzenia senne dzieci*

2003

Wojciech Brojer, *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*

Małgorzata Czarnocka, *Podmiot poznania a nauka*

Adam Fitas, *Głos z labiryntu. O pismach Karola Ludwika Konińskiego*

Maciej Gołąb, *Spór o granice poznania dzieła muzycznego*

Jan Krasicki, *Bóg, człowiek i zło. Studium filozofii Włodzimierza Sołowjowa*

Antoni Mączak, *Nierówna przyjaźń. Układy klientalne w perspektywie historycznej*

FNP

2004

Jan Doktór, *Początki chasydyzmu polskiego*

Przemysław Gut, *Leibniz. Myśl filozoficzna w XVII wieku*

Alicja Jarzębska, *Spór o piękno muzyki. Wprowadzenie do kultury muzycznej XX wieku*

Agnieszka Kluba, *Autoteliczność – referencyjność – niewyrażalność. O nowoczesnej poezji polskiej (1918–1939)*

Katarzyna Kuczyńska-Koschany, *Rilke poetów polskich*

Franciszek Longchamps de Bérier, *Nadużycie prawa w świetle rzymskiego prawa prywatnego*

Maciej Mycielski, *„Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli". Kajetana Koźmiana koncepcje wspólnoty politycznej*

Krzysztof Nawotka, *Aleksander Wielki*

Dorota Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego. Współczesna debata i jej źródła*

Jan Pisuliński, *Nie tylko Petlura. Kwestia ukraińska w polskiej polityce zagranicznej w latach 1918–1923*

Radosław Sojak, *Paradoks antropologiczny. Socjologia wiedzy jako perspektywa ogólnej teorii społeczeństwa*

Tomasz Szlendak, *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*

Przemysław Urbańczyk, *Zdobywcy północnego Atlantyku*

2005

Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*

Magdalena Górska, *Polonia – Respublica – Patria. Personifikacja Polski w sztuce XVI–XVIII wieku*

Roman Michałowski, *Zjazd gnieźnieński. Religijne przesłanki powstania arcybiskupstwa gnieźnieńskiego*

Jerzy Rohoziński, *Święci, biczownicy i czerwoni chanowie. Przemiany religijności muzułmańskiej w radzieckim i poradzieckim Azerbejdżanie*

Krzysztof Skwierczyński, *Recepcja idei gregoriańskich w Polsce do początku XIII wieku*

2006

Nikodem Bończa Tomaszewski, *Źródła narodowości. Powstanie i rozwój polskiej świadomości w II połowie XIX i na początku XX wieku*

Sławomir Buryła, *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*

Zbigniew Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*

Sebastian Tomasz Kołodziejczyk, *Granice pojęciowe metafizyki*

Rafał Koschany, *Przypadek. Kategoria egzystencjalna i artystyczna w literaturze i filmie*

Józef Piórczyński, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*

Maciej Płaza, *O poznaniu w twórczości Stanisława Lema*

Małgorzata Puchalska-Wasyl, *Nasze wewnętrzne dialogi. O dialogowości jako sposobie funkcjonowania człowieka*

Justyna Straczuk, *Cmentarz i stół. Pogranicze prawosławno-katolickie w Polsce i na Białorusi*

Stanisław Zapaśnik, *„Walczący islam" w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*

FNP

2007

Katarzyna Filutowska, *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F. W. J. Schellinga w latach 1800–1811*

Jakub Kloc-Konkołowicz, *Rozum praktyczny w filozofii Kanta i Fichtego. Prymat praktyczności w klasycznej myśli niemieckiej*

Barbara Krawcowicz, *William James. Pragmatyzm i religia*

Paweł Majewski, *Między zwierzęciem a maszyną. Utopia technologiczna Stanisława Lema*

Teresa Michałowska, *Średniowieczna teoria literatury w Polsce. Rekonesans*

Małgorzata Mikołajczak, *Pomiędzy końcem i apokalipsą. O wyobraźni poetyckiej Zbigniewa Herberta*

Aneta Pieniądz, *Tradycja i władza. Królestwo Włoch pod panowaniem Karolingów, 774–875*

Wojciech Tomasik, *Ikona nowoczesności. Kolej w literaturze polskiej*

Piotr Żbikowski, *W pierwszych latach narodowej niewoli. Schyłek polskiego Oświecenia i zwiastuny romantyzmu*

2008

Grażyna Jurkowlaniec, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*

Halina Manikowska, *Jerozolima – Rzym – Compostela. Wielkie pielgrzymowanie u schyłku średniowiecza*

Maciej Potz, *Granice wolności religijnej w państwie demokratycznym. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunek państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki w latach 90. XX wieku*

Beata Śniecikowska, *„Nuż w uhu"? Koncepcje dźwięku w poezji polskiego futuryzmu*

Przemysław Urbańczyk, *Trudne początki Polski*

FNP

2009

Weronika Chańska, *Nieszczęsny dar życia. Filozofia i etyka jakości życia w medycynie współczesnej*

Jacek Gądecki, *Za murami. Krytyczna analiza dyskursu na temat osiedli grodzonych w Polsce*

Maciej Gorczyński, *Prace u podstaw. Polska teoria literatury w latach 1913–1939*

Krzysztof Jaskułowski, *Nacjonalizm bez narodów. Nacjonalizm w koncepcjach anglosaskich nauk społecznych*

Justyna Kowalska-Leder, *Doświadczenie Zagłady z perspektywy dziecka w polskiej literaturze dokumentu osobistego*

Stanisław Łojek, *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce i polityce cnoty (Od Homera do Arendt i Straussa)*

Grzegorz Myśliwski, *Wrocław w przestrzeni gospodarczej Europy (XIII–XV wiek). Centrum czy peryferie?*

Robert Poczobut, *Między redukcją a emergencją. Spór o miejsce umysłu w świecie fizycznym*

Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*

Tadeusz Szubka, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*

Tomasz Tiuryn, *Boecjusz i problem uniwersaliów*

Marcin Trzęsiok, *Pieśni drzemią w każdej rzeczy. Muzyka i estetyka wczesnego romantyzmu niemieckiego*

Adam Workowski, *Ontologiczne podstawy posiadania*

Paweł Żmudzki, *Władca i wojownicy. Narracje o wodzach, drużynie i wojnach w najdawniejszej historiografii Polski i Rusi*

2010

Piotr Celiński, *Interfejsy. Cyfrowe technologie w komunikowaniu*

FNP

Anna Dziedzic, *Antropologia filozoficzna Edwarda Abramowskiego*

Piotr Filipkowski, *Historia mówiona i wojna. Doświadczenie obozu koncentracyjnego w perspektywie narracji biograficznych*

Krzysztof Hubaczek, *Bóg a zło. Problematyka teodycealna w filozofii analitycznej*

Monika Małek, *Liberalizm etyczny Johna Stuarta Milla. Współczesne ujęcia u Johna Graya i Petera Singera*

Ireneusz Piekarski, *Z ciemności. O twórczości Juliana Stryjkowskiego*

Marek Słoń, *Miasta podwójne i wielokrotne w średniowiecznej Europie*

Jan Wasiewicz, *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*

2011

Wojciech Bałus, *Gotyk bez Boga? W kręgu znaczeń symbolicznych architektury sakralnej XIX wieku*

Natalia Bloch, *Urodzeni uchodźcy. Tożsamość diasporyczna pokolenia młodych Tybetańczyków w Indiach*

Mirosława Buchholtz, *Henry James i sztuka auto/biografii*

Paweł Gancarczyk, *Muzyka wobec rewolucji druku. Przemiany w kulturze muzycznej XVI wieku*

Bartosz Kuźniarz, *Goodbye Mr. Postmodernism. Teorie społeczne myślicieli późnej lewicy*

Monika Murawska, *Filozofowanie z zamkniętymi oczami. Fenomenologia ciała Michela Henry'ego*

Roman Murawski, *Filozofia matematyki i logiki w Polsce międzywojennej*

FNP

Andrzej Wypustek, *Bogowie, herosi i wybrańcy: studia nad wizerunkiem zmarłych w greckich epigramatach nagrobnych w epoce hellenistycznej i grecko-rzymskiej*

Radosław Zenderowski, *Religia a tożsamość narodowa i nacjonalizm w Europie Środkowo-Wschodniej. Między etnicyzacją religii a sakralizacją etnosu (narodu)*

Dorota Zygmuntowicz, *Praktyka polityczna. Od „Państwa" do „Praw" Platona*

2012

Łukasz Afeltowicz, *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*

Tamara Brzostowska-Tereszkiewicz, *Ewolucje teorii. Biologizm w modernistycznym literaturoznawstwie rosyjskim*

Anna Engelking, *Kołchoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przełomu XX i XXI wieku*

Janusz Grygieńć, *Wola powszechna w filozofii politycznej*

Iwona Krupecka, *Don Kichote w krainie filozofów. O kichotyzmie Pokolenia '98 jako poszukiwaniu nowoczesnej formuły podmiotowości*

Michał Łuczewski, *Odwieczny naród. Polak i katolik w Żmiącej*

Anna Markowska, *Dwa przełomy. Sztuka polska po 1955 i 1989 roku*

Łukasz Niesiołowski-Spanò, *Dziedzictwo Goliata. Filistyni i Hebrajczycy w czasach biblijnych*

Magdalena Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*

Tadeusz Szubka, *Neopragmatyzm*

FNP

Krzysztof Wójtowicz, *O pojęciu dowodu w matematyce*

Paweł Załęski, *Neoliberalizm i społeczeństwo obywatelskie*

2013

Edward Balcerzan, *Literackość. Modele, gradacje, eksperymenty*

Kamila Baraniecka-Olszewska, *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*

Agata Dziuban, *Gry z tożsamością. Tatuowanie ciała w indywidualizującym się społeczeństwie polskim*

Filip Lipiński, *Hopper wirtualny. Obrazy w pamiętającym spojrzeniu*

Marcin Moskalewicz, *Totalitaryzm – Narracja – Tożsamość. Filozofia historii Hannah Arendt*

Wojciech Musiał, *Modernizacja Polski. Polityki rządowe w latach 1918–2004*

Przemysław Urbańczyk, *Mieszko Pierwszy Tajemniczy*

Grzegorz Pac, *Kobiety w dynastii Piastów. Rola społeczna piastowskich żon i córek do połowy XII wieku. Studium porównawcze*

Gabriela Świtek, *Gry sztuki z architekturą. Nowoczesne powinowactwa i współczesne integracje*

Łukasz Wróbel, *„Hylé" i „noesis". Trzy międzywojenne koncepcje literatury stosowanej*

Renata Ziemińska, *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*

2014

Piotr Feliga, *Czas i ortodoksja. Hermeneutyka teologii w świetle „Prawdy i metody" Hansa-Georga Gadamera*

FNP

Marcin Juś, *Spór o redukcjonizm w medycynie. Studium filozoficzne i metodologiczne*

Agnieszka Kluba, *Poemat prozą w Polsce*

Paulina Małochleb, *Przepisywanie historii. Powstanie styczniowe w powieści polskiej w perspektywie pamięci kulturowej*

Magdalena Śniedziewska, *Siedemnastowieczne malarstwo holenderskie w literaturze polskiej po 1918 roku*

Anna Wylegała, *Przesiedlenia a pamięć. Studium społecznej (nie)pamięci na przykładzie Polski i Ukrainy*

2015

Paweł Gładziejewski, *Wyjaśnianie za pomocą reprezentacji mentalnych. Perspektywa mechanistyczna*

Piotr Majdanik, *Tora dla narodów świata. Prawa noachickie w ujęciu Majmonidesa*

Paweł Majewski, *Tekstualizacja doświadczenia. Studia o piśmiennictwie greckim*

Jakub Muchowski, *Polityka pisarstwa historycznego. Refleksja teoretyczna Haydena White'a*

Sylwia Urbańska, *Matka Polka na odległość. Z doświadczeń migracyjnych robotnic 1989–2010*

Filip Schmidt, *Para, mieszkanie, małżeństwo. Dynamika związków intymnych na tle przemian historycznych i współczesnych dyskusji o procesach indywidualizacji*

Andrzej Słowikowski, *Wiara w egzystencji. Teoretyczny wymiar chrześcijańskiego ideału w pismach pseudonimowych Sørena Kierkegaarda*

Jan Swianiewicz, *Możliwość makrohistorii. Braudel, Wallerstein, Deleuze*

Krzysztof Rzepkowski, *Złoty kciuk. Młyn i młynarz w kulturze Zachodu*

FNP

2016

Filip Doroszewski, *Orgie słów. Terminologia misteriów w parafrazie Ewangelii wg św. Jana Nonnosa z Panopolis*

Anna Kordasiewicz, *U/sługi domowe. Przemiany relacji społecznych w płatnej pracy domowej*

Anna Mach, *Świadkowie świadectw. Postpamięć Zagłady w polskiej literaturze najnowszej*

Karol Myśliwiec, *W cieniu Dżesera. Badania polskich archeologów w Sakkarze*

Małgorzata Pawłowska, *Muzyczne narracje o kochankach z Werony*

Józef Piórczyński, *Spór o panteizm. Droga Spinozy do filozofii i kultury niemieckiej*

Wojciech Ryczek, *Antystrofa dialektyki*

Ewa Skwara, *Komedia według Terencjusza*

Beata Śniecikowska, *Haiku po polsku. Genologia w perspektywie transkulturowej*

2017

Karol Kłodziński, *„Officium a rationibus". Studium z dziejów administracji rzymskiej w okresie pryncypatu*

Jacek Kubera, *Francuzi, Algierczycy? Relacje między identyfikacjami Francuzów algierskiego pochodzenia*

Urszula Lisowska, *Wyobraźnia, sztuka, sprawiedliwość. Marthy Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa egalitarnego liberalizmu*

Agata Lubowicka, *W sercu „Ultima Thule". Reprezentacje Grenlandii Północnej w relacjach z ekspedycji Knuda Rasmussena*

FNP

Agnieszka Rejniak-Majewska, *Polityka doświadczenia. Clement Greenberg i tradycja formalistycznej krytyki sztuki*

Nicole Dołowy-Rybińska, *„Nikt za nas tego nie zrobi..." Praktyki językowe i kulturowe młodych aktywistów mniejszości językowych Europy*

Joanna Szewczyk, *Historiografia i mitologia kobiecości. Powieściopisarstwo Teodora Parnickiego*

Michał Tymowski, *Europejczycy i Afrykanie. Wzajemne odkrycia i pierwsze kontakty*

Przemysław Urbańczyk, *Bolesław Chrobry – lew ryczący*

Tymoteusz Zych, *W poszukiwaniu pewności prawa. Precedens a przewidywalność orzeczeń sądowych w tradycji prawa anglosaskiego*

Przemysław Wewiór, *Wstępując w ślady Salomona. Religia i nauka w myśli Francisa Bacona*

W PRZYGOTOWANIU

Agnieszka Fulińska, *Jak Grecy stworzyli królów. Atrybuty królewskie a wizerunek publiczny władców hellenistycznych*

Anna Markwart, *Bogactwo uczuć moralnych. Jednostka i społeczeństwo we wzajemnych oddziaływaniach w perspektywie filozofii Adama Smitha*

FNP