

UNIwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Maciej Papierski
Nr indeksu 3755

**MORALNY WYMIAR BEZBRONNOŚCI CZŁOWIEKA
WEDŁUG MARTHY C. NUSSBAUM**

Praca doktorska
napisana pod kierunkiem
ks. prof. dra hab. Ryszarda Monia

Warszawa 2020

Spis Treści

Wstęp 4

Rozdział I

ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY POGLĄDÓW NUSSBAUM 17

1.1. Człowiek jako istota cielesna 18

1.1.1. Cieleśność przyczyną bezbronności 18

1.1.2. Odraza wobec cieleśności przejawem odrzucania naturalnej bezbronności 26

1.2. Człowiek jako istota zależna od innych 33

1.2.1. Niemożliwość zaspokojenia potrzeb jednym z powodów ludzkiej bezbronności 34

1.2.2. Pocieszenie nienarcystyczne odpowiedzią na ból wybrakowania 45

1.3. Człowiek jako istota emocjonalna 48

1.3.1. Emocjonalność przejawem ludzkiej bezbronności 48

1.3.2 Emocje narcystyczne negacją bezbronności i podłożem złych czynów 56

1.3.2.1. Strach narcystycznym uczuciem nadmiernej koncentracji na sobie 56

1.3.2.2. Gniew jako uczucie narcystyczne i reakcja na zranienie 62

Rozdział II

BEZBRONNOŚĆ POCHODNĄ OGRANICZONYCH ZDOLNOŚCI POZNAWCZYCH CZŁOWIEKA 67

2.1. Możliwości poznawcze rozumu ludzkiego 68

2.1.1. Rola rozumu w poznaniu dobra 69

2.1.2. Pokonywanie lęku przed błędem warunkiem realizacji dobra 80

2.2. Słabość rozumu wobec konfliktu moralnego 87

2.2.1. Nieuniknioność konfliktu w życiu moralnym 88

2.2.2. Uznanie istnienia tragizmu życia moralnego warunkiem prawdziwej empatii 93

2.3. Doznawanie piękna ujawnianiem ludzkiej bezbronności 98

2.3.1. Przeżycie piękna źródłem przemian egzystencjalnych 99

2.3.2. Obcowanie z muzyką metodą poznania własnej bezbronności 103

Rozdział III

BEZBRONNOŚĆ CZŁOWIEKA DOŚWIADCZANA W MIŁOŚCI I ŻYCIU SPOŁECZNYM 112

3.1. Bezbronność człowieka przeżywana w miłości 115

3.1.1. Miłość jako dobro kruche 115

3.1.2. Konieczność akceptacji bezbronności dla realizacji miłości 126

3.2. Bezbronność człowieka przeżywana w życiu społecznym jako dobru kruchym 130

Rozdział IV

UZNANIE BEZBRONNOŚCI FUNDAMENTEM ETYKI 144

4.1. Etyczne konotacje pojęcia bezbronności 147

4.2. Bezbronność a kruchość dobra 163

4.3. Akceptacja własnej bezbronności warunkiem cnoty 179

Zakończenie 191

Bibliografia 199

Wstęp

Przedmiotem poniższej rozprawy są poglądy współczesnej myślicielki amerykańskiej, Marthy Craven Nussbaum (ur. 06.05.1947). Zawarte w pracy analizy dotyczą jednego z zasadniczych dla jej namysłu etycznego pojęcia bezbronności (*vulnerability*). Ich celem jest ustalenie, jakie, zdaniem omawianej autorki, bezbronność ma znaczenie dla życia moralnego, i poddanie jej poglądów krytycznej ocenie. Nussbaum twierdzi bowiem, że uznanie własnej bezbronności w różnych aspektach życia, w tym, między innymi, bezbronności wobec losu, cierpienia, czy, niekiedy, wobec woli innych ludzi, stanowi fundament rozwoju moralności. Zanegowanie jej prowadzi natomiast do moralnej patologii.

Głównym powodem podjęcia się analiz myśli Nussbaum na temat bezbronności jako przymiotu ludzkiej natury jest fakt, że wśród dotychczasowych opracowań zagadnienie to jest wspominane jedynie w krótkich wzmiankach, podczas gdy wiele wskazuje na to, że ma fundamentalne znaczenie dla całej filozofii omawianej myślicielki. Chodzi więc o krytyczne zbadanie antropologicznych podstaw jej przekonań etycznych. Dostrzec można bowiem znaczną dysproporcję między liczbą komentarzy na temat jej politycznej krytyki współczesnego społeczeństwa obywatelskiego a tych poświęconych temu, co stanowi podłoże tej krytyki, to znaczy wizji człowieczeństwa prezentowanej przez Nussbaum.

Zasadnicze pytania brzmią zatem: kim według Marthy Nussbaum jest człowiek? A także: jaki jest, jej zdaniem, świat, który stanowi zespół warunków jego istnienia i działania? Dopiero gdy znajdziemy odpowiedź na te pytania, będziemy mogli w pełni ustosunkować się do jej propozycji rozwiązań politycznych i społecznych. Wydaje się, że brak opracowania bezpośrednio odnoszącego się do zagadnień antropologicznych stanowi istotną lukę w dyskusji nad pracami amerykańskiej autorki.

Przyczyną podjętych dociekań jest także chęć odniesienia się do powiązanej z problemem bezbronności koncepcji dobroci, którą przedstawia Nussbaum, i sprawdzenie, na ile jest ona spójna. Za najważniejsze jej założenie należy uznać tezę, że bycie dobrym człowiekiem polega na zaangażowaniu w zewnętrzne dobra, których nie da się kontrolować, i które wymagają od nas uznania własnej bezbronności, zwłaszcza w miłość do drugiego człowieka i w życie społeczne. Nussbaum uważa pragnienie kontroli za degenerujące, ponieważ ktoś, kto nie uznaje swojej ograniczoności i zależności od innych,

podsyca w sobie egoistyczne przekonanie o własnej samowystarczalności, a to prowadzi do wyzbycia się wrażliwości moralnej. Mówiąc inaczej, dobroć wymaga, jej zdaniem, otwartości na krzywdę. Nussbaum powiada wręcz, że trzeba zaakceptować, iż bardzo często to, co kochamy, w okolicznościach, za które nie ponosimy winy, może doprowadzić nas do całkowitego zniszczenia¹. W związku z tym, uważa, że życie moralne opiera się w istotnej mierze na tym, co niepewne i niezależne od ludzkich starań.

Powyższe spostrzeżenie wydaje się ciekawe w wymiarze praktycznym, lecz zarazem kontrowersyjne z punktu widzenia etyki, dlatego też wymaga pogłębionej analizy. Być może kryje się w nim cenne dla nauki o moralności *novum*. Nussbaum twierdzi bowiem, że skoro zaangażowanie w zewnętrzne i często zawodne dobra jest warunkiem dobroci, to można wyobrazić sobie sytuacje, w których człowiek, tracąc to, na czym polegał, traci jednocześnie własną cnotliwość. Dzieje się tak, ponieważ, jeśli dozna cierpienia w wyniku posiadanej koncepcji dobra, może odrzucić ją jako niewłaściwą, tracąc wiarę w sens zabiegania o życie właściwe moralnie. Nie zawsze można go za to obwiniać, ponieważ, bazując na własnym doświadczeniu, postępuje w sposób racjonalny. Nussbaum, powołując się na greckich tragicznych, powiada, że zauważyli oni niepokojącą prawdę etyczną, a mianowicie, że człowiek może zbłądzić moralnie właśnie z powodu szczerego oddania dobru, a wręcz, że im szlachetniejszy ma charakter, tym bardziej narażony jest na upadek, ponieważ istnieje większa szansa, że doświadczy konfliktu moralnego². Większość filozofów, przekonana, że rozum pozwala kontrolować całość ludzkiego doświadczenia i działania, uznała taki wniosek za nedorzeczny, co, według Nussbaum, znajduje odzwierciedlenie w historii etyki. Tymczasem to tragicy byli bliżsi prawdy.

Stwierdzenie to konfrontuje nas z pewną ambiwalencją. Nussbaum z jednej strony wskazuje, że odcięcie się od zewnętrznych dóbr prowadzi do egoizmu, a więc zła moralnego, z drugiej zaś, że głębokie przywiązania mogą przynieść cierpienie i stać się źródłem niszczących namiętności, które stanowią zagrożenie dla dobroci. Jedynie jednak podjęcie ryzyka i zaufanie temu, co pozostaje poza naszą kontrolą, daje nadzieję na cnotliwe życie.

Z czego w takim razie, zdaniem Nussbaum, wynika bezbronność człowieka? W czym się ona przejawia? Jakie jest miejsce emocji w jej przeżywaniu, i w dążeniu do

¹ M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2001, s. 405.

² M. Nussbaum, M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2001, s. 24.

dobra? Jaka jest rola rozumu, a zatem i filozofii, w dochodzeniu do cnoty? W jaki sposób należy się do owej bezbronności odnosić, zarówno w sferze indywidualnego i społecznego? Wreszcie, jakie są zależności między cnotą a uznaniem własnej bezbronności? Czy jest ona w ogóle możliwa jako dyspozycja do postępowania właściwego moralnie, a jeśli tak, to czego jest wynikiem? Wysiłku? Szczęśliwego trafu? Okoliczności? Czy, podkreślając znaczenie czystości intencji i otwartości na zranienie, Nussbaum nie rozumie przypadkiem dobroci jako naiwnej benewolencji? W jaki sposób uzasadnia trafność swojego rozumienia cnoty? Czy, skupiając się na dobrach zewnętrznych, nie myli życiowego powodzenia z życiem moralnie dobrym? Czy formułuje jakiegokolwiek zalecenia odnośnie do przewyciężania trudności, czy też przedstawia jedynie ich diagnozę? Czy, w końcu, proponowane przez nią ujęcie ludzkiej dobroci jako polegającej na bezbronności, wrażliwości i zależności od czynników zewnętrznych wnosi coś nowego do debaty etycznej, a także, czy można je uznać za wartościowy drogowskaz dla tych, którzy starają się żyć cnotliwie, zgodnie z naczelnym zadaniem, jakie sama stawia filozofii? Zgromadzone wyżej pytania określają w istotnej mierze problematykę niniejszej pracy.

Pora teraz przedstawić motywy zainteresowania poglądami Nussbaum. Przede wszystkim, ma ono charakter poznawczy. Twórczość amerykańskiej myślicielki niełatwo poddaje się klasyfikacji, stanowiąc pod wieloma względami osobne, intrygujące zjawisko. Jej myśl jest, zasadniczo, specyficznym połączeniem neoarystotelizmu z politycznym liberalizmem, jednak w tak wyjątkowych i nieoczywistych proporcjach, że nie sposób przyporządkować jej do żadnej ze szkół, a nawet wymienić bezdyskusyjnie podobnych autorów. Rozsądniej będzie zatem wskazać tych, których myślą się inspirowała i z którymi dyskutuje. Co więcej, swoją własną filozofię Nussbaum buduje w znacznym stopniu na interpretacjach, nie tylko dzieł *stricte* filozoficznych, lecz także tych literatury pięknej. Szczególną uwagę poświęca zaś dziedzictwu starożytności, kładąc nacisk na jego aktualność. Warto dodać, że przed podjęciem studiów doktoranckich w zakresie filozofii ukończyła filologię klasyczną.

W swoich pracach Nussbaum odwołuje się więc do Arystotelesa, z którym, jak deklaruje, identyfikuje się najbardziej, ponadto do Sokratesa, Platona, stoików, jak również do wielkich tragików okresu klasycznego, Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa. Spośród późniejszych myślicieli czerpie głównie z J. S. Milla, A. Smitha, J.-J. Rousseau i J. Rawlsa, którego jest spadkobierczynią, oraz z twórców literatury pięknej takich jak Dante, W. Whitman, M. Proust czy Ch. Dickens, traktowanych przez nią na równi z

filozofami, nie w tym sensie, że literatura zastępuje jej zdaniem etykę, lecz że jest jednym z elementów *datum morale*. Z polskich autorów podobne podejście reprezentował T. Styczeń, który, w myśl słów Stendhala, uważał, że literatura, a zwłaszcza powieść, jest „zwierciadłem przechadzającym się po gościńcu”³. Nie sposób nie wspomnieć także o H. Putnamie i A. Senie, myślicielach, z którymi Nussbaum współpracowała naukowo, wyrażając z nimi niejednokrotnie wspólnotę poglądów.

Gdy chodzi o filozoficznych adwersarzy, Nussbaum podejmuje polemikę na przykład z I. Kantem i J.-P. Sartrem, a także, w pewnej mierze, z niektórymi twierdzeniami utylitarystów. Krytykuje też tendencje filozofii analitycznej, wskazując, że w jej ramach etycy przyjmują zwykle niewłaściwą metodologię, lekceważąc egzystencjalny wymiar badanych przez siebie pojęć. Z podobnych powodów, z jeszcze większą niechęcią Nussbaum spotykają się postmoderniści. Twierdzi ona, że nie dość, iż tracą czas na jałowe i niezrozumiałe dywagacje, to podważają sens dążenia do prawdy i dobra, głosząc ich rzekomą iluzoryczność i gorsząc tych, którzy podejmują starania o godne życie. To zaś, w skali społecznej, zagraża sprawiedliwości. Opinia ta stanowi zarzewie jej sporu z J. Butler, której poglądy określa jako „hipisowski kwietyzm”, stanowiący formę „kolaboracji ze złem”⁴. Nussbaum stwierdza z gorzką ironią, że postmoderniści są przekonani, iż zmieniają świat na lepsze w drodze symbolicznego buntu, a tak naprawdę mówiąc, że płęć i inne ważne dla kultury pojęcia to jedynie konstrukty, robią uniwersytecką karierę, podczas gdy, na przykład, w Indiach nadal istnieje społeczne przyzwolenie na gwałt i przemoc domową wobec kobiet⁵.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że bogactwo odniesień zdaje się stanowić zarówno siłę, jak i słabość filozofii Nussbaum. Z jednej strony, jest ono świadectwem jej niewątpliwej erudycji i umiejętności nowatorskiej, a czasem wręcz zaskakującej, interpretacji klasycznych dzieł, wielokrotnie już komentowanych. Z drugiej strony, Nussbaum łączy ze sobą niekiedy koncepcje, które wydają się trudne do pogodzenia, jak na przykład polityczne wizje Arystotelesa i Milla. Prowadzi to nierzadko do sprzeczności w jej własnych poglądach. Ponadto, jej interpretacje nie zawsze można nazwać dobrze uzasadnionymi. Z tego powodu spotyka się wielokrotnie z zarzutami o niespełnianie

³ Por. L. Elektorowicz, *Zwierciadło w okrucinach*, Warszawa 1966, s. 7

⁴ A. Głąb, przytaczając ten spór, używa określenia *hip nihilism*, jednak w cytowanym przeze mnie tekście źródłowym pada *hip quietism*. Mimo to, słowo *nihilism* równie dobrze oddaje istotę krytyki formułowanej przez Nussbaum - por. A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki. Studium poglądów filozoficznych Marthy Nussbaum*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010, s. 28.

⁵ M. C. Nussbaum, *Professor of Parody*, „The New Republic” February 22 220 (1999.), s. 37-45.

akademickich standardów, bądź nawet o naukową manipulację⁶. Wypada jednak dodać, że taka krytyka bywa formułowana na tle kontrowersji politycznych, co w wielu przypadkach stawia pod znakiem zapytania jej sprawiedliwość.

Zainteresowanie badawcze wynika także z wielkiej popularności, jaką cieszą się poglądy omawianej myślicielki na świecie, przy jednoczesnej dość nikłej znajomości jej dokonań w Polsce, zwłaszcza poza kręgami akademickimi. Nussbaum jest postacią medialną. Pisze felietony w prasie opiniotwórczej, działa społecznie, często udziela wywiadów. Wymieniana jest na listach najbardziej wpływowych żyjących filozofów⁷. Stephen P. Schwartz w *A Brief History of Analytic Philosophy* nazwał ją wiodącym myślicielem politycznym naszych czasów, przedstawiając ją jako bezpośrednią spadkobierczynię Rawlsa, która dokonała celnej krytyki jego teorii sprawiedliwości i udoskonaliła ją. Nazywa ją przy tym publiczną intelektualistką (*public intellectual*), podkreślając jej wpływ na debatę społeczną⁸.

Wśród komentarzy nie brak jednak także krytycznych głosów. Przeciwnie do tych, którzy uważają Nussbaum za autorytet w dziedzinie myśli politycznej, wielu zarzuca jej nadużywanie tytułów akademickich w celu wypowiadania się w sprawach, o których niewiele wie. Nussbaum angażuje się w pomoc hinduskim kobietom, w ramach zwalczania społecznej niesprawiedliwości. Krytycy twierdzą jednak, że za jej opiniami stoi niezrozumienie odrębności i inności kultury Indii, a jej działania są powierzchowne i, w ostatecznym rozrachunku, krzywdzące, ponieważ nie wspiera ich odpowiednia wiedza⁹. Niektórzy wytykają jej także przesadną chęć łamania obyczajowego tabu w sprawach szeroko pojętej cielesności. Przekonanie to wyrażały zwłaszcza głosy sceptyczne wobec jej książki *Shame and Disgust. Running from Humanity*.

⁶ Wspomnieć należy zwłaszcza spór wokół poprawki do konstytucji Stanu Kolorado, znoszącej zakaz dyskryminacji ze względu na orientację seksualną. W celu wydania wyroku, sąd chciał ustalić, czy w kulturze zachodniej homoseksualizm był kiedykolwiek akceptowany przez prawo. Jako ekspertów powołano między innymi filozofów i filologów klasycznych, w tym, jako przeciwniczkę poprawki, Nussbaum, która miała dopuścić się świadomie krzywoprzysięstwa, przekonując, że kontekst wskazuje, iż słowo *tolmema*, którym Platon określa praktyki homoseksualne w *Prawach*, to „akty śmiałości, odwagi”. Tymczasem, wytknięto jej, że słownik, na który się powołuje, nie przytacza takiego znaczenia, i że panuje powszechna zgoda, iż słowo to tłumaczy się jedynie jako „akty zbrodnicze, przerażające”. - por. G. V. Bradley, *In the Case of Martha Nussbaum*, <https://www.firstthings.com/article/1994/06/in-the-case-of-martha-nussbaum>, data dostępu 2020-04-26.

⁷ Np. *The 50 Most Influential Living Philosophers*, artykuł odredakcyjny *The Best Schools*, <https://thebestschools.org/features/most-influential-living-philosophers/>.

⁸ Stephen P. Schwartz, *A Brief History of Analytic Philosophy. From Russell to Rawls*, Wiley-Blackwell, Hoboken, New Jersey 2012, s. 285.

⁹ Por. R. N. Rao, *Selective Outrage, Susceptive Ethics*, <http://www.rameshnr Rao.com/politics-selective-outrage-suspect-ethics.html>, data dostępu 2020-04-26.

Kolejną motywacją do podjęcia badań jest fakt, że w Polsce ukazało się do tej pory tylko kilka większych publikacji poświęconych filozofii Nussbaum. Pierwszą z nich jest monografia A. Głąb, torująca drogę kolejnym komentatorom i prezentująca przekrój myśli amerykańskiej filozof, zatytułowana *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*¹⁰. Zrozumiałe jednak, że pionierski charakter tej pracy nie pozwalał na szczegółową analizę każdego z zawartych w niej zagadnień. Wycinkowymi problemami zajęły się M. Michalik-Jeżowska oraz U. Lisowska. Pierwsza badaczka poświęca namysł koncepcji emocji przedstawianej przez Nussbaum, czyniąc to także z perspektywy odkryć psychologii¹¹. Lisowska natomiast zajmuje się głównie jej poglądami politycznymi, opisując jej wizję jako koncepcję z gatunku tzw. estetyki politycznej¹². Zagadnienia polityczne stanowią temat dość sporej liczby pomniejszych artykułów, często zresztą nie *stricte* filozoficznych, lecz socjologicznych czy politologicznych, poświęconych amerykańskiej filozof, które będą nas interesować w tej pracy w mniejszym stopniu. Wśród ich autorów wymienić można np. D. Michalak, T. Sobierajskiego, czy R. Wolnickiego.

Należy jednak zauważyć brak szerszego opracowania poświęconego problemom antropologicznym, w tym, jak się wydaje, fundamentalnemu zagadnieniu bezbronności. Wśród polskich komentatorów, jej znaczenie doceniła do tej pory w jednym ze swoich artykułów Lisowska, omawiając znaczenie bezbronności w etyce Nussbaum, w zestawieniu z poglądami Henry'ego Sidgwicka¹³. Niniejsza praca ma więc na celu uzupełnienie wskazanej luki, przez dogłębną i wielowymiarową analizę antropologicznej koncepcji prezentowanej przez Nussbaum.

Po omówieniu powodów podjęcia tematu rozprawy należy wytłumaczyć jej tytuł, w którym kluczowe znaczenie ma słowo „bezbronność”. Nussbaum używa wieloznacznego terminu *vulnerability*, który, w zależności od kontekstu, oznaczać może, m.in. bezbronność, podatność na zranienie, wrażliwość, czy narażenie na atak. Choć wyrazy te są znaczeniowo zbliżone, należało wybrać taki, który najlepiej uwydatnia istotę przekonań Nussbaum i ma zastosowanie w jak największej liczbie kolokacji.

¹⁰ A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy Nussbaum*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.

¹¹ M. Michalik-Jeżowska, *Emocje a praktyka moralna w refleksji Marthy C. Nussbaum*, wyd. Koraw, Rzeszów 2013.

¹² U. Lisowska, *Wyobraźnia, sztuka, sprawiedliwość. Marthy Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa liberalnego egalitaryzmu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

¹³ U. Lisowska, *Kategoria bezbronności jako podstawa nowego paradygmatu etycznego - Martha Nussbaum a dziedzictwo Henry'ego Sidgwicka*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 8/3 (2013), s. 61-82.

Amerykańska myślicielka odnosi się do różnych wymiarów ludzkiej bezbronności, przykładowo, do bezbronności w miłości, w życiu społecznym, wobec cierpienia, emocji, czy przypadku. Trudno, na przykład, mówić o „wrażliwości na przypadek”, z kolei, nie każde cierpienie, które nas spotyka, można nazwać zranieniem. Choć więc pozostałe możliwe znaczenia będziemy przywoływać w odpowiednich kontekstach, to najtrafniejszym, bo najbardziej ogólnym, wydaje się właśnie „bezbronność”. Objawia się ona w pasywnej stronie ludzkiej bytowości, której znaczenie Nussbaum podkreśla, wskazując, że wymaga ona większej niż dotychczas uwagi w namyśle etycznym, ponieważ doceniano do tej pory głównie zdolność myślenia i działania, a nie doznawania.

Analiza poglądów Nussbaum wskazuje, że rozpatruje ona bezbronność na dwóch zasadniczych płaszczyznach, a mianowicie, antropologicznej i moralnej. Uważa bowiem, że wszyscy ludzie są bezbronni z natury, ale można żyć tak, żeby temu zaprzeczyć. Innymi słowy, człowiek może odrzucić prawdę o własnej bezbronności, a to wykrzywia jego postrzeganie nie tylko siebie, ale także świata i drugiego człowieka. Przykładowo, nie jest wówczas zdolny do prawdziwej empatii. W konsekwencji, jego moralność kształtuje się w oparciu o fałszywe przesłanki. Uniemożliwia mu to wydawanie trafnych sądów moralnych i prowadzi do zła. Nussbaum twierdzi, że ci, którzy nie chcą zaakceptować swojej bezbronności, zwykle unikają zobowiązań moralnych, ponieważ boją się krzywdy. Tymczasem, uznanie tego, że można zostać zranionym czy ponieść straty, jest nie tylko warunkiem rozwoju moralności, ale wręcz zachowania człowieczeństwa.

Nussbaum formułuje w związku z tym zarzut wobec głównej tendencji europejskiej filozofii, zgodnie z którą, jak uważa, rozum, jako pierwiastek aktywny, miałby ustrzec człowieka przed cierpieniem, zapewniając mu kontrolę nad życiem. Znajduje to, jej zdaniem, wyraz w obrazie kontemplacji idei przedstawionej w *Państwie* Platona, gdzie Sokrates opisany jest jako całkowicie obojętny wobec tego, co dzieje się wokół niego, pochłonięty rozważaniem wiecznych prawd¹⁴. Dla Platona stanowiło to, według Nussbaum, dowód oświecenia, dla niej zaś tego, że bezwzględne poleganie na sile rozumu izoluje człowieka od prawdziwego życia, czyniąc go w pewnym sensie doskonałym, lecz nieludzkim. Prowadzi bowiem do nieczułości, a nawet do pogardy wobec pewnych aspektów ludzkiego życia, przykładowo, wobec cielesności. Amerykańska myślicielka uważa ponadto, że brak cierpienia i skaz prowadziłby do

¹⁴ M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2001, s. 144.

uniformizacji, ponieważ niedoskonałość towarzyszy ludzkiej jednostkowości. Indywidualne braki i zranienia są tym, co powoduje, że człowiek staje się sobą i dostrzega potrzebę miłości. Filozofia nie powinna go zatem, jak powiada Nussbaum, obracać w doskonały, lecz bezduszny posąg, lecz raczej przygotowywać go do przyjmowania trudów życia.

Co więcej, Nussbaum przekonuje, że przecząc własnej bezbronności i zniszczalności, tracimy bardzo istotny wymiar doświadczenia moralnego, jakim jest poznanie piękna życia. Amerykańska myślicielka określa to piękno w enigmatycznych słowach, na przykład jako „specyficznie ludzkie” czy „bardzo szczególnego rodzaju”¹⁵. Przeżywanie go uwarunkowane jest uznaniem własnej słabości i ograniczoności wobec świata, przy jednoczesnej gotowości do podjęcia trudu starań o dobre życie. Można by więc w związku z tym odnieść wrażenie, że Nussbaum poddaje życie moralne pewnego rodzaju testowi estetycznemu. Trzeba jednak zadać pytanie o trafność takiej diagnozy. Nussbaum nie chodzi o wrażeniowość, czyli o przeżywanie piękna dla samego przeżywania. Nie można zapominać, że mówi ona o pięknie „szczególnego rodzaju”, niekoniecznie zmysłowym, i że rozpatruje je na płaszczyźnie egzystencjalnej. Analiza tej nieostrej kategorii w filozofii amerykańskiej autorki wydaje się mieć zatem przemożne znaczenie dla zrozumienia tego, co mówi ona na temat moralności. Może na przykład okazać się, że, by posłużyć się językiem tomistów, jej zdaniem *pulchrum et bonum convertuntur*, lub że jej poglądy da się wytłumaczyć w kluczu tego, co Kant mówi na temat wzniosłości.

Można zatem powiedzieć, że Nussbaum przypisuje uznaniu własnej bezbronności zasadnicze znaczenie w moralnej ocenie ludzkiego działania. Uznanie to stanowi bowiem warunek dobroci. Zamiarem badawczym przyświecającym nam w poniższej pracy jest więc zrozumienie powodów, dla których amerykańska autorka przykładą tak wielką wagę do akceptacji bezbronności oraz krytyczne omówienie konsekwencji budowania wizji etycznej na wyżej opisanych przesłankach. Tym samym, będziemy dążyć do wskazania tego, co w myśli Nussbaum nowatorskie i wartościowe, lecz również do uwyrażnienia momentów problematycznych oraz ewentualnych nieścisłości.

Osiągnięcie tego celu umożliwi analiza, a następnie interpretacja poglądów Nussbaum, uzupełniona o krytyczny komentarz. Przede wszystkim, chcemy ocenić twierdzenia omawianej myślicielki pod względem ich spójności. Postaramy się wydobyć ich ukryte założenia oraz dokonać rekonstrukcji sposobu rozumienia przez Nussbaum

¹⁵ Tamże, s. 2.

podstawowych pojęć etycznych, takich jak np. dobro, sprawiedliwość czy miłość. Trzeba jednak zaznaczyć, że jej niechęć do filozoficznego żargonu stanowi przyczynę pewnej niejasności tych terminów, tak istotnych dla analizy etycznej. Choć więc zachowamy logiczny rygor we wnioskowaniu, to wydaje się, że sama materia nie pozwala na całkowitą, dedukcyjną ścisłość i transparentność metody.

Poziom interpretacyjny obejmować będzie zestawienie poglądów Nussbaum z twierdzeniami innych filozofów, nie tylko tych, do których odwołuje się ona sama, lecz także do tych, których myśl wydaje się w określonych aspektach pokrewna jej własnej i pozwala ją lepiej wytłumaczyć. Tam, gdzie okaże się to zasadne, będziemy sięgać także, podobnie, jak czyni to omawiana autorka, do przykładów zaczerpniętych z literatury pięknej, zgadzając się z nią, że wnosi to wiele do namysłu etycznego. Warto ponadto zwrócić uwagę, że komentatorzy poprzestają zwykle na ogólnym stwierdzeniu, iż Nussbaum przykładą wagę do roli literatury w namyśle etycznym, a więc zatrzymują się niejako na metapoziomie. Tymczasem wydaje się, że odwołania do określonych dzieł literackich stanowią rdzeń myśli amerykańskiej filozof. Dlatego należy pozostać wrażliwym na konkret, i zrozumieć, dlaczego, na przykład, wybiera ona akurat poezję Whitmana czy prozę Joyce'a. Nussbaum wielokrotnie zaznacza, że filozofia powinna powrócić do antycznych korzeni, kiedy to nie istniał jeszcze sztuczny rozdział między literacką formą osobistego wyrazu a treściami filozoficznymi. Dotyczy to zwłaszcza filozofii moralnej, ponieważ treści o charakterze egzystencjalnym są godne zaufania o tyle, o ile wspiera je świadectwo autorytetu przemawiającego z własnego doświadczenia. W związku z tym, jej zdaniem, dobra filozofia powinna być literacka, a dobra literatura filozoficzna.

Warstwa krytyczna niniejszej pracy posłuży nie tylko merytorycznej ocenie propozycji Nussbaum, lecz także porównaniu jej z innymi myślicielami, a przede wszystkim próbie sformułowania własnych odpowiedzi na podnoszone przez nią problemy. Zagadnienia, które porusza amerykańska myślicielka, należy bowiem uznać za ogólnie ważne i problematyczne dla etyki. Temat bezbronności prowokuje skojarzenia z dyskusjami na nierzadko kontrowersyjne tematy, takie jak, na przykład, prawo do obrony własnej czy odpowiedzialność ofiary. Choć w ramach jednej rozprawy nie da się w pogłębiony sposób rozważyć mnogości wątków powiązanych z problemem bezbronności, to ich przywołanie w odpowiednich kontekstach pomoże wydobyć aporie wynikające z filozofii omawianej autorki.

Analizy ukierunkowane na osiągnięcie wyżej określonych celów przeprowadzimy na czterech etapach. Struktura pracy zaplanowana jest na zasadzie przechodzenia od zagadnień najbardziej fundamentalnych do tych wyższego rzędu, tak, by każdy następny rozdział wynikał niejako z poprzedniego. Konkretnie, pierwsza część pracy poświęcona będzie zagadnieniom antropologicznym w filozofii Nussbaum, druga pewnemu ich wycinkowi, czyli problemom epistemologicznym. Gdy zaś już ustalimy, kim zdaniem Nussbaum jest człowiek i w jaki sposób poznaje otaczający go świat, poświęcimy uwagę temu, co mówi ona na temat jego funkcjonowania w sferze moralnej, to znaczy sposobom, w jakie przeżywa on dążenie do dobra. Wreszcie, przejdziemy na poziom teoretycznych uogólnień, ostatnią część pracy dedykując wizji etyki prezentowanej przez amerykańską myślicielkę. Taki układ pozwoli na prześledzenie drogi jej namysłu filozoficznego, od antropologicznych przesłanek do etycznych wniosków. Należy jednak zaznaczyć, że wynikanie, o którym mowa, nie jest logiczne w ścisłym sensie, lecz odnosi się raczej do ukazania konsekwentnego, rozwojowego charakteru określonych treści. Poniżej wymienimy pokrótce konkretne zagadnienia, które zostaną poruszone w kolejnych rozdziałach pracy.

W rozdziale pierwszym, poświęconym antropologii Nussbaum, przedstawimy jej rozumienie człowieka jako istoty cielesnej, zależnej od innych i emocjonalnej. Każda z tych trzech jego cech odpowiada innemu wymiarowi jego naturalnej bezbronności. W podrozdziale poświęconym cielesności skupimy się zwłaszcza na zniszczalności ciała oraz na krytyce, jakiej Nussbaum poddaje odrzę wobec jego fizjologii. Przy okazji analiz ludzkiej zależności od innych omówimy natomiast prezentowaną przez omawianą filozof wizję polityczności o arystotelesowskiej proveniencji. Zdaniem Nussbaum, człowiek jest stworzeniem politycznym z natury, ponieważ posiada pewne podstawowe potencjalności, które bez wsparcia społeczeństwa nie mogą zostać zrealizowane. Amerykańska autorka wskazuje, że dotyczy to nawet tak zasadniczych spraw, jak zwykłe podtrzymanie funkcji życiowych. Wreszcie, analizując jej poglądy na temat ludzkiej emocjonalności, wytłumaczymy, w jaki sposób zagadnienie to wiąże się, według niej, z pojęciem *eudaimonii*. Nussbaum określa bowiem emocje jako sądy wartościujące wobec tego, co uważamy za ważne, i co zarazem pozostaje poza naszą kontrolą¹⁶. W związku z tym, życie emocjonalne stanowi dla niej bezpośredni wyraz posiadanej przez człowieka koncepcji dobra. Omawiana myślicielka przekonuje jednak, że niedoskonałość świata

¹⁶ M. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, New York 2003, s. 42.

powoduje, iż to, co dla nas istotne, i w czym pokładamy nadzieję, możemy w każdej chwili utracić, bez względu na własne starania. Dlatego też istnieje ścisły związek między emocjonalnością a bezbronnością.

Podrozdział poświęcony emocjonalności będzie stanowił przesło do rozdziału drugiego, w którym skupimy się na zagadnieniach epistemologicznych. Przede wszystkim, poświęcimy w nim uwagę ograniczeniom rozumu, o których mówi amerykańska myślicielka, wskazując, że człowiek jest z natury omylny. Uwzględnimy przy tym jej krytykę poszukiwania pozaludzkiej perspektywy w dążeniu do dobra oraz jej poglądy na temat znaczenia błędu w filozofii. Przedstawimy ponadto jej szczególną wizję piękna, które posiada wymiar poznawczy i przebudza człowieka moralnie, a jego przeżywanie odsłania pasywną, wrażliwą na zewnętrzne wpływy część naszej bytowości. Przy tej okazji, wytłumaczymy, jakie znaczenie dla rozpoznania moralnego mogą mieć, zdaniem Nussbaum, języki subtelne, takie jak poezja czy muzyka.

To specyficznie rozumiane piękno uwidacznia się, zdaniem Nussbaum, zwłaszcza w dwóch sferach życia moralnego, a mianowicie w przeżywaniu miłości i życia politycznego. Im to poświęcony będzie trzeci rozdział pracy. W nich także odsłania się najpełniej ludzka bezbronność. Stąd też Nussbaum przekonuje, używając charakterystycznego dla siebie sformułowania, że najwyraźniej widać w nich tzw. „kruchłość dobroci” (*fragility of goodness*), a więc jej podatność na zewnętrzne wpływy, a zarazem efemeryczną niezwykłość i cennosc. Relacja miłości to ta, która jest prawdopodobnie najważniejsza dla życia moralnego, lecz której trwanie zależy od decyzji drugiego człowieka i której towarzyszą często niszczące namiętności. Życie polityczne stanowi natomiast warunek realizacji naszych celów, ale jednocześnie jest im w stanie zaszkodzić. Nussbaum przekonuje, że człowiek nie jest w stanie żyć bez społeczeństwa. Zauważa jednak paradoks, polegający na tym, że to ono staje się często przyczyną jego nieszczęść i moralnej degeneracji. Przy omawianiu problemu życia społecznego skupimy się zwłaszcza na zagadnieniu demokracji, dla urzeczywistnienia której, jak twierdzi Nussbaum, konieczne jest uznanie naszej bezbronności. Fakt, że system demokratyczny to system ludzi wolnych, powoduje bowiem, właściwie nieustannie podlega on ryzyku rozpadu, ponieważ musi kwestionować swoje własne założenia. Jest to jednak stan konieczny, by członkowie społeczeństwa mogli dążyć do szczęścia jako równi sobie, mówiąc inaczej, by każdy miał takie samo prawo do spełnionego życia.

W czwartym rozdziale przejdziemy na poziom etyki i zadamy pytanie o to, jak, zdaniem Nussbaum, powinien przebiegać prawidłowy osąd moralny. Poświęcimy zatem

uwagę pojęciu słuszności w jej filozofii. Wiązą się z nim zdolność do *syngnome*, czyli panoramicznego oglądu danego przypadku, oraz empatii, rozumianej jako zdolność wyobrażenia sobie cudzej sytuacji i przeżyć. Są one potrzebne, między innymi, po to, by zrozumieć ludzką ograniczoność i niedoskonałość oraz wiedzieć, gdzie leżą granice naszej odpowiedzialności. Podejmiemy także próbę zrozumienia pojęcia dobra u Nussbaum, a przede wszystkim wskazania przyczyn jego kruchości. S. Virvidakis, autor książki *La robustesse du bien*¹⁷, wchodzi z nią w polemikę, przekonując, że dobro jest mocne, a nie kruche. Sprawdźmy zatem, czy rację ma on, czy raczej omawiana autorka. Być może okaże się, że ich stanowiska da się pogodzić, choć są pozornie sprzeczne. Wreszcie, zwieńczeniem tego rozdziału, w świetle wniosków z całej rozprawy, będzie namysł nad prezentowaną przez Nussbaum koncepcją cnoty czy dobroci. Uznanie własnej bezbronności miałoby być jej warunkiem.

Na sam koniec wypada wymienić trudności, z którymi przyjdzie nam się zmagać w toku badań. Przede wszystkim, brak tłumaczeń na język polski zasadniczych dla tej rozprawy prac Nussbaum, jak np. *The Fragility of Goodness*, *Upheavals of Thought* czy *The Therapy of Desire*. Jest to przyczyną pewnych komplikacji zwłaszcza tam, gdzie chodzi o przekład terminów filozoficznych. Warto zauważyć, że w nielicznych polskich opracowaniach już pojawiają się w tej materii rozbieżności (np. A. Głąb tłumaczy *capabilities* jako „potencjalności”, choć odwołuje się też do pojęcia „zdolności”, a U. Lisowska wybiera to drugie). Sam zresztą charakter filozofii Nussbaum pogłębia te niejasności, ponieważ jej styl jest eseistyczny. To, co stanowi zaletę z punktu widzenia czytelnika, badaczowi nastręcza problemów, ponieważ bywa, że omawiana autorka stosuje pojęcia filozoficzne z dość dużą swobodą, nie zawsze dbając o ich ścisłe znaczenie.

Nussbaum jest także autorką olbrzymiej liczby komentarzy publicystycznych i artykułów naukowych. Pomimo ogromu jej dokonań, będziemy jednak w głównej mierze czerpać z jej dzieł książkowych, które stanowią najczęściej dogłębne opracowanie tego, o czym mówi ona w pomniejszych pracach. Na jej publicystykę czy krótsze formy będziemy powoływać się więc przede wszystkim tam, gdzie wnoszą one coś specyficznego i użytecznego z punktu widzenia bieżącego wywodu.

Kolejna trudność wynika z faktu, że myśl Nussbaum wypływa w wielkiej mierze z interpretacji dzieł innych filozofów i pisarzy. Trzeba więc czujności, by rozpoznać, co jest

¹⁷ S. Virvidakis, *La robustesse du bien: essai sur le réalisme moral*, wyd. Rayon, 1996.

jedynie interpretacją, a co interpretacją, wobec której zajmuje ona określone stanowisko, krytykując wnioski bądź uznając je za zbieżne z własnymi przemyśleniami.

Wreszcie, pewną niedogodność stanowi skromna liczba komentarzy w języku polskim poświęconych zagadnieniom omawianym w niniejszej pracy. Dlatego też będziemy odwoływać się do tekstów angielskich i cytować je w autorskim tłumaczeniu. Do polskich przekładów będziemy odwoływać się zaś wtedy, gdy będzie cytowany jakiś tekst z nich pochodzący, lub by pokazać wątpliwości translatorskie. W bibliografii natomiast zostaną wymienione dzieła Nussbaum przetłumaczone na język polski, by Czytelnik tej pracy wiedział, gdzie może sięgnąć, by zapoznać się z jej poglądami, ewentualnie porównać przekłady. Każdy bowiem przekład jest swoistą interpretacją oryginalnego tekstu, co utrudnia spójną prezentację poglądów filozoficznych jednego autora. Ujednolicony też został zapis bibliograficzny odnoszący się do czasopism i dzieł zbiorowych.

ANTROPOLOGICZNE PODSTAWY POGLĄDÓW NUSSBAUM

Celem niniejszego rozdziału jest zrozumienie sposobu, w jaki Martha Nussbaum przedstawia istotę ludzką. Samo to przedsięwzięcie już konfrontuje nas z faktem, że zdaniem omawianej autorki człowiek, niezależnie od czasów, kultury, w której żyje czy wyznawanych poglądów posiada pewne obiektywnie stwierdzalne i zawsze prawdziwe cechy. Nussbaum stoi więc na stanowisku esencjalistycznym, przekonana, że gatunek ludzki cechują określone, uniwersalne właściwości.

O ile więc istnieją autorzy, dla których, jak powiada K. Rozmarynowska, to inność jest źródłem etyczności, na przykład Lévinas, o tyle w przypadku Nussbaum jako to źródło zdecydowanie jawi się podobieństwo z innymi¹⁸. To, że posiadamy wspólną naturę jako ludzie, umożliwia nam namysł nad powszechnością doświadczenia moralnego, a w konsekwencji budowanie prawa i etyki. Nie da się więc zrozumieć filozofii Nussbaum bez dogłębnej analizy tego, kto jest wedle tej filozofii podmiotem moralnym, tym bardziej że autorka ta deklaruje empiryczną orientację swoich rozważań.

W poniższym rozdziale poświęcimy więc uwagę trzem własnościom człowieka dostrzeganym przez Nussbaum, a mianowicie jego cielesności, zależności od innych oraz emocjonalności. Przymioty te zostały wybrane arbitralnie, jednak analiza tekstów omawianej filozof zdaje się potwierdzać, że to właśnie je można uznać za najistotniejsze dla jej namysłu etycznego. Warto zauważyć, że nie wyróżniliśmy rozumności, która zdaniem Nussbaum także należy do istoty człowieczeństwa. Decyzja taka podyktowana jest dwoma powodami. Po pierwsze, Nussbaum sprzeciwia się budowaniu pojęcia osoby wokół faktu posiadania rozumu, a wręcz woli sformułowanie „istota ludzka”, czy po prostu „człowiek”. Choć więc racjonalny namysł jest jej zdaniem w etyce kluczowy, to sama rozumność nie stanowi raczej najistotniejszego źródła normatywności. Po drugie, ujęcie rozumu w filozofii Nussbaum jest tak złożone, że poświęcimy mu osobno uwagę w rozdziale drugim. Tam też wyróżnimy przyczyny, dla których Nussbaum zarówno skłania

¹⁸ Por. K. Rozmarynowska, *Inność jako źródło etyczności. Inspiracje Ricoeurowskie*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015.

się do życia zgodnego z nakazami rozumu, jak i pokazuje, w jakiej mierze etyka powinna do niego zachowywać dystans.

1.1. Człowiek jako istota cielesna

Poniższy podrozdział poświęcony będzie ujęciu ludzkiej cielesności w filozofii Nussbaum. Człowiek jest dla omawianej filozof przede wszystkim namacalnym, materialnym i, co najważniejsze, zniszczalnym konkretem. Ponadto, choć kultura próbuje te prawdy zatuszować, w sensie gatunkowym zaliczamy się do świata zwierząt. W analizach podzielonych na dwa etapy podejmiemy więc próbę zrozumienia, jak Nussbaum odnosi się do *stricte* biologicznej strony ludzkiej natury. Rozpoczniemy od wytłumaczenia, dlaczego cielesność zdaje się pierwotną przyczyną bezbronności. W dalszej części rozważań ukażemy zaś konsekwencje jej odrzucania dla moralności, dostrzegane przez omawianą autorkę.

1.1.1. Cielesność przyczyną bezbronności

Na samym początku rozważań należy zadać pytanie, czy istnieje jakieś spostrzeżenie natury antropologicznej, które można uznać za fundamentalne dla namysłu etycznego Nussbaum. Innymi słowy, chcemy dowiedzieć się, czy da się wskazać w jej poglądach pierwotną prawdę o człowieku, w oparciu o którą buduje ona swoją wizję moralności. Pytanie to ma zasadnicze znaczenie dla dalszych analiz, ponieważ dotyczy pewnego punktu odniesienia, który będzie towarzyszył nam w całym toku rozumowania przedstawionym w rozprawie.

Wiele przemawia za tym, że za ową podstawową prawdę antropologiczną Nussbaum uważa fakt cielesności. Omawiana autorka powiada, że ciało jest „wszystkim, czym jesteśmy i czym kiedykolwiek będziemy [jako ludzie]”¹⁹. Mimo to jednak, jak twierdzi, współczesna kultura, a w konsekwencji i etyka, porzucają jego świadomość, czy raczej wiedzę o tym, jak ono rzeczywiście wygląda i funkcjonuje. Nussbaum przekonuje, że dostrzegalny we współczesnych społeczeństwach dyktat zdrowia, młodości i urody prowadzi nie tylko do niezgody wobec chorób czy brzydoty, lecz do odrzucenia ciała w

¹⁹ M. C. Nussbaum, *It's Time to Take Back Our Aging, Smelly Bodies*, w: *The New Republic* 7.10.2014, <https://newrepublic.com/article/119581/against-sedation-and-general-anesthesia-time-take-back-our-bodies>. Data dostępu 15.05.2020.

najogólniejszym sensie. Człowiek nie chce przyznać, że jest ciałem. Woli uważać, że je posiada, ponieważ ma wpływ na jego wygląd i formę. Gdy jednak ten wpływ traci, dystansuje się do niego. Zdaniem Nussbaum, jest to wyraz awersji do cielesności jako zwierzęcej strony ludzkiej natury, czyli, ostatecznie, do nas samych jako ludzi. Tymczasem, zrozumienie i uznanie tych naturalnych przymiotów stanowi warunek rozwoju moralności, ponieważ ten musi bazować na tym, co stwierdzone empirycznie, aby czyny były słuszne. Współczesny człowiek wybiera natomiast z biologii to, co pasuje do jego wyidealizowanego obrazu ciała, resztę zaś neguje, a to prowadzi do moralnych nieprawidłowości. Nussbaum nawołuje przeto do ponownego odkrycia człowieczeństwa przez akceptację cielesności, a zwłaszcza, jak zobaczymy, do przyjęcia tego, co w niej trudne, bolesne i odpychające.

W ocenie amerykańskiej filozof, w latach 70. XX wieku dało się zaobserwować trend pozytywnych przemian, zmierzających do uwolnienia pojęcia ciała spod kulturowych wyobrażeń. Miała się do niego przyczynić ważna dla myśli feministycznej zbiorowa publikacja popularnonaukowa *Our Bodies, Ourselves* (pol. *Nasze ciała. My*), skupiająca się na zdrowiu reprodukcyjnym i seksualności kobiet²⁰. Nussbaum uważa, że była ona przejawem rzetelnego naukowo, empirycznego zainteresowania funkcjonowaniem ciała. Obiecujące początki nie przyniosły jednak długoterminowych skutków i obecnie mamy do czynienia z powszechną niechęcią wobec prawdziwej, fizjologicznej cielesności.

Warto zauważyć, że gdy Nussbaum postuluje zwrot ku afirmacji ciała, nie ma na myśli jakiegoś rodzaju rewolucji seksualnej w stylu proponowanym przez Marcusego. Choć wpływu szkoły frankfurckiej można by doszukiwać się w różnych punktach jej poglądów, to w tym przypadku „cielesność” oznacza dla niej więcej niż tylko „płciowość” czy „seksualność”. Człowiek poznający siebie jako ciało w najogólniejszym sensie poznaje człowieczeństwo. Poznanie ciała jawi się więc w filozofii Nussbaum jako proces, który ma głębokie znaczenie egzystencjalne, a nie tylko społeczne. Jak zobaczymy, prowadzi to do czegoś więcej niż tylko do wywalczenia obywatelskich swobód.

W związku z tym, Nussbaum ubolewa, że ludzie zazwyczaj nie znają anatomii swojego ciała i przebiegu zachodzących w nim procesów fizjologicznych²¹. Omawianą

²⁰ Por. Boston Women's Health Book Collective, *Our Bodies, Ourselves*, New England Free Press 1970.

²¹ M. C. Nussbaum, *It's Time to Take Back...*, dz. cyt., <https://newrepublic.com/article/119581/against-sedation-and-general-anesthesia-time-take-back-our-bodies>. Data dostępu 15.05. 2020

autorkę słusznie dziwi, że posiadamy niekiedy rozległą wiedzę o świecie, ale nie o tym, jak sami jesteśmy zbudowani, choć wydawałoby się, że powinien być to pierwszy i najbardziej naturalny przedmiot naszego zainteresowania. Jak twierdzi, ta obojętność nie jest przypadkowa. Jej powód tkwi, jak wspomnieliśmy, we wstydzie i odrazie wobec naszej zwierzęcości. Pogląd ten omówimy szczegółowo w kolejnym podrozdziale.

Dobrze ilustrującym omawiany w tym paragrafie wątek namysłu Nussbaum nad zagadnieniem cielesności jest jej sprzeciw wobec nadużywania sedacji, znieczulenia i leków przeciwbólowych²². Amerykańska filozof uważa, że żądanie znieczulenia nawet przy lżejszym, możliwym do zniesienia bólu to przejaw prób odseparowania się od samego siebie jako ciała. Zdaje się przekonywać, że doświadczenie fizycznego bólu jest nieodłączną częścią ludzkiego losu i potrafi być cenne, ponieważ dowiadujemy się dzięki niemu więcej o własnej cielesności. Zgodnie z tym Nussbaum przypomina, że autorki *Our Bodies, Ourselves* opowiadały się za naturalnym porodem bez znieczulenia, jako że asysta anestezjologa kojarzyła im się z uprzedmiotowieniem i tuszowaniem prawdy na temat cielesnego wymiaru kobiecości, w którą wpisany jest trud rodzenia.

B. D. Robbins, który w swoich analizach powołuje się między innymi na poglądy Nussbaum, mówi w tym kontekście o „zmedykalizowanym ciele” i „kulturze anestetycznej”, ukazując, w jaki sposób ból, starość i śmierć zostają wykluczone z praktycznego, moralnego namysłu człowieka przez działanie społecznych instytucji z sektora służby zdrowia²³. W podobnym duchu, co amerykańska filozof, zauważa on, że coraz częściej chorujemy i odchodzimy w szpitalach i domach opieki, a dystans między żyjącymi a umarłymi zwiększa się²⁴. Robbins pokazuje, że wykluczenie z publicznej narracji umierania jako naturalnego etapu życia dokonało się w dwudziestym wieku, a więc jest to nowe zjawisko, stanowiące poważne wyzwanie dla etyki. Rzeczywiście, Nussbaum i Robbins zdają się mieć rację, że zarówno kultura, jak i nauka, czy może raczej technika, starają się dziś zatrzeć świadomość tego, jak rzeczywiście funkcjonuje ciało w jego naturalnym stanie, a więc także, paradoksalnie, szkodzą próbom zrozumienia, czym jest życie i jakie są nasze naturalne ograniczenia.

Wprowadźmy w tym miejscu poboczną uwagę, że odmowa niepotrzebnego znieczulenia i zbędnych ingerencji medycznych może mieć także innego rodzaju znaczenie moralne. Aby w budżecie państwa znalazły się fundusze na procedury

²² Tamże.

²³ B. D. Robbins, *The Medicalised Body and Anesthetic Culture. The Cadaver, the Memorial Body, and the Recovery of Lived Experience*, wyd. Palgrave MacMillan, 2018.

²⁴ Tamże, s. 25.

anestetyczne, wszyscy obywatele muszą pracować więcej, w rezultacie spalając własne zdrowie, by potem je odzyskiwać i uśmierzać ból. Ma to odniesienie także w skali jednostkowej tam, gdzie mowa o prywatnej służbie zdrowia. Nussbaum wskazuje, że źródłem nadużywania znieczuleń po stronie sektora medycznego bywa chciwość. To, co jest zatem jedynie pozorem ratowania życia, jednocześnie konsumuje je w bardziej fundamentalnym sensie. Okazuje się więc, że nieprzyjmowanie możliwości bólu przez jednostki może mieć szersze, społeczne konsekwencje.

Z punktu widzenia naszych rozważań najistotniejsze wydaje się następujące pytanie: dlaczego Nussbaum, mówiąc o cielesności, nawołuje do przechowania świadomości istnienia bólu, brzydoty i chorób, raczej niż do ich wyeliminowania? Na pierwszy rzut oka może zastanawiać, dlaczego w ogóle uważa ona takie dążenie za kontrowersyjne. Widać przy tym wyraźnie, że jej poglądy na temat ciała nie mają wydźwięku *stricte* ontologicznego, jednak z założenia naznaczone są przekonaniami o charakterze moralnym. Bardzo istotne dla toku dalszych rozważań wydaje się więc dogłębne zrozumienie tego zagadnienia.

Przede wszystkim, charakteryzując ludzkie ciało, Nussbaum powołuje się często na Arystotelesa, przedstawiającego, jej zdaniem, człowieka jako istotę, której „kości mogą zostać złamane, a krew przelana”²⁵. Ludzkie życie może zakończyć się nagle, choćby za sprawą nieszczęśliwego wypadku czy ataku przypadkowego szaleńca. Nussbaum przekonuje, że powinno to być powodem moralnej czujności, tymczasem praktyka życiowa pokazuje, że ludzie o tym nie pamiętają. Mówiąc inaczej, możemy stwierdzić, iż jej zdaniem człowiek żyje w stanie ontycznego zagrożenia, ale nie przeżywa go świadomie.

Powyższe spostrzeżenie Nussbaum może przypominać pod pewnymi względami poglądy M. Heideggera, który uważał, że człowiek, który odsuwa od siebie perspektywę śmierci, z istnienia osobowego, *Dasein*, osuwa się w pozbawione samoświadomości *quasi*-istnienie, czyli w rozproszenie i bezmyślność²⁶. Podobne opinie odnajdujemy także w poglądach K. Jaspersa²⁷. Odwołując się do fizycznych cech ludzkiego ciała, amerykańska filozof zdaje się jednak dostrzegać konieczność namysłu nie tylko nad samą śmiertelnością, lecz także nad nieprzewidywalnością kresu. Życie znaczy nieustannie podlegać ryzyku niespodziewanej śmierci ze względu na nietrwałość ludzkiego ciała.

²⁵ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt, s. 254.

²⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1967, s. 127.

²⁷ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. A. Staniewska, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 188.

Nussbaum opisuje ludzkie ciało jako miękkie, nieforemne i nieposiadające naturalnej ochrony w postaci pancerza, kłów czy pazurów. Toteż, jak przekonuje, z punktu widzenia biologii jest on stworzeniem bezbronnym²⁸. Kultura jednak zaciera prawdę o naszej przyrodzonej słabości. Nussbaum często mówi o ludzkim pragnieniu obrócenia się w posąg, który jest trwały i zdolny oprzeć się wszelkim zewnętrznym wpływom²⁹. Tymczasem, jednym z podstawowych zadań moralnych człowieka jest zrozumienie własnej natury jako istoty skończonej, zniszczalnej, efemerycznej.

Podobne opinie na temat tendencji obecnych w kulturze formułuje S. Dwyer, która trafnie zauważa, że we współczesnej kinematografii, zwłaszcza w filmach akcji, a także w grach komputerowych, ludzkie ciało przedstawiane jest jako nienaturalnie wytrzymałe, niezgodnie ze swoimi prawdziwymi właściwościami. Cytuje ona przy tym badania socjologiczne, które wskazują, że może się to przyczyniać do wzrostu liczby zabójstw i śmiertelnych wypadków, ponieważ ludzie tracą świadomość swoich fizycznych ograniczeń³⁰. Ciekawe, że wnioski te pozostają w zgodzie z diagnozami Nussbaum. Niezrozumienie słabości ciała może prowadzić do działania niesłusznego moralnie, tym samym sprawdzając zło.

Uwypuklenie problemu zniszczalności ludzkiego ciała jest bardzo istotne z punktu widzenia tematu pracy, ponieważ wydaje się, iż możemy dopatrywać się w nim podstawowej przyczyny tzw. „kruchości dobroci”, o której mówi Nussbaum. Dopóki nie zrozumiemy, że jako podmioty moralne jesteśmy materią, która może ulec destrukcji, nie zrozumiemy też natury i wagi dobra. Jego realizacja zależy bowiem od istnienia konkretnego człowieka, którego życie może się skończyć. Nie oznacza to, że jego dokonania nie są w stanie przetrwać czasu jego życia. Nie da się jednak mówić o dobru, które oderwane jest od ludzkiego działania, czy, jak mówi Nussbaum, zawieszone ponad ludzkimi sprawami, trwające w świetle idei³¹. Jest ono zawsze związane z dobrocią konkretnej jednostki.

W świetle powyższych poglądów Nussbaum, interesujące mogłoby się okazać zestawienie ich z przekonaniami transhumanistów. Choć pozostaje wątpliwe, czy autorzy tacy jak S. L. Sorgner czy D. Pearce mogą być uznani za filozofów, czy jedynie za ideologów, trudno nie zauważyć silnego spolaryzowania stanowisk. Transhumaniści są

²⁸ M. C. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*, wyd. Princeton University Press 2006, s. 53.

²⁹ Por. np. M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 176.

³⁰ S. Dwyer, *Censorship*, w: *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, red. P. Livingston, C. Plantinga, wyd. Routledge 2008, s. 29.

³¹ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 243.

przekonani, że wyzwolenie człowieka spod wpływu procesów biologii przez udoskonalanie ciała, a w konsekwencji uzyskanie nieśmiertelności, wprowadzi go na nowy poziom rozwoju moralnego. Nussbaum pokazuje, że, przeciwnie, człowiek musi pogodzić się ze swoją śmiertelnością i kruchością swojego ciała, żeby żyć moralnie dobrze. W czasach, gdy pewne odkrycia naukowe sugerują, że postulaty transhumanistów coraz trudniej traktować jak mrzonki, kontrowersja ta będzie z pewnością się zaostrzać.

Omawiana autorka, wzywając do afirmacji zniszczalnego ciała, powołuje się na twórczość dziewiętnastowiecznego poety amerykańskiego W. Whitmana. Uważa go za piewcę ciała jako materialnego konkrety, a przez to także za orędownika miłości do określonego człowieka, takiego, jakim on rzeczywiście jest, również w sensie fizycznym, w najdrobniejszym szczególe swojej anatomii. Zdaniem Nussbaum, Whitman propaguje ideę, że „krew i wnętrzności są sceną tajemnicy i piękna”³². Mówiąc o ciele, posługuje się on słowem *flesh*, mającym najbardziej anatomiczne konotacje, oznaczającym dotykalmą materię, to jest mięśnie, ścięgna, krew (słowo to odpowiada więc greckiemu *sarks*). Podejmując wątki z Whitmana, Nussbaum przekonuje, że tak rozumiane ciało jest niewinne. Jest po prostu tym, co naturalne i należące do świata przyrody, nie może być więc naznaczone aksjologicznie czy moralnie. Tymczasem, jak wspomnieliśmy, jej zdaniem kultura na wiele sposobów wypaczyła jego rzeczywisty obraz. Uwaga ta ma istotne znaczenie z punktu widzenia tego, co Nussbaum mówi na temat problemu odrazy wobec ciała. Zagadnienie to podejmiemy w kolejnym podrozdziale. Warto jednak w tym miejscu zauważyć, że zachęcając do afirmacji ciała jako takiego, dlatego, że jest naturalne, omawiana autorka wygłasza jednak postulat o charakterze etycznym.

Poglądy Nussbaum na temat napięcia ujawniającego się między jednostkowością konkretnego, biologicznie rozumianego ciała a kulturą dobrze oddaje jej komentarz do *Państwa* Platona. Pokazuje w nim, że ciało niweczy wysiłek legislatora, a „natura blokuje jego pełen sukces”³³. O ile formy życia społecznego, a nawet ludzkie popędy, mogą być kształtowane przez rozwiązania prawne i program wychowawczy, o tyle ciało nie podlega uniformizacji. Można powiedzieć, że stanowi ono niepokonalny dowód na to, iż być człowiekiem znaczy być konkretną jednostką. Nussbaum trafnie zauważa bowiem, że nawet jeśli umysły wszystkich ludzi będą wspólnie zwrócone ku kontemplacji wiecznych idei, to doświadczenie własnego ciała pozostanie czymś nieprzekazywalnym i

³² M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 659.

³³ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 160.

niepodlegającym wpływowi prawa. Widać więc wyraźnie, że ciało w ujęciu Nussbaum jest czymś opierającym się kontroli. Przeżywanie swojej cielesności jest zatem pierwszym, podstawowym źródłem odkrywania pasywności, a więc i, poniekąd, bezbronności rozumianej jako niemożność odparcia czy zanegowania odbieranych bodźców fizycznych.

Interpretując poezję Whitmana, Nussbaum przykłada szczególną wagę do poematu *I Sing the Body Electric* („Sławię ciało elektryczne”)³⁴. Uważa ona, że poeta przemawia w nim zgodnie z Arystotelesowską wizją cielesności. Whitman opisuje poszczególne części ciała, które łączy w całość swego rodzaju elektryczna iskra, pierwiastek życia wprawiający je w zorganizowany ruch i nadający im celowość. Nussbaum dostrzega zbieżność Whitmanowskiej wizji z Arystotelesowską koncepcją entelechii, czyli duszy rozumianej jako zasada jedności ożywionego bytu. W związku z tym twierdzi, że Whitman pokazuje, iż dusza to tak naprawdę tyle, co żyjące i czujące ciało³⁵.

Powyższa opinia Nussbaum mogłaby tłumaczyć, dlaczego mimo przykładania tak wielkiej wagi do cielesności nie widzi ona zasadności kontrowersji moralnych w przypadku aborcji dokonywanej we wczesnym stadium rozwoju płodowego czy zabiegów *in vitro*, nazywając niewykorzystane zarodki „pozbawionymi czucia zlepkami komórek” (*non-sentient clump of cells*)³⁶. Ciało, które jest podmiotem moralnym, to dla niej ciało żyjące i czujące. Dlatego też, choć przekonuje ona, że budowanie pojęcia osoby w oparciu o fakt posiadania rozumu i zdolność wolnego działania dyskryminuje rzesze ludzi chorych i upośledzonych, to wydaje się, iż istnieje pewna granica zniszczenia czy niedorozwoju ciała, po przekroczeniu której, jej zdaniem, ową podmiotowość się traci czy jeszcze jej nie posiada. Na przykład, w tym ujęciu, w przypadku utraty zdolności odbioru bodźców zmysłowych, ciężkich uszkodzeń fizycznych, całkowitego i trwałego braku świadomości czy sztucznego podtrzymywania procesów fizjologicznych przez aparaturę ciała, przynajmniej w pewnej mierze, traci integralność, a więc i duszę. Życie takie staje się, jak powiada Nussbaum, życiem niewartym przeżywania, ponieważ jego jakość jest tak niska, że człowiek taki właściwie nie może funkcjonować wśród żywych³⁷. Jego ciało nie posiada „elektryki”, o której mówi Whitman.

³⁴ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 660.

³⁵ Tamże.

³⁶ M.C. Nussbaum, *Gniew a sprawa polska* (wywiad przepr. T. Stawiszyński), „Przekrój”, nr 3556/2017, s. 41.

³⁷ M.C. Nussbaum, *The Frontiers of Justice*, Cambridge University Press 2006, s. 143.

J. W. Schofer zauważa jednak, że choć Nussbaum w przekonujący sposób wskazuje analogię między filozofią Arystotelesa a tym, co Whitman mówi o ciele, to jej odczytanie poezji tego autora wydaje się podporządkowane jej własnym poglądom³⁸. Należy przychylić się do tej opinii. Ostatecznie bowiem Whitman zdaje się pytać o pochodzenie iskry, która ożywia ciało i być może upatruje jej pochodzenie w czymś, co przekracza materię. Innymi słowy, Nussbaum próbuje pokazać, że zdaniem Whitmana źródłem największej tajemnicy jest samo ludzkie ciało. Tymczasem, Schofer przekonuje, że Whitman tylko przez fakt cielesności przechodzi, by zrozumieć raczej tajemnicę życia, które jest czymś niemierzalnym i niekoniecznie ograniczającym się do materii.

W kontekście powyższych przekonań Nussbaum trudno natomiast zrozumieć, dlaczego nie widzi ona czynu wewnętrznie złego moralnie w prostytucji³⁹. Skoro uważa, że człowiek jest ciałem, to powinna sprzeciwiać się jego merkantylizacji. Tymczasem, komentując ten problem, stwierdza, że każdy ma prawo robić z niego użytek. Tym samym sprowadza je do roli narzędzia. Argumentuje wprawdzie, że w przypadku prostytucji i spraw seksualności w ogóle mamy do czynienia z *quasi-uprzedmiotowieniem*, ponieważ nie traktuje się przedmiotowo człowieka jako takiego, odmawiając mu autonomii, lecz wyłącznie jego ciało, czasowo, w ramach rozrywki i za obopólną zgodą (tylko jeśli jest inaczej, mamy do czynienia ze złem)⁴⁰. Nussbaum twierdzi więc, że w sytuacji współżycia seksualnego niejako udajemy, że uprzedmiotawiamy kogoś, nie czyniąc tego naprawdę. Nie wydaje się to jednak przekonujące, zwłaszcza w odniesieniu do jej innych poglądów, gdyż, ostatecznie, utrzymuje ona, że to ciało jest człowiekiem. Uznając zarazem pierwszy i drugi pogląd moglibyśmy popaść w moralną hipokryzję, twierdząc, że możemy realizować potrzeby seksualne, udając, że drugi jest przedmiotem, i jednocześnie mając świadomość, że realnie dokonujemy czynu, który rzeczywiście ingeruje w całość jego człowieczeństwa.

Wziąwszy pod uwagę dotychczasowe ustalenia, zwłaszcza fakt, że „ciało jest wszystkim, czym kiedykolwiek będziemy jako ludzie”, winniśmy zastanowić się, czy w wymiarze antropologicznym należy nazwać Nussbaum materialistką. Odpowiedź na to pytanie wydaje się niejednoznaczna. Z jednej strony, omawiana filozof *explicite* krytykuje materializm jako światopogląd redukcjonistyczny, pozbawiający ludzkie życie głębi i

³⁸ J. W. Schofer, *Confronting Vulnerability: The Body and the Divine in Rabbinic Ethics*, The University of Chicago Press 2010, s. 75.

³⁹ M.C. Nussbaum, *Whether from Reason or Prejudice: Taking Money for Bodily Services*, w: *The Journal of Legal Studies* 27/21998), s. 693-723.

⁴⁰ Tamże.

wzniosłości⁴¹. Powiada wręcz, że uznanie istnienia duszy jako pewnego niesprowadzalnego do prostszych elementów pierwiastka w człowieku jest konieczne, by przechować pojęcie ludzkiej godności. Z drugiej, zaznacza przy tym, że konotacje teologiczne nie mają w tym przypadku znaczenia. Rozumienie duszy, jakiego potrzebuje etyka, to w jej opinii ujmowanie jej jako „zdolności myślenia i poruszania wyobraźni, która czyni z nas istoty ludzkie, a naszym relacjom nadaje głębi”⁴². W istocie Nussbaum raz zdaje się mówić, że jesteśmy tylko materią (*this body is all you are and ever will be*, „to ciało jest wszystkim, czym jesteś i kiedykolwiek będziesz”⁴³), a kiedy indziej znowu, że ujmowanie człowieka wyłącznie jako materii jest zagrożeniem dla jego godności⁴⁴. Zdaje się, że chciałaby po prostu przechować przekonanie o istnieniu duszy bez konieczności odwoływania się do spraw wiary religijnej i poszukuje takiej jej definicji, na którą mogliby przystać wszyscy.

Pytanie o stosunek omawianej autorki do problemu istnienia duszy nieśmiertelnej ma znaczenie dla naszych rozważań, ponieważ wydaje się, że, przeciwnie do tego, co uważa ona jako zwolenniczka tzw. konsensu częściowego, wedle którego wizje etyczne i rozwiązania polityczne powinny bazować na wspólnocie celów i wniosków przy ominięciu przesłanek, metafizyczne przedzałożenia mogą wpływać na same rezultaty namysłu etycznego⁴⁵. Innymi słowy, w konkretnych sytuacjach decyzje moralne będą się różnić w zależności od tego, czy przyjmiemy, czy też zanegujemy fakt istnienia nieśmiertelnej duszy. Na przykład, etycy mogą się w tym przypadku różnić w kwestii konieczności zadośćuczynienia skrzywdzonym lub wybaczenia i pojednania się z krzywdzicielami w obliczu śmierci. Jeśli istnieją dusza nieśmiertelna i boski wymiar sprawiedliwości, to mimo ciężkiej choroby sprawę tę należy uznać za rzecz wielkiej wagi. Jeśli nie, to jest ona bez większego znaczenia, a przynajmniej nie będzie miała wieczystych skutków.

Na marginesie tych rozważań dodajmy uwagę, że często porównywany z Nussbaum chrześcijański myśliciel J. Maritain także uważał, że w życiu społecznym możliwe jest porozumienie w sprawie praktycznych wniosków przy pominięciu

⁴¹ M. C. Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press 2010, s. 6.

⁴² Tamże.

⁴³ M. C. Nussbaum, *It's Time to Take Back...*, dz. cyt., <https://newrepublic.com/article/119581/against-sedation-and-general-anesthesia-time-take-back-our-bodies>. Data dostępu 15.05.2020.

⁴⁴ M. C. Nussbaum, *Not for Profit*, dz. cyt., s. 6

⁴⁵ Nussbaum używa dość potocznego porównania, mówiąc, że ze sprawiedliwością jest jak z pastą (makaronem) – sprawdzamy, czy nam smakuje, dopiero potem pytamy o składniki; „justice is about outcome”, „w sprawiedliwości chodzi o rezultat” – por. M.C. Nussbaum, *The Frontiers of Justice*, Cambridge University Press 2006, s. 63.

światopoglądowych przesłanek, które za nimi stoją. Traktował jednak taki konsensus jako pewnego rodzaju „zło konieczne”, nazywając go „ostatnią redutą zgody między umysłami”⁴⁶. Jego zdaniem, jeśli porozumienie takie się rozpadnie, to zostaje już tylko wojna.

Warto jednak zauważyć, że bez względu na to, jak Nussbaum rozumie duszę, zdaje się przy tym poszukiwać substancjalności, czy, mówiąc językiem P. Ricoeura, „sobości”⁴⁷. Zachowując jej pojęcie, chce pokazać, że każdy człowiek jest niepowtarzalną jednostką, a jego „bycia sobą” nie da się sprowadzić do prostszych składowych, czyniąc z niego wypadkową ogólnych zjawisk zachodzących w świecie przyrody i kultury. Trzeba jednak przy tym wyraźnie zaznaczyć, że to nie co innego, lecz właśnie ciało jawi się w jej poglądach jako zasada jednostkowania, czyli to, co decyduje o tym, że człowiek jest osobą, czy może lepiej byłoby powiedzieć „odrębną jednostką”, lub „istotą ludzką”, bo Nussbaum nie jest zwolenniczką pojęcia osoby jako powiązaniem z tradycją filozoficzną przeceniającą znaczenie rozumu dla powstawania podmiotowości, m. in. z kantyzmem. Dusza jest niejako konieczną, równoległą funkcją ciała.

Choć niniejsza praca nie pozwala na rozbudowaną dyskusję wokół tego problemu, trzeba także wspomnieć, że istnieją teologiczne ujęcia nieśmiertelności człowieka, wedle których niemożliwa jest egzystencja duszy w oderwaniu od materii, co nie przeczy możliwości życia wiecznego w zmartwychwstałym ciele. Ciało i dusza realnie są w takim wypadku jednością i stanowią tylko pewne aspekty człowieczeństwa, czy pojęcia umożliwiające różne sposoby wypowiedania się o nim. W kontekście naszych rozważań na szczególną uwagę zasługuje religia judaistyczna, której wyznawczynią jest Nussbaum. Wedle judaizmu na bytowość człowieka składają się *basar* (ciało), *nefesz* (dusza pojmowana jako czynność ciała) oraz *ruach*, rozumiana jako duch – tchnienie Boże. Z kolei egzystencja człowieka po śmierci, do momentu zmartwychwstania, jest pozbawionym jakiejkolwiek aktywności i mocy trwaniem w Szeolu, otchłani. Byty tam zawieszone nie są ludźmi we właściwym sensie, lecz cieniami, czy śladami dawnej egzystencji. Choć Nussbaum otwarcie powołuje się na Arystotelesa, to świadomość możliwych inspiracji judaizmem wydaje się nawet lepiej tłumaczyć jej wizję człowieczeństwa. Z całą pewnością jest ona daleka od kartezjańskiego dualizmu antropologicznego. Nussbaum przyznaje zresztą, że dzięki H. Putnamowi odkryła

⁴⁶ J. Maritain, *Wieśniak nad Garonny*, tłum. A. Ziernicki, W Drodze, Poznań 2011, s. 87.

⁴⁷ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2005, s. 191.

„żydowskość Arystotelesa” (*Aristotle's jewishness*)⁴⁸. Poglądy Nussbaum na cielesność w kluczu rabinistycznej myśli etycznej interpretuje J. W. Schofer w książce *Confronting Vulnerability. The Body and the Divine in Rabbinic Ethics*, wskazując, że ze względu na wagę przykładaną do moralnych konsekwencji zniszczalności ciała, u amerykańskiej myślicielki doszukiwać się można wpływów religii judaistycznej⁴⁹.

Na marginesie warto również dodać, że także w kulturze greckiej, którą Nussbaum doskonale zna jako filolog klasyczny, pojęcia duszy i ciała są wieloznaczne. Czym innym jest *sarks* rozumiane jako tkanka mięśniowa, czym innym *soma* (ciało żywe), czym innym jeszcze *ptoma* (ciało martwe, zwłoki). Podobnie dusza może być rozumiana jako *psyche*, *pneuma*, czy też wyrażać się w zagadkowym i różnie tłumaczonym pojęciu *eidolonu* (odłączona od ciała istota danego człowieka, która jest tylko emanacją jego właściwego istnienia; w tragedii Eurypidesa *Helena* władczyni Troi jest fizycznie nieobecna w grodzie podczas wojny, lecz wysyła tam swój *eidolon*, który przebywa z Parysem).

W świetle powyższych analiz widać, że to, iż Nussbaum ujmuje człowieka przede wszystkim jako istotę cielesną, silnie wiąże się z jej przekonaniem na temat moralności, w których pojęcie bezbronności, jak będziemy to dalej ukazywać, zajmuje centralne miejsce. Być człowiekiem znaczy być ciałem, a fakt jego zniszczalności, a więc nieuniknioności śmierci, jest czymś, co należy zrozumieć i zaakceptować. Jest to najbardziej podstawowa prawda antropologiczna, której negacja prowadzi do dalszych błędów natury moralnej. W kolejnym podrozdziale przyjrzymy się więc poglądom Nussbaum na temat postawy, która stanowi, według niej, wyraz odrzucenia biologicznego wymiaru naszego istnienia, a mianowicie na temat odrazy wobec cielesności. Pozwoli to lepiej zrozumieć, jakie są, zdaniem amerykańskiej myślicielki, pierwotne przyczyny niezgody człowieka na własną słabość i bezbronność.

1.1.2. Odraza wobec cielesności przejawem odrzucania naturalnej bezbronności

Analizy przeprowadzone w poprzednim paragrafie wykazały, że Martha Nussbaum postrzega człowieka przede wszystkim jako istotę ukonstytuowaną ze zniszczalnej materii. Ciało, którym jesteśmy jako ludzie, jest podatne na zranienie, starzeje się i choruje. Jest także siedliskiem procesów fizjologicznych, nad którymi nie

⁴⁸ Por. M. Kavka, *Judaism and Theology in Martha Nussbaum's Ethics*, "The Journal of Religious Ethics", 31/2(2003), s. 343-359.

⁴⁹ J. W. Schofer, *Confronting Vulnerability: The Body and the Divine in Rabbinic Ethics*, The University of Chicago Press 2010.

posiadamy kontroli oraz podłożem odbioru bodźców, które dowodzą naszej podatności na czynniki zewnętrzne. Omawiana autorka powiada jednak, jak wspomnieliśmy, że ludzie mają tendencję do negowania tych prawd o cielesności. Odrzucenie ich przyjmuje formę odrazy wobec tego, co w ciele estetycznie odpychające, bolesne czy zwierzęce. Jakże zatem znaczenie przypisuje Nussbaum wstrętowi wobec ciała dla życia moralnego i jaki ma on związek z naturalną ludzką bezbronnością?

Podjmując próbę odpowiedzi na te pytania, warto wyjść od stwierdzenia, że pojęciem łączącym zagadnienie odrazy wobec cielesności z problemem uznania własnej bezbronności jest w filozofii Nussbaum pojęcie wstydu.

Przeciwnie niż w poglądach np. św. Tomasza z Akwinu, wstyd posiada u Nussbaum raczej konotacje negatywne. Akwinata rozumie go jako pewnego rodzaju hamulec moralny, który powstrzymuje nas przed złymi czynami lub też jako uczucie pojawiające się w związku ze złem już dokonany, towarzyszące wyrzutom sumienia⁵⁰. Nussbaum za to ukazuje go zwykle jako postawę, która wiąże się z zanegowaniem niewygodnej prawdy o naszej naturze, tym samym skutkując samooszustwem lub niechęcią do siebie i innych ludzi.

W związku z tą domagającą się zrozumienia różnicą, warto powołać się na artykuł A. Grabowskiej, w którym zestawia ona stanowisko św. Tomasza z ujęciami niektórych współczesnych psychologów, traktujących, jak mówi, wstyd jako ewolucyjny przeżytek⁵¹. Pomimo ich twierdzeń, jak wskazuje, jeśli wierzyć Akwinacie, wstyd ma pozytywne znaczenie moralne, zarówno prewencyjne, jak i wspierające sumienie pouczynkowe. Grabowska wiąże chęć zanegowania moralnych korzyści płynących ze wstydu z perspektywą ateistyczną, która miałaby się łączyć z odrzuceniem odpowiedzialności przed Bogiem oraz z wyzwoleniem rozumianym w kluczu libertyńskim. Wydawałoby się, że Nussbaum, która także kojarzy uczucie wstydu ze stosunkiem do własnej cielesności i zwierzęcości, a więc podkreśla jego powiązania z biologicznym i ewolucyjnym wymiarem ludzkiej psychiki, jako filozof mogłaby znaleźć miejsce w grupie, którą Grabowska przeciwstawia św. Tomaszowi.

Takie stwierdzenie należy jednak uznać za zbyt upraszczające problem. Nie wydaje się, żeby Nussbaum negowała znaczenie wstydu, który powstrzymuje nas przed występkiem, ani takiego, który odczuwamy po popełnieniu złego czynu. Przeciwnie,

⁵⁰ Św. Tomasz z Akwinu, ST II/II, q. 143.

⁵¹ A. Grabowska, *Koncepcja wstydu w pismach Tomasza z Akwinu oraz wybranych nurtach psychologii współczesnej*, „Studia Theologica Varsaviensia” 54/1 (2016), s. 95-113.

możemy przypuszczać, że w związku z tym, jak wielką wagę przykładamy do roli emocji w życiu moralnym, wstyd tego rodzaju zapewne uznaliby za pomocny w dochodzeniu do wiedzy o tym, co dobre i słuszne oraz służący moralnej rehabilitacji. Tym samym zgodziłaby się z Akwinatą.

Jak zatem należy rozumieć wstyd, o którym mówi omawiana autorka? Czy jest tylko przemijającym uczuciem, czy raczej postawą? Czego dotyczy, dlaczego ma dla niej wydzźwięk negatywny i jakie są, jej zdaniem, jego konsekwencje?

Przede wszystkim, Nussbaum, odnosząc się do wstydu, skupia się zwłaszcza na jego specyficznym rodzaju, który nazywa „wstydem pierwotnym” (*primitive shame*)⁵². Tłumaczy go jako fundamentalną niezgodę na własną zależność od innych, wynikającą z chęci ucieczki przed prawdą o tym, że jako istoty posiadające fizjologiczne potrzeby jesteśmy wybrakowani i wymagamy wsparcia. Mówiąc inaczej, wstyd pierwotny powodowany jest nieumiejętnością pogodzenia się z własną słabością i ma charakter permanentny. Jest pewną głęboko zakorzenioną skłonnością naszej natury, którą niełatwo przewalczyć. Problem zależności i braku samowystarczalności obecny w poglądach Nussbaum omówimy w kolejnym podrozdziale, jednak sygnalizujemy go już teraz, ponieważ wiąże się on ściśle z tym, co mówi ona na temat odrazy wobec cielesności.

L. Dolezal zauważa w tym aspekcie podobieństwo między Nussbaum a J.-P. Sartrem⁵³. Dla francuskiego filozofa wstyd także jest, jak powiada autorka artykułu, wpisany w strukturę ontologiczną bytu ludzkiego. Wywołuje go spojrzenie drugiego, które uprzedmiotawia, zamyka w pojęciach, czyniąc z człowieka *être-en-soi*, urzeczowiony byt w sobie, zamiast wolny od spojęciowania *être-pour-soi*, byt dla siebie. Człowiek jest nagi wobec spojrzenia drugiego i musi odpowiedzieć na jego oczekiwania, których zwykle nie wypełnia, zgadzając się na przypisanie mu pewnych atrybutów. Warto jednak zauważyć, że mimo zasadniczego podobieństwa opinia Nussbaum na temat źródeł i sposobów radzenia sobie ze wstydem pierwotnym znacznie różni się od wizji Sartre’a. U amerykańskiej filozof wstyd wypływa z nas samych i ma podłoże narcystyczne. Na drugiego zaś trzeba się otworzyć i zaakceptować fakt, że nie mamy wpływu na to, co z nami uczyni. Przeciwnie więc niż u Sartre’a, właśnie owa gotowość do poddania się innym czyni nas istotami ludzkimi i otwartymi (niespojęciowanymi). To my sami,

⁵² M. C. Nussbaum, *Hiding from Humanity*. dz. cyt., s. 73.

⁵³ L. Dolezal, *Shame, Vulnerability and Belonging: Reconsidering Sartre’s Account of Shame*, “*Human Studies*”, 40/ 3, (2017), s. 421-438.

poddając się wstydu, izolujemy się i czynimy z siebie zamknięte przedmioty, których nic nie może naruszyć.

Zasadniczą tezę Nussbaum na temat powodowanego wstydem wstrętu wobec ciała można by streścić w stwierdzeniu, że kultura, która kojarzy się z wykształceniem, obyciem, czy fizyczną i psychiczną siłą, każe tuszować zwierzęce elementy naszej natury. Jako dziedzina tego, co rozumowe, twórcze i wynikające z postanowień woli odróżnia nas od innych stworzeń, a zatem człowiek ma poczucie, że aby zachować własne człowieczeństwo przez nią definiowane, musi się odciąć od swojej biologii, kojarzącej się z tym, co instynktowne, nieświadome i pasywne. W połączeniu z religijną tęsknotą za nieśmiertelnością prowadzi to do wstrętu wobec materialności. Obecna w kulturze sfera tabu to zatem, dla Nussbaum, w głównej mierze zbiór wypartych treści powiązanych z faktem naszej zwierzęcości. Omawiana filozof nie zamierza godzić w religijne ideały, ale sugeruje, że pojęcie rytualnej czystości, charakterystyczne dla kultów religijnych, bierze się z nieumiejętności konfrontacji z tym, co biologiczne⁵⁴.

Mówiąc konkretniej, Nussbaum, czasami w sposób, który ze względu na swoją bezpośredniość może się wydawać szokujący, próbuje pokazać, że ludzie chcą prezentować się jako istoty, które nie jedzą i nie defekują, nie doświadczają niekontrolowanych procesów fizjologicznych związanych z płciowością, nie posiadają zniszczonych i brzydkich fragmentów ciała. Ciało zwierzęce, które jest otwarte, żyjące i czujące, zwłaszcza we współczesnej kulturze masowej, próbuje zastąpić się ciałem-przedmiotem, mającym raczej formę doskonałego, zamkniętego i trwałego produktu.

W tym punkcie naszych analiz ujawnia się pierwszy związek wstydu i odrazy wobec ciała z poszukiwanym przez nas moralnym wymiarem bezbronności według Nussbaum. Omawiana autorka pokazuje, że człowiek czyni beznadziejne wysiłki, aby uwolnić się od ciała, nad którym nie ma kontroli, i które będzie metabolizować materię, odczuwać ból i starzeć się niezależnie od jego postanowień. Wziąwszy jednak pod uwagę, że ciało to my sami, musimy przyznać, że w ludzkim istnieniu jest pewien immanentny element, który nieustannie wystawia na próbę przekonanie o naszej bezwzględnej autonomii i sprawczości, a więc dowodzi przyrodzonej ludzkiej słabości i bezradności. Pierwotny wstyd, o którym mówi Nussbaum, to jej zdaniem wyraz lęku i niezgody wobec tego, że ciało jako materia jest siedliskiem rozkładu i nie możemy z tym nic zrobić, poczynawszy od konfrontacji z produktami przemiany metabolicznej, przez ograniczoną wytrzymałość ludzkiego organizmu, a skończywszy na nieuniknionej perspektywie tego,

⁵⁴ M. C. Nussbaum, *Hiding from Humanity*, dz. cyt., s. 109.

że po śmierci ciało ulegnie dekompozycji⁵⁵. Nussbaum wielokrotnie powiada, że człowiek to istota, która wstydzi się i ucieka przed faktem, że pewnego dnia strawią ją procesy gnilne.

Nussbaum uważa, że pierwotny wstręt wobec własnej cielesności ma także swoje negatywne przełożenie na relacje społeczne, ponieważ potrafi ulegać przeniesieniu na innego. Analizując między innymi język nazistowskiej propagandy, pokazuje, że ciała Żydów były ukazywane w nim jako brudne, zwierzęce czy zakażone chorobami⁵⁶. Podobnie polityka apartheidu wspierana była twierdzeniami o konieczności zachowywania reżimu sanitarnego ze względu na cielesną inność ludzi odmiennej rasy. Nussbaum twierdzi, że wywoływanie wstrętu do ciała innego na poziomie dyskursu politycznego jest mechanizmem charakterystycznym dla tzw. zarządzania strachem, polityki obliczonej na ksenofobiczną konsolidację, prowadzącą do wytworzenia tego, co moglibyśmy porównać do Popperowskiego „społeczeństwa zamkniętego”, to jest wspólnoty rządzącej się autorytarnymi mechanizmami, niedopuszczającej odmienności i swobodnej wymiany ze środowiskiem zewnętrznym⁵⁷. Wątek ten rozwinięty zostanie w rozdziale trzecim, w którym poświęcimy więcej uwagi przekonaniom Nussbaum na temat znaczenia bezbronności w życiu społecznym.

Powyższe analizy pokazują, że wspólnym mianownikiem przekonań Nussbaum na temat różnych wymiarów wstrętu wobec cielesności, tak na płaszczyźnie indywidualnej, jak i społecznej, jest wskazywanie na jego źródło w lęku przed kontaminacją. Wydobywając już teraz pewien schemat z poglądów amerykańskiej myślicielki, moglibyśmy powiedzieć, że pokazuje ona, iż w naturalną miękkość czy otwartość, pewnej struktury (czy to cielesnej, czy to poszczególnych relacji, czy społecznej) potrafi wdrzeć się obcy element, powodujący jej destrukcję. W związku z tym, w obawie przed zniszczeniem, następuje kompensacja energii podmiotu zmierzająca do jej zamknięcia i uszczelnienia. To jednak wymaga przekształceń, które wiążą się ze szkodliwą ingerencją, polegającą na odrzuceniu przez ów podmiot pewnych jego naturalnych właściwości, i działaniu wbrew temu, co poznawane w rzeczywistości, przez dążenie do samozachowania. To zaś prowadzi do idealistycznego zafałszowania tego, co dane w doświadczeniu, i, ostatecznie, do zła. Schemat ten, jak będziemy dowodzić, należy uznać

⁵⁵ Tamże, s. 127.

⁵⁶ Tamże, s. 62.

⁵⁷ K. Popper, *Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, PWN 2007, s. 126.

za wyjątkowo istotny dla całej filozofii Nussbaum. W toku dalszych analiz ukażemy, jaką ekspresję znajduje on w różnych aspektach jej poglądów.

Pozostając w kręgu metaforyki odwołującej się do cielesności, moglibyśmy powiedzieć, że proces opisywany przez Nussbaum przypomina alergię lub gorączkę, podczas których organizm zbiera siły, by bronić swej homeostazy przed obcymi czynnikami. Omawiana myślicielka ma rację mówiąc, że podobny stan jest patologiczny i uniemożliwia realizację innych działań. Człowieka nim ogarniętego pochłania konieczność dbania o siebie. Powyższy podrozdział warto jednak podsumować, zadając pytanie o to, czy w pewnych okolicznościach gorączka, rozumiana jako każdy wysiłek skierowany na pozbycie się zagrożenia, nie jest konieczny, nawet jeśli towarzyszy mu izolacja.

Mówiąc wprost, w dalszym toku rozprawy, zwłaszcza w rozdziale czwartym, towarzyszyć nam będzie wątpliwość, czy z moralnego punktu widzenia nie jest wskazane, by w pewnych okolicznościach odseparować się od szkodliwych czynników zewnętrznych, a nawet zwalczać je przez atak, a przede wszystkim, czy taką możliwość dopuszcza sama Nussbaum. Jeśli zaś tak, to pod jakimi warunkami? Być może, w kontekście dyskusji wokół problemu bezbronności podnoszonego przez Nussbaum, okaże się, że ujęcie wstrętu przez amerykańską filozof nie zawsze jest adekwatne, i niekoniecznie istnieje proste przejście między uleganiem mu a złem moralnym.

1.2. Człowiek jako istota zależna od innych

W poniższym podrozdziale podejmiemy się analiz tego, co Martha Nussbaum mówi na temat zależności człowieka od innych. Jest to konieczne, aby zrozumieć głębiej, dlaczego przypisuje ona ludzkiej bezbronności wymiar moralny. Ta ujawnia się bowiem głównie w relacjach z innymi ludźmi, a zatem jest wpisana w kontekst pytań o to, czego mam prawo od drugiego oczekiwać i jakie mam wobec niego powinności. Jak zobaczymy, zwłaszcza prowokuje nas ona, według Nussbaum, do namysłu nad tym, jaki człowiek powinien mieć stosunek wobec samego siebie jako kogoś, kto posiada potrzeby.

Namysł zawarty w tym fragmencie pracy podzielimy na dwa etapy. W pierwszym paragrafie wytłumaczymy, dlaczego, zdaniem Nussbaum, fakt posiadania potrzeb przez człowieka sam w sobie powoduje jego wrodzoną bezbronność, i postaramy się powiązać

go także z perspektywą społeczną. W drugim zaś podejmiemy próbę ukazania, jaką postawę moralną zaleca Nussbaum wobec własnego wybrakowania człowieka.

1.2.1. Niemożliwość zaspokojenia potrzeb jednym z powodów ludzkiej bezbronności

Martha Nussbaum przedstawia człowieka jako istotę, która nie jest w stanie sama zaspokoić swoich potrzeb, a więc zależną od innych⁵⁸. Interpretując Arystotelesowskie pojęcie *zoon politikon*, zwierzęcia politycznego, wskazuje, że polityczność nie jest kulturowym wytworem, lecz wynika z płynącej z ludzkiej natury konieczności⁵⁹. Nikt z nas, zwłaszcza jako dziecko, nie jest w stanie sobie zapewnić wszystkich potrzebnych dóbr, poczynając już od odpowiadających potrzebom wegetatywnym, jak np. zaspokojenie głodu.

Nussbaum przekonuje więc, że społeczeństwo jest konieczne do utrzymania życia jednostki jako takiego, w sensie wręcz biologicznym. Nawet jeśli ktoś zostaje pustelnikiem, to kiedyś był dzieckiem, które dorosło dzięki społeczeństwu.

Biorąc pod uwagę to, że prawda o naszej zależności od innych objawia się głównie w dzieciństwie, gdyż potem tłumi ją zwykle przekonanie o naszej własnej zaradności i kontroli nad życiem, Nussbaum wiele uwagi poświęca temu okresowi rozwoju człowieka, przyjmując perspektywę *quasi*-psychoanalityczną. Często odwołuje się w związku z tym do Freuda, upatrując w pewnych postawach moralnych w dorosłości pokłosie niewłaściwie ukształtowanego stosunku do dziecięcych potrzeb⁶⁰.

W poglądach Nussbaum na temat pierwotnej zależności człowieka od innych dostrzegamy pewną dwoistość. Z jednej strony, przedstawia ona dziecko jako zupełnie zależne, a więc z natury najbardziej bezbronne. Z drugiej, jest ono jednocześnie przekonane, że świat służy zaspokajaniu jego potrzeb. W związku z tym Nussbaum przytacza epitet ukuty przez Freuda, „jego wysokość dziecko” (*his majesty the baby*), wskazując, że pomimo własnej bezbronności nie jest jej ono świadome, ponieważ apodyktycznie żąda spełnienia własnych potrzeb, a inni na nie odpowiadają⁶¹.

Dla Nussbaum dorastanie moralne jawi się jako proces odkrywania, że nasze potrzeby nie są najważniejsze i nie muszą zostać zaspokojone. Stopniowe wychodzenie z

⁵⁸ M. C. Nussbaum, *Hiding from Humanity*, dz. cyt., s. 36.

⁵⁹ M. C. Nussbaum, *Hiding from Humanity*, dz. cyt., s. 6nn.

⁶⁰ Tamże, s. 177.

⁶¹ Tamże, s. 181.

dziecięcego przekonania o tym, że świat jest zaprojektowany tak, by dostarczać nam tego, czego akurat potrzebujemy czy chcemy, jest nie tylko poznawaniem prawdy o rzeczywistości, ale też odkrywaniem zasad sprawiedliwości, wedle której „ja” nie jest ważniejsze od innych. Mówiąc inaczej, rozwój moralny polega na zrozumieniu, że będziemy żyć z brakami i nauczeniu się tego. Jest to uwaga istotna z punktu widzenia rozumienia dobroci u Nussbaum. Uznanie własnej bezbronności, której rozumienie rozważamy w tej pracy, objawia się bowiem w tym wymiarze w zgodzie na to, że potrzebne dobra mogą nam nie zostać przez innych przyznane, czy wręcz mogą być odebrane, a my nie posiadamy nad tym kontroli. Jak zaś zobaczymy, alternatywą dla akceptacji tego stanu rzeczy jest prowadzący do niesprawiedliwości egoizm.

Warto przy okazji przywołać koncepcję rozwoju moralnego Leona Kohlberga⁶². Podobnie jak Nussbaum uważał on, że początkowe stadia tego rozwoju cechuje tzw. naiwny egoizm. Dziecko jest przekonane, że dobre jest to, czego chce, a jeśli tego nie dostaje, to spotyka je zło. Kieruje więc nim zasada przyjemności (dążenie do jej maksymalizacji przy uniknięciu przykrości). Dopiero potem człowiek wkracza na tzw. etap konwencyjny, to znaczy zaczyna rozumieć społeczne normy zachowania. Kohlberg uważa jednak, że niewielu ludzi dochodzi do ostatniego stadium rozwoju, na którym zdolni są rozumieć „konwencyjne jako konwencyjne”, to znaczy potrafią autonomicznie formułować uniwersalne przekonania moralne, rozumiejąc ich podłoże, zamiast pozostawać na poziomie czegoś w rodzaju społecznej mimikry, czyli konwencji naznaczonej relatywizmem. Przekonanie to, jak się wydaje, jest zgodne także z poglądami Nussbaum. Wejście na taki poziom rozwoju moralnego wymaga bowiem jej zdaniem po pierwsze dogłębnego zrozumienia tego, kim jest człowiek, a po drugie umiejętności zmierzenia się z własnym cierpieniem.

Należy postawić pytanie, jak poglądy Nussbaum mają się do nurtu tzw. etyki troski, reprezentowanej przez wiele amerykańskich autorek, takich jak np. N. Noddings czy V. Held⁶³. Wydawałoby się, że skoro wiele uwagi poświęca ona faktowi wzajemnej zależności członków społeczeństwa, którzy posiadają potrzeby domagające się zaspokojenia, a ponadto empatii i emocjom, to przekonanie o normatywnym znaczeniu postawy czy relacji troski stanowi naturalną konsekwencję tego typu ujęcia moralności. Ponadto, swoje twierdzenia często formułuje ona w odwołaniu do dziecięcej bezbronności

⁶² Por. J. Sławska, *Poziom rozwoju rozumowania moralnego w świetle teorii L. Kohlberga*, „Przegląd pedagogiczny” 2(2008), s. 107-120.

⁶³ Por. A. Waleszczyński, *Feministyczna etyka troski*, Wydawnictwo Środkowoeuropejskiego Instytutu Zmiany Społecznej, 2013.

i zależności dziecka od rodziców, a dla wielu przedstawicielek etyki troski macierzyństwo jest wzorczą relacją moralną. Czy zatem Nussbaum zalicza się do ich grona?

Mimo powierzchownych zbieżności, których wrażenie potęgować może jeszcze reprezentowanie przez Nussbaum myśli feministycznej, odpowiedź na to pytanie jest przecząca. Między omawianą filozof a reprezentantkami etyki troski da się wykazać istotne różnice. Po pierwsze, Nussbaum poszukuje porządku obiektywnego i uniwersalnego. Jak wskazuje A. Waleszczyński, jest to dokładnie przyczyna, dla której autorki takie jak C. Gilligan czy N. Noddings krytykowały Kohlberga, uważając, że przekłada on męskie rozumienie moralności na świat kobiet, a kryteria te są nieprzystające⁶⁴. Ponadto, dla przedstawicielek etyki troski kierunek działania moralnego wyznaczany jest przez bliskość więzi. Rządzi nim specyficznie rozumiany „porządek serca”, w którym zobowiązania wobec tych, których kochamy i którzy potrzebują naszej opieki, mają pierwszeństwo. To, co dobre i słuszne, wyznaczane jest zatem przez subiektywnie przeżywaną więź i naturę określonej sytuacji. Nussbaum, przeciwnie, stoi na stanowisku uniwersalistycznym, słusznie konstatując, że ludzkie emocje i relacje mogą być patologiczne, a zatem nie można ich uznać za godny zaufania probierz norm moralnych.

Po drugie, jakkolwiek Nussbaum jest, w duchu Arystotelesowskim, przekonana, że to, co odpowiada naturalnym ludzkim potrzebom i sprzyja rozwojowi człowieka, jest dobre, to raczej nie stawia dążenia do uczynienia zadość potrzebom w centrum swojej myśli moralnej. Jak zobaczymy, zagwarantowanie możliwości realizacji pewnych dóbr jest dla niej istotne na poziomie systemu sprawiedliwości. Jeżeli któraś z naturalnych potrzeb nie może być w sposób wolny zaspokajana, to mamy do czynienia z wadliwie funkcjonującym państwem⁶⁵. Z jej poglądów wynika jednak także, że na poziomie moralności, gdybyśmy chcieli wywodzić normy z konieczności wzajemnej troski o potrzeby najbliższych, to popadlibyśmy w koło infantylnego egoizmu.

Same reprezentantki etyki troski, przeczuwając ten problem, rozróżniają na dodatnio nacechowaną moralnie „troskę” i rozumianą negatywnie „obsługę”, próbując ważyć wzajemność i wdzięczność krańców relacji, co jednak nie wydaje się do końca przekonujące, ponieważ nadal wywodzimy miarę słuszności czynów z subiektywnych odczuć⁶⁶. Tak czy inaczej, Nussbaum idzie krok dalej, pokazując, że pewne nasze

⁶⁴ Por. Tamże., s. 45.

⁶⁵ M.C. Nussbaum, *The Frontiers of Justice*, dz. cyt., s. 43.

⁶⁶ Por. A. Waleszczyński, *Feministyczna etyka troski*, dz. cyt., s. 65.

potrzeby wcale nie muszą zostać wypełnione, a nawet dobrze, żeby tak się stało, ponieważ w ten sposób dochodzimy do przekonania, że nie jesteśmy najważniejsi. To zaś początek rozumienia sprawiedliwości. Moglibyśmy powiedzieć, że u Nussbaum troska jest czymś moralnie pożądanym, ale perspektywa troski jako powszechnie obowiązującego źródła normatywności jest, w gruncie rzeczy, egocentryczna, ponieważ wówczas o mnie także musi się ktoś zatroszczyć. Takie oczekiwanie wiąże się z niedojrzałością moralną i uprzedmiotowieniem drugiego jako obsługującego, czy podrzędnego wobec moich potrzeb. Mówiąc wprost, dobrze się troszczyć o drugiego, ale czynienie z tego podstawowego obowiązku moralnego, obwarowanego w dodatku wymogiem wzajemności, wydaje się nieco toksyczne.

Warto też zauważyć, że na tle etyki troski ciekawie wypada feminizm Nussbaum. Omawiana autorka, choć uwzględnia tło kulturowe i sytuację społeczną kobiet i mężczyzn w różnych krajach, to nie próbuje dowodzić, jakoby w inny sposób rozumowali moralnie. Jeżeli tak się dzieje, to jest to sprawa kulturowych przyzwyczajęń, ale nie wpływa to ani na rozumienie dobra ani słuszności jako takich⁶⁷. Nie ma męskich i żeńskich stylów percepcji moralnej. Kobiety mają wprawdzie bardziej rozwiniętą emocjonalność, ponieważ kultura zwykle represjonuje przejawy uczuciowości wśród mężczyzn. Nie świadczy to jednak jeszcze o większych lub mniejszych uzdolnieniach moralnych którejs ze stron lub o przyrodzonej odmienności myślenia moralnego. Punkt wyjścia jest ten sam, a reszta zależy od wychowania. Przedstawiciele różnych płci i kultur znajdują się w różnych sytuacjach, ale normy moralne są jedne, dla wszystkich i w każdej sytuacji (co nie oznacza ich jednoznaczności w praktycznym zastosowaniu, czy ich mechanicznej aplikacji), i, dochodząc do nich różnymi drogami, powinniśmy się wreszcie znaleźć w tym samym miejscu, jeśli chodzi o wnioski. Można by powiedzieć, że Nussbaum z całą pewnością mówi o kobiecym doświadczeniu społecznym, ale wątpliwe, czy utrzymywałaby, że istnieje coś takiego jak specyficznie kobiece doświadczenie moralne. W istocie wydaje się, że równość między kobietami a mężczyznami wyraża się według niej, między innymi, w uniwersalności tego doświadczenia jako ogólnoludzkiego.

Niektórzy komentatorzy próbują jednak budować uzasadnione analogie między etyczną koncepcją Nussbaum a etyką troski. G. A. Widdershoven i M. Huijer uważają, że wspólnym ich polem mogłoby być pojęcie „kruchości troski”, przekładając to, co Nussbaum mówi na temat kruchości i zniszczalności dobroci na grunt poglądów typu tych

⁶⁷ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought* dz. cyt., s. 227.

prezentowanych przez Held czy Noddings⁶⁸. Troska, jako zaangażowanie w dobro drugiej osoby, miałyby generować sytuacje konfliktowe, w których wybór oddania swojego wysiłku drugiemu stawia nas przed koniecznością rezygnacji z innych relacji i dóbr. U Nussbaum, jak uważają autorzy, sytuacja ta ma wymiar tragiczny i człowiek musi ponieść odpowiedzialność za to, co wybiera, konfrontując się ze stratą, natomiast u przedstawicielek etyki troski taki stan rzeczy daje raczej asumpt do udoskonalenia mechanizmów dbania o drugiego, generujący większą solidarność, tak, by w przyszłości przejść przez podobne sytuacje mniejszym kosztem.

Należy wprowadzić jednak istotne zastrzeżenie. Podczas gdy u Held czy Noddings mowa jest o trosce, to u Nussbaum raczej o dbałości, choć wyraża ją to samo angielskie słowo *care*. Język polski rzuca więc w tym przypadku światło na to, co w oryginale stać się może przyczyną konfuzji. *Care* u Nussbaum, inaczej niż u reprezentantek etyki troski, nie ma wyłącznie konotacji opiekuńczych. Jest to także dbałość w sensie światopoglądowym czy obywatelskim, jako pełne zaangażowania opowiadanie się za ważnością jakiegoś dobra i działanie na rzecz jego realizacji. Nie chodzi jej o otaczanie kogoś serdeczną opieką, choć tego typu troska także mieści się w ramach dbałości czy stanowi jej wyraz. Dbałość (*care*) u Nussbaum może jednak dotyczyć, np. spraw państwa, społecznej sprawiedliwości, prawdy historycznej czy religii. Takie wątki zaś trudno rozwinąć w optyce etyki troski. Mimo więc że autorzy trafnie postrzegają sytuację troski o drugiego człowieka jako przypadek, w którym ujawnia się kruchość dobroci, to sama próba połączenia etyki troski z przekonaniami Nussbaum wymaga sporej ostrożności.

D. Engster podobnie uważa, że teoria moralna Nussbaum jest w wielu punktach zbieżna z postulatami etyki troski, jednak rozwija ją ona w oparciu o „sporne przekonanie o istnieniu teleologii ludzkiego rozwoju oraz wątpliwe ujęcie obowiązku”⁶⁹. Trafnie zatem diagnozuje różnice między filozofią Nussbaum a etyką troski, choć jego zarzuty należy podważyć. Dyskusja o celowości ludzkiego rozwoju bądź o obiektywnie rozumianych powinnościach nie jest, co najmniej, bardziej chwiejnym gruntem dla etyki i prawodawstwa niż subiektywne przekonanie o konieczności troski w jednostkowej relacji. Sam zresztą autor artykułu zauważa, że feministki zajmujące się etyką troski nie wypracowały do tej pory przekonującej propozycji realizacji tej teorii w skali politycznej, choć ma nadzieję na znalezienie rozwiązania tego problemu.

⁶⁸ G. Widdershoven, M. Huijer, *The Fragility of Care. An Encounter between Nussbaum's Aristotelian Ethics and Care Ethics*, „Bijdragen” 62/3 (2001), s. 304-316

⁶⁹ D. Engster, *Care Ethics and Natural Law Theory: Toward an Institutional Political Theory of Caring*, „The Journal of Politics” 66/1(2004), s. 113-135.

Ustaliliśmy zatem, że Nussbaum nie uważa troski o zapotrzebowania innych za podstawowe źródło etyczności. Jakie więc znaczenie dla jej koncepcji etycznej ma fakt, że człowiek jest istotą posiadającą potrzeby, które nigdy nie zostaną w pełni zaspokojone, a na większość z nich nie jest w stanie odpowiedzieć sam?

Spostrzegany przez omawianą filozof brak samowystarczalności człowieka wiąże się ściśle z jej stosunkiem do ludzkich prób uzyskania bezwzględnej kontroli nad światem. Jeżeli przyjmiemy, że nasze potrzeby muszą zostać koniecznie zaspokojone, to będziemy traktować rzeczywistość, a zwłaszcza innych ludzi, instrumentalnie, jako elementy służące obsłudze naszych wymagań. Nussbaum wskazuje, że z braku akceptacji własnego wybrakowania bierze się rozgoryczenie, które łatwo przeradza się w chęć wzięcia odwetu na społeczeństwie, a to z kolei powoduje, że ustawiamy się poza nim⁷⁰. Nussbaum zaś uznaje, że ktoś, kto nie określa się jako członek społeczeństwa, rezygnuje z własnego człowieczeństwa, ponieważ człowiek to *zoon politikon*. Istnieje więc ścisły związek między uznaniem własnego wybrakowania a zachowaniem człowieczeństwa, które objawia się między innymi w przestrzeganiu zasad sprawiedliwości.

Omawiana autorka powiada, że „choć dochodzimy do pewnego stopnia niezależności, zawsze pozostajemy alarmująco słabi i niekompletni, zależni od innych i od zmienności świata w czymkolwiek, co tylko moglibyśmy starać się osiągnąć”⁷¹. Jest więc przekonana, że człowiek żyje w nieustannym ryzyku, iż wypracowane przez niego mechanizmy kontroli i własne wysiłki zawiodą. Tymczasem, inni mogą, ale nie muszą przyjść nam z pomocą. Ktoś, kto uważa, że rzeczywistość powinna mu się poddać, nie wyrósł z dziecięcego rozumienia świata i nie jest w pełni zdolny do czynów słuszych moralnie, ponieważ nie rozpoznaje obiektywnych warunków swojego działania.

Należy więc wyraźnie podkreślić, że przemożne znaczenie dla myśli etycznej Nussbaum ma dostrzegany przez nią fakt, iż człowiek żyje w niedoskonałym świecie⁷². Jest to świat, w którym ludzkie starania mogą nie przynieść spodziewanych rezultatów, inni mogą się od nas odwrócić, a nasze braki pozostać niewypełnione. Świadomość mechanizmów rządzących rzeczywistością jest ważna, ponieważ brak akceptacji prawdy o niej prowadzi do fałszowania sumienia, czy działania w oparciu o nieprawdziwe

⁷⁰ M. C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*, Oxford University Press, s. 75.

⁷¹ M. Nussbaum, w: *Take My Advice. Letters to the Next Generation from People Who Know a Thing or Two*, red. James L Harmon, wyd. Simon&Schuster 2007, s. 35.

⁷² M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. XV.

przesłanki, co musi skutkować złem. Powrócimy do tego zagadnienia w ostatnim rozdziale pracy.

Choć może to brzmieć banalnie, Nussbaum pokazuje, że prawda o rzeczywistości, która z pewnością w pewnych aspektach przyniesie człowiekowi rozczarowania, jest trudna do przyjęcia. Dlatego to zazwyczaj już na tym etapie, z powodu nieumiejętności jej zaakceptowania, następuje początek moralnej degeneracji. Człowiek jest bezbronny wobec tego, że nie wszystko potoczy się zgodnie z jego oczekiwaniami. Stanie się tak niezależnie od jego woli i wysiłków, ale zrozumienie i internalizacja tej prawdy stanowią niełatwe do przejścia wyzwanie. Innymi słowy, Nussbaum wskazuje, że ludzie często błędzą moralnie z powodu niezgody na przyjęcie uzasadnionego cierpienia.

Negatywną postawą, która, zdaniem Nussbaum, wypływa z nieumiejętności pogodzenia się z niemożliwością wypełnienia braków, jest narcyzm, wyrażający się w przekonaniu, że własne potrzeby są najważniejsze, a ich niewypełnienie oznacza życiową klęskę i nieszczęście⁷³. Ponieważ pojęcie to jest ważne dla zrozumienia, między innymi, jej koncepcji niektórych emocji, a przede wszystkim jej stosunku do negacji własnej bezbronności przez człowieka, omówimy je teraz pokrótce.

Warto rozpocząć ten wątek, wychodząc od zestawienia poglądów Nussbaum na temat narcyzmu z filozofią E. Mouniera. Uważał on, że wśród ludzi padających ofiarą alienacji, to jest rozumianej w duchu marksistowskim dominacji wytworów człowieka nad nim samym, która wyłącza go ze społeczeństwa, dostrzec można dwie zasadnicze postawy, a mianowicie „Narcyza” i „Herkulesa”⁷⁴. Narcyz zwraca się ku swojemu światu wewnętrznemu, zrywając stosunki z ludźmi i mając siebie samego za jedyny punkt odniesienia. Tymczasem Herkules popada w źle rozumiany aktywizm, określając siebie poprzez zewnętrzną działalność i materialne dobra, a zwłaszcza poprzez gromadzenie wrażeń, mających zaspokajać jego żądze.

Wątki krytyki zarówno jednej, jak i drugiej postawy odnajdujemy także u Nussbaum. Wskazuje ona przy tym, jak zasygnowaliśmy, że narcyzm bierze się z niezgody na własne wybrakowanie. Warto więc zauważyć, że i Herkules jest w tym ujęciu figurą narcystyczną. Mounierowski Narcyz stwarza własny, bezpieczny świat, zamykając się w sobie, a to dla Nussbaum oznacza tchórzliwość i moralną małość. Herkules natomiast czerpie ze świata w sposób nieograniczony, co według amerykańskiej filozof jest oznaką niedojrzałego podejścia do własnych potrzeb. Postępuje on także

⁷³ M. C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness...*, dz. cyt., s. 90.

⁷⁴ E. Mounier, *Co to jest personalizm?*, Kraków 1960, s. 205-207.

wbrew jednemu z zasadniczych zaleceń moralnych Nussbaum, którego trzymanie się pozwala, jej zdaniem, znosić trud starań o dobro, a mianowicie, by „nie porzucać swojego życia wewnętrznego”⁷⁵.

Warto przy okazji dodać, że w swoich ostatnich komentarzach publicystycznych Nussbaum dochodzi do dość zastanawiającego wniosku, że w dzisiejszych czasach już samo pytanie „Co to znaczy być człowiekiem?” jest naznaczone narcyzmem, ponieważ zakłada ludzką supremację nad innymi gatunkami⁷⁶. Pytanie to stało się narcystyczne, ponieważ, jak twierdzi, pycha współczesnego człowieka jest tak wielka, że „nasz narcyzm jest kompletny”. Pytanie to znaczy dla niej tyle samo, co wykluczające „co to znaczy być białym?”, które rzekomo wyróżnia pewną grupę ponad inne ze względu na drugorzędne cechy takie jak kolor skóry. Już samo jego postawienie miałoby wynikać z wyższościowych pobudek. Trudno nie odczuć w tym pewnej przesady.

Wydaje się, że wyrażając poglądy w tym stylu, Nussbaum przybliżyła się do myślicieli takich jak, np. Peter Singer, którego zresztą cytuje. Jest to o tyle zastanawiające, że jeszcze w *Upheavals of Thought*, choć słusznie twierdzi, że zwierzęta, podobnie jak ludzie, zasługują na troskę i współczucie, ponieważ na swój sposób poznają rzeczywistość i odczuwają, to nie ma problemu z przyznaniem, że ze względu na funkcjonowanie w sferze języka i zdolność moderowania emocji człowiek wydaje się kimś odrębnym od reszty gatunków⁷⁷. Podobnie w *The Frontiers of Justice*, choć uwzględnia problem sprawiedliwego traktowania zwierząt, to mówi o stopniach godności różnicujących istoty żywe. Śledząc publicystykę Nussbaum można byłoby przewrotnie powiedzieć, że zdaje się ona stawać coraz bardziej rozgoryczona wobec społeczeństwa, w którym żyje, choć jest to postawa, przed którą przestrzega. Tak czy owak, myli się ona, sądząc, że stwierdzenie największej doskonałości bytowej człowieka musi pociągać za sobą narcyzm i brak dbałości o inne gatunki. Przeciwnie, może ono, a wręcz powinno, wywoływać poczucie moralnej odpowiedzialności za warunki ich życia. Próbując dowodzić, że namysł ludzkości nad sobą samą jest przejawem samouwielbienia czy chorobliwej koncentracji na własnych problemach, omawiana myślicielka niebezpiecznie zbliża się do zakwestionowania swoich najbardziej podstawowych ustaleń filozoficznych,

⁷⁵ M. C. Nussbaum, w: *Take my advice...*, dz. cyt., s. 36.

⁷⁶ M. C. Nussbaum, *What Is It to be Human? Don't Ask*, <https://www.law.uchicago.edu/news/martha-c-nussbaum-narcissim-asking-what-it-be-human>, data dostępu 2020-04-26.

⁷⁷ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt. 96.

wedle których świat intelektualnych i duchowych osiągnięć człowieczeństwa jest światem niezerównanej głębi.

Nussbaum zapowiada, że cywilizacyjny problem narcyzmu będzie stanowił jeden z głównych wątków książki, którą obecnie przygotowuje, a w której, uwzględniając problem stosunku do zwierząt, zamierza rozwinąć swoje ujęcie sprawiedliwości, tzw. *capabilities approach*, czyli podejście bazujące na zdolnościach czy potencjalnościach⁷⁸. Ponieważ sprzeciwia się budowaniu pojęcia osoby, która dla jurysprudencji staje się podmiotem praw, w oparciu o przymiot rozumności, to można się spodziewać, że będzie chciała dowodzić, iż zwierzęta należy traktować jako równoprawne z ludźmi podmioty. korygując niektóre diagnozy z poprzednich dzieł, np. z *The Frontiers of Justice*, gdzie i tak przypisuje im pewne prawa. Są to jedynie domysły, ale uzasadnia je kontekst wypowiedzi omawianej autorki.

A. Schinkel, poddając krytyce prezentowaną przez Nussbaum jeszcze w *The Frontiers of Justice* (2006) teorię sprawiedliwości, uważa, że nie można pogodzić ujęcia opartego na potencjalnościach z przekonaniem, że człowiek ma, nawet ograniczone, prawa do używania zwierząt do swoich własnych celów⁷⁹. Tak zaś w tej książce przekonuje omawiana filozof. Schinkel twierdzi, że aby cała teoria sprawiedliwości Nussbaum była spójna, to autorka ta musiałaby bez zastrzeżeń wliczyć w poczet podmiotów prawnych zwierzęta, które także mają zdolność życia, rozwoju, poznawania, zabawy etc., niektóre w stopniu większym niż ludzie upośledzeni. Jego zdaniem konsekwencja ta jest zasadniczo możliwa w ramach poglądów Nussbaum, ponieważ kluczowa jest dla nich wizja „bezbronnej podmiotowości” (*vulnerable subjectivity*), a ta odnosi się do zwierząt bardziej nawet niż do ludzi⁸⁰.

Należałoby wprowadzić w dyskusję podjętą przez Schinkela pytanie, czy stopień możliwego rozwoju danej zdolności nie powoduje, że ilość przechodzi w jakość, zmieniając istotę, to znaczy, że choć zwierzęta bawią się i tworzą, to w stopniu nieporównywalnie skromniejszym niż ludzie, a więc człowieka należy traktować inną miarą, ponieważ po prostu jest kimś innym od zwierząt. Sprowadzając sprawę *ad absurdum*, trudno wyobrazić sobie owczarka niemieckiego śmiejącego się z opowiadań Czechowa czy posadzać bobra budującego żeremia o zdolność udoskonalenia silnika

⁷⁸ M. C. Nussbaum, *What Is It to be Human? Don't Ask*, <https://www.law.uchicago.edu/news/martha-c-nussbaum-narcissim-asking-what-it-be-human>.

⁷⁹ A. Schinkel, *Martha Nussbaum on Animal Rights*, „Ethics and the Environment”, . 13/1, nr (, 2008), s. 41-69.

⁸⁰ Tamże.

rakietowego. Z drugiej strony, co w takim razie z ludźmi o wielkim stopniu niepełnosprawności, niezdolnymi do normalnego funkcjonowania i poznawania świata? Problem ten jest rozległy i złożony, a dla naszych rozważań poboczny. Z punktu widzenia poglądów Nussbaum należy natomiast uznać go za otwarty i, zgodnie z jej własnymi zapowiedziami, spodziewać się zrewidowania przez nią dotychczasowych ustaleń na ten temat. W związku z tym, zmuszeni jesteśmy pozostawić ten wątek bez ostatecznych konkluzji.

Bardzo cenna z punktu widzenia naszych rozważań jest jednak uwaga Schinkela o wizji „bezbronnej podmiotowości” jako fundamentalnej dla rozumienia sprawiedliwości u Nussbaum. Choć tzw. podejście oparte na zdolnościach jest elementem jej poglądów, który doczekał się chyba największej liczby komentarzy, warto o nim pokrótce wspomnieć w takiej mierze, w jakiej odnosi się ona do interesującego nas w tym podrozdziale zagadnienia ludzkich potrzeb oraz zależności człowieka od innych. Ciekawe może się bowiem okazać zestawienie tego ujęcia z jej przekonaniem o naturalnej ludzkiej bezbronności.

Przede wszystkim, Nussbaum, konstruując swoją wizję sprawiedliwości, wychodzi z przekonania, że człowiek posiada pewne konkretne, naturalne zdolności (tzw. *capabilities*). Są to, kolejno: 1. życie; 2. zdrowie ciała; 3. integralność cielesna; 4. zmysły, wyobrażenia, myślenie; 5. emocje; 6. rozumność praktyczna; 7. przywiązanie; 8. więź z innymi gatunkami; 9. zabawa; 10. materialna i polityczna kontrola nad środowiskiem⁸¹. Aby jednak te zdolności rozwijać, potrzeba zewnętrznego wsparcia, czyli dóbr, które umożliwią ich aktualizację. Tych zaś człowiek nie może sobie zazwyczaj sam zapewnić. Toteż to, że rozwijamy swoje naturalne zdolności, zawdzięczamy reszcie członków społeczeństwa. Widać zatem wyraźnie, że Nussbaum czerpie z Arystotelesowskiego ujęcia życia politycznego jako czegoś zaszczepionego w ludzkiej naturze, koniecznego dla ludzkiego rozwoju i dążenia do pełni rozkwitu człowieczeństwa, *eudaimonii*.

Trudno nie dostrzec w koncepcji Nussbaum pokrewieństwa z propozycją Johna Finnisa, który wymienia listę tzw. dóbr podstawowych⁸². Są one w gruncie rzeczy zbieżne z tymi, które znajdujemy u omawianej filozof, jednak nie deklaruje ona, jakoby zaciągała u niego jakiegoś rodzaju dług. Pozostaje za to w bliskich związkach intelektualnych z Senem. Oboje uważani są za czołowych przedstawicieli tzw. etyki rozwoju (*development*

⁸¹ M. C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge MA 2011, s. 33-34.

⁸² Por. J. Finnis, *Prawa naturalne i uprawnienia naturalne*. Warszawa: Dom Wydawniczy ABC, 2001.

ethics), współczesnego nurtu etycznego silnie wiążącego ustalenia etyczne z ekonomicznymi, w którym „namysł badawczy skupia się zarówno na środkach, jak i na celach rozwoju gospodarczego”⁸³. Istotne wydaje się zauważenie, że tak definiowany, już w swoich fundamentalnych założeniach, nurt ten godzi teleologiczną myśl o wszechstronnym rozwoju człowieka (*eudaimonia*) z deontologicznym, Kantowskim w charakterze przekonaniem, że to właśnie człowiek zawsze musi być traktowany jako cel działania. Jeżeli traktowany jest jako środek do rozwoju gospodarczego, to mamy do czynienia ze złem. Zgodność tych dwóch ujęć jest dostrzegalna właściwie w całej filozofii Nussbaum, mimo że jej stosunek do niektórych odmian deontologizmu jest ambiwalentny z powodu jego, jak powiada komentujący jej myśl M. Skerer, „niebezpiecznych, paternalistycznych tendencji do określania zakresu tego, czym może być dobre ludzkie życie”⁸⁴.

W ramach pobocznej wzmianki warto wspomnieć, że Nussbaum, inaczej niż Finnis, nie wyróżnia na swojej liście religii czy zdolności do życia duchowego. Omawiana autorka zwykle przyznaje, że człowiek ma potrzeby duchowe i nie neguje ich, jednak zdaje się je po części lokować po stronie rodzaju wyobraźni i myślenia, a po części utożsamiać z potrzebą przynależności. Widać zatem, że o religii myśli w sposób raczej sekularystyczny, traktując ją jako istotną część kultury i życia społecznego. Skoro nie ma zgody co do tego, czy rzeczywistość nadprzyrodzona istnieje, to należy omijać te zagadnienia w teoriach dotyczących życia obywatelskiego. Rację ma jednak Finnis, uznając religię za specyficzne dobro godne wydzielenia. Pomijanie w dyskusji o religii zagadnienia kontaktu z transcendencją, który nawet dla M. Eliadego, określającego się jako „niewierzący człowiek religijny”, był jej istotą, oznacza niezrozumienie najważniejszych treści życia duchowego⁸⁵. Z drugiej strony, tym, co łączy Nussbaum i Finnisa, jest przekonanie o możliwości koncepcji prawa, która nie byłaby pozytywistyczna, ale jednocześnie nie kwalifikowałaby się jako jurnaturalistyczna.

Powracając do problemu bezbronności w ścisłym sensie, zwróćmy także uwagę, że u Nussbaum „kontrola nad otoczeniem” stoi na ostatnim miejscu listy zdolności. Co więcej, wyróżnia ona kontrolę polityczną i materialną. Chodzi więc o zapewnienie warunków życia w wolności oraz stabilność tego, co moglibyśmy nazwać habitusem,

⁸³ Por. *What is Development Ethics?*, artykuł odredakcyjny, <https://developmentethics.org/about-2/what-is-development-ethics/>, data dostępu 2020-04-26.

⁸⁴ M. Skerer, *Nussbaum's Capabilities Approach and Religion*, „The Journal of Religion”, 84/3 (2004), s. 379-409.

⁸⁵ M. Eliade, *Historia idei i wierzeń religijnych*, t.1., tłum. S. Tokarski, wyd. PAX, 1976, s. 24.

pewnym stałym środowiskiem rozwoju. Omawiana autorka nie ma na myśli kontroli nad innymi ludźmi, czy nad życiem pojętym jako całość zdarzeń. Stałoby to w sprzeczności z jej zasadniczą myślą o tym, że życie moralne jest kruche i wymaga od człowieka ciągłego przystosowywania się, zgody na straty i zmiany. Dążenie do uzyskania kontroli jest dla Nussbaum, zasadniczo, postawą przeciwną do uznania własnej bezbronności, między innymi wobec przynoszącego nieszczęścia losu, które jest konieczne dla życia dobrego moralne. Zrozumiałe więc, że Nussbaum umieszcza kontrolę nad otoczeniem na ostatniej pozycji listy zdolności, wyróżniając w dodatku ściśle rodzaje tej pozytywnej.

Widać zatem, że Nussbaum rozumie człowieka jako istotę, która z natury posiada potrzeby domagające się zaspokojenia, ale musi się zgodzić na własne wybrakowanie. Zdaje się, że taka kondycja w sposób nieunikniony wiąże się z cierpieniem. Czy zatem Nussbaum dostrzega jakieś remedium na tego rodzaju ból, czy też, skoro możemy być albo źli, albo niekompletni, to jej wizja człowieczeństwa jest pesymistyczna? Aby znaleźć odpowiedź na to pytanie, sięgnijmy do jej rozumienia właściwego moralnie pocieszenia, które teraz pokrótce omówimy.

1.2.2. Pocieszenie nienarcystyczne odpowiedzią na ból wybrakowania

Problem pocieszenia Martha Nussbaum podjęła w swoim przemówieniu z okazji własnej *bat-mizvah*, uroczystości dojrzałości religijnej we wspólnocie żydowskiej⁸⁶. Choć jest to tekst poboczny, a samo zagadnienie pocieszenia nie występuje *in extenso* w innych pracach omawianej autorki, to sama przyznaje, że stanowi ono pewnego rodzaju łącznik pomiędzy dwoma podstawowymi a pozornie rozłącznymi wątkami jej zainteresowań filozoficznych. Mianowicie, miałyby stanowić wspólny mianownik problemu sprawiedliwości oraz głębi osobistych, wręcz intymnych pragnień człowieka. Warto zatem o nim wspomnieć.

Mówiąc o pocieszeniu nienarcystycznym, Nussbaum pokazuje, na czym miałyby polegać radość człowieka prawego. Skoro ma być ono nienarcystyczne, to znaczy, że nie może się skupiać na przeżywającym je podmiocie. W związku z tym, omawiana filozof utrzymuje, że człowiek dojrzały moralnie cieszy się z panującej sprawiedliwości, przedkładając ją nad wypełnienie swoich własnych potrzeb. Pocieszenie narcystyczne, przeciwnie, jest pocieszeniem, którego łaknie skupione na sobie dziecko.

⁸⁶ M.C. Nussbaum, *The Mourner's Hope*, <http://bostonreview.net/nussbaum-the-mourners-hope>, data dostępu 2020-04-26.

Kompozycyjną zasadą wypowiedzi Nussbaum na temat pocieszenia jest zestawienie fragmentu z księgi Izajasza (40, 1-26.) z tekstem z księgi Powtórzonego Prawa (5,18). U Izajasza, jak zauważa omawiana filozof, słowa otuchy wobec Izraela są wypowiedzane czule, a pocieszenie „obrazowane jest przy użyciu metafor osobistej miłości i troski” (np. pasterz ogarniający trzodę swoim ramieniem, noszący jagnięta na swej piersi). Nussbaum wspomina także późniejsze fragmenty Izajasza, w których Bóg przedstawiany jest jako matka, która karmi Izrael piersią. Być pocieszonym to zatem, co do zasady, jak powiada Nussbaum, „być wypełnionym, przywróconym do błęgiego stanu pielęgowanego niemowlęcia” (Iz 66,12).

Wersy z księgi Powtórzonego Prawa przedstawiają jednak zupełnie inny obraz rzeczywistości, a mianowicie świat twardych zasad uniwersalnej sprawiedliwości, które nakładają na nas określone wymagania, czy tego chcemy, czy nie. Nussbaum wskazuje więc, że z jednej strony Bóg ukazywany jest jako ktoś, kto pociesza, a z drugiej jako ten, kto wiele od nas wymaga mimo naszej słabości i wybrakowania⁸⁷. Te dwa obrazy, jak twierdzi omawiana myślicielka, na pierwszy rzut oka wydają się sprzeczne, a jednak ich zestawienie ukazuje człowiekowi właściwą moralnie drogę postępowania.

Nussbaum uważa, że powiązanie między tymi dwoma tekstami tkwi w motywie Boskiego głosu, wołania. Również wspomniane przez nią Mojżeszowe wezwanie *sh'ma Yisrael*, „słuchaj, Izraelu”, odpowiada postawie moralnej czujności, która jednocześnie skłania się ku Boskiemu prawu, jak i oczekuje pocieszenia, wyzwolenia z ucisku. Boska sprawiedliwość dosłownie, jak powiada Nussbaum, „wnika w ciało przez uszy”⁸⁸. Wybrakowany człowiek jest pasywny, bezbronny wobec głosu, który go dosięga, a przez który płynie pocieszenie. Jest to jednak pocieszenie na Boską, a nie ludzką miarę, wypływające z zapowiedzi nastania sprawiedliwego świata. Wypełnienie braków ma zatem wymiar uniwersalny. A zatem, Nussbaum nazywa pocieszenie nienarcystyczne „nadzieją żałobnika” (*the mourner's hope*). Jest nim ktoś, kto doświadczył straty, i kto być może już nie dozna swojej własnej, prywatnej szczęśliwości. Wierzy jednak, że przyszłe pokolenia mogą żyć w innym, lepszym świecie, podobnie jak Mojżesz, który patrzy na ziemię obiecaną, wiedząc, że już do niej nie wejdzie. Charakterystyczne więc, że dla Nussbaum człowiek jest bezbronny nawet wobec sposobu, w jaki powinien zostać pocieszony. Musi się pogodzić z tym, że dostaje nie to, czego oczekiwał, dojrzewając moralnie do własnej radości.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże.

Co ważne, rozważania Nussbaum, pomimo religijnego kontekstu wypowiedzi oraz interpretacji fragmentów Starego Testamentu, nie mają raczej wymiaru teologicznego. Wielokrotnie podkreśla ona, że prawa Boskiej sprawiedliwości dostępne są „tu i teraz, między żyjącymi”⁸⁹. Ludzie mają nie oczekiwać na Mesjasza, lecz sami zaprowadzać sprawiedliwość i walczyć o nią, ponieważ Bóg przekonuje, że jest ona możliwa. Zdaje się to sprzeczne z zasadniczym przekonaniem judaizmu, że to Mesjasz zaprowadzi ostateczny ład. Trudno nie odnieść wrażenia, że i w tym przypadku Nussbaum sekularyzuje treści religijne, mówiąc np. o tym, że nie wystarczy się modlić, lecz trzeba działać, modlitwa bowiem to „wysyłanie komuś dobrych myśli”. Nawet Bóg, o którym właściwie Nussbaum w swym tekście zaledwie wzmiankuje, zdaje się raczej metaforyczną figurą dobra i sprawiedliwości, a nie realną osobą.

Warto zauważyć, że myśl o możliwości zaprowadzenia doskonałego ładu siłą ludzkich starań charakterystyczna jest dla myśli marksistowskiej. Jednocześnie, towarzyszy jej przekonanie o konieczności odsunięcia gratyfikacji. Potrzebne są pokolenia, które pójdą na straty, zanim nastanie prawdziwie sprawiedliwy świat. Dlatego też wielu komentatorów, między innymi J. Grzybowski, uważa, że marksizm jest filozofią realizującą schematy myślenia religijnego⁹⁰.

Podsumowując jednak samo rozumienie pocieszenia u amerykańskiej filozof, trzeba powiedzieć, że właściwie oczekuje ona postawy heroicznej. W gruncie rzeczy bowiem zgoda na to, że ja nie uzyskam tego, czego pragnę, a w zamian za to będę cieszył się szczęściem innych, to rezygnacja z samego siebie. Jest to postawa chwalebna, zasługująca na miano wzorca doskonałości moralnej, jednak w praktyce niezwykle trudna do osiągnięcia.

Pewną odpowiedź na tę wątpliwość może przynieść analiza tego, co Nussbaum mówi na temat emocji jako efektu przywiązania do ważnych dóbr. Własne potrzeby możemy bowiem, jak twierdzi omawiana filozof, modyfikować. Niektóre z nich są rzeczywiste i ważne, a inne wydumane. Wraz z namysłem nad sprawiedliwością i nad własną emocjonalnością powinna więc następować terapia moralności, dzięki której jesteśmy się w stanie przybliżyć do ideału nakreślonego przez Nussbaum.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ J. Grzybowski, *Utopijny mesjanizm marksizmu - fundament bolszewickiej rewolucji*, <https://teologiapolityczna.pl/ks-prof-jacek-grzybowski-utopijny-mesjanizm-marksizmu-fundament-bolszewickiej-rewolucji>, data dostępu 2020-04-26.

1.3. Człowiek jako istota emocjonalna

W niniejszej części pracy przyjrzymy się ujęciu człowieka jako istoty emocjonalnej według Nussbaum. Omawiana myślicielka pokazuje, że przeżywanie emocji wiąże się z tym, co uważamy za wartościowe, jednak nie posiadamy nad tym pełni władzy, a zatem z tymi dobrami, których dostępność jest w dużym stopniu zależna od losu. W związku z tym w emocjonalności ujawnia się jej zdaniem nasza bezbronność. W pierwszym podrozdziale zaprezentujemy, w jaki sposób Nussbaum rozumie ich powiązanie, by w kolejnym przyjrzeć się dostrzeganemu przez nią specyficznemu rodzajowi emocji, a mianowicie emocjom narcystycznym, związanym z poczuciem zagrożenia tego, co wartościowe i negacją własnej bezbronności.

1.3.1. Emocjonalność przejawem ludzkiej bezbronności

Martha Nussbaum określa emocje jako sądy wartościujące wobec tego, co dla nas ważne, a co pozostaje poza naszą kontrolą⁹¹. Aby lepiej zrozumieć pojęcie emocji, wokół którego koncentrować się będą analizy zawarte w tym podrozdziale, w definicji tej warto wyróżnić i omówić jej istotne elementy. Po pierwsze, amerykańska filozof przedstawia emocje jako sądy. Znaczy to, że ich koncepcja jest u niej intelektualna. Jak zobaczymy, Nussbaum sprzeciwia się biologizowaniu emocji i uznawaniu ich za ślepe, irracjonalne poruszenia. Po drugie, sądy te są wartościujące. Mają zatem związek z oceną rzeczywistości, którą można właściwie nazwać oceną moralną (muszą się odnosić do dóbr, które uważamy za ważne dla naszego życia). Po trzecie wreszcie, to, do czego się odnoszą, musi pozostawać poza kontrolą podmiotu. Nussbaum przekonuje, że jeśli mamy nad czymś pełną władzę, to nie wzbudza to naszych emocji. Ogólnie rzecz biorąc, jej zdaniem, emocje pojawiają się wtedy, gdy pewne istotne dla nas dobro może zostać w jakiś sposób utracone czy zniszczone.

Przed przystąpieniem do dalszych analiz należy zasygnalizować, że Nussbaum nie trzyma się tej definicji ze zbyt wielką konsekwencją. Raz bowiem rzeczywiście traktuje emocje jak sądy, a innymi razy raczej jak to, co z nich wynika, to znaczy towarzyszące im zjawiska psychosomatyczne, mówiąc, że sądy je poprzedzają⁹². Nie oznacza to

⁹¹ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 43.

⁹² Nussbaum, na przykład, nadaje rozdziałowi I *Upheavals of Thought* tytuł *Emotions as Judgements of Value* (*Emocje jako sądy wartościujące*), i w tymże rozdziale nazywa je „intelektualnymi odpowiedziami na

wprawdzie, że jej koncepcja jest zupełnie niespójna ujęta w całości, ale dostrzec w niej można pewien zamęt wynikający z nieprecyzyjnego stosowania pojęć.

Przedstawienie poglądów Nussbaum na temat emocji jest istotne dla właściwego zrozumienia tego, co mówi ona na temat natury ludzkiej dobroci. Omawiana autorka przekonuje, że dobro i dobroć są kruche. Fakt zatem, że emocje w jej rozumieniu odnoszą się do tego, co ważne i narażone na destrukcję, powoduje, że dla takiej koncepcji dobroci mają one szczególne znaczenie.

Zdaniem Nussbaum, w emocjonalności człowieka ujawnia się jego poczucie bezbronności wobec świata i losu. Moglibyśmy ją wręcz nazwać pewnym oddźwiękiem czy emanacją bezbronności. Rzeczywistość bowiem ciągle narusza to, co dla nas ważne, wywołując reakcje emocjonalne, a my nie możemy temu przeciwdziałać⁹³. Nussbaum pokazuje, że w sytuacjach ekstremalnych, kiedy zniszczone zostają szczególnie istotne dobra, emocje potrafią być tak silne, że ruina obejmuje także samą cnotliwość człowieka. Grozi mu bowiem strawienie przez namiętności bądź utrata wiary w sens zabiegania o życie dobre moralnie⁹⁴. Chcąc zatem ukazać związki między bezbronnością a dobrocią u Nussbaum, należy przyjrzeć się jej wizji człowieka jako istoty emocjonalnej. Zanim jednak przejdziemy do bezpośredniego powiązania tego zagadnienia z pojęciem bezbronności, poświęcimy kilka akapitów zarysowaniu ogólnej charakterystyki emocji u Nussbaum w szerszej perspektywie. Przede wszystkim, należy wcześniej zrozumieć, w jaki sposób łączą się one, jej zdaniem, ze sposobami przywiązania do ważnych dóbr.

Nussbaum trafnie zauważa, że zdolność wartościowania, z której w dalszej konsekwencji wypływają emocje, jest jedną z najistotniejszych składowych człowieczeństwa. Przyznaje, że zwierzęta także posiadają dobra, które są dla nich istotne (pożywienie, potomstwo) i odpowiadające im reakcje emocjonalne, jednak trudno powiedzieć, na ile przeżywają je one w sposób głęboki i świadomy, to znaczy umożliwiający im twórcze odniesienie się do nich⁹⁵. Tymczasem człowiek, przez fakt swojej rozumności, problematyzuje samo przeżywanie tego, co ważne. Rozumie wzajemne związki dóbr i pojmuje to, co dla niego istotne, jako czynnik konstytutywny jego własnej, jednostkowej osobowości. Jako te konkretne osoby, na poziomie świadomie podejmowanego człowieczeństwa, tworzymy się przez to, co wybieramy jako ważne.

percepcję wartości”; powstaje więc pytanie, czy same emocje są sądami wartościującymi, czy też odpowiedzią na to, co percypowane wcześniej - por. M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press 2006, s. 1.

⁹³ Tamże, s. 1.

⁹⁴ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 406.

⁹⁵ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, dz. cyt., s. 137.

Należy dodać, że w tym konkretnym aspekcie emocji, to zwierzęta jawią się Nussbaum jako bardziej bezbronne od człowieka, inaczej niż w przypadku jego cielesności czy zależności od innych. Dzieje się tak dlatego, że człowiek posiada rozum, który dostarcza mu mechanizmów asekuracyjnych. Do pewnego stopnia możemy emocje zrozumieć, wytłumaczyć, powściągnąć, a nawet próbować je modyfikować dzięki deliberacji. Dla zwierząt zaś, na przykład, każdy strach jest definitywny, ponieważ nie posiadają wyobraźni, ożywiającej nadzieję na przezwyciężenie trudności. Zauważmy, że Nussbaum postrzega rozum jako źródło obrony. Zwłaszcza w rozdziale drugim, poświęconym zagadnieniom epistemicznym, przedstawimy zarówno dobrodziejstwa, jak i zagrożenia płynące z tego faktu, dostrzegane przez omawianą filozof.

Nussbaum tłumaczy swoje poglądy na temat wagi przeżywania emocji dla osobowego życia człowieka, przywołując przykład z *W poszukiwaniu straconego czasu* M. Prousta⁹⁶. W powieści francuskiego autora pojawia się stwierdzenie, że dla beznamietnego rozumu zieleń ornamentu na talerzu znaczy tyle samo, co zieleń oczu ukochanej osoby. Nussbaum uważa w związku z tym, że człowiek, który nie dokonuje wartościowania rzeczywistości i nie żywi głębokich przywiązań, wykluczając w ten sposób ze swojego życia emocje, funkcjonuje w świecie w sposób płytki, machinalny i niemal nieludzki. Dopiero indywidualna wrażliwość emocjonalna, jako reaktywność wobec istotnych konkretów, czyni z nas takie a nie inne jednostki. Widać zatem, że rozum w zastosowaniu logicznym jest dla Nussbaum bezosobowy, tymczasem rozum wartościujący (w sensie funkcji, a nie jakiejś jego wydzielonej części) to ten, który według niej najbardziej przyczynia się do rozwoju osobowościowego człowieka.

Docenienie pozytywnego znaczenia emocji dla życia moralnego stanowi istotną różnicę między Nussbaum a stoikami. Choć ze względu na częste powoływanie się na teksty autorów tej szkoły przedstawiana bywa ona jako reprezentantka neostoicyzmu, to nie można tego przyporządkowania przyjąć bez zastrzeżeń. Przede wszystkim, Nussbaum pokazuje, że dążenie do stanu *apathei* czy *atharaksii*, pożądanej przez stoików nieczułości wobec zmienności świata i zewnętrznych dóbr, jest błędne i szkodliwe z punktu widzenia moralnego⁹⁷. W myśl proponowanej przez nią definicji emocji jako sądów wartościujących, pozbycie się ich wymaga zanegowania ważności istotnych elementów ludzkiego życia.

⁹⁶ M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, dz. cyt., s. 264.

⁹⁷ M.C. Nussbaum, *Therapy of Desire*, dz. cyt., s. 40.

Nussbaum przekonuje, że zabieganie o cnotę jako najwyższy cel, który wymaga odseparowania się od świata, jest w gruncie rzeczy egoistyczne, ponieważ aby osiągnąć niewzruszony spokój ducha, trzeba przestać dbać o to, co zewnętrzne, a to oznacza co najmniej moralne asekuranctwo, o ile nie obojętność⁹⁸. Stawia ją niewątpliwie to poza obrębem perfekcjonizmu aretycznego, odmiany teleologizmu charakterystycznej dla stoików. Własna doskonałość moralna nie jest dla omawianej filozof najistotniejszym dobrem. Wydaje się więc, że, podążając za typową klasyfikacją stoicyzmu jako nurtu teleologicznego, w którym ostatecznym celem jest cnota, możemy wliczyć Nussbaum w poczet neostoików raczej na zasadzie ogólnych podobieństw i ze względu na podejmowanie przez nią tradycji filozofii hellenistycznej. Konkluzja ta ma głębsze znaczenie, ponieważ będzie potem rzutować na nasze rozumienie stanowiska, jakie, zdaniem Nussbaum, człowiek powinien zająć wobec kruchości własnej dobroci.

Nussbaum ma rację, twierdząc, że przez emocje należy przejść, aby zrozumieć, co jest dla nas ważne, traktując je jako pożyteczne narzędzie samopoznania, raczej niż je odrzucać. Docenia stoików za to, że zauważyli wagę emocji w życiu moralnym⁹⁹. Jednocześnie jednak zarzuca im mylną wobec nich postawę. Emocje, odsłaniając nasze przywiązania, pozwalają je przemyśleć i zrewidować. Omawiana myślicielka trafnie spostrzega, że istnieją takie, które są moralnie wątpliwe, na przykład umiłowanie zaszczytów, inne natomiast należy uznać za naturalne czy nawet chwalebne. Wpadanie w gniew z powodu odbierania niedostatecznego uznania nie jest raczej godne pochwały. Mielibyśmy za to skłonność do negatywnej oceny moralności człowieka, który, wykluczając oczywiście sytuację szoku, nie odczuwa niczego po śmierci własnej matki. Nussbaum przekonuje, że ktoś taki jest w sensie moralnym wybrakowany, niewrażliwy na pewien istotny wymiar dobra wpisanego w ludzkie życie¹⁰⁰. Mamy tendencję do moralnej oceny reakcji emocjonalnych, właśnie dlatego, że stoją za nimi wyznawane wartości, o których ważności i słuszności możemy dyskutować na gruncie obiektywistycznym.

Warto nadmienić, że Nussbaum nie prezentuje autorskiej teorii wartości jako takich. W gruncie rzeczy, zdaje się przez nie rozumieć istotne dobra, a do prób skonstruowania idealnych porządków wartości odnosi się z dużą podejrzliwością, widząc w nich czcze akademickie dyskusje, które nie mają realnego przełożenia na życie człowieka¹⁰¹. Prowadzą wręcz często do partykularyzmu. Nussbaum przekonuje o

⁹⁸ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 93.

⁹⁹ M.C. Nussbaum, *Therapy of Desire*, dz. cyt., s. 38.

¹⁰⁰ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 41.

¹⁰¹ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 71.

niewspółmierności wartości, to znaczy o tym, że nie da się ich bezpośrednio porównać czy zhierarchizować. Dobra różnego rodzaju mają swoje własne, istotne miejsce w bogactwie ludzkiego życia, co często prowadzi do moralnych rozterek w wyniku ich kolizji. Nie oznacza to, że Nussbaum sama nie wchodzi w dyskusję na temat obiektywnej ważności określonych dóbr rozumianych realnie, i to je właśnie zdaje się mieć na myśli, gdy używa słowa „wartość”. Jak powiada S. Kowalczyk, w obiektywistycznej koncepcji wartości są one pojmowane jako „byty doskonalące podmiot, będące zwykle przyczyną działania”¹⁰². Ujęcie Nussbaum zdaje się być blisko tej definicji, z tym, że doskonałość podmiotu należy rozumieć jako aktualizację pewnych potencjalności, a niekoniecznie zabieganie o doskonałość moralną, jak to wynika z jej dyskusji ze stoikami.

W poprzednich akapitach wymieniliśmy powody, dla których Nussbaum uważa, że emocje są istotne dla diagnozy przywiązań moralnych, a także, że są ich naturalną konsekwencją. Ukazaliśmy w ten sposób, że jej zdaniem stoją za nimi pewne sądy wartościujące. Omawiana myślicielka uważa, że otwiera to pole do kształtowania życia emocjonalnego. Możemy wpływać na swoje emocje, zmieniając poglądy na temat tego, co ważne, na przykład dostrzegając, że to, co wzbudzało w nas do tej pory gniew, jest w gruncie rzeczy bez znaczenia. Zmiana sądów pociąga za sobą zmianę reakcji emocjonalnych.

Jak jednak w myśl poglądów Nussbaum odnieść się w takim razie do sytuacji, w której wiemy, że coś jest dla nas złe i podążamy za tym rozpoznaniem, wybierając dobro, ale na poziomie emocjonalnym odczuwamy paradoksalny żal z powodu straty czegoś, co jednocześnie wydaje nam się pociągające?

Nussbaum zapewne powiedziałaaby, że w takim przypadku rozpoznanie moralne nie zostało jeszcze w pełni przeżyte, zinternalizowane. Emocje odsłaniają to, co sądzimy naprawdę. Możemy podążać wbrew nim, kierując się intelektualną spekulacją, ale na poziomie rzeczywistego przeżycia tego, co wartościowe, zmiana jeszcze nie nastąpiła. Należałoby jednak zarzucić Nussbaum, że przyjmując taką wizję emocji, zaciera właściwe rozumienie decyzji moralnej, a przynajmniej niepotrzebnie je komplikuje. Pojęcie przeżycia, czy zinternalizowania norm bądź wartości, jeżeli uzależniamy je od obecności emocji, staje się niejasne. Czy to człowiek sam, dzięki decyzji, utożsamia się z tym, co wybiera posługując się rozumem, czy też jest siłą rzeczy utożsamiony z tym, co przeżywa emocjonalnie?

¹⁰² S. Kowalczyk, *Filozoficzne koncepcje wartości*, „Collectanea Theologica” 56/1 (1986), s. 37-51.

W rozstrzygnięciu tej aporii pomocne zdają się poglądy H. G. Frankfurta, który wyróżnia tzw. pragnienia pierwszego i drugiego stopnia¹⁰³. Na poziomie pierwszego stopnia, tzw. chcenie, rozumiane jako zespół reakcji wolitywnych człowieka, podobne jest do zwierzęcych odruchów i uzależnione od wielu czynników, na przykład od cielesnych instynktów, środowiska zewnętrznego czy uczuć. Natomiast poziom drugi to poziom refleksji. Frankfurt przekonuje, że człowiek potrafi mocą rozumu zdystansować się do tego, co przeżywa na poziomie instynktownego przyciągania czy odpychania. To właśnie powoduje, że może on w ogóle nazywać się osobą. Choć Nussbaum słusznie przekonuje, że reakcje emocjonalne wskazują na to, co dla nas ważne, to pod względem analizy podmiotowości moralnej bardziej przekonująca jest wizja Frankfurta. Wskazuje on bowiem jasno na wymiar sprawczości, która wyznacza obszar działalności człowieka mogący podlegać ocenie etycznej. Nussbaum, do pewnego stopnia zasadnie upierając się przy tym, że emocje mogą podlegać takiej ocenie, nie dość wyraźnie docenia jednak fakt, że można ich wcale nie chcieć, mimo ich przeżywania, a to głównie powinno liczyć się dla etyka.

W sposób zgodny z duchem powyższej krytyki, wielu komentatorów, m. in. G. O. Millan, zarzuca Nussbaum, że mówiąc o poznawczym znaczeniu emocji, w niejasny sposób stosuje określenie „poznawczy”¹⁰⁴. Choć charakter niniejszej pracy nie pozwala na dogłębne omówienie tego zagadnienia, co zresztą uczyniła już w swojej dysertacji M. Michalik-Jeżowska, to należy zauważyć, że Nussbaum z jednej strony uważa, iż emocje służą rozpoznaniu moralnemu, z drugiej zaś są czymś, co musi dopiero zostać poznane, to znaczy przeniknięte przy pomocy autonomicznego namysłu.

Prezentując powyższe zagadnienia, doszliśmy do wniosku, że zdaniem Nussbaum reakcje emocjonalne są bezpośrednio powiązane z tym, co człowiek uważa za wartościowe, to znaczy z dobrami, do których jest przywiązany. Nussbaum wskazuje, że część z takich przywiązań potrafi być niesłuszna, lecz w drodze deliberacji można je zmienić, tym samym dokonując niejako terapii moralności, równoległej do terapii życia emocjonalnego. Co jednak, jeśli nasze głębokie przywiązania są moralnie właściwe, jak np. w przypadku miłości do członków rodziny?

Postawiony powyżej problem najpełniej uwidacznia związek życia emocjonalnego z bezbronnością człowieka obecny w poglądach Nussbaum. Jest bowiem

¹⁰³ H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, w: J. Hołówka, *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia moralna*, Warszawa 1977, s. 21-29.

¹⁰⁴ G.O. Millan, *Nussbaum on the Cognitive Nature of Emotions*, „Manuscrito” 39/2, (2016), s. 119-131.

możliwe, że rzeczywiście dbamy o to, co wskazane z moralnego punktu widzenia, a emocje, które pojawiają się w sytuacji zagrożenia istotnego dla nas dobra, są uzasadnione i, wedle tego, co twierdzi omawiana myślicielka, wskazują na naszą szlachetność. Nussbaum zauważa jednak paradoks, który objawia się w tym, że autentyczna dbałość o rzeczywiste dobro powoduje, iż jesteśmy narażeni na emocje, które mogą zniszczyć naszą cnotę, na przykład na zazdrość, gniew czy rozpacz. Dochodzi więc do wniosku, że na największy upadek moralny narażeni są nie ci, którzy lekko traktują zobowiązania, lecz, przeciwnie, właśnie ci, którzy są im oddani. Im większe oddanie jakiemuś dobru, tym większe ryzyko, że emocje zniszczą naszą dobroć w sytuacji, w której to dobro będzie zagrożone czy zostanie utracone¹⁰⁵.

Bezbronność, o której Nussbaum mówi w kontekście emocji, objawiać by się miała zatem w dwóch zasadniczych wymiarach. Po pierwsze, emocje ukazują, że jesteśmy bezbronni wobec losu, który może spowodować, że utracimy to, co dla nas ważne. Stanowią wyraz niemocy człowieka, który wbrew zewnętrznym okolicznościom pragnie zachować przy sobie to, co uważa za istotne. Po drugie, jesteśmy bezbronni wobec emocji samych w sobie. Nussbaum twierdzi, że istnieją sytuacje, w których zaangażowanie w dobro może poskutkować moralną ruiną, ponieważ w przypadku zawodu nie jesteśmy w stanie pokonać negatywnych uczuć, które w konsekwencji prowadzą nas do zła proporcjonalnego do wagi naszego przywiązania.

Czy jednak Nussbaum, rozważając moralne konsekwencje przeżywania emocji, rozróżnia dostatecznie wyraźnie kategorie etyczne od psychologicznych? Człowiek, który doznał tragedii, na przykład nagłej śmierci ukochanej osoby, z punktu widzenia zdrowia psychicznego nie funkcjonuje w zwykły sposób, ponieważ reaguje na stratę, co nie oznacza jeszcze jego upadku moralnego. Nussbaum ma rację, że tak dotkliwe wydarzenia mogą spowodować rozchwianie całego życia. Zanim jednak przystąpi się do oceny moralnej, należy uwzględnić aspekt psychologiczny. Silne emocje czy zły stan psychiczny należy uznać za czynniki, które ograniczają wolność i świadomość jednostki, potrzebne do tego, by mówić o czynie moralnym, co zresztą znajduje odzwierciedlenie także w prawodawstwie, na przykład tam, gdzie zasądza się mniejsze wyroki w związku z działaniem w afekcie lub w wyniku długotrwałego lęku czy cierpienia. Jeśli rzeczywiście z powodu bardzo trudnych przeżyć człowiek ulega moralnej degeneracji, to wydaje się, że jest to sytuacja, w której należałoby najpierw szukać pomocy u psychoterapeuty, a dopiero w dalszej kolejności zastanawiać się nad oceną dobroci i słuszności czynów.

¹⁰⁵ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 7.

Co więcej, mówiąc, że silne, słuszne z moralnego punktu widzenia emocje mogą doprowadzić człowieka do zła i zniszczyć jego cnotliwość, Nussbaum, choć reszta jej poglądów wskazuje, że bez wątpienia sądzi inaczej, zdaje się czasem traktować cnotę jako jedną, co rzeczywiście zbliża ją do myśli stoickiej, np. do Cyserona. Tymczasem rację ma w tej sprawie raczej Akwinata, który wskazuje, że istnieje wiele różnych cnót jako utrwalonych sprawności odpowiadających określonym działaniom czy wyzwaniom moralnym. Co ważne, w jego koncepcji cnoty wspierają się wzajemnie, to znaczy jedne służą utrzymaniu innych, pomagając je osiągnąć i broniąc je przed rozpadem¹⁰⁶. Na przykład, jeśli ktoś jest odpowiedzialny, to istnieją mniejsze szanse, że będzie leniwy, ponieważ jego obowiązkowość zmusi go do pracy, której nie chce wykonywać. Jeżeli cnoty są różne i jest ich wiele, to nawet w sytuacji ekstremalnej trudno o całkowitą degenerację w przypadku człowieka, który jest ukształtowany moralnie. Choć może przeżywać negatywne emocje, na przykład gniew czy zazdrość, to zdaje się mało prawdopodobne, by dążył wówczas, na przykład, do realizacji krwawej zemsty.

Wyraz poglądów zbliżonych do twierdzeń Akwinaty, a w pewnej mierze polemicznych wobec stanowiska Nussbaum, odnaleźć możemy w wierszu Emily Dickinson, *Rozsyпка - to nie Nagle Zajście... (997)*¹⁰⁷. Poetka przekonuje, że „ruina jest procesem”, a „rozkład przebieg sobie wytycza”. Przecząc temu, jakoby człowiek mógł w sensie moralnym „zgasnąć nagle”, powiada, że zło stawia systematycznie kolejne, powolne kroki, wprowadzając w duszę rdzę i zasnuwając ją pajęczyną. Potrzebny jest niejako konsekwentny demontaż całej konstrukcji moralności, następujący przez kolejne ustępstwa wobec własnych przekonań, lekceważenie, zaniedbanie. Zdaniem Dickinson, nie ma czegoś takiego jak „wyrwa w podstawach życia”¹⁰⁸. Jeśli ktoś całkowicie upada moralnie, to znaczy, że stoi za tym długotrwała i postępująca rezygnacja ze słusznego działania. Dla amerykańskiej poetki „poślizg jest prawem katastrofy”, to znaczy następuje ona wtedy, kiedy nie da się już zatrzymać skumulowanego przez długi czas zła. W tej optyce zatem, nawet jeśli tragedia spotka nagle człowieka cnotliwego, to emocje nie spowodują jego moralnego upadku. Jeśli tak się dzieje, to znaczy, że inne obszary jego moralności były niewystarczająco silnie ukształtowane już wcześniej.

Socjolog Jadwiga Staniszkis przywołuje w jednej ze swych książek, *Ja. Próba rekonstrukcji*, metaforyczne stwierdzenie, że „trudno jest złamać coś, co jest złożone i ma

¹⁰⁶ Św. Tomasz z Akwinu, STh, II-II, q.2 art. 4.

¹⁰⁷ E. Dickinson, *Wiersze wybrane*, tłum. St. Barańczak, wyd. Znak, 2006, s. 24

¹⁰⁸ Tamże.

wiele punktów oparcia”¹⁰⁹. Prawidło to dotyczyć miałyby społeczeństwa, ale sama autorka zauważa, że można je odnieść do zagadnień osobowościowych, charakterologicznych, co zresztą czyni. Warto tę myśl porównać z poglądami Nussbaum na temat bezbronności wobec emocji w kontekście cnoty. Jeżeli cnota jest jedna, to łatwo ją naruszyć. Jeżeli natomiast istnieje złożony system cnót, to mało prawdopodobne, by cała cnotliwość jednostki została zniszczona w wyniku emocji powodowanych choćby najtrudniejszym wydarzeniem. Podobnie z „punktami oparcia”. Jeżeli człowiek polega w życiu tylko na jednym rodzaju dobra, zaniedbując inne, to w przypadku jego utraty pozostaje z niczym. Jeżeli zaś próbuje realizować dobro na różnych polach działalności i ma różnorodne przywiązania, to potrafią one zapewnić mu amortyzację, gdy przychodzi zmierzyć się z nieszczęściem.

Poglądy Nussbaum prowokują jednak ciekawe pytania etyczne, przywołujące zagadnienia wiążące się z problemem supererogacji. Załóżmy, że, jak w przypadku wspomnianej przez omawianą myślicielkę Hekabe, doznana krzywda jest wielka, a emocje, którym towarzyszy wołanie o sprawiedliwość, słuszne. Co powoduje, że potrafimy powstrzymać się przed poszukiwaniem odpłaty, choć doznajemy skrajnego ogołocenia? Czy w sytuacji emocjonalnego wzburzenia i poczucia wielkiej niesprawiedliwości nie potrzeba czegoś więcej niż proste trzymanie się norm moralnych, żeby odstąpić od pragnienia odwetu?

Jak zobaczymy, Nussbaum przykładą wielką wagę do zagadnienia przebaczenia. Samo już to pojęcie wydaje się jednak mieścić w zakresie dyskusji na temat czynów i postaw supererogacyjnych. Warto zauważyć, że wiąże się jednocześnie z problemem bezbronności rozumianej jako świadomie podejmowana kondycja ludzkiej natury. Jeżeli doznaję krzywdy, a nie szukam odpłaty, to znaczy, że uznaję perspektywę zranienia. Choć można przebaczyć i nie rezygnować z żądania sprawiedliwości na poziomie instytucjonalnym, to w sensie egzystencjalnym przyjęcie takiej postawy wymaga i tak przekonania, że drugi nie powinien doznać zła w zamian z wyrządzoną mi szkodę.

Widać zatem, że myśl Nussbaum na temat tego, co sprawiedliwe wykracza znacznie poza klasyczną definicję sprawiedliwości jako „tego, co się komu słusznie należy”. Zakłada ona przebaczenie. Wątek ten podejmiemy w trzecim i czwartym rozdziale pracy. Tym jednak, co uniemożliwia przyjęcie jego perspektywy, jest, zdaniem Nussbaum, narcyzm, objawiający się między innymi w tzw. emocjach narcystycznych. Przyjrzyjmy się zatem ich rozumieniu.

¹⁰⁹ J. Staniszkis, *Ja. Próba rekonstrukcji*, wyd. Prószyński i S-ka, 2007, s. 97.

1. 3.2. Emocje narcystyczne negacją bezbronności i podłożem złych czynów

W celu dokładniejszego zrozumienia poglądów Nussbaum na temat zależności między życiem emocjonalnym, akceptacją własnej bezbronności i moralnością, warto przyjrzeć się pewnemu typowi emocji, które omawiana myślicielka nazywa „narcystycznymi”, to znaczy takimi, których wspólnym mianownikiem jest nadmierna koncentracja podmiotu na własnym dobrostanie, i którym towarzyszy zwykle negacja bezbronności. Nussbaum uważa je za zasadniczo szkodliwe dla moralności, ponieważ twierdzi, że stanowią bardzo prawdopodobne podłoże złych czynów.

Mówiąc o uczuciach narcystycznych, omawiana myślicielka skupia się na strachu i gniewie, dlatego też kolejne analizy poświęcimy jej rozważaniom dotyczącym tych właśnie przeżyć. Należy przy tym wyraźnie zaznaczyć, że ze względu na filozoficzny charakter niniejszej pracy nie będziemy z nią wchodzić w dyskusję na temat trafności jej tez z punktu widzenia odkryć psychologii. Znaczenie ma dla nas to, co jej ujęcie tych dwóch rodzajów emocji mówi o prezentowanych przez nią poglądach na temat moralności człowieka, w tym, przede wszystkim, ich związków z odnoszeniem się do własnej bezbronności.

1. 3.2.1. Strach narcystycznym uczuciem nadmiernej koncentracji na sobie

Nussbaum określa strach jako uczucie narcystyczne i solipsystyczne, to znaczy takie, które powoduje niezwykle intensywną koncentrację podmiotu na sobie samym, zawężając znacząco jego horyzonty poznawcze i uniemożliwiając empatię¹¹⁰. Amerykańska filozof twierdzi, w związku z tym, że strach „sam przez się prowadzi do duchowego ubóstwa”¹¹¹.

Cytując I. Murdoch, Nussbaum nazywa strach „mrocznym zaabsorbowaniem”, czyli stanem, w którym człowiek tak bardzo skupia się na sobie, że staje się to dla niego źródłem cierpienia i popycha go do zła¹¹². W swoich pracach, zwłaszcza w tych fragmentach, które odnoszą się do problematyki współczucia, w metaforycznych słowach

¹¹⁰M. C. Nussbaum, *The New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Harvard University Press (Belknap), Cambridge 2013, s. 47.

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Tamże, s. 49.

mówi o złu wynikającym z pogrążenia w ciemności własnego „ja”. Światło, które je przenika, musi przyjść z zewnątrz, czyli wówczas, gdy człowiek znajduje w świecie coś takiego, o co warto zabiegać. Można więc powiedzieć, że dla Nussbaum, przeciwnie niż dla krytykowanego przez nią w *The Fragility of Goodness* Sartre’a, piekło to nie inni, lecz właśnie „ja”, oderwane od nich. Warto zauważyć, że Nussbaum dostrzega przyczynę tego oderwania w woli czy w przyzwoleniu (wobec emocji) samego człowieka, ponieważ fizyczne oddalenie, czy nawet zupełne osamotnienie, któremu towarzyszy tęsknota, nie oznacza dla niej jeszcze moralnej izolacji czy zamknięcia się na drugiego.

Widzimy zatem, że analiza namysłu Nussbaum nad strachem, jako emocją, która najbardziej popycha nas do negacji własnej bezbronności, ma dla tej pracy wielkie znaczenie, ponieważ, zdaniem amerykańskiej filozof, istnieje ściśle powiązanie między poddaniem się lękom a złem.

Oprócz odwołań do literackiej wizji Murdoch, Nussbaum umieszcza swoje rozważania na temat strachu także w kontekście Kantowskiego pojęcia zła radykalnego, czyli zakorzenionego w naturze (łac. *radix* - korzeń), dokonując jego reinterpretacji. Choć przeważnie odcina się od Kanta, krytykując go za przekonanie o autonomiczności woli i wywodzenie pojęcia osoby z przymiotu rozumności, to przyznaje, że z biegiem lat coraz bardziej przychyliła się do jego opinii, iż w ludzkiej naturze tkwi głęboka skaza. Objawia się ona w dążeniu do realizacji dobrych celów przy użyciu złych środków, lub w nieumiejętnym rozpoznaniu celu¹¹³.

Warto przywołać przy tej okazji nazwisko A. Badiou, który odrzucał pojęcie zła radykalnego, twierdząc, że ma ono charakter religijny. Dotyczy bowiem ontologicznego zepsucia ludzkiej natury, a zatem mówienie o nim zakłada kontekst teologii moralnej. Badiou przekonuje, że zło radykalne jest złem niepoznawalnym, takim, które nie może być pojmowane w kategoriach naukowych, a więc i etycznych. Nussbaum sama także sprzeciwia się dostosowywaniu poglądów na temat ludzkiej moralności do wzorców metafizycznych, które uważa za arbitralne, abstrakcyjne i religijne. Mogłoby się zatem wydawać, że mówiąc o złu radykalnym, amerykańska myślicielka nie stawia tezy ontologicznej, jednak sprawa nie jest jednoznaczna.

Nussbaum uszczegóławia pogląd Kanta, mówiąc, że zło radykalne polega na skłonności do uprzedmiotawiania drugiego w ramach zabiegania o własne bezpieczeństwo. Przekonuje, że człowiek, troszcząc się o swój dobrostan, z natury dąży do uzyskania jak największej kontroli nad życiem. W konsekwencji, bywa, że odmawia

¹¹³ Tamże, s. 51.

innym podmiotowości, ponieważ ich wolne działanie mogłoby zagrażać jego interesom. Dlatego też stara się on krępować swobody drugiego, co jest jednoznaczne z instrumentalizacją osoby (potraktowania jej wyłącznie jako środka, a nie jako celu). Wydawałoby się zatem, że Nussbaum opisuje zło radykalne na gruncie procesów psychicznych i mechanizmów ludzkich zachowań, które można zaobserwować w doświadczeniu, to jest natury ludzkiej pojmowanej empirycznie. Jej twierdzenia jednak opierają się na założeniu, że zło polega na przedkładaniu własnego bezpieczeństwa nad poszanowanie podmiotowości drugiego człowieka. Ta zaś teza nie jest w żadnej mierze oparta na empirii. Można zaobserwować to, że ludzie tak postępują. To jednak, że posiadają naturalną skłonność do postępowania nie tak, jak należy, a więc do odmawiania drugiemu podmiotowości, by zachować samych siebie, jest tezą normatywną na temat ludzkiej natury, a więc zakładającą pewien jej arbitralny, moralny wzorzec. Choć więc Nussbaum przeczy, jakoby przyjmowała założenia metafizyczne, to zdaje się nie dostrzegać, że nie we wszystkich swoich poglądach pozostaje od nich wolna.

Strach jawi się więc u Nussbaum jako podstawowe uczucie, które każe postępować człowiekowi wedle zaszczepionego w nim zła radykalnego, ponieważ nakierowane jest na uzyskanie bezpieczeństwa nawet kosztem drugiego. Podobne przekonania żywili także Locke i Rousseau, na których prace Nussbaum powołuje się przy okazji przeprowadzania krytyki nadmiernej troski o bezpieczeństwo¹¹⁴. Wątek ten zostanie omówiony w trzecim rozdziale pracy, w którym skupimy się na perspektywie społecznej. W bieżącej części niniejszej rozprawy chodzi zaś przede wszystkim o uwyrażnienie antropologicznego wymiaru poglądów amerykańskiej myślicielki.

Omawiając źródła strachu, Nussbaum przedstawia go jako prawdopodobnie najbardziej prymitywne uczucie. Widzi w nim ewolucyjną, atawistyczną pozostałość po zwierzęcych przodkach, związaną z mechanizmem ucieczki przed drapieżnikiem¹¹⁵. Konstatuje nawet, że jest on jedyną emocją, która może być w taki sam sposób przeżywana przez szczura, jak przez człowieka. Nie przecząc, że strach pełni w społeczeństwie istotną funkcję ostrzegawczą i gwarantuje jego przetrwanie, zaznacza, że bardzo łatwo o jego degenerację w moralne nieprawidłowości, a utylitarne korzyści, które z niego płyną, mogą pojawić się tylko wtedy, gdy podlega niezwykle uważnemu namysłowi i nieustannym, racjonalnym korektom.

¹¹⁴ Tamże, s. 62.

¹¹⁵ Tamże, s. 48.

Powyższe tezy pojawiają się przy okazji rozważań Nussbaum na temat nietolerancji religijnej i otwartości kulturowej w dobie wzmożonej imigracji islamskiej. Omawiana autorka twierdzi, że strach Zachodu przed muzułmanami jest strachem zwierzęcym, podsycanym niskimi instynktami obronnymi¹¹⁶. Strach dokładnie tego samego rodzaju, jak uważa, doprowadził do prześladowań chrześcijan, a potem do holokaustu. Choć wiele formułowanych przez nią zarzutów wobec przyjmowanej przez Europę i Amerykę dyskryminacyjnej polityki religijnej należy uznać za trafne, to wypada także zauważyć, że dokonuje ona kilku istotnych uproszczeń na poziomie fundamentalnych założeń. Innymi słowy, z gruntu problematyczne twierdzenia uznaje za pewniki, którymi uprawomocnia swoją wizję światopoglądową.

Przede wszystkim, wydaje się, że Nussbaum zbyt łatwo uznaje, iż strach jest pierwotnym i prostym uczuciem. Trzeba przyznać jej rację, że, by posłużyć się nomenklaturą zaczerpniętą, m.in. od M. Schelera, moment *repulsio* (odwrócenie się woli od przedmiotu, w przeciwieństwie do *attractio*, oznaczającego zwrot ku niemu) zaznacza się w nim zwykle wyjątkowo silnie. Niemniej jednak, prawdopodobnie każde uczucie opiera się na podobnym przyciąganiu lub odpychaniu, dla którego można by szukać pewnego biologicznego gruntu. Ciekawe zatem, dlaczego dla strachu Nussbaum robi wyjątek. Zazwyczaj, przeciwnie, krytykuje biologizowanie emocji, twierdząc, że ze względu na złożoność ludzkiego doświadczenia nie możemy ograniczyć się do tak prostego ich rozumienia. Koronnym przykładem takiej krytyki są fragmenty *The Fragility of Goodness*, w których sprzeciwia się ona Platońskiej pochwie Sokratesa z *Państwa*¹¹⁷. Nussbaum twierdzi, że ten, patrząc na ludzi z pozycji oświeconego filozofa, wcale nie jawi się jako mędrzec, lecz jako człowiek nieczuły, który w miłości romantycznej widzi jedynie dążenie do spółkowania, a w cieszących się swoim towarzystwem i ucztą biesiadnikach pasące się bydło. To zaś świadczy o niezrozumieniu kondycji ludzkiej i o poczuciu wyższości, które Nussbaum potępia.

Tymczasem, powstaje pytanie, czy omawiana autorka nie popełnia podobnego błędu, gdy lekceważy egzystencjalną głębię ludzkiego niepokoju. Choć w jej poglądach nie należy doszukiwać się pogardy wobec tych, którzy się boją, to trudno nie zauważyć, że pobrzmiwa w nich nieco protekcyjny ton. Mimo bowiem, że Nussbaum opisuje strach tak, jakby przedstawiała ogólnoludzką przypadłość, to sprowadza go do poziomu pierwotnych instynktów. Zaznacza, że ośrodek przeżywania go lokuje się w ciele

¹¹⁶ Tamże, s. 43.

¹¹⁷ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 157.

migdałowatym, czyli najstarszej części mózgu, obecnej już u niższych zwierząt. Jak widać, wynika z tego, że ci, którzy poddają się strachowi, utożsamiają się z wysoce prymitywnymi mechanizmami reagowania.

Nussbaum dopuszcza się więc podobnej generalizacji, zakrawającej na retoryczną manipulację, jak w przypadku zaprezentowanej w poprzednim podrozdziale krytyki wstrętu. Wydaje się, że oceniając z góry, co jest racjonalnym przedmiotem strachu, a co nie, ucieka się do zawoalowanego, choć być może nieuświadomionego, argumentu *ad hominem*. Ci bowiem, którym towarzyszą lęki, uważane przez nią za nieuzasadnione, przypominają osaczone zwierzęta, reagujące na, często wyimaginowane, niebezpieczeństwo agresją bądź ucieczką. Ci zaś, którzy się nie boją, okazują się jednostkami o doskonalszej moralności. Wrażenie erystycznej nieuczciwości potęguje fakt, że wśród przeciwników otwartości kulturowej Nussbaum wymienia głównie zbrodniarzy i rasistów, takich jak na przykład Anders Breivik, i to z nimi wydaje się wdawać w spór, którego wynik, w takiej sytuacji, jest przesądzony.

Tymczasem polski psychiatra ze szkoły humanistycznej, A. Kępiński, pokazywał w swoich pracach, jak złożonym i wielowymiarowym zjawiskiem potrafi być ludzki lęk, tak pod względem przyczyn, jak i form przeżywania¹¹⁸. Warto przy tej okazji wspomnieć, że istnieje różnica między strachem (*fear*, u Nussbaum) i lękiem (*anxiety*). Przedmiot strachu jest określony i zrozumiały, natomiast lęku rozmyty i irracjonalny. Człowiek spodziewa się nadchodzącego niebezpieczeństwa, lecz nie umie podać racjonalnych przyczyn, dla których odczuwa niepokój. Wydaje się, że Nussbaum nie dość dobrze zdaje sobie sprawę z tego rozróżnienia. Tym samym, nie zawsze jest jasne, czy mówi o nieuzasadnionym strachu, czy o irracjonalnym lęku.

Metodologiczne wątpliwości budzi też łatwość, z jaką omawiana autorka przechodzi od analiz zwierzęcego, cielesnego mechanizmu ucieczki, związanego z biologiczną reakcją na doraźny bodziec, na poziom społeczeństwa i niechęci wobec kulturowej obcości. Jej tezy bazują w tym przypadku na analogiach, którym nie sposób przyznać funkcji dowodowej. Mówiąc prościej, sfera afektów miesza się w jej poglądach ze sferą postaw. Z przyczyny tego nieuporządkowania trudno zresztą o szczegółową i kompletną polemikę z konkretnymi twierdzeniami, ponieważ nieprawidłowości można dostrzec raczej w generalnej optyce, której określone elementy wywodu stanowią już efekt. Nie wchodząc zatem w szczegółową analizę zarówno treści, jak i formy

¹¹⁸ Por. A. Kępiński, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, 2007.

poszczególnych jej argumentów, podsumujmy krótko to, co w ujęciu problemu strachu u Nussbaum wydaje się najistotniejsze dla niniejszej rozprawy.

Z punktu widzenia naszych rozważań zwłaszcza fakt, że Nussbaum krytykuje strach jako bardzo prymitywne, właściwie przedmoralne uczucie, jest godzien wyróżnienia w zestawieniu z tym, co mówi ona na temat znaczenia ludzkiej bezbronności. Skoro zaleca przeciwdziałać strachowi, a jednocześnie zachowywać świadomość własnej bezbronności, to znaczy, że jako właściwej postawy wobec niebezpieczeństw życia poszukuje nie naiwnej słabości czy pacyfizmu, lecz męstwa. Człowiek jest bezbronny, podatny na zniszczenie, ale to nie może go powstrzymywać przed realizacją dobra. Jeśli tak się dzieje, to oznacza to moralną małość. Warto w tym miejscu wspomnieć o książce P. Tillicha, *Męstwo bycia*, w której autor wyraża pogląd, że już sam akt afirmacji istnienia wbrew niebytowi ma wymiar moralny i jest dowodem egzystencjalnej odwagi¹¹⁹. Przekładając tę myśl na poglądy Nussbaum, choć mają one wydźwięk mniej ontologiczny, można powiedzieć, że człowiek, świadom swojej bezbronności czy skończoności, nie może ulegać lękom, lecz powinien zrozumieć swoją kondycję i stawiać czoła trudom życia, wydobywając z siebie dzielność. Wniosek ten jest istotny dla namysłu nad rozumieniem cnoty u omawianej filozof, któremu to zagadnieniu poświęcimy uwagę w ostatnim rozdziale niniejszej pracy.

1.3.2.2. Gniew jako uczucie narcystyczne i reakcja na zranienie

Gniew, zdaniem Nussbaum, pojawia się wtedy, kiedy jesteśmy przekonani, że ktoś celowo niszczy istotne dla nas dobro. Jest on uczuciem narcystycznym, ponieważ, jak uważa omawiana myślicielka, przeważnie skupia się na własnym statusie podmiotu (Nussbaum używa trudno przetłumaczalnego przymiotnika, *status-focused* - pol. „skoncentrowany, skupiony na statusie”)¹²⁰. Innymi słowy, przekonuje ona, że jeśli odczuwamy gniew, to zwykle przyjmujemy egocentryczną perspektywę. Sugeruje tym samym, że w gniewie rzadko pojawia się myśl o dobru samym w sobie. Przeważnie chodzi o nas w pewnej relacji do niego. Jako uczucie narcystyczne, wiąże się zatem z negacją własnej bezbronności, ponieważ wypływa z niezgody na krzywdę. Człowiek prezentuje się w nim jako ten, kogo nie można zranić, a jeśli się to uczyni, to nastąpi

¹¹⁹ Por. P. Tillich, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, wyd. Vis-a-vis, 2017.

¹²⁰ M. C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness*, dz. cyt., s. 21.

odwet. Dlatego też głębsze zrozumienie tego, co Nussbaum mówi na temat tej emocji, jest ważne z punktu widzenia tematu tej pracy.

Już na samym początku analiz zawartych w tym paragrafie należy poszukać odpowiedzi na jawiącą się od razu wątpliwość, czy gniew na pewno jest jednoznacznie narcystyczny. Może bowiem dotyczyć bytu czy dobra, które uważamy za ważne, ale bezpośrednio do nas nie należy, jak np. Bóg czy życie drugiego człowieka. Amerykańska filozof zdaje sobie jednak sprawę z tego, że gniew ma pewne ograniczone znaczenie instrumentalne, dlatego trudno byłoby ją nazwać pacyfistką. Uważa jednak, że powinien on być poddawany nieustannej kontroli, zarówno w życiu osobistym, jak i społecznym, ponieważ kierowanie się nim jest destrukcyjne¹²¹. W gniew jako taki w naturalny sposób wpisane jest pragnienie odpłaty. Toteż, choć może on informować nas o tym, że zostały naruszone normy sprawiedliwości, to nie może sam w sobie zostać uznany za drogowskaz moralny. Nussbaum zajmuje więc wobec gniewu podobne stanowisko, jak to, które wyraża św. Paweł w Liście do Efezjan, gdzie powiada: „gniewajcie się, a nie grzeszcie: niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce!” (Ef 4,26-27).

Samo stwierdzenie Nussbaum, że gniew jest destrukcyjny, wydaje się dość oczywiste. Ważne jednak, w jaki sposób wiąże je ona z koncepcją tego, co sprawiedliwe. Omawiana autorka zdaje się bowiem prezentować właściwie rozumianą sprawiedliwość właśnie jako to, co uśmierza gniew na poziomie instytucjonalnym. Prawo ma stanowić bufor dla publicznego oburzenia, które mogłoby się wymknąć spod kontroli. W rozdziale trzecim stanie się jaśniejsze, jaki ma to związek z uznaniem bezbronności w wymiarze życia społecznego. Tymczasem poświęćmy uwagę przede wszystkim emocji gniewu jako takiej. Łatwiej zrozumieć poglądy Nussbaum dotyczące tego zagadnienia, powołując się na mityczną opowieść przedstawioną w *Orestei* Ajschylosa, którą omawiana filozof interpretuje.

W *Eumenidach*, stanowiących część *Orestei*, Erynie, grasujące w okolicach Aten boginie zemsty, ukazane są jako istoty przypominające wściekłe psy, dławiące się krwią swoich ofiar¹²². Jediną racją ich istnienia, jak powiada Nussbaum, jest obsesja przeszłości. Chcą tylko wyrównywać rachunki za zło, bez względu na konsekwencje. Pokonane, nie zostają jednak wygnane z polis. Przeciwnie, Atena zaprasza je do miasta, gdzie, pod siłą obowiązującego prawa, przemieniają się w Eumenidy, czyli boginie

¹²¹ Tamże, s. 7.

¹²² Por. Ajschylos, *Oresteja*, tłum. J. Kasprówicz, wyd. Greg, 2013.

„życzliwe”, czy „dobrze czyniące”. Noszą czerwone szaty, będące oznaką szlachetności, i cieszą się społecznym szacunkiem.

Metaforyczny obraz przedstawiony przez Ajschylosa ma pokazać, że społeczeństwo sprzed ery Eumenid nie może normalnie funkcjonować, ponieważ jest zniewolone gniewem dotyczącym z natury nieosiągalnej przeszłości. Dopiero kiedy gniew ten zostaje przemieniony przez siłę mądrości i przemyślanej sprawiedliwości, ludzie zaczynają działać na rzecz przyszłego dobra, tworząc normalne więzi społeczne. Przykładem takiego rozumienia społecznego gniewu i jego związku ze sprawiedliwością, zgodne z ujęciem Nussbaum, może być słynne przemówienie M. L. Kinga z 1963 roku¹²³. Wzywa on w nim do tego, by mimo doznanych krzywd czarnoskórzy Amerykanie „nie szukali zaspokojenia pragnienia wolności w picu z filiżanki gorzycy i nienawiści i (...) nie pozwolili, by twórczy proces przerodził się w fizyczną przemoc”¹²⁴. Gniew powinien stanowić motywację do konstruktywnego działania, a nie do burzenia tego, co zastane, z zemsty.

Interesujące i trafne spostrzeżenie Nussbaum na temat gniewu powiązane jest z zauważaną przez nią trzecią, oprócz prywatnej i publicznej, sferą funkcjonowania w społeczeństwie, tzw. *middle realm*, „strefą środka”¹²⁵. Obejmuje ona te interakcje społeczne, które nie należą do dziedziny ważnych, osobistych więzi, ale też nie dotyczą wielkich spraw politycznych czy światopoglądowych. Innymi słowy, chodzi o krótką, przygodną styczność z innymi w codziennych sytuacjach, takich jak zakupy, sprawy w urzędach, czy podróż transportem publicznym. Nussbaum zwraca uwagę, że ponieważ są to nieistotne kontakty, a nie głębokie relacje, to pozwalamy sobie w nich na gniew, który zwykle jest narcystyczny *par excellence*. Objawia się on na przykład w niecierpliwości, braku wyrozumiałości dla czyjejś niskiej kultury osobistej lub w potrzebie pierwszeństwa, przy jednoczesnym poczuciu urażonej godności. Przykładem mógłby być przywoływany przez samą amerykańską filozof stoik Seneka, który wpadł w gniew, gdy na pewnej uczcie przydzielono mu poślednie miejsce, nieodpowiadające jego przekonaniu o

¹²³ Tłum. polskie anonimowe, za: M. Borkowska-Nowak, *Nieposłuszny obywatel. Rekonstrukcje i interpretacje idei walki bez użycia przemocy*, „Studia Kulturoznawcze” 2/12 (2017), s. 141-152. Por. M. L. King, *I Have a Dream*, <http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkhaveadream.htm>, data dostępu 2020-04-26. Warto dodać, że bardziej adekwatnym literacko przekładem słowa *cup* zdaje się być w tym przypadku „puchar” czy „kielich”, a nie „filiżanka”.

¹²⁴ Tamże.

¹²⁵ M. C. Nussbaum, *A better way to be angry. Advice from Philosopher Martha Nussbaum*, <https://www.cbc.ca/radio/tapestry/anger-and-forgiveness-1.3997934/a-better-way-to-be-angry-advice-from-philosopher-martha-nussbaum-1.3997950>, data dostępu 2020-04-26.

własnym dostojenstwem¹²⁶. Zwykle nie poświęcamy takim sytuacjom wiele namysłu, co, jak słusznie twierdzi Nussbaum, jest błędem, ponieważ stanowią one pożywkę dla rozwoju nieuzasadnionej gniewliwości. Przywołując myśl Kanta, moglibyśmy powiedzieć, że Nussbaum wskazuje, iż są to chwile, w których najłatwiej bezwiednie traktujemy drugiego jako środek działania, a nie jako cel sam w sobie.

Nussbaum, chcąc pokazać, do czego może prowadzić eskalacja gniewu jako narcystycznej emocji, formułuje godną docenienia przestrożę, że często życzymy sobie, w ramach „oczekiwanej odpłaty dla krzywdziciela, by zwyczajnie pozostał on już złym i niegodziwym człowiekiem”¹²⁷. Tak właśnie, dodaje, Dante wyobrażał sobie piekło. Potępieni nie mają szansy zmienić swojej kondycji. Zostają na wieczność złodziejami, zdrajcami, zabójcami. Nussbaum, zwracając uwagę na ten aspekt przeżywania gniewu, pragnie wskazać, że zamyka on człowieka na pragnienie dobra jako takiego, tylko dlatego, że ktoś postąpił wobec niego źle. Gniew potrafi więc relatywizować zdolność postrzegania tego, co dobre i słuszne, zawęzić jego spektrum do własnych interesów jednostki. Należy zauważyć, że myśl Nussbaum jest głęboko chrześcijańska w duchu. Amerykańska filozof żąda postawy, którą można by określić jako supererogacyjną. Jeśli miłość to pragnienie dobra drugiej osoby, to z pewnością mamy do czynienia z zaleceniem ewangelicznej w charakterze miłości nieprzyjaciół.

Z kolei, ciekawą analogię z myślą Nussbaum o rodzaju akceptowalnego gniewu, czyli takiego, który nie koncentruje się na nas samych, lecz na uniwersalnie pojętym dobru, możemy odnaleźć w Starym Testamencie, a konkretnie w wymowie tzw. psalmów złorzeczących (np. Psalm 137, *Nad wodami Babilonu...*). Gniew psalmisty nie jest narcystyczny, ponieważ, po pierwsze, woła on o sprawiedliwość, ujmuje się za biednymi i uciśnionymi (hebr. *anawim*). Jego motywacją nie jest dbałość o swój własny status. Po drugie, jego modlitwa świadczy o tym, że powstrzymuje się on od wymierzenia kary na własną rękę, uważając, że leży to w gestii Boga. Gniew psalmisty, jako sprawiedliwego, (hebr. *saddik*) wynika z tego, że został zburzony porządek Boskiego prawa, przez co cierpią niewinni ludzie, jednak zdaje on sobie sprawę, że odwet powzięty przez niego samego będzie tylko eskalacją zła. W psalmach złorzeczących dostrzegamy zatem, jak twierdzi E. Bianchi, pewien postęp moralny wobec prawa talionu, głoszącego, że należy wyłupić „oko za oko, ząb za ząb”¹²⁸. Podobnie u Nussbaum, nawet wołająca o pomstę do

¹²⁶ M. C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness*, dz. cyt., s. 136.

¹²⁷ Tamże, s. 23.

¹²⁸ E. Bianchi, *Przemoc i Bóg*, wyd. W drodze, Poznań 2018, s. 73nn

nieba krzywda ludzi bezbronnych nie może zostać wyrównana przez krwawą zemstę. Wówczas pozostajemy w dziedzinie zła, tylko je zwielokrotniając.

Powyższe analizy ukazały, że krytyczny stosunek Nussbaum do gniewu wynika z jej przekonania, iż kierowanie się nim stanowi poważne zagrożenie dla porządku społecznego, w którym sprawiedliwość powinna polegać na czynieniu dobra proporcjonalnego do zaistniałych krzywd. Takie podejście do gniewu czyni nas jednak bezbronnymi w dwóch zasadniczych wymiarach. Po pierwsze, znaczna część naszej złości, ta, która odnosi się do naszego własnego poczucia godności, powinna zostać odrzucona. Człowiek myli się, sądząc, że skierowana pod jego adresem obraza stanowi wielkie przewinienie i że nie można jej zlekceważyć. Jest to postawa narcystyczna, którą Nussbaum uważa za niedojrzałą i szkodliwą moralnie. Po drugie jednak, nawet jeśli gniewamy się w cudzej sprawie, słusznie żądając sprawiedliwości, pozostajemy w pewnym sensie bezbronni. Mówiąc przenieśliśmy, człowiek musi oddać w takiej sytuacji swój gniew w ręce wymiaru sprawiedliwości, zrezygnować z szukania jej samodzielnie. Sprawiedliwość zaś powinna mieć przede wszystkim formę naprawczą, a nie współmiernego do winy odwetu. Dla Nussbaum w idealnie funkcjonującym wymiarze sprawiedliwości odpłata w formie instytucjonalnej prawdopodobnie także nie zostałaby zrealizowana, ponieważ znaleźlibyśmy środki, by w miejsce strat wygenerować dobro, zamiast przysparzać cierpienia krzywdzicielowi.

Po wy tłumaczeniu zatem, w jaki sposób, zdaniem Nussbaum, emocje odnoszą się do ważnych dla człowieka dóbr, zarazem wzbogacając i komplikując życie moralne, przejdźmy do rozdziału trzeciego, który poświęcimy jej ujęciu zagadnień epistemologicznych. Jak już możemy się spodziewać, wzięwszy pod uwagę nasze ustalenia na temat jej wizji ludzkiej emocjonalności, amerykańska filozof przekonuje, że rozum nie jest odseparowaną i niezawodną władzą poznawczą, a więc nie może wystarczyć za jedyny motor rozwoju i decyzji moralnej. Przez tę niewystarczalność, jak zobaczymy, człowiek konfrontuje się nierzadko z własną bezradnością i bezbronnością w sytuacji nierozstrzygalnych konfliktów dóbr i powinności.

BEZBRONNOŚĆ POCHODNĄ OGRANICZONYCH ZDOLNOŚCI POZNAWCZYCH CZŁOWIEKA

W poniższym rozdziale podejmiemy próbę zrozumienia poglądów Nussbaum na temat zdolności poznawczych człowieka i ich znaczenia dla życia moralnego. Ustalenie, w jaki sposób według omawianej autorki poznaje on otaczającą go rzeczywistość, pozwoli w konsekwencji lepiej ukazać specyfikę jej ujęcia moralności oraz trudności, jakie napotykamy przy podejmowaniu decyzji o charakterze moralnym.

W poprzedniej części pracy omówiliśmy prezentowaną przez Nussbaum wizję człowieka jako istoty cielesnej, zależnej od innych i emocjonalnej. Na osobną uwagę i pogłębioną analizę zasługują jednak jej poglądy na temat specyficznie ludzkiej sfery życia, jaką jest życie rozumne. Jego wizja u omawianej autorki jest bowiem złożona i silnie uzależniona od dostrzeganych przez nią, a wyszczególnionych i opisanych do tej pory w pierwszym rozdziale innych przymiotów ludzkiej natury. Nawiązując zatem do dotychczasowych wniosków, będziemy starali się uwidocznić związki, jakie amerykańska filozof zauważa między rozumowym a pozarozumowym wymiarem istnienia człowieka.

Fakt, że rozum nie jest odseparowaną władzą poznawczą, lecz współlistnieje z innymi elementami człowieczeństwa, jawi się w filozofii Nussbaum jako źródło jego ograniczeń. Omawiana filozof przedstawia pierwiastek rozumowy jako aktywny, twórczy i kluczowy dla życia dobrego moralnie. Jest on jednak sprzężony z pasywną stroną człowieczeństwa, objawiającą się na przykład w zmysłowości czy w uwikłaniu w, powiązane z cielesnością, czas i przestrzeń. To zaś, co pasywne, jest podatne na zewnętrzne wpływy. Nussbaum często podkreśla zatem, że w sferze epistemicznej ujawnia się ciągle napięcie między rozumowym dążeniem do uzyskania kontroli nad życiem a wrażliwością, która uświadamia nam prawdę o braku możliwości panowania nad pewnymi aspektami własnego doświadczenia.

W niniejszym rozdziale będziemy więc dążyć do uwyrażnienia tych momentów poglądów Nussbaum, w których przekonanie o owym napięciu uwidacznia się najsilniej. Pozwoli to powiązać je z pojęciem bezbronności, która w sferze poznawczej objawia się,

jak się wydaje, głównie w konieczności uznania własnej omylności, niemożliwości uniknięcia błędu, czy też w słabości wobec zmysłowego piękna. Należy przy tym zaznaczyć, że, przynajmniej w języku polskim, bezbronność, której zrozumienia poszukujemy w tej pracy jako wspólnego mianownika różnorodnych poglądów Nussbaum, w przypadku zagadnień epistemicznych zdaje się mieć charakter najbardziej metaforyczny. Niemniej jednak, w drodze analiz wykazemy, że i w tym aspekcie poszukiwania te są zasadne. Co więcej, we fragmentach stanowiących przedmiot niniejszych rozważań, wielokrotnie pojawia się wieloznaczne słowo *vulnerable*, oznaczające „podatny na”, „wrażliwy na”, czy nawet „bezbronny wobec” (piękna, błędu).

Przedstawiony powyżej cel tego rozdziału zostanie osiągnięty w następujących etapach. Rozpocniemy od prób zrozumienia, jakie ramy wyznacza Nussbaum roli rozumu w poznaniu dobra, to jest zadamy pytanie o to, co, jej zdaniem, mieści się w jego możliwościach. Jednocześnie, uwzględnimy zagadnienie błędu, w ten sposób przybliżając się do rozumienia tego, co omawiana autorka mówi na temat możliwej słabości rozumowego dowodzenia. Następnie spróbujemy dociec, dlaczego przykładą ona tak wielką wagę do nierozstrzygalnego przez rozum konfliktu moralnego, dostrzegając w nim immanentną część życia dobrego moralnie. Na sam koniec poświęcimy uwagę jej rozumieniu piękna, którego doznanie także mieści się wśród czysto ludzkich doświadczeń poznawczych, a jednak opiera się w wielkiej mierze na doznawaniu, a zatem odpowiada pasywnej stronie człowieczeństwa. Podrozdział poświęcony temu zagadnieniu będzie stanowił łącznik do kolejnego rozdziału, w którym analizować będziemy poglądy Nussbaum, m. in. na temat miłości, rozumianej jako przekonanie o wyjątkowym pięknie drugiego człowieka.

2.1. Możliwości poznawcze rozumu ludzkiego

Najistotniejsze z punktu naszych rozważań spostrzeżenie Nussbaum wyraża się w przekonaniu, że zajęcie właściwej postawy wobec rozumu przedstawia istotny problem filozoficzny. Omawiana autorka wskazuje, że mamy do czynienia z pewnym paradoksem, objawiającym się w dostrzeganym przez nią fakcie, iż rozum jest zarówno niezbędny, by żyć moralnie właściwie, ponieważ działanie słuszne to działanie racjonalne, jak i zwodniczy, ponieważ człowiek jest z natury omylny.

W poniższym podrozdziale wyjdziemy zatem od omówienia poglądów Nussbaum na temat możliwości rozumowego poznania dobra. Zawężenie dyskusji na temat rozumu do tego problemu wynika bezpośrednio z poglądów omawianej myślicielki, gdyż jej tezy odnośnie do owego zagadnienia posiadają zwykle kontekst moralny. Następnie przejdziemy do analizy jej przekonań na temat konieczności konfrontacji z własną omylnością. Nussbaum, podobnie jak H. Putnam, którego za ten pogląd docenia, uważa, że błąd jest istotną częścią poszukiwań filozoficznych, a więc i moralnych. Podjąwszy się tych rozważań, będziemy mogli w dalszej kolejności lepiej zrozumieć poglądy omawianej autorki na temat egzystencjalnego doświadczenia konfliktu moralnego, w którym ujawnia się niewystarczalność rozumu.

2.1.1. Rola rozumu w poznaniu dobra

Rozpoczynając analizę poglądów Nussbaum na temat roli rozumu w poznaniu moralnym, warto wyjść od jej krytyki stanowiska głoszącego możliwość odkrycia takiego dobra, które nazywa ona „boskim”, czy „pozaziemskim”¹²⁹. Chodzi o wzorzec czy ideę, które nie są dostępne człowiekowi w potocznym doświadczeniu, lecz, przeciwnie, wymagają zdystansowania się do niego i przyjęcia optyki jakby „z innego świata”. Amerykańska autorka uważa, że osiągnięcie takiej perspektywy poznawczej jest dla człowieka niemożliwe, a zatem, ostatecznie, dążenie do jej uzyskania musi być szkodliwe dla moralności, ponieważ sprzeciwia się obiektywnym ograniczeniom wypływającym z naszej natury. Korzenie stanowiska tego typu tkwią, jak przekonuje, w filozofii Platona, który sądził, że „prawda leży z dala od ścieżek tłumu”¹³⁰. Głosił on, że w drodze kontemplacji należy dążyć do *episteme*, wiedzy ogólnej i wiecznie prawdziwej, odrzucając *dokse*, czyli pozór, skłonność do przyznawania znaczenia rzeczom nietrwałym i przygodnym. Również chrześcijaństwo miałoby błdzić w podobny sposób, próbując moralnie zobowiązać człowieka wizją raju, o którym nic nie możemy sensownie powiedzieć, ponieważ nigdy go nie doświadczyliśmy. Na gruncie etyki nie da się zaś, jak twierdzi omawiana myślicielka, dochodzić wiedzy o tym, czego chce od nas Bóg.

U podstaw niechęci Nussbaum do Platońskiej wizji poznania dobra zdaje się tkwić przekonanie, że wypływa ona z arbitralnie narzuconego i niezgodnego z rzeczywistością modelu ludzkiej natury. Amerykańska autorka twierdzi, że idea dobra, o której mówią

¹²⁹Por. np. M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 138nn, 160.

¹³⁰ Tamże, s. 242.

platonicy, nie jest weryfikowalna empirycznie. Skoro tak, to wymaga to od nas przyznania, że dobro leży poza czysto ludzkim doświadczeniem, a więc, że powinniśmy dążyć do czegoś, co jest poza horyzontem naszego poznania. W związku z tym musimy odrzucić potoczne, czyli dostępne każdemu, rozumienie człowieczeństwa, i ślepo zawierzyć nakazom moralnym, które i tak nie mogą zostać zweryfikowane, ponieważ nie można przyłożyć do nich miary potrzeb i dążeń człowieka, a przede wszystkim jego rozumienia świata¹³¹. Nussbaum uważa, że jeśli przyjmiemy Platońską metodę dążenia do dobra przez odrzucenie świadectw zmysłowych, to w rezultacie może być ono rozumiane jakkolwiek, i każdy może sobie rościć pretensję do znajomości jedynej prawdy. Dowody empiryczne nie mają bowiem wówczas mocy wiążącej. W takim wypadku, by sparafrazować słowa przypisywane Heglowi, nawet jeśli fakty przeczą teorii, to tym gorzej dla faktów, ponieważ świat z założenia nas zwodzi.

Nussbaum utrzymuje, że, wedle platonizmu, nawet jeśli realizacja dobra wywołuje w człowieku poczucie utraty czy zawodu, to będzie to wręcz przemawiało za słusnością obranego przez niego kierunku, ponieważ to rzekomo normalna reakcja uwikłanego w ziemskie sprawy człowieczeństwa, które buntuje się przeciwko duchowemu rozwojowi¹³². Należałoby jednak zadać pytanie, czy zadowolenie lub jego brak stanowi miernik tego, czy człowiek rozwija się moralnie. Nussbaum sama prawdopodobnie powątpiewałaby w to, wzięwszy pod uwagę na przykład jej ujęcie nadziei i pocieszenia¹³³. Niemniej jednak często posługuje się ona pojęciami „jakości życia” czy „życia niewartego przeżycia”¹³⁴, silnie wiążąc to, co moralnie słuszne z usatysfakcjonowaniem potrzeb, choć nie rozpatrując ich w oderwaniu od obiektywnych norm moralnych.

Słowa Nussbaum o platonizmie, czy też o każdym nurcie etycznym, który promuje homogeniczną wizję dobra, mogą przywołać na myśl opis religijnej sekty. Filozof, jako guru, ma za zadanie odkrywać przed mniej predysponowanymi treści poznane w drodze kontemplacji, a oni mogą jedynie polegać na jego autorytecie. Omawiana myślicielka sugeruje, że gdyby tak w istocie było, to w świat ludzi wpisana byłaby nierówność na najbardziej fundamentalnym poziomie¹³⁵. Jeśli bowiem dobro rzeczywiście leżałoby „z dala od ludzkich ścieżek” i mógłby je poznać tylko filozof-kapłan, to oznaczałoby to, że ludzie z natury mają nierówne prawo do szczęścia,

¹³¹ Tamże s. 240.

¹³² Tamże, s. 242.

¹³³ Por. M. C. Nussbaum, *The Mourner's Hope*, dz. cyt., <http://bostonreview.net/nussbaum-the-mourners-hope> Data dostępu 15.05.2020.

¹³⁴ M. C. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, dz. cyt., s. 361.

¹³⁵ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 153nn.

ponieważ życie szczęśliwe to życie dobre moralnie. Tymczasem, Nussbaum utrzymuje, że prawo do spełnienia przysługuje wszystkim już ze względu na sam fakt, że są ludźmi. Poznanie dobra musi być zatem osiągalne dla każdego, tylko na mocy jego własnego doświadczenia.

Mówiąc inaczej, Nussbaum przekonuje, że wizja dobra musi być ugruntowana w świadectwach empirycznych. Człowiek poznaje to, co dobre i słuszne po prostu żyjąc, a więc swoją wiedzę o dobru opiera na empirii. W związku z tym, amerykańska filozof uważa wzorce ugruntowane w wizjach metafizycznych, czy pochodzące z religijnego objawienia, za zewnętrzne, a więc konfesyjne, apodyktyczne, a nawet godzące w wolność człowieka. Tylko bowiem konieczność wypływająca z empirycznie i intersubiektywnie poznawalnej natury ludzkiej jest wiążąca, jako że może zostać bezsprzecznie stwierdzona przez wszystkich ludzi. Tymczasem ktoś, kto próbuje przekonać innych, że określone postępowanie jest słuszne, odwołując się do rzeczywistości pozaziemskiej, popełnia istotne nadużycie, ponieważ może jedynie w tę rzeczywistość wierzyć, ale nic o niej nie wie¹³⁶. Nigdy jej bowiem z całą oczywistością nie doświadczył i nie może dać o niej niepodważalnego świadectwa. Trzeba jednak zaznaczyć, że Nussbaum nie sprzeciwia się religii, uważając ją za bardzo istotny element życia człowieka. Jest adwokatką wolności wyznania i mówi o nowej fali nietolerancji religijnej¹³⁷. Nie stara się także przekonywać, że nie istnieje nic ponad to, co doświadczalne zmysłowo. Mimo to utrzymuje, że twierdzenia religijne nie mogą mieć znaczenia w argumentacji etycznej. Nie są bowiem, jak sądzi, przedmiotem weryfikowalnej wiedzy.

Wyrazistym przykładem ilustrującym powyższe stanowisko Nussbaum jest krytyka, jakiej poddaje ona poglądy J. Maritaina. Francuski myśliciel, mówiąc o rozwoju moralnym zgodnym z ludzką naturą i zamysłem Boga, porównuje człowieka do fortepianu, który powinien być nastrojony boskim kluczem. Nussbaum nazywa tę metaforę „uderzającą”. Sugeruje bowiem, że Maritain chciałby całą ludzkość dostosować do jednego, katolickiego wzorca, który miałby zależeć od boskiego kamertonu, a tego nikt nigdy nie widział¹³⁸. Amerykańska autorka zdecydowanie nie zgadza się z tym domniemanym dążeniem, uważając, że Maritain uprzedmiotawia człowieka i widzi w nim nie więcej niż boski instrument. To zaś miałoby świadczyć o tym, że w jego wizji człowieczeństwa nie ma miejsca na wolność wyboru, a ponadto oparta jest ona na

¹³⁶ Tamże, s. 182.

¹³⁷ Zagadnienie to porusza w książce pt. *Nowa nietolerancja religijna*.

¹³⁸ M. C. Nussbaum, *Aristotle's „De Motu Animalium”*, Princeton University Press 1978, s. 169.

niesprawdzalnych przesłankach, niepodlegających racjonalnej dyskusji. Zarzut ten należy nazwać dość zastanawiającym, wzięwszy pod uwagę, że, może nieco przesadnie, mówi się wręcz o „herezji Maritainowskiej”, wedle której prawo wolności religijnej, objawiającej się w możliwości przyjęcia lub odrzucenia chrześcijańskiego Boga, miałyby stanowić pierwszy, podstawowy wyraz wolności człowieka. Moglibyśmy wskazać etyków i teologów moralnych, którzy przekonywali, że człowiek ma moralny obowiązek rozpoznawania prawdziwej religii, na przykład Tadeusza Ślipko¹³⁹, jednak Maritain do nich nie należał.

Należy także zauważyć, że Nussbaum zdaje się nie do końca trafnie odczytywać metaforę francuskiego filozofa. Mówiąc o boskim nastrojeniu, Maritain odnosi się raczej do warunków realizacji dobra, a więc do harmonijnego rozwoju ludzkiej natury, który potrzebuje obiektywnych kryteriów. Maritain nie mówi, że na każdym fortepianie należy zagrać w ten sam sposób ten sam nokturn Chopina. Jak się zdaje, mogą to być równie dobrze jazz czy preludia i fugi Szostakowicza, interpretowane według indywidualnej wrażliwości. Właściwe nastrojenie potrzebne jest po to, aby móc w ogóle wykonywać jakąkolwiek muzykę, a więc Maritain mówi tylko o ogólnych ramach. Konkretny repertuar, a więc sposób realizowania wolności w obrębie tych warunków jest już wyborem człowieka. Co więcej, dostrojenie instrumentów do jednakowych częstotliwości pozwala także na to, by grać w zespole bez fałszu. Mówiąc wprost, Maritain przekonuje, że wizja człowieczeństwa powinna być spójna, współdzielona z innymi i posiadać odwołanie do obiektywnych norm, tylko wtedy bowiem możliwa jest realizacja dobra. Dokładnie to samo twierdzi Nussbaum. Różnicą między nią a Maritainem polega głównie na tym, że amerykańska autorka nie odwołuje się do osoby Boga jako do źródła norm moralnych. Do wniosków takich dochodzi J. P. O’Sullivan, który stwierdza, że choć podstawy teoretyczne koncepcji Maritaina i Nussbaum są różne, to wnioski na temat tego, co dobre i słuszne, a co za tym idzie, koncepcji sprawiedliwości, są niezwykle zbieżne¹⁴⁰. Nussbaum sama zresztą powołuje się niekiedy na tego filozofa, przyznając na przykład, że docenia jego wkład w stworzenie Deklaracji Narodów Zjednoczonych.

Istotę krytyki, której Nussbaum poddaje wejście na platońską ścieżkę kontemplacji w celu poszukiwania pozaziemskiego dobra, można oddać przytaczając czterowers amerykańskiego poety Edwarda Estlina Cummingsa: „Jeśli szukasz prawd /nie

¹³⁹ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 1. *Etyka szczegółowa*, wyd. WAM, Kraków 2005, s. 52.

¹⁴⁰ J. P. O’Sullivan, *Maritain and Nussbaum. Two Ironically Promising ‘Essentialist’ Accounts on Social Justice*, “Heythrop Journal” 54 (2013), s. 629-642.

wkraczaj na trakt/ trakty wiodą ku/ a prawda jest tu”¹⁴¹. Odsunięcie się od świata oznacza jednocześnie oddalenie się od prawdy. Amerykańska myślicielka wielokrotnie podkreśla, że zdystansowanie się do konkretnej, poznawalnej zmysłowo rzeczywistości powoduje wykluczenie pewnych aspektów ludzkiego doświadczenia, a zatem lekceważenie określonych elementów ludzkiej natury. Tymczasem, nie można rozpoznać, co jest dobrem, jeśli nie ujmie się jej całościowo, taką, jaką ona rzeczywiście jest, ponieważ dobre jest to, co pozostaje z nią w zgodzie.

Należy jednak zauważyć, jak niejasne jest pojęcie „ludzkiego doświadczenia”. Problematyczne staje się zwłaszcza w odniesieniu do tych zagadnień, które Nussbaum chciałaby wykluczyć z dyskursu etycznego, a więc, na przykład, problemu poznania Boga czy doświadczenia religijnego. Twierdzi ona, że religia jest ważna, bo ludzie wszystkich kultur i epok przejawiali potrzeby duchowe, a zatem w ludzkiej naturze leży potrzeba życia tak, jakby istniało coś boskiego. To jednak wszystko, co możemy na ten temat sensownie powiedzieć¹⁴². Wydaje się więc, że Nussbaum w pewnym sensie sekularyzuje, czy desakralizuje, religię, traktując ją po prostu jako istotną część kultury, czyli rozpatrując ją wyłącznie z perspektywy człowieka, a nie jego relacji z transcendencją. Czy zatem, na przykład, doświadczenie mistyków lub po prostu ludzi dostrzegających działanie osobowego Boga w swoim życiu jest doświadczeniem ludzkim, czy nie? Dochodzimy w ten sposób do istotnego spostrzeżenia, a mianowicie, że, wbrew temu, do czego nawołuje Nussbaum, pojęcie to staje się teoretycznym abstraktem. Każdy człowiek ma bowiem swoje własne doświadczenie, i nie sposób stwierdzić, które jego elementy należałoby uznać za uniwersalne. Co z perspektywy powszechnego ludzkiego doświadczenia można powiedzieć, na przykład, o ludziach chorych psychicznie albo o tym, czego potrafimy doświadczać w snach?

Warto wspomnieć także postać św. Tomasza z Akwinu, który przekonywał, że człowiek jest w stanie, dzięki tzw. „naturalnemu światłu rozumu”, dojść do przekonania o tym, że Bóg istnieje, zastanawiając się nad przyczyną, celowością czy uporządkowaniem świata¹⁴³. Na przykładzie jego poglądów łatwo dostrzec, że granice pomiędzy tym, co Nussbaum uznaje za doświadczone empirycznie i rozumowo poznawalne a tym, co uważa za konfesyjne, jawią się jako arbitralnie narzucone. Podobnie jednak jak Akwinata,

¹⁴¹ E. E. Cummings, *Wybór wierszy*, tłum. S. Barańczak, wyd. PIW, Warszawa 1981, s. 46.

¹⁴² Zagadnieniu przekraczania własnego człowieczeństwa i dążeniu do nieśmiertelności czy doskonałości poświęcony jest zwłaszcza esej Nussbaum ze zbioru *Love's Knowledge*, zatytułowany *Transcending Humanity*, w: M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, dz. cyt., s. 365-391

¹⁴³ Św. Tomasz z Akwinu, ST I/I, q. 2.

w ramach podejmowania dziedzictwa arystotelizmu, właśnie w racjonalnym uporządkowaniu świata dostrzega ona jedyne pewne podłoże dążenia do dobra i kształtowania emocji moralnych. Wśród autorów zauważających tę zbieżność znajdują się, m. in. A. J. Lisska, C. Leget, R. Miner i J. A. Jacobs.

Amerykańska myślicielka, opowiadając się za Arystotelesowską metodą poznania dobra przez empiryczną obserwację, wydobywa z jego filozofii pojęcie *phainomena*¹⁴⁴. Jako filolog klasyczny uważa, że, przynajmniej w przekładach anglojęzycznych autorstwa D. P. Chase'a i W. D. Rossa, termin ten nie spotkał się z adekwatnym tłumaczeniem, a zatem i rozumieniem. Tłumaczy go ona jako *appearances*, co dosłownie należałoby przełożyć na polski jako „pozory”. Słowo to posiada jednak negatywne konotacje, kojarzy się ze złudzeniem i fałszem. „Wyglądy”, z kolei, zbyt obciążone są skojarzeniami fenomenologicznymi. Tymczasem Nussbaum nie chodzi o zawieszenie sądów i odkrycie tego, co jawi się w czystej świadomości.

Phainomena to nie tyle „fenomeny” czy „zjawiska”, rozumiane jako dane bezpośredniego doświadczenia zmysłowego, lecz sposoby, w jakie dane obiekty są poznawane są przez ludzki rozum. Innymi słowy, *phainomenon* moglibyśmy określić jako powszechnie zrozumiałe doświadczenie danego przedmiotu, intersubiektywne i możliwe do oddania w języku. Nie jest to tylko wrażenie wywoływane przez konkretną rzecz ujętą w wycinkowej, subiektywnej perspektywie, stanowiące jedynie zmysłowy pozór. *Phainomenon*, jak przekonuje Nussbaum, zdaje się nie przynależeć do świadomości jednostki, lecz raczej do świata, choć jest to świat ludzki, czyli taki, w którym żyją istoty rozumiejące, tworzące pojęcia i budujące w oparciu o nie kulturę. Dlatego też w dochodzeniu do prawdy należy uwzględniać opinię większości ludzi oraz mędrców danej dziedziny (*the many and the wise*).

W związku z tym, U. Lisowska utrzymuje, że nie ma żadnej różnicy pomiędzy *doksą* a *phainomena*¹⁴⁵. Składa się na nie wszystko, co ludzkość powiedziała do tej pory o danej rzeczy czy zagadnieniu. Arystoteles, w przeciwieństwie do Platona, uznaje ich ważność, bowiem ludzki rozum ma uniwersalną naturę. Nie ma więc powodu, by lekceważyć to, co wcześniej odkryli i powiedzieli inni. Mówiąc inaczej, *phainomena* to powszechne i zdroworozsądkowe opinie, które mają potwierdzenie w ludzkim doświadczeniu i strukturach odbijającego je języka. Właśnie jako „opinie” tłumaczy

¹⁴⁴ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 241.

¹⁴⁵ U. Lisowska, *Wyobraźnia, sztuka, sprawiedliwość. Marthy Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa liberalnego egalitaryzmu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 72.

phainomena w *Etyce Nikomachejskiej* D. Gromska, co, jak odnotowuje Lisowska, zdaje się tłumaczeniem najbliższym przekonaniom Nussbaum¹⁴⁶.

Można odnieść wrażenie, że Nussbaum nie do końca jasno rozgranicza obiektywnie istniejącą rzeczywistość i treści świadomości. Prawdopodobnie nie jest to jednak niezamierzony brak ścisłości, lecz wynik dość złożonej interpretacji poglądów Arystotelesa, za którymi się opowiada. Amerykańską myślicielkę można nazwać, w przybliżeniu, reprezentantką stanowiska epistemologicznego, którego wyznawcą jest M. Huemer, to znaczy tzw. fenomenalnego konserwatyzmu. Huemer przekonuje, że mamy prawo zakładać, iż rzeczy są takie, jakimi je poznajemy, dopóki nie otrzymamy przekonujących świadectw, że jest inaczej¹⁴⁷. Nie dzieje się to jednak poza doświadczeniem, lecz w jego obrębie, to znaczy to ono musi ostatecznie przypieczętować prawdziwość nowej wiedzy. Podobnie, Nussbaum przekonuje, że wiedza nie może pozostawać w sprzeczności z doświadczeniem, czyniąc z niego utrzymujące się złudzenie, lecz, co najwyżej, przekształcać je, powodując, że jest lepiej rozumiane¹⁴⁸.

Dla Nussbaum powrót do *phainomena* w ramach weryfikacji wiedzy jest szczególnie istotny, ponieważ stanowi odpowiedź na zarzut wypływający z faktu, że ludzie różnie poznają świat i mogą tkwić w błędzie. Gdyby każde poznanie było prawdziwe, to w rzeczywistość wpisana byłaby sprzeczność, ponieważ możliwa byłaby sytuacja, w której danemu przedmiotowi zarazem przysługuje, jak i nie przysługuje, jakaś cecha pod tym samym względem. Wystarczyłoby tylko, żeby ktoś uważał, że *p*, a ktoś inny, że $\sim p$. Nussbaum przekonuje więc, że rzeczywista wiedza lepiej tłumaczy doświadczenie. W świetle trafnych teoretycznych ustaleń przynajmniej jego część winna się uprościć, stać się niemal oczywista. Jeśli się tak nie dzieje, to prawdopodobnie oznacza to, że błądzimy lub tylko udajemy, że wiemy. Innymi słowy, wiedzę powinno dać się łatwo zweryfikować na konkretnych przykładach, tak, by udowodnić jej, mówiąc językiem Kartezjusza, „jasność i wyrażność”. Dlatego też Nussbaum cytuje poetę T.S. Eliota, który powiada, że pod koniec poszukiwań „wrócimy do punktu wyjścia, świadomości po raz pierwszy”¹⁴⁹. Wszystko, co może być ujęte przez rozum, jest nam już dane. Nie trzeba dążyć do ukrytego świata, lecz ciągle powracać do rzeczywistości, by potwierdzać trafność naszego jej rozumienia.

¹⁴⁶ Tamże, s. 73

¹⁴⁷ M. Huemer, *Phenomenal Conservatism and Internalist Intuition*, „American Philosophical Quarterly” 43 (2006), s. 147-158.

¹⁴⁸ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 249nn.

¹⁴⁹ Tamże, s. 235.

Nieustanny ruch pomiędzy teorią a życiową praktyką, o którym mówi Nussbaum, przypominać może pod pewnymi względami poglądy M. Oakeshotta, który wskazywał, że istnieje między nimi organiczny związek. Dobra teoria pozwala lepiej zrozumieć praktykę, a praktyka wykazuje braki w teorii. Na zasadzie kołowego przechodzenia od jednej do drugiej, teoria staje się bardziej precyzyjna dzięki temu, że w drodze obserwacji chwytemy kolejne, nienazwane jeszcze elementy praktyki¹⁵⁰. Z kolei praktyka może być powielana w bardziej doskonały i świadomy sposób dzięki wskazaniom, które zostały już ukonstytuowane w teorii. Oakeshott mówi o tzw. „idiomach postępowania”, wyznaczających odpowiednie procedury działania w danych sytuacjach. Wydaje się, że Nussbaum myśli podobnie, uważając, że należy nauczyć się rozpoznawać, wartościować, a potem naśladować lub odrzucać to, co zastaliśmy w kulturze.

Właściwe rozumienie pojęcia *phainomena* ma przemożne znaczenie tam, gdzie Nussbaum mówi o zagadnieniach moralnych, takich jak na przykład problem miłości czy sprawiedliwości. Uważa ona bowiem, że filozofowie mają tendencję do intelektualnych spekulacji i narzucania arbitralnych wizji moralności. Tymczasem powinna cechować ich, tak jak Arystotelesa, orientacja badawcza¹⁵¹. Nie chodzi jednak tylko o etologię. Należy najpierw sprawdzić, jak ludzie przeżywają problemy moralne i jakie są ich opinie, a następnie ustalić punkty wspólne różnych stanowisk. Kolejnym etapem badania etycznego powinno być wydobywanie tego, co kontrowersyjne i jak najjaśniejsze przedstawienie sprzeczności w opiniach. Na tym polega główne zadanie filozofa. Powinien on pokazać, na czym polega spór i jakie są możliwe odpowiedzi, a następnie pomóc w jego rozstrzygnięciu na zasadzie mediacji, tak między oponentami, jak i, w sensie metaforycznym, między człowiekiem a rzeczywistością, ukazując mu błąd w rozumowaniu i pomagając go przezwyciężyć¹⁵². Metoda ta przypomina Sokratejską majeutykę, z tą jednak różnicą, że Nussbaum zdaje się zarzucać Sokratesowi z dialogów Platona stawianie się w pozycji tego, który poznał ponadludzką prawdę i gardzi zwykłym życiem¹⁵³. Tymczasem filozof jest raczej nieco sprawniejszym technicznie uczestnikiem poszukiwań prawdy dostępnej nam na mocy doświadczenia. Jego rola jest właściwie służebna, wspierająca. Ma przede wszystkim jak najlepiej znać się na człowieczeństwie w

¹⁵⁰ M. Oakeshott, *O postępowaniu człowieka*, tłum. M. Szczubiałka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 47.

¹⁵¹ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt. s. 261.

¹⁵² Tamże, s. 246.

¹⁵³ Tamże, s. 154.

całości jego przejawów. Dlatego też Nussbaum nazywa go „istotą ludzką w sensie profesjonalnym”¹⁵⁴.

Warto zaznaczyć, że omawiana filozof zdaje się niekiedy ukazywać przekonania Platona i Arystotelesa jako bardziej spolaryzowane, niż są w rzeczywistości. Jak trafnie zauważa K. Dorter, pomija ona ludzki, praktyczny wymiar poglądów pierwszego, i metafizyczną myśl o transcendencji drugiego¹⁵⁵. Zwłaszcza uwaga na temat Arystotelesa jest słuszna, ponieważ w poglądach Platona Nussbaum dostrzega jednak pewną ewolucję polegającą na docenieniu *erosa*, którego najpełniejszą pochwałę odnajdujemy w *Fajdosie*. Mimo to wielu innych komentatorów zarzuca Nussbaum niesprawiedliwość w ocenie filozofii Platona. Na przykład D. L. Roochnik stwierdza, że bezzasadnie, pomniejszając znaczenie Platońskiej formy dialogu jako znaku otwartości filozoficznych poszukiwań, dołącza ona do chóru myślicieli takich jak Nietzsche, Rorty czy Derrida, choć jednocześnie deklaruje, że dzieli ją od nich odmienność poglądów¹⁵⁶. I ta opinia zdaje się jednak przesadzona, bo Nussbaum wyraźnie deklaruje, że uważa pewne pasáže z *Fajdrosa* oraz mowę Alkibiadesa z *Uczty* za jedne z najpiękniejszych i najdonioślejszych fragmentów całego dziedzictwa filozofii.

W związku z tym, że dochodzenie do tego, co dobre i słuszne miałoby polegać na rozstrzyganiu między przeciwstawnymi opiniami, Nussbaum przekonuje, że pierwszą zasadą racjonalności, a więc i życia dobrego moralnie, jest zasada niesprzeczności¹⁵⁷. Dopóki ktoś przyznaje, że nie można jednocześnie „być czymś i nie być pod tym samym względem”, zawsze istnieje szansa porozumienia, ponieważ posiadamy rozum działający wedle tych samych praw. Każdy ma więc szansę odkrycia tego, co dobre i słuszne, jeżeli zostanie mu to odpowiednio zademonstrowane. Amerykańska filozof uważa, że można się różnić właściwie we wszystkich opiniach, ale nie w tym, że istnieje jedna prawda o człowieczeństwie. Innymi słowy, zdaje się przekonywać, że ci, którzy postępują zgodnie z nakazami rozumu, mogą się co najwyżej mylić, jednak nie można powiedzieć, że są złymi ludźmi. Być może postępują niesłusznie, ale dzięki deliberacji i racjonalnemu dyskursowi zawsze mogą zmienić swoje opinie. Tak, na przykład, Nussbaum uważa, że choć Arystoteles traktował kobiety zgodnie z uprzedzeniami wyniesionymi ze swojej kultury, odmawiając im pełni doskonałości człowieczeństwa, to w ramach proponowanej

¹⁵⁴ Tamże, s. 261.

¹⁵⁵ K. Dorter, *Nussbaum on Transcendence in Plato and Aristotle: "Dialogue"* 32 (1993), s. 105-117.

¹⁵⁶ D. L. Roochnik, *The Tragic Philosopher: A Critique of Martha Nussbaum*, "Ancient Philosophy" 8/2, (1988), s. 285-295.

¹⁵⁷ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 247nn.

przez niego metody łatwo byłoby mu udowodnić, że się myli¹⁵⁸. Poleganie na rozumie zobowiązywałoby go do korekty poglądów.

Odpowiednio, jak powtarza Nussbaum za Arystotelesem, ten, kto odrzuca zasadę niesprzeczności, „przestaje być jednym z nas”, ludzi¹⁵⁹. Odrzuca własne człowieczeństwo, ponieważ neguje podstawowe prawo rozumnego życia. Tych, którzy mu przeczą, cechuje *apaideusia*, specyficznie rozumiany brak wychowania na najgłębszym poziomie¹⁶⁰. Jest on jednoznaczny z niezdolnością do uczestnictwa w kulturze, obojętnością na zasady rządzące rzeczywistością, które odbijają się także w języku, stanowiącym *differentia specifica* gatunku ludzkiego. *Apaideusia* była stanem, w którym tkwili Cyklopi z *Odysei* Homera, istoty z natury predysponowane do rozumienia świata, lecz przez swoją izolację od społeczeństwa żyjące niczym bestie.

Widać więc wyraźnie, że Nussbaum sprzeciwia się relatywizmowi moralnemu. Uważa, że normy moralne są uniwersalne, a musi być tak dlatego, że jedne są rzeczywistość oraz rozumna natura ludzka¹⁶¹. Ktoś, kto temu przeczy, jest nie tyle moralnym libertynem, co w ogóle staje poza dyskusją dotyczącą zagadnień moralnych. Niezdolny jest bowiem do posługiwania się podstawowymi kategoriami racjonalnego myślenia. Można powiedzieć, że według Nussbaum relatywizm moralny jest pojęciem wewnątrznie sprzecznym. Trzeba albo bronić swojego stanowiska, albo zmienić zdanie, gdy odkryje się błąd we własnym rozumowaniu. Rozważając to twierdzenie na konkretnym przykładzie, moglibyśmy powiedzieć, że można sądzić, na przykład, iż aborcja nie jest niczym złym i podawać odpowiednie racje, można też uważać, że to zło i za tym argumentować, ale nie można twierdzić, że to zależy od indywidualnego wycucia. Oznaczałoby to bowiem, że aborcja jest zła i nie jest zła zarazem, a, jak głosi warte przywołania w tym miejscu prawo Dunsza Szkota, z dwóch zdań sprzecznych może wynikać cokolwiek. W takim przypadku pojęcie moralności okazałoby się puste, a doświadczenie człowieka jednoznacznie świadczy o tym, że ona istnieje.

Wyżej opisane poglądy zbliżają Nussbaum do H. Arendt i jej tez na temat „banalności zła”, które miałyby wynikać z niedostatków w myśleniu. Zarówno Nussbaum, jak i Arendt dowodzą, że w sferze moralnej funkcjonuje tylko ten, kto uznaje obowiązywalność praw logicznych. Jedynie taki człowiek ma szansę być cnotliwy. Podobieństwo między tymi autorkami zauważa także V. Vasterling, jednak wydaje się, że

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ Tamże, s. 252.

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ Tamże.

badaczka ta rozumie je zbyt powierzchownie¹⁶². Uważa bowiem, że ogranicza się ono do docenienia roli narracji i deliberacji. Zarzuca przy tym Nussbaum popadanie w solipsyzm ze względu na jej opowiadanie się po stronie osobistego doświadczenia i emocji. Świadczy to jednak o głębokim niezrozumieniu poglądów amerykańskiej myślicielki, która tak wiele uwagi poświęca empatii i obiektywnej mierze moralnej uczuć, które posiadają, jej zdaniem, uniwersalną strukturę.

Mimo trafnej obrony racjonalności, pewną niedoskonałością poglądów Nussbaum wydaje się być pragnienie bezwzględnego polegania na empirii. Dążenie to jest zrozumiałe w ramach tak zwanej „uczciwości intelektualnej”. Omawiana autorka chciałaby dostarczyć powszechnie zrozumiałych dowodów na stawiane przez siebie tezy, tak, by ustrzec się przed zarzutem ideologizacji. Pytanie jednak, czy nie jest to utopijne pragnienie. U podstaw każdego dowodzenia leżą bowiem twierdzenia pierwotne, aksjomaty. Nussbaum wydaje się nie doceniać roli tych przedzałożeń w sferze decyzji moralnych. Jest wątpliwe, czy pozostając jedynie na gruncie świadectw empirycznych da się dokonać ostatecznego uzasadnienia norm moralnych, to znaczy wytłumaczyć, dlaczego relacja powinności ma charakter koniecznościowy, choć jej krańce są przygodne. By to uczynić, należy przejść na poziom metafizyki, czemu Nussbaum się sprzeciwia, uważając, że ma ona więcej wspólnego z przekonaniami religijnymi niż z nauką. Trzeba zauważyć także, że amerykańska myślicielka wydaje się nie dostrzegać, iż oprócz Boga istnieje więcej przedmiotów niepoznawalnych zmysłowo, których nie wykluczyłaby ze swojego namysłu, a które mają znaczenie dla życia i doświadczenia człowieka, takich jak na przykład liczba czy czas.

Z powyższych analiz wynika jasno, że Nussbaum uważa, iż dla poznania dobra najważniejsza jest życiowa praktyka, którą człowiek stara się ująć rozumowo. To życie, w bezpośrednim doświadczeniu, pozwala odkryć normy moralne. Nussbaum, argumentując, dlaczego znajomość tego, co dobre i słuszne musi płynąć z empirii i osobistego przeżywania świata, skupia się przede wszystkim na równości ludzkiej natury, która wiąże się z tym samym prawem dążenia do szczęścia. Życie rozumne nie jest bowiem zarezerwowane dla filozofów, lecz stanowi naturalny przejaw człowieczeństwa.

¹⁶² V. Vasterling, *Cognitive Theory and Phenomenology in Arendt's and Nussbaum's Work on Narrative*, "Human Studies" 30 (2007,) s. 37-48.

2.1.2. Pokonywanie lęku przed błędem warunkiem realizacji dobra

Choć Nussbaum przekonuje, że jedynie życie zgodne z nakazami rozumu to życie prawdziwie wartościowe, to podkreśla, iż posiadamy rozum ludzki, a nie boski¹⁶³. Namysł nad jego ograniczeniami, które człowiek powinien poznać i zaakceptować, wydaje się stanowić jeden z istotniejszych wątków jej filozofii. Poniższe analizy służyć będą ukazaniu, jakie znaczenie dla życia moralnego ma, podkreślany przez nią, paradoksalny fakt, że człowiek ma obowiązek kierowania się w życiu rozumem, przy jednoczesnej świadomości, iż jest to jedynie niedoskonałe narzędzie, które może doprowadzić go do błędów i nieszczęść. Innymi słowy, w niniejszym fragmencie pracy towarzyszyć nam będzie pytanie, jaki jest związek owych ograniczeń z moralnym wymiarem bezbronności człowieka, o którym mówi amerykańska autorka.

Nussbaum jest przekonana, że człowiek funkcjonuje w sferze moralnej, pomiędzy dobrem a złem, właśnie dlatego, że posiada niedoskonały rozum. Nie jest bezrozumną bestią, ale nie jest także istotą boską, posiadającą pełnię wiedzy¹⁶⁴. Biorąc pod uwagę niechęć omawianej autorki do teologicznych nawiązań, wydaje się, że „istoty boskie”, o których mówi, to niekoniecznie Bóg czy aniołowie, lecz pewne możliwe istoty, które zawsze są w stanie doskonale rozpoznać sytuację i podjąć właściwą decyzję, ktoś na kształt Archaniola w rozumieniu R. Hare’a¹⁶⁵. Nawet jeśli jednak Nussbaum odnosi się w tym przypadku do prawdziwych istot boskich, to utrzymuje, że spośród wszystkiego, co istnieje, tylko człowiek staje przed wyborem moralnym. Zwierzęta nie mogą go dokonać z natury. Istoty boskie są natomiast od niego wolne, ponieważ dokładnie wiedzą, co czynić i nic im nie zagraża. Trudno więc powiedzieć, by dobro w ich przypadku znaczyło to samo, co w świecie człowieka, który potrafi ocenić je tylko w przybliżeniu, a następnie musi je wybrać i, często wielkim kosztem, wywalczyć.

Traktowanie przez Nussbaum człowieka jako bytu zawieszonego pomiędzy zwierzętami i istotami boskimi ma znaczenie przede wszystkim dlatego, że twierdzi ona, iż ludzie, przez swój własny stosunek do rozumu, sami potrafią czynić z siebie albo bestie, albo mniemane bóstwa. Mylą się ci, którzy uważają, że postępowanie zgodnie z rozumem nie ma znaczenia, bo życie moralne i tak jest sprawą indywidualnej opinii. Mylą się jednak także i ci, którzy sądzą, że rozum nigdy nie spowoduje, że zblądzimy.

¹⁶³ Por. M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 5.

¹⁶⁴ Tamże, s. 246.

¹⁶⁵ R.M. Hare, *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metoda i istota*, Aletheia, Warszawa 2001, s. 61-85.

Nussbaum twierdzi, że „wiedza nie gwarantuje słusznego postępowania, ale ignorancja w zasadzie gwarantuje zło”¹⁶⁶. Rozum jest więc najlepszym, co mamy, ale to nie znaczy, że nie posiada swoich ograniczeń, czy że jest jedyną siłą, od której zależy życie moralne. Owa krytyka skrajnego racjonalizmu przywodzi na myśl poglądy Pascala, który zarzucał jego reprezentantom próżność i śmieszność, wskazując, że fakt, iż rozum jest pierwiastkiem boskim w człowieku, nie oznacza wcale, że jest to rozum boski¹⁶⁷.

Omawiana myślicielka przekonuje, że podstawowym ludzkim dążeniem jest poznanie rzeczywistości. Człowiek jako istota rozumna, tworząc teorie przez dokonywanie abstrakcji, to jest poszukiwanie ogólnych pojęć i uniwersalnych mechanizmów, chce uczynić świat bezpiecznym, ponieważ to, co poznane, wydaje się oswojone¹⁶⁸. Dążenie to, choć naturalne, może łatwo doprowadzić go do moralnych wypaczeń, gdyż towarzyszy mu pokusa stereotypizacji. Ten zaś, kto posiada nadmiernie uproszczoną wizję świata, z pewnością działa niesłusznie, ponieważ nie rozpoznaje właściwie ogromnie skomplikowanej rzeczywistości. Zdaniem Nussbaum mylą się więc zwłaszcza ci, którzy sądzą, że się nie mylą. Amerykańska filozof wskazuje, że teoria, która tłumaczy wszystko, musi być wadliwa. Znaczenie dokonywania uproszczeń w namyśle etycznym omówimy dokładniej przy okazji analiz jej poglądów na temat konfliktu moralnego.

Nussbaum uważa, że problem nadmiernego upraszczania obrazu świata dotyczy większości ludzi. Bardzo niewielu jest takich, którzy świadomie rezygnują z interpretacji świata wedle jednego, z góry przyjętego klucza¹⁶⁹. Treść określonych poglądów, tzn. to, czy mówimy, np. o mechanicyzmie, materializmie czy hedonizmie, ma drugorzędne znaczenie. Wszystkie uproszczone wizje świata posiadają bowiem, jak przekonuje, wspólne podłoże. Nussbaum twierdzi, że wypływają z chęci uzyskania nad światem pełni kontroli i wytłumaczenia go w całości jego przejawów. Ludzie nie chcą zaakceptować rzeczywistości, w której coś mogłoby pozostać nienazwane, ponieważ to, co nieznanne, może okazać się źródłem zagrożenia¹⁷⁰. W tym punkcie zaznacza się więc pierwsza zbieżność między stosunkiem do rozumu a bezbronnością człowieka. Nussbaum pokazuje, że ludzie wolą żyć w złudzeniu, iż coś wiedzą, tworząc fałszywe teorie, niż

¹⁶⁶ M. C. Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, dz. cyt., s. 81.

¹⁶⁷ B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, wyd. Zielona Sowa 2007, s. 121.

¹⁶⁸ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 260.

¹⁶⁹ Tamże.

¹⁷⁰ Tamże.

przyznać się do niewiedzy i odsłonić się na to, co nieznane, ryzykując, że coś wymknie się spod ich kontroli.

Analiza poglądów omawianej autorki wskazuje, że bardzo istotnym wątkiem podejmowanej przez nią krytyki poznania moralnego jest dystans wobec poszukiwania pojęć ogólnych. Nussbaum zdaje się sprzeciwiać błędnemu rozumieniu intelektualnej operacji abstrakcji, wskazując, że bywa przeceniana czy źle wykorzystywana. Wydaje się oczywiste, że wyabstrahowanie ogólnych mechanizmów czy praw jest konieczne, by zbudować teorię. Amerykańska filozof obawia się jednak, że w przypadku problematyki etycznej nazbyt często, dążąc do doskonałej teorii, gubi się autentyczne zrozumienie losu konkretnej jednostki czy treść danej sytuacji. Można więc powiedzieć, że Nussbaum sprzeciwia się absolutyzacji myślenia modelowego w etyce. Przekonuje bowiem, że doskonałość namysłu na płaszczyźnie moralnej nie polega na jak największej elegancji i prostocie teorii, jak w matematyce, lecz przeciwnie, wymaga jak najwrażliwszej percepcji i dbałości o każdy szczegół. W związku z tym, jak powiada A. Głąb, Nussbaum głosi prymat partykulariów, czyli konieczność skupiania się w namyśle etycznym na tym, co jednostkowe¹⁷¹.

Ponadto, zgodnie z owym postulatem i konsekwentnie krytykując platonizm oraz jego pokłosie w historii filozofii, Nussbaum wskazuje, że poszukując miłości, piękna, cnoty, sprawiedliwości czy innych dóbr moralnych jako takich, możemy wpaść w pułapkę pewnego rodzaju resentymentu. Grozi nam bowiem, że będziemy szukać ich przejawów w ludziach, jednocześnie ich uprzedmiotawiając. Jak przekonuje, stają się oni wówczas jedynie nośnikami pozaziemskich wartości, do których dążymy za ich pośrednictwem, stawiając ich w pozycji podrzędnej wobec naszego własnego poznania dobra¹⁷². W związku z tym, nazywa myśl o proveniencji platońskiej „zdysocjowaną”. Idee są oderwanymi od świata monadami, do poznania których dochodzi się przez wyabstrahowanie ogólnej prawdy z konkretów. W rezultacie, następuje moralna defragmentacja rzeczywistości, ponieważ nic nie jest po prostu tym, czym jest, lecz stanowi odnośnik do czegoś, co leży poza światem poznawalnym w doświadczeniu¹⁷³.

Powyższe poglądy mogą wydawać się dość zastanawiające, bo trudno powiedzieć, w jaki sposób można byłoby uniknąć takich zarzutów. Nussbaum sama przyznaje, że dobro, czy wartości, odkrywamy, żyjąc wśród innych, a zatem poznawanie ich i drugiego

¹⁷¹ A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki: poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne 2010, s. 83.

¹⁷² M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 179nn.

¹⁷³ Tamże.

człowieka odbywa się niejako równolegle. Trzeba jednak zaznaczyć, że omawiana filozof mówi raczej o przyjmowanej postawie i celu poszukiwań niż o doborze metody. Przekonuje bowiem, że nie można potraktować drugiego człowieka jako środka do poznania dobra.

Warto zauważyć, że podejmując próby zrozumienia tego stanowiska, natrafiamy na pewien zamęt semantyczny. Dobro, które polegałoby na lekceważeniu drugiego człowieka, nie zasługiwałoby na swoje miano. Należałoby więc powiedzieć, że Nussbaum w dość okrężny sposób przekonuje, iż inspirujący się myślą Platona filozofowie po prostu nie odkrywają dobra, lecz błędą, poszukując go tam, gdzie nie można go znaleźć, czy też nie rozumieją jego istoty.

Nussbaum jest przekonana, że pragnienie odkrycia boskiego dobra lub idealnych porządków wartości owocuje stanowiskiem, które moglibyśmy nazwać w uproszczeniu „kolektywistycznym” czy „antyindywidualistycznym”. Pojedynczy człowiek staje się wówczas jedynie drobnym ułamkiem składającym się na całość prawdy. Ponieważ stanowi zaledwie nośnik tego, co uniwersalne, to jest też doskonale zastępowalny¹⁷⁴. Jeżeli dążymy do dobra wiecznego, doskonałego i powszechnego, to nie ma znaczenia, kto konkretnie jest dobry, to znaczy, w kim w sposób cząstkowy dobro się uwidacznia. Chodzi tylko o przejaw idei, czy istniejącej idealnie wartości, której szukamy. Konkretny człowiek będzie zaś w takim ujęciu wart mniej niż idea sama w sobie. Choć Nussbaum stroni od rozważań ontologicznych, a ponadto trudno byłoby ją nazwać personalistką, to na podstawie powyższych poglądów można powiedzieć, że dowodzi ona, iż idealizm metafizyczny zagraża godności osoby.

Nussbaum przekonuje jednak, że poszukiwanie wiecznego, nienaruszalnego dobra podszyte jest pragnieniem odizolowania się od niebezpieczeństw niesionych przez życie, zwłaszcza tych, których przyczyną jest miłość do drugiego człowieka. Jeżeli dobro to idea zawieszona poza światem (*out there*, dosł. „gdzieś tam”), to nie może zostać zniszczone¹⁷⁵. Idea posiada treść, którą da się w całości ująć rozumowo, i w ten sposób niejako „wziąć ją w posiadanie”, uzyskać nad nią władzę. Nussbaum twierdzi, że platonizm daje złudzenie, iż zyskujemy nad dobrem pełnię kontroli, ponieważ poznaliśmy je¹⁷⁶. Ceną za utrzymanie tego złudzenia jest zaś odrzucenie własnego człowieczeństwa, a konkretnie jego pozarozumowych elementów. Amerykańska filozof przekonuje, że nie

¹⁷⁴ Tamże.

¹⁷⁵ Tamże, s. 193.

¹⁷⁶ Tamże.

można jednocześnie pozostać ludzkim i twierdzić, że posiada się o dobru wiedzę, której nic nie może naruszyć. Być człowiekiem oznacza bowiem być istotą zmysłową, zniszczalną i omylną. Tymczasem, platonizm miałby zawężać wizję człowieka do odseparowanego rozumu, który poznaje idee i w ten sposób pozostaje bezpieczny przed zagrożeniami niesionymi przez los. Na podstawie powyższych analiz widać zatem wyraźnie, że w poglądach omawianej filozof ujawnia się bezpośredni związek między stosunkiem do rozumu a koniecznością uznania własnej bezbronności.

W związku z tym, Nussbaum jest przekonana, że powinno się odrzucić dążenie do formułowania abstraktów i dobro dostrzec w miłości do konkretnego. To jednak wymaga otwarcia się na zranienie. Jak sądzi, wczesny Platon miał rację, że rzeczy przygodne zwodzą nas i mogą przynieść cierpienie. Mylił się jednak w tym, że trzeba się wyzwolić spod ich wpływu. Amerykańska autorka twierdzi, że, przeciwnie, zaufanie im to jedyna zgodna z naturą człowieka droga do cnoty. Jeżeli nie podejmiemy ryzyka pokochania tego, co zniszczalne, zamiast polegać na rozumowej spekulacji, to w rezultacie niczego w życiu nie osiągniemy i zasklepimy się w egoizmie¹⁷⁷. Przywodzi to na myśl słowa C. S. Lewisa, który twierdził, że „jedynym miejscem oprócz Nieba, gdzie człowiek jest doskonale bezpieczny przed wszystkimi niebezpieczeństwami miłości jest piekło”¹⁷⁸. Warto zauważyć, że podłoże egoizmu, o którym mówi Nussbaum, jest intelektualne. Wskazuje ona, że istnieje bezpośredni związek między pokonaniem lęku przed błędem a możliwością realizacji dobra.

W odniesieniu do powyższych poglądów omawianej autorki warto zadać pytanie, czy nie byłaby możliwa droga środka. Nie wydaje się bezsensownym twierdzenie, że można w sposób wyłącznie rozumowy poznać wieczne, niezmiennie i nienaruszalne dobro, które jednocześnie objawia się w relacjach z konkretnymi ludźmi i nakazuje ich afirmację jako tych właśnie osób.

Nussbaum, tłumacząc, na czym polega różnica pomiędzy dążeniem do intelektualnego ujęcia dobra a miłością do konkretnego, przywołuje postać Alkibiadesa z *Uczty Platona*¹⁷⁹. Jest on jednostką o rozbudzonej zmysłowości, podlegającą silnym namiętnościom. Nussbaum przekonuje, że jego pojawianie się w dialogu jest momentem przełomowym w całej filozofii Platona, ponieważ po raz pierwszy, nie wprost, myśliciel ten dopuszcza możliwość, że zmysłowość może mieć wielkie znaczenie w poznaniu

¹⁷⁷ Tamże.

¹⁷⁸ C.S. Lewis, *Rozwód ostateczny*, Warszawa 1994, s. 67.

¹⁷⁹ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 184.

dobra. Przede wszystkim, Alkibiades ogłasza, że chce rozmawiać z Agathonem. Nussbaum dostrzega, że jest to gra słów, ponieważ imię to oznacza „dobry”. Podczas gdy inni zajęci są zajęci rozważaniami na temat dobra uniwersalnego, Alkibiades zainteresowany jest konkretnym człowiekiem. Po drugie, jego żarliwa miłość do Sokratesa czyni go śmiesznym w oczach innych. Płomienna mowa, którą wygłasza na jego temat, zostaje podsumowana przez komika Arystofanesa w taki sposób, że Alkibiades jawi się biesiadnikom jako błazen lub szaleniec. Staje się wojownikiem ryzykującym utratę czci z powodu uwielbienia dla człowieka, który, choćby najszlachetniejszy, jest tylko śmiertelnikiem¹⁸⁰.

Nussbaum zauważa również interesujący fakt, że Alkibiades ma na głowie wianek z fiołków, który nosiła jedynie Atena¹⁸¹. Ozdobę tę można uznać więc za metaforę Ateńskiej demokracji. Na podstawie chronologicznych obliczeń i analizy tekstu amerykańska myślicielka dochodzi do wniosku, że akcja *Uczty* rozgrywa się w roku śmierci Alkibiadesa. Kiedy więc, jak przekonuje, ten, ośmieszony, odchodzi od stołu i więcej się przy nim nie pojawia, wiemy, że udał się do Frygii w obronie Aten, by oddać za nie życie. Nussbaum uznaje to za ostateczny wymiar rozpoznania dobra w konkretności i miłości do niego, która prowadzi do klęski. Sokrates, Deotyma i inni uczestnicy biesiady prowadzili intelektualne rozmowy na temat wiecznego dobra, ale tylko ośmieszonego Alkibiadesa miłość popchnęła do najwyższej ofiary za zniszczalny konkret, jakim są Ateny. Dość jednak zastanawiające, że Nussbaum zdaje się sceptycznie podchodzić do ofiary złożonej przez Sokratesa, traktując scenę jego śmierci z *Fedona*, jak trafnie zauważa M. K. Woodruff, jako przykład „antytragicznego teatru” *par excellence*¹⁸². Platon pokazuje przez osobę Sokratesa, że śmierć nie ma właściwie żadnego znaczenia, a to, jak zdaje się sugerować Nussbaum, stawia pod znakiem zapytania wagę takiego poświęcenia. Amerykańska myślicielka nie dopuszcza także możliwości, że Alkibiades poszedł na Frygię dla własnej chwały. Niemniej jednak, interpretacja tego fragmentu *Uczty* mówi wiele o jej poglądach.

Możemy bowiem powiedzieć, że Nussbaum argumentuje, iż poznanie praktyczne, *phronesis*, zobowiązuje człowieka do kochania konkretnych, przygodnych bytów. Obowiązek ten wynika z faktu zrozumienia ludzkiej natury w całości jej przejawów, łącznie z cielesnością i emocjonalnością, ponieważ to w kontakcie z konkretnymi

¹⁸⁰ Tamże, s. 185.

¹⁸¹ Tamże, s. 235.

¹⁸² M. K. Woodruff, *The Music-Making Socrates: Plato and Nietzsche Revisited, Philosophy and Tragedy Rejoined*, „International Studies in Philosophy” 34 (2002), s. 172.

odkrywamy wzajemnie nasze potrzeby, którym należy zadośćuczynić. Miłość ta potrafi być, i zazwyczaj jest, pełna cierpienia, ponieważ wszystko, co ziemskie, cechuje się niedoskonałością i ma swój kres. Możemy więc uznać, że człowiek, który rozpoznał dobro w konkretnej rzeczywistości, automatycznie staje się bezbronny, gdyż wie, że prędzej czy później je straci. Musi tak jednak być, ponieważ jeśli ograniczymy się do abstrahowania ogólnej i uniwersalnej idei dobra, którego nie można utracić, to porzucimy własne człowieczeństwo. Nie wyczerpuje się ono bowiem w fakcie posiadania rozumu, którego prawa są tym, co w nas rzeczywiście niezmiennie.

Nussbaum nie uważa jednak, że ci, którzy trwają przy poszukiwaniach wiecznych idei, stają się po prostu bezpiecznymi egoistami. Życie bowiem nieustannie udowadniać im będzie, że się mylą, niwecząc ich intelektualne wysiłki. Omawiana myślicielka powiada, że w zderzeniu z rzeczywistością każdy system filozoficzny, który próbuje zamknąć dobro w czysto rozumowe formuły, okazuje się „domkiem z kart”¹⁸³. W obliczu tragedii ludzkiego losu teoretyczne rozważania o Jedni nie mają żadnego znaczenia. Nussbaum cytuje w tym kontekście Wittgensteina, który powiadał, że los obraca filozoficzne budowle w stertę bezużytecznych patyków i kamieni¹⁸⁴.

Czy zatem sytuacja człowieka, który chce poznać dobro jest beznadziejna? Nussbaum twierdzi, że nie. Zgadzając się z Wittgensteinem, że doświadczenie rujnuje filozoficzne systemy, powiada jednocześnie, że w takiej sytuacji zostaje nam coś więcej niż tylko zwały gruzu. Kiedy upada wyznawana przez nas koncepcja dobra, powinniśmy na nowo zauważyć racjonalną konstrukcję świata¹⁸⁵. Doświadczenie nie tyle przeczy istnieniu dobra, co napomina człowieka, pokazując mu jego omylność. Gdy zwątpi on w swoje przekonania, wciąż ma jednak, jak powiada Nussbaum, porządek, który dostrzegalny jest „w układzie trawiennym raka, w strukturze dobrze opowiedzianego żartu, w pięknie charakteru bliskiego przyjaciela, w wierszach epickich i tragicznych”¹⁸⁶. Fakt istnienia przynoszących owoce nauk i sztuk świadczy o tym, że rzeczywistość można, przynajmniej do pewnego stopnia, zrozumieć. Skoro tak, to dobro, jako jej część, nie może być wyjątkiem.

Innymi słowy, Nussbaum przekonuje, że choć z natury błędzimy, to nie oznacza to, że świat jest niepoznawalny, albo że nie ma o nim jednej prawdy. Rzeczywistość oraz język, który ją opisuje, mają określoną budowę, więc wiemy, że istnieje pewien trwały

¹⁸³ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 261.

¹⁸⁴ Tamże, s. 262.

¹⁸⁵ Tamże..

¹⁸⁶ Tamże.

grunt, na którym można budować dobro¹⁸⁷. Podstawowym warunkiem dążenia do cnoty jest więc pragnienie poznania owych racjonalnych podstaw. Człowiek mimo kryzysów musi przechować wiarę w to, że, jak powiada Nussbaum, wszystko, co istnieje, jest ciekawe i ważne, ponieważ otwiera mu to drogę do deliberacji w trudnościach moralnych i napawa nadzieją.

W świetle powyższych analiz można powiedzieć, że Nussbaum przekonuje, iż w dążeniu do poznania dobra zawsze jesteśmy w pewnym sensie bezbronni. Albo zaufamy przygodnym konkretnym, narażając się na błąd i cierpienie, albo będziemy próbować intelektualnej spekulacji, której prawdziwości prędzej czy później zaprzeczy samo życie. Należy jednak zaakceptować ów stan rzeczy, uznając jednocześnie, że jesteśmy omylni, i że istnieje obiektywnie poznawalna rzeczywistość. Tylko taki stosunek do rozumu może stać się bowiem zaczynem dobroci.

2.2. Słabość rozumu wobec konfliktu moralnego

W poniższym podrozdziale poszukiwać będziemy odpowiedzi na pytanie o to, jakie znaczenie przypisuje Nussbaum doświadczeniu konfliktu moralnego, uwydatniając przy tym jego związki z rozumowym poznaniem rzeczywistości. Powołując się na tytuł poświęconej Nussbaum monografii autorstwa A. Głąb, możemy powiedzieć, że konflikt moralny jest sytuacją, w której najpełniej możemy zaobserwować, w jaki sposób działa rozum w świecie praktyki. Głównym przedmiotem naszego zainteresowania będzie więc to, co Nussbaum mówi na temat jego bezradności wobec rozpoznania kolidujących ze sobą dóbr czy obowiązków. Analizy te przeprowadzimy w taki sposób, by uwyraźnić znaczenie postawy przyjętej wobec rozumu dla życia moralnego człowieka, a więc, w konsekwencji, dla ludzkiej dobroci.

W naszych rozważaniach wyjdziemy od opisu poglądów Nussbaum na temat nieuniknioności konfliktu moralnego. Jej zdaniem, nie można się przed nim ustrzec. Można go tylko przyjąć lub odrzucić. Wybór w tej materii, jak dowodzi omawiana filozof, zależy w zaś wielkiej mierze właśnie od naszego stosunku do rozumu.

¹⁸⁷ Tamże.

Następnie, przedstawimy dyskusję Nussbaum z filozofami negującymi istnienie niepokonalnego konfliktu tragicznego. Pozwoli to, w ramach kontrastu, lepiej zrozumieć istotę jej własnych przekonań.

Przed podjęciem analiz wypada także wprowadzić pewną uwagę porządkującą. Sformułowania „konflikt tragiczny” i „konflikt moralny” będą tu używane zamiennie i uważane za tożsame. Będą się odnosić także zarówno do wewnętrznego konfliktu przeżywanego przez jednego człowieka, jak i do sporu odbywającego się pomiędzy jednostkami. Pomimo dość szerokiego zakresu tego pojęcia, prezentujemy je jednak zgodnie z jego treścią w filozofii Nussbaum. Opisuje ona bowiem pewne istotowe cechy każdego takiego konfliktu, wyróżniając uniwersalne mechanizmy życia moralnego.

2.2.1. Nieuniknioność konfliktu w życiu moralnym

Konflikt tragiczny jest dla Nussbaum zasadniczym i nieuniknionym doświadczeniem moralnym. Nieustannie musi się z nim bowiem mierzyć, jak przekonuje, każdy człowiek starający się o dobre życie¹⁸⁸. Przeżywając konflikt tragiczny uświadamiamy sobie najpełniej kruchość dobroci, to znaczy fakt, że nie posiadamy całkowitej kontroli nad możliwościami realizacji dobra. Mówiąc inaczej, konflikt taki odsłania naszą bezbronność wobec zrządeń przypadku i niepomyślnych okoliczności, utrudniających rozwój moralny. Bardzo istotne dla dalszych analiz wydaje się więc właściwe zrozumienie właśnie pojęcia konfliktu w filozofii omawianej autorki.

Przede wszystkim, Nussbaum uważa, że konflikt tragiczny, choć jest doświadczeniem konkretnego człowieka, to w pewnej mierze należy pojmować go jako obiektywnie istniejący. Jest rozpoznawany w rzeczywistości i nie można sprowadzić go tylko do stanów psychicznych jednostki¹⁸⁹. Nie ma wymiaru zaledwie błędu logicznego czy moralnej rozterki, wynikających z niewłaściwego rozpoznania wagi obowiązków, jak chciałby tego na przykład Kant, ponieważ naprawdę istnieją dobra czy cele, które stanowią przedmiot konfliktu, a jednostka rzeczywiście napotyka przeszkody w ich realizacji. W związku z tym, nie może on zostać zniesiony w drodze manipulacji dyskursem, czyli przez szukanie odpowiednich uzasadnień zmierzających do wykazania jego iluzoryczności. W kontekście tego twierdzenia Nussbaum przywołuje słowa Wittgensteina, który powiada, że zasadniczą trudnością dla filozofa jest przestać [szukać

¹⁸⁸ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 27nn.

¹⁸⁹ Tamże.

rozwiązań]¹⁹⁰. Filozofia może zrobić zaledwie tyle, że stwierdza obecność konfliktu, nie może go jednak rozstrzygnąć. W tym sensie dowodzi w duchu Wittgensteinowskim, że „problem jest odpowiedzią”¹⁹¹. Odwołując się dalej do przekonań austriackiego filozofa, możemy powiedzieć, że Nussbaum wskazuje, iż konflikt tragiczny staje się granicą dyskursu, tym, co nierozwiązywalne.

Znaczenie tego, co nierozstrzygalne siłą rozumu dla życia moralnego dostrzega również Gabriel Marcel, powiadając, że „uznanie czegoś nieredukowalnego jest dla filozofii krokiem niezmiernie wagi”¹⁹². Twierdzi, że takie uznanie może przekształcić świadomość jednostki, zmieniając jej spojrzenie na świat. Podobnie Nussbaum wskazuje, że przyjęcie prawdy o tym, iż istnieje konflikt tragiczny, którego rozum nie jest w stanie rozstrzygnąć, zmienia perspektywę oglądu moralnego. Jest to konieczne, aby człowiek pojął dobro i słuszność jako jakości większe od mocy rezultatów swoich własnych postanowień. Kto bowiem uważa, że ma pełną kontrolę nad realizacją dobra i zawsze postępuje słusznie, jeśli tylko tego chce, ten w rzeczywistości musi w jakiś sposób oszukiwać swoje sumienie.

Nussbaum uważa, że tragedia przytrafia się „tylko ludziom, którzy próbują żyć dobrze”¹⁹³. Zastrzega przy tym, że wypowiadając te słowa, nie nawołuje do romantyzacji życia moralnego czy do cierpiętnictwa. Przekonuje jednak, że jeśli ktoś poważnie traktuje zobowiązania moralne, to konflikt tragiczny w naturalny sposób prędzej czy później stanie się jego udziałem. Powiada, że powinniśmy dbać o to, co ważne, w taki sposób, iż staje się możliwe, że tragedia się wydarzy. Innymi słowy, musimy rozumieć i przeżywać wagę podjętych zobowiązań tak głęboko, że otwieramy się na nieszczęście z powodu straty czy porażki. Tylko wtedy bowiem dobroć jest autentyczna. Poważne traktowanie spraw moralności wymaga, jak twierdzi omawiana filozof, aby ludzie „nie dostosowywali swoich pragnień do tego, jak toczy się świat, lecz raczej siłowali się z nim o dobre życie”¹⁹⁴.

W tym miejscu trzeba zadać pytania o to, jak Nussbaum rozumie kategorię tragiczności i na czym miałyby polegać nieredukowalność konfliktu. W przeciwieństwie do irracjonalistów, takich jak na przykład L.Szestow, omawiana filozof nie kojarzy jej z absurdem czy udziałem sił tajemnych. Wydaje się, że fatum, stanowiące *spiritus movens*

¹⁹⁰ Tamże, s. 23

¹⁹¹ Tamże.

¹⁹² G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, wyd. PAX, Warszawa 1998, s. 228.

¹⁹³ Martha Nussbaum: *Applying the Lessons of Ancient Greece*, wywiad z Billem Moyerssem, <https://billmoyers.com/content/martha-nussbaum/>, data dostępu 2020-04-26.

¹⁹⁴ Tamże.

greckiej tragedii, traktuje jako metaforę nieszczęśliwych wypadków, nad którymi człowiek nie może zapanować. Tragiczność polega na tym, że jako ludzie jesteśmy istotami ograniczonymi przez materię, czas, przestrzeń, a także wolę innych, a z drugiej strony posiadamy zdolność rozpoznawania tego, co bezwzględnie wartościowe. Rzeczywistość staje się w ten sposób adwersarzem w naszym dążeniu do dobra, ponieważ musimy podjąć z nią walkę, aby je zrealizować. Wynik tych zmagania nie jest zaś nigdy przesądzony. Cytując słowa polskiego poety barokowego Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, można powiedzieć, że Nussbaum przekonuje, iż „pokój szczęśliwość, ale bojowanie byt nasz podniebny”¹⁹⁵. Jeśli człowiek rozpozna dobro i zacznie do niego dążyć, to może być pewien, że napotka przeszkody, które jednak nie mogą usprawiedliwić odstępiania od starań. Nie ma dobra „łatwego”, czyli takiego, za które nie płaci się ceny wysiłku, cierpienia.

Twierdzenie to mogłyby się wydać banalne, gdyby nie fakt, że Nussbaum widzi w tej prawdzie jeden z zasadniczych mechanizmów życia moralnego i poświęca mu wiele uwagi. Podstawowym zaleceniem moralnym jawiącym się w jej poglądach jest to, że człowiek powinien pogłębiać rozumienie tego, co wartościowe i poszerzać pole swoich zobowiązań. Im jednak więcej obowiązków i im więcej rozpoznanych wartości, tym większe prawdopodobieństwo, że wejdą ze sobą w konflikt¹⁹⁶. Mówiąc przenośnie, im wyższy stopień rozwoju moralnego, tym większy opór ze strony świata, ponieważ istnieje więcej celów, które należy zrealizować w równie ograniczonym czasie i przestrzeni.

Tego typu spostrzeżenia doprowadzają Nussbaum do paradoksalnego wniosku, że człowiek cnotliwy jest w gruncie rzeczy bardziej narażony na błąd i upadek niż ten, który nie miłuje dobra. Ze wzrostem zaangażowania w jego realizację przeszkody będą się bowiem mnożyć. Na pewnym poziomie świadomości moralnej człowiek wybiera więc raczej to, co musi zaniedbać¹⁹⁷. W ten sposób obciąża się winą, która przy mniejszej świadomości moralnej nie powstaje. Kim jednak właściwie jest człowiek cnotliwy, czyli taki, który, jak powiada Nussbaum, miłuje dobro?

Przede wszystkim, trzeba zwrócić uwagę na bardzo szeroki zakres semantyczny słowa „dobro”. Już Arystoteles, na którego przede wszystkim Nussbaum się powołuje,

¹⁹⁵ M. Sęp-Szarzyński, *Sonet IV*, http://www.staropolska.pl/barok/Sep_Szarzynski/sonety_04.html, data dostępu 2020-04-26.

¹⁹⁶ Por. np. M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz.. cyt., s. 68.

¹⁹⁷ Można tu przywołać choćby przykład z życia osobistego, na który powołuje się Nussbaum, wspominając sytuację, w której zmuszona była wybrać między obecnością przy chorej matce w szpitalu a koniecznością wygłoszenia wykładu w Dublinie. Już przygotowując się do wystąpienia, otrzymała wiadomość, że stan matki gwałtownie się pogorszył. Choć zmieniła plany, wykupując bilety na najbliższy lot do USA, nie udało jej się wrócić przed jej śmiercią – por. M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 19.

wskazywał, jak trudno definiowalne jest jego pojęcie. Uznawał je za analogiczne, to jest takie, do którego rozumienia dochodzimy przez obserwację pewnych zbieżności, czy paralelizmów, w rzeczywistości. Na przykład, dobra matka jest dla dziecka tym, czym żyzna ziemia dla ziarna¹⁹⁸. S. Judycki powiada więc, że według Arystotelesa do wiedzy o dobru dochodzimy przez obserwację odpowiedniości stosunków poszczególnych przedmiotów¹⁹⁹. Dobre na gruncie Arystotelesowskiego teleologizmu jest zatem w najogólniejszym sensie to, co przyczynia się do aktualizacji naturalnych potencjałów, czyli do ogólnego spełnienia wynikającego z istoty danego bytu, które w świecie ludzi nosi miano szczęścia.

Wydaje się jednak, że miłowanie dobra to coś więcej niż tylko realizacja wyznaczonych celów w dążeniu do szczęścia. Jak zauważa Arystoteles²⁰⁰, a za nim powtarza Akwinata, każdy człowiek z natury dąży do dobra, pożąda go²⁰¹. Jednak umiłowanie dobra, o którym mówi Nussbaum, zakłada ponadto milcząco metarefleksję. Trzeba bowiem miłować dobro jako takie, czyli pojmować je jako siłę czy jakość moralną, która powinna zaistnieć, a to wymaga namysłu nad tym, czym ono właściwie jest. Każda zaś próba stworzenia jego spójnej wizji, jak wskazuje omawiana myślicielka, powinna nas prowadzić do wniosku, że nie może się ono ograniczać do możliwości realizacji własnych interesów. Dla Nussbaum dobro własne nie może stać w sprzeczności z dobrem ogółu, a prawdziwa cnota polega na tym, że potrafimy się cieszyć ze sprawiedliwości, bez względu na własny zysk. Pomimo tego, że Nussbaum, zwłaszcza we wcześniejszym okresie twórczości, deklaruje zdecydowanie przywiązanie do arystotelizmu, to samo mówienie o „umiłowaniu dobra” wskazuje, że w jej filozofii pojawia się także wątek deontologiczny. Kontekst sprawiedliwości, która polega na tym, że każdy powinien mieć równe szanse realizacji dobra, oznacza bowiem, że jego umiłowanie jest tak naprawdę umiłowaniem prawa. To prawda, że dążymy do dobra jako do celu, jednak ono nas zobowiązuje i wymaga od nas określonego postępowania. Widać więc wyraźnie, że u Nussbaum teleologizm i deontologizm jawią się jako dwie strony tej samej rzeczywistości moralnej, podobnie jak, np. u R. Spaemanna czy P. Ricoeura.

¹⁹⁸ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1983, 1096 b.

¹⁹⁹ S. Judycki, *Co wiemy o istocie dobra*, „Roczniki filozoficzne” 55/2 (2007), s. 21-41.

²⁰⁰ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1094a.

²⁰¹ Tomasz z Akwinu, CG 1, 34.

Wzajemne sprzężenie tych dwóch kierunków etycznych, dostrzegalne w poglądach Nussbaum, w podobnym duchu przedstawia R. Moń²⁰².

Możemy więc powiedzieć, że im więcej dostrzeżonych i realizowanych dóbr, czy wartości, tym więcej zobowiązań, które mogą okazać się sprzeczne. W związku z tym, Nussbaum powiada, że jednym z naczelnych pytań etyki jest retoryczne pytanie Agamemnona, który z wyroku bogów musiał wybrać między życiem własnej córki Ifigenii a bezpieczeństwem obywateli Teb: „który z tych [czynów] nie przynosi zła?” (*which of these is without evils?*)²⁰³. Jest to głos z wnętrza konfliktu tragicznego, mówiący, jak przekonuje amerykańska filozof, bardzo wiele o istocie życia moralnego. Odpowiada bowiem sytuacji, w której człowiek przez zewnętrzne okoliczności zmuszony jest dokonać zła, mimo że ma szlachetne pobudki. To zaś tylko wzmacnia jego świadomość winy.

Należy zadać pytanie, czy Nussbaum wystarczająco wyraźnie rozgranicza winę od jej poczucia. Trudno nie ulec wrażeniu, że w jej poglądy wkrada się pewna niespójność. Z jednej strony, wierzy ona w obiektywność norm moralnych i broni pojęcia słuszności. Z drugiej jednak, niekiedy zdaje się traktować subiektywne przekonanie o własnej winie jako niepodlegające dyskusji. Jeśli ktoś odczuwa winę, dokonując czegoś, co jest obiektywnie złe, to ona rzeczywiście powstaje. Sprawa intencji czy też wolności działania, która jest drugim, oprócz świadomości, warunkiem mówienia o czynie moralnym, w jej namyśle schodzi jakby na drugi plan. Jest tak być może dlatego, że to, czy człowiek jest zmuszony dokonać zła, czy też czyni je w sposób wolny, nie zmienia faktu, że jest podmiotem działającym. Można zatem powiedzieć, że to zło sprawia.

Zasadnym wydaje się pytanie, czy w tych poglądach nie pobrzmiewa echo protestanckich korzeni Nussbaum, jednakże bardziej pesymistycznie, bo oderwane luteranckiej myśli teologicznej o wyłącznym znaczeniu łaski Bożej, która zapełnia ludzkie niedoskonałości. Czy przekonania amerykańskiej autorki nie przywodzą na myśl Izajaszowego wołania, że „wszystkie nasze dobre czyny [są] jak skrwawiona szmata”²⁰⁴? Z drugiej jednak strony, Nussbaum raczej nie powiedziała by, że człowiek nie może przypisywać sobie zasług z powodu dokonanego dobra. W jej poglądach nie pobrzmiewa wcale ton rozpacz, czy moralnej rezygnacji, niewiary w ludzkość.

²⁰² R. Moń, *Zależność pomiędzy wizją dobrego życia a teorią normatywną*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 6 (1993), 267-284. Zob. także, R. Moń, *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.

²⁰³ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*. dz. cyt., s. 35.

²⁰⁴ Iz 64, 5.

Warto przyjrzeć się zatem powodom, dla których Nussbaum tak silnie podkreśla konieczność otwartości na sytuację konfliktu tragicznego i dlatego dostrzega początek zła w sytuacji, w której człowiek odrzuca od siebie myśl o jego rzeczywistym istnieniu, zwłaszcza w obliczu deklarowanego przez omawianą autorkę poszanowania dla racjonalnego namysłu.

2.2.2. Uznanie istnienia tragizmu życia moralnego warunkiem prawdziwej empatii

Nussbaum przekonuje, że greccy tragicy stawiali w swoich dziełach filozoficzną tezę na temat życia moralnego człowieka. Wskazywali bowiem, że realizacja dobra nie w pełni zależy od jego starań, a rozum nie zawsze jest w stanie ustrzec go przed nieszczęściem. Udowadniali więc, jak powiada omawiana filozof, że dobro i dobroć są kruche. Uważa ona w związku z tym, że słynny spór „filozofów z poetami” był tak naprawdę raczej sporem filozofów z innymi filozofami, posługującymi się tylko odmiennymi środkami wyrazu. Jego przedmiotem była bowiem po prostu wizja człowieczeństwa i moralności²⁰⁵. Kiedy ci, których dziś nazywamy filozofami, mówili, że tragicy głoszą niedorzeczności, to, jak przekonuje Nussbaum, mieli na myśli przede wszystkim nie to, że tamci mówią o bogach czy zdają się na natchnienie, lecz to, że uznają istnienie konfliktu moralnego, którego rozum nie jest w stanie rozwikłać.

Nussbaum twierdzi, że Sokrates i Platon, którzy krytykowali tragików, popełnili błąd, utożsamiając konflikt moralny, polegający na sprzeczności obowiązków ze sprzecznością logiczną. Platon powiada w *Eutyfronie* przez usta Sokratesa, że myśl o konflikcie tragicznym powinna być odpychająca dla rozumu, bo wówczas „pobożni i bezbożni byłiby tym samym”, a to niezgodne z podstawowym dla ludzkiego myślenia prawem niesprzeczności²⁰⁶. Platon upatruje źródła wiary w istnienie konfliktu tragicznego w politeistycznej religii Greków, która zobowiązywała ludzi do oddawania jednoczesnej czci bogom posiadającym, według podań, sprzeczne interesy, np. Artemidzie i Afrodycie zarazem. Postuluje odrzucenie tych wierzeń i poleganie na sile rozumu, który z zamętu wywołanego wielością zjawisk świata wyprowadza człowieka ku duchowej i intelektualnej jedności, gwarantuje mu poznawczą i moralną spójność.

Nussbaum przekonuje, że argumentacja Platona jest nietrafna, bo wyklucza wpływ świata, w którym działa człowiek, a ponadto każe mu lekceważyć pewne dobra, które

²⁰⁵ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. XV.

²⁰⁶ Tamże, s. 25.

dostrzega w doświadczeniu²⁰⁷. Najbardziej podstawowym dowodem na to, że konflikt moralny rzeczywiście istnieje, jest dla Nussbaum po prostu fakt, iż ludzie go przeżywają. Realnie istnieją także, jak już wspomnieliśmy, czas, przestrzeń i inne obiektywne przeszkody, które utrudniają człowiekowi dążenie do dobra. Próba sprowadzenia całej złożoności życia moralnego do logiki dwuwartościowej jest, jak utrzymuje omawiana filozof, rodzajem sofistyki. Nie znaczy to, że prawa logiki w niej nie obowiązują, lecz że trzeba używać ich adekwatnie do natury problemu. Nussbaum ubolewa jednak, że opinia Platona okazała się dominująca i wpłynęła na cały rozwój etyki²⁰⁸. Poskutkowało to, jak twierdzi, szerokim spektrum niewłaściwych postaw wobec konfliktu moralnego, a w rezultacie także i moralności jako takiej. Wśród filozofów, którzy reprezentują takie błędne podejście, amerykańska autorka szczególną uwagę poświęca Kantowi, Sartre'owi oraz Hare'owi.

Filozofowi z Królewca Nussbaum zarzuca błędne przekonanie, że normy moralne nie mogą wchodzić ze sobą w kolizję²⁰⁹. Dla Kanta założenie, że obowiązki mogą kłócić się z innymi, jest wbrew samemu pojęciu moralności, która jest domeną rozumu, a więc nie dopuszcza sprzeczności. Kant przyznaje, że człowiek odczuwa niekiedy, iż musi odpowiedzieć jednocześnie na dwa wchodzące ze sobą w konflikt zobowiązania. Ma to jednak jedynie wymiar psychologiczny, gdyż w rzeczywistości po prostu nie umie rozpoznać, który z obowiązków ma pierwszeństwo²¹⁰. W konflikt mogą wchodzić co najwyżej tzw. podstawy obowiązków (niem. *Verpflichtungsgrund*, łac. *causa obligationis*), ale w sensie faktycznym jedna z nich jest silniejsza i to ona stanowi źródło właściwego obowiązku.

Nussbaum, podejmując polemikę z Kantem, powiada, że jego analiza konfliktu moralnego pozostaje w niezgodzie z jego rzeczywistym sposobem przeżywania przez ludzi²¹¹. Zgodnie więc z Arystotelesowską metodą, którą wyznaje, skupia się na analizie tego, co jawi się człowiekowi w doświadczeniu (*phainomena*). Uważa, że racjonalizacja konfliktu przez tłumaczenie sobie, że jedno z dóbr domagających się realizacji nie ma znaczenia, nie tylko nie potrafi go naprawdę uśmierzyć, ale wręcz ma charakter samooszustwa. Sumienie mówi nam bowiem, że postępujemy źle, działając wbrew czemuś, co jest obiektywnie ważne. Co więcej, Nussbaum przekonuje, że czasem w

²⁰⁷ Tamże, s. 27.

²⁰⁸ Tamże s. 30.

²⁰⁹ Tamże, s. 31.

²¹⁰ I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. M. Siemek, PWN, Warszawa 2018, s.42.

²¹¹ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 32.

obiektywnej hierarchii dóbr coś może stać bezdyskusyjnie niżej, i możemy jasno widzieć rozwiązanie wskazywane przez rozum, a mimo to nadal przeżywać konflikt moralny. Powołuje się przy tym na autorytet Arystotelesa, który w *Etyce Nikomachejskiej* podaje przypadek kapitana stojącego podczas sztormu przed koniecznością wyrzucenia przeznaczonego na handel ładunku statku, aby ratować jego załogę. Na pierwszy rzut oka jest oczywiste, że należy ratować ludzi, ponieważ żadne dobra materialne nie mogą być równoważne z ludzkim życiem. Nie oznacza to jednak, że konieczność ratowania załogi zdejmuje z kapitana ciężar decyzji i jej konsekwencji. Bez względu na okoliczności, dokonuje pewnego zła, niszcząc towar przeznaczony na handel, czyli w rezultacie, na przykład, dobrobyt określonych osób²¹². Ujawnia się tu niewspółmierność wartości²¹³.

Sartre'owi amerykańska filozof zarzuca z kolei rodzaj moralnego eskapizmu, czyli uciekania od rzeczywistych problemów. Myśliciel ten uważał, że skoro człowiek doświadcza sprzecznych zobowiązań, to pojęcie moralności trzeba albo przeddefiniować, albo w ogóle odrzucić, przynajmniej w jego tradycyjnym sensie. Jak twierdzi Nussbaum, Sartre widzi w normach moralnych w ogóle źródło opresji, z którego należy się wyzwolić²¹⁴. Amerykańska autorka przywołuje fragment z jego *L'existentialisme est un humanisme*, w którym przedstawia on kazus człowieka stojącego przed tragiczną decyzją dotyczącą tego, czy zajmować się chorą matką, czy służyć ojczyźnie na froncie wojennym²¹⁵. Skoro zaś konflikt moralny jest czymś, co przymusza nas do podejmowania obciążających nas decyzji, to powinniśmy odrzucić w całości moralność opartą na normach jako taką. Człowiek ma prawo uwolnić się od tego, co prowadzi go do zła.

Warto w tym miejscu przytoczyć raczej ironiczną uwagę S. Żiżka, który powiada, że w sytuacji opisywanej przez Sartre'a należałoby matce powiedzieć, że jedzie się na front, dowódcom, że stoi się przed koniecznością opieki nad matką, po czym udać się w miejsce odosobnienia, by szukać odpowiedzi w książkach. Wydaje się, że podobnie jak Nussbaum wskazuje on, iż pomimo braku satysfakcjonującego rozwiązania problemu uparte poszukiwanie odpowiedzi w filozofii może przyjmować formę ucieczki przed życiem²¹⁶.

Ciekawe, że Nussbaum nie krytykuje z podobnych powodów Nietzschego, którego docenia za próby budowania antropocentrycznego pojęcia wartości. Dla

²¹² Tamże., s. 27.

²¹³ A. Głęb, *Rozum w świecie praktyki*, dz. cyt., s. 77.

²¹⁴ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 31.

²¹⁵ Tamże.

²¹⁶ S. Żiżek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tłum. A. Górny, wyd. Muza, Warszawa 2010.,

Nietzschego wyjściem z konfliktu moralnego jest przecież „staniecie poza dobrem i złem” i owych wartości przewartościowanie, to znaczy nadanie im własnego znaczenia i podążanie według indywidualnego wyczucia, w dążeniu do przekroczenia samego siebie. Człowiek cnotliwy to ten, który jest wystarczająco silny, by nie poddać się wieloznaczności i sprzecznościom ujawniającym się w sferze życia moralnego, i który potrafi samodzielnie nadać mu kierunek. To zaś, jak się wydaje, uśmierza konflikt tragiczny w sposób, który niekoniecznie zdaje się bliski przekonaniom omawianej autorki²¹⁷.

Z krytyką Nussbaum, formułowaną z nieco innych powodów, spotykają się także poglądy Hare’a, któremu zarzuca ona, że „horror życia moralnego chce obrócić w samozadowolenie”²¹⁸. Powiada, że, podobnie jak pozostali preskryptywiści, próbuje on załagodzić zjawisko konfliktu moralnego przez tworzenie norm, które miałyby pojednać dwa obowiązki jawiące się jako sprzeczne. Innymi słowy, konflikt moralny także i w tym ujęciu miałby cechy błędu poznawczego, ponieważ wystarczy sformułować odpowiednią normę, która odciąży nasze sumienie, by udowodnić, że postępowanie było słuszne, a konflikt moralny iluzoryczny. Nussbaum twierdzi, że gdyby preskrytywista taki jak Hare komentował, na przykład, *Oresteję* Ajschylosa, to norma moralna dotycząca Orestesa brzmiałaby: „Nie zabijaj członków własnej rodziny, chyba że z nakazu bogów”²¹⁹. Jak się zdaje, amerykańska filozof przytacza ten nieco przejawiony przykład, by wskazać, że okoliczności nie mogą zmienić natury czynu. Ten, kto zabił, jest zabójcą bez względu na nie. Dyskusja o okolicznościach ma znaczenie dla ustalenia rozmiaru winy, ale nie może zmienić czynu wewnętrznie złego w czyn moralnie akceptowalny. Podobne stanowisko zajmuje Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* podejmując dyskusję z tak zwaną nową teologią²²⁰.

Wspólnym mianownikiem krytyki, jakiej Nussbaum poddaje poglądy tak różniących się od siebie myślicieli, jest przekonanie, że nie mogli oni pogodzić się z faktem, iż człowiek pozostaje bezradny wobec konfliktu tragicznego. Innymi słowy, nie mogli oni zaakceptować, że rozum, który zdaje się być głównym motorem życia moralnego, okazuje się niewystarczający w sytuacji, w której zdaje się najbardziej

²¹⁷ Wypada tu dodać, że stosunek Nussbaum do Nietzschego jest jednak raczej ambiwalentny. Docenia tego filozofa za nieuleganie przesadnemu racjonalizmowi i przypominanie o tragizmie życia, jednak sugeruje, że zbyt często pobrzmiwają w jego filozofii pesymistyczne gniew, pogarda i lęk. Por. M. C. Nussbaum, *Tragedy and Justice*, Boston Review, <https://bostonreview.net/archives/BR28.5/nussbaum.html>, data dostępu 2020-04-26.

²¹⁸ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 48.

²¹⁹ Tamże.

²²⁰ Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, nr 104.

potrzebny. Odrzucenie przez nich czy to znaczenia namysłu, czy konfliktu tragicznego, czy też norm moralnych jako takich było więc wtórne wobec zanegowania ludzkiej bezbronności w obliczu konfliktu obowiązków czy wartości.

Należałoby jednak raz jeszcze zapytać, dlaczego Nussbaum zależy na ocaleniu „horroru życia moralnego” i konfliktu tragicznego. Czy nie jest on zjawiskiem negatywnym, z którego za wszelką cenę powinniśmy szukać wyjścia, albo się przed nim ustrzec? I czy jej poglądy nie wskazują, że mimo deklaracji, poszukuje jednak pewnej romantyzacji życia moralnego?

Przede wszystkim, omawiana autorka zdaje się wskazywać, że jeśliby uznać, iż konflikt tragiczny w rzeczywistości nie istnieje, to życie moralne człowieka traci na doniosłości, co faktycznie może kojarzyć się z jego teatralizacją, z tym, że konfliktu nie trzeba szukać, bo i tak jest nieunikniony. Eliminuje to więc zarzut, jakoby Nussbaum nakłaniała do przyjmowania dramatycznej pozy. Bez konfliktu dobroć staje się jednak czymś jakby mniej autentycznym i wartościowym. Możemy powiedzieć, że jest tak dlatego, iż nie wymaga ona wówczas tak wielkiej ofiary, choć Nussbaum nie posługuje się tym słowem. Zdecydowanie podkreśla jednak gotowość do poniesienia strat na drodze rozwoju moralnego. Prowadzi nas to do dość interesującego wniosku, że choć omawiana autorka podkreśla znaczenie bezbronności dla życia moralnego, to podstawową cnotą jawi się w tym ujęciu męstwo. Należy przetrwać trudności, które z pewnością nadejdą, nierzadko nawet obciążając się winą. Poglądy Nussbaum przypominają pod pewnymi względami stanowisko W. Iljina, który uważał, że istnieją sytuacje, w których trzeba przyjąć na siebie winę, by zrealizować wyższe dobro, które bez tego nie mogłoby zaistnieć²²¹. Ujmując tę prawdę metaforycznie, powinniśmy powiedzieć, że prawdziwie odważny jest ten, kto gotów jest odsłonić się na ciosy na drodze do cnoty, a więc ten, kto uznaje własną słabość i ograniczoność.

Nussbaum przekonuje, że uznanie własnej bezbronności wobec konfliktu tragicznego ma jeszcze jeden istotny aspekt, o którym wspomniemy jeszcze w rozdziale trzecim, we fragmentach poświęconych poglądom omawianej autorki na temat bezbronności w życiu społecznym. Omawiana filozof twierdzi bowiem, że tylko ludzie, którzy rozumieją tragizm życia moralnego, zdolni są do prawdziwej empatii. Konflikt

²²¹ Por. K. Krasucka, *I. Iljin i jego doktryna o przeciwstawianiu się złu siłą*, https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/5220/1/Krasucka_Iwan_A_Iljin_i_jego_doktryna.pdf. data dostępu 2020-04-26.

tragiczny przeżywany indywidualnie pozwala zrozumieć, że ludzkie dążenia potrafią wchodzić ze sobą w kolizję bez niczyjej winy, lecz ze względu na niepomysłne okoliczności, i zastosować tę wiedzę na płaszczyźnie społecznej. Negacja istnienia konfliktu prowadzi zaś, przeciwnie, do partykularyzmu, ponieważ ludzie skupiają się wówczas na znaczeniu tylko jednego rodzaju dobra, podczas gdy inne mogą być równie istotne.

Nussbaum dokonuje studium powyższego problemu na przykładzie sporu Antygony z Kreonem²²². Twierdzi, że oboje byli równie winni nieszczęśliwego finału, ponieważ nie potrafili dostrzec, że znajdują się w sytuacji konfliktu tragicznego. Kreon widział wyłącznie dobro państwa i nie posiadał względu na uczucia swojej rodziny, podczas gdy Antygona występowała tylko w roli siostry, choć była także członkinią społeczeństwa i powinna była zrozumieć polityczną odpowiedzialność Kreona. Warto zauważyć, że Nussbaum wcale nie twierdzi, iż ich spór miał jakieś zadowalające rozwiązanie. Przekonuje jednak, że gdyby oboje dostrzegli fakt istnienia dwóch wchodzących ze sobą w konflikt dóbr, to obudziłoby się w nich współczucie, które być może zminimalizowałoby negatywne skutki ich czynów. Zrozumieliby bowiem, że zostali w takiej sytuacji postawieni przez zewnętrzne wypadki, a nie za sprawą własnych decyzji. Problem ten na razie tylko sygnalizujemy, by szerszej omówić dokonaną przez Nussbaum interpretację *Antygony* w rozdziale trzecim.

Powyższe rozważania ukazały, że Nussbaum uważa, iż konflikt moralny szczególnie ujawnia ograniczenia naszego rozumu. Człowiek cnotliwy jednak, zamiast negować jego istnienie, by przechować wiarę w siły intelektualnej spekulacji, albo, przeciwnie, zamiast porzucić wiarę w rozum, powinien przyjąć z pokorą jego istnienie. Tylko wtedy bowiem jest w stanie w pełni przeżywać swoją moralność w zgodzie z prawdziwym obrazem rzeczywistości, i otworzyć się na współczucie, które jest jednym z warunków cnoty.

2.3. Doznawanie piękna ujawnianiem ludzkiej bezbronności

W poprzednim podrozdziale ukazaliśmy, w jaki sposób, poprzez przeżywanie konfliktu moralnego, człowiek uświadamia sobie zdaniem Nussbaum własną ograniczoność i brak kontroli nad pewnymi aspektami życia. W świetle dotychczasowych

²²² M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 51.

wniosków możemy uznać, że omawiana filozof uważa nieuchylanie się przed przeżywaniem konfliktu tragicznego za istotne dla rozwoju moralnego. Bez niego życie traci właściwą sobie złożoność i głębię.

Zanim przystąpimy do analizy poglądów Nussbaum na temat moralnej sfery życia jako takiej, musimy zrozumieć jeszcze ważną dla całej jej filozofii kategorię piękna. Jak zobaczymy, ma ona także wiele wspólnego z omówionym uprzednio konfliktem moralnym, w którym ujawnia się doniosłość podejmowanych przez człowieka decyzji i powaga jego doświadczeń. Rozważania zawarte w następujących akapitach zdają się mieć więc charakter wiążący ze sobą rozdział drugi i trzeci.

Po ukazaniu ogólnej charakterystyki przeżycia piękna w filozofii Nussbaum, skupimy się na wycinkowym problemie doświadczenia muzycznego, traktując je jako zagadnienie poglądowe, ułatwiające wydobycie i zrozumienie relacji piękna i ludzkiej bezbronności w ujęciu omawianej autorki, której to bezbronności rozumienie stanowi główny przedmiot poszukiwań w tej rozprawie.

2.3.1. Przeżycie piękna źródłem przemian egzystencjalnych

Podejmując rozważania na temat piękna, Nussbaum koncentruje się zwykle na sposobach, w jakich jego doznanie odsłania pasywną stronę ludzkiej natury. Piękno jest siłą, która ogarnia człowieka i nie można jego odczuwaniu zaprzeczyć. Jego przeżycie ma wymiar nagłego wydarzenia, które uwidacznia pewną prawdę o człowieczeństwie. Analiza poglądów amerykańskiej autorki wskazuje, że wyróżnia ona specyficzny rodzaj poznania rzeczywistości przez piękno, silnie powiązany z doświadczeniem własnej bezbronności.

Przede wszystkim, trzeba zaznaczyć, że Nussbaum nie ogranicza rozumienia piękna do pojmowania go jako jakości estetycznej. Widać to zwłaszcza, kiedy mówi o miłości. Mówiąc, że miłość jest piękna, zdaje się nie posługiwać jedynie metaforą określającą to, co moralnie szlachetne, lecz odnosić się do autentycznego przeżycia, angażującego emocje, wyobraźnię czy pamięć²²³. W podobnym duchu formułuje pogląd, że „w żałobie jest często coś z zachwyty, w którym piękno utraconej osoby widzi się jako rodzaj blasku docierającego do nas z ogromnej dali”²²⁴.

²²³ Przytoczyć tu można choćby esej Nussbaum *Finely Aware and Richly Responsible*, w którym mówi ona o relacji ojca i córki z powieści *The Golden Bowl* Henry’ego Jamesa. Por. M. C. Nussbaum, *Finely Aware and Richly Responsible*, w: *Love’s Knowledge*, dz. cyt., s. 148.

²²⁴ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 54.

Analiza poglądów Nussbaum wskazuje więc, że doznanie piękna wiąże ona z siłą *erosa*, który ma charakter namiętnego umiłowania konkretnego. Można zatem przyjąć, że jej zdaniem przeżycie piękna uświadamia człowiekowi jego zależność od zewnętrznych i przygodnych dóbr. Obcując z tym, co jawi mu się jako piękne, staje on w pozycji podrzędnej wobec obiektu swojego zachwyty. Nie jest w stanie kontrolować ani tego odczucia, ani wyjątkowych przymiotów przedmiotu, które składają się na jego piękno. Jednocześnie jednak sam wychodzi z owego doświadczenia przemieniony, a więc to ów obiekt niejako wkracza w jego istnienie, narusza je i w skrajnych przypadkach przekształca tak, że mamy do czynienia jakby z innym człowiekiem²²⁵. Możemy więc w pewnym sensie powiedzieć, powołując się na jeden z naczelných motywów europejskiej kultury, że owa siła *erosa*, miłości, jest powiązana z siłą tanatyczną, czyli siłą śmierci.

Myśl Nussbaum o radykalnej przemianie, jaka może dokonać się w człowieku pod wpływem doznania piękna, przypominać może poglądy A. Badiou, który powiadał, że „wydarzenie wkracza w pustkę bytu” i ujawnia pewną prawdę o świecie²²⁶. Takim wydarzeniem byłoby dla Nussbaum zetknięcie się z tym, co olśniewająco piękne, zwłaszcza z pięknem drugiego człowieka. Badiou wyróżniał cztery tzw. procedury prawdy, które mogą stać się przestrzenią wydarzenia: procedurę polityki, sztuki, miłości i nauki. Paradoksalnie, „wydarzenie piękna” pasowałoby w ujęciu Nussbaum raczej do procedury miłości. Przeobraża bowiem spojrzenie konkretnej jednostki, i zmienia jej ogląd świata przez kontakt z konkretnym bytem, który jest źródłem zachwyty. Jednocześnie, nikt z zewnątrz nie jest w stanie zrozumieć wagi i charakteru tej przemiany, dokonuje się ona „wewnątrz” tej relacji. Mimo to, świat jednostki ulega całkowitemu przekształceniu. Nussbaum porównuje taki sposób postrzegania rzeczywistości do „wzburzonego światła” na późnych obrazach W. Turnera²²⁷. Światło to przenika wszystko, jest gwałtowne i narusza strukturę przedmiotów, a więc przemienia świat od środka ze względu na osobiste przeżycie pewnej prawdy.

Wydaje się więc, że zarówno przeżywanie miłości, jak i piękna, wiąże się według Nussbaum z pewnym szczególnym sposobem czy trybem poznania rzeczywistości. Miłość i zachwyty nad pięknem są ze sobą organicznie połączone, ponieważ wiążą się z afirmacją konkretnego bytu. Jak zatem miałyby przebiegać to poznanie? I jakie ma ono

²²⁵ Por. np. M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 204.

²²⁶ Por. S. Kłosowicz, *O wierności wydarzeniu. Studium na temat poglądów etycznych A. Badiou*, Liberi Libri 2016.

²²⁷ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 193.

znaczenie dla życia moralnego człowieka oraz dla etyki jako dyscypliny filozoficznej, która się nim zajmuje?

Za najistotniejsze dla zrozumienia tego zagadnienia należy uznać pojęcie olśnienia czy iluminacji. Nussbaum często używa go zarówno przy opisie doznania piękna, jak i miłości²²⁸. Najbardziej reprezentatywnym fragmentem dotyczącym jego zjawiska zdają się być pochodzące z *The Fragility of Goodness* akapity poświęcone słowom Alkibiadesa z Platońskiej *Uczty* oraz rozdziały dotyczące *Fajdrosa*. Nussbaum kontrastuje poznanie przez piękno (w tym wypadku piękno ukochanej osoby, którego przeżywanie jest właściwie tożsame z miłością) z poznaniem rozumowym, zestawiając ze sobą obraz błyskawicy z tarczy Alkibiadesa w *Uczcie* oraz metaforę słońca z mitu o jaskini w *Państwie* Platona.

Słońce jest czymś niedostępnym, zawieszonym wysoko. Nie uczestniczy w tym, na co rzuca światło. Podobnie rozum, jak twierdzi Nussbaum, pozostaje w dystansie do tego, co poznaje²²⁹. Nic mu nie zagraża, trwa niezmieniony przez przedmiot poznania. Piorun, inaczej, pojawia się nagle i wywołuje wstrząs, może wzniecić ogień i stać się przyczyną zniszczenia. Tak właśnie, zdaniem Nussbaum, przebiega poznanie przez piękno. Ktoś, kto go doświadcza, zwłaszcza w miłości, doznaje jakby uczucia porażenia przez coś silniejszego od siebie. Słowa Nussbaum wskazują zatem, że piękno potrafi być żywiołem zniszczenia. Powiada ona, że „właśnie tego typu poznania poszukuje, do takich [tak poznających świat] istot należy” Alkibiades, po stronie którego zdaje się opowiadać²³⁰.

Jak jednak należy rozumieć słowa amerykańskiej autorki o tym, że miłowanie tego, co piękne może stać się przyczyną destrukcji? I dlaczego, w takim razie, należy się otworzyć na doświadczenie piękna?

Jak się zdaje, również ten moment rozważań Nussbaum można odczytać w kontekście pojęcia bezbronności. Człowiek, który dostrzega piękno pewnego przedmiotu, pożąda go, pragnie przebywać w jego obecności. Tym samym naraża się na cierpienie i stratę, ponieważ przedmiot ten może być nieosiągalny, albo jego trwanie ograniczone w czasie. To, co wywołuje olśnienie, staje się przyczyną braku, kiedy znika, a ten, kto doznaje piękna, nie może się owej skończoności przeciwstawić. Tylko jednak otwierając się na nie jest w stanie docenić znaczenie i wyjątkowość indywidualnego, zniszczalnego

²²⁸ Por. Tamże, s. 216.

²²⁹ Tamże, s. 193.

²³⁰ Tamże.

bytu. Myśl ta ma szczególne znaczenie dla rozważań Nussbaum na temat miłości, którym, między innymi, poświęcony będzie kolejny rozdział.

Warto zauważyć, że pomimo niechęci do dyskursu teologicznego i odwoływania się do tego, co nadprzyrodzone, Nussbaum posługuje się sposobem obrazowania charakterystycznym dla mistyków. Kiedy mówi o „słowach miłości, które są ciskane niczym gromy”, czy o wstrząsach powodowanych pięknem, trudno się oprzeć wrażeniu, że odnosi się do sił nadludzkich²³¹. Język, jakim się posługuje, zdaje się niedaleki od słów, np. świętej Teresy z Avila, która powiada: „Ujrzałam w ręku anioła długą, złotą włócznię, a grot jej żelazny u samego końca był jakby z ognia. Tą włócznią kilka razy przebił mi serce”²³². Sama Nussbaum przyznaje zresztą w *Upheavals of Thought*, że autorem, który dostarczył ludzkości nowych, genialnych środków wyrazu, by mówić o miłości, był św. Augustyn²³³.

Nawet jeśli jednak omawiana autorka świadomie desakralizuje język mistyków, by posługiwać się podobnymi metaforami w celu opisu czysto ludzkich doświadczeń miłości i piękna, to należy zadać pytanie, czy nie jest to sprzeczne z jej postulatem ograniczenia się do racjonalnego dyskursu na gruncie etyki. Nussbaum z jednej strony sprzeciwia się wnoszeniu w dyskusję o moralności odwołań do tego, co niewymierne, zwłaszcza gdy chodzi o problem istnienia Boga czy możliwości nieśmiertelności, z drugiej zaś często próbuje włączać w swój wywód poetyckie środki wyrazu, które, jej zdaniem, dobrze oddają uniwersalne, a trudne do wyrażenia przeżycia wewnętrzne. Wydaje się to pewną niekonsekwencją. Można by pomyśleć, że Nussbaum dyskryminuje doświadczenie religijne tylko dlatego, że jest religijne, a nie dlatego, że nie daje się ująć w języku. Może wprawdzie uważać, że nie jest ono uniwersalne, ale zakłada jednocześnie, że wszyscy przeżywają coś tak trudno uchwytnego i intymnego jak piękno czy miłość w opisany przez nią sposób. To zaś znaczy, że przypisuje walor uniwersalności czemuś, co wcale nie musi takie być, bo zależy od indywidualnej wrażliwości.

Wreszcie, warto zapytać o to, czy pojęciem wiele tłumaczącym z poglądów Nussbaum na temat piękna nie mogłoby się okazać pojęcie wzniosłości, rozumiane w nieco podobnym duchu, jak to przedstawia np. filozofia Kanta, z tym, że bez odwrócenia się od spraw zmysłowości, jak chciałby tego filozof z Królewca²³⁴. Uczucie wzniosłości

²³¹ Tamże, s. 192.

²³² Teresa z Avila, *Księga zmiłowań pańskich, czyli życie św. Teresy od Jezusa, napisane przez nią samą*, w: *Dzieła św. Teresy*, t. 1, Kraków 1962, s. 338-339.

²³³ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 527.

²³⁴ I. Kant, *Krytyka władzy sądzenia*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 133.

pojawia się wtedy, gdy doznajemy kontrastu między wielkością tego, co piękne czy wspaniałe, a swoją własną skończonością i małością. Jest to wątek, który można dostrzec w licznych fragmentach dzieł Nussbaum, mimo że nie mówi ona o wzniosłości jako takiej. Powyższe zagadnienie dobrze uwidoczni analiza rozważań amerykańskiej myślicielki na temat muzyki, sztuki, której poświęca ona szczególnie wiele uwagi w namyśle nad pięknem i bezbronnością.

2.3.2. Obcowanie z muzyką jako metoda poznania własnej bezbronności

Przede wszystkim, amerykańska myślicielka twierdzi, że wzruszenie powodowane muzyką dowodzi znaczenia pasywności dla życia moralnego. Muzyka, którą przeżywamy, ukazywana jest w jej poglądach jako środek odsłaniający przed człowiekiem prawdę o pasywnej stronie jego natury²³⁵. Przywodzi to na myśl opinię Ricoeura, który twierdził, że czystą pasywnością jest taniec, będący w stanie przez muzykę zawładnąć cielesnością człowieka²³⁶. Dla Nussbaum podobnego typu spostrzeżenia stanowią przyczynek do rozbudowanych analiz problemów moralnych. Nie ogranicza się ona jednak tylko do omawiania warstwy somatycznej, czy uczuciowej doświadczenia muzycznego. Twierdzi również, że muzyka na swój własny sposób potrafi przekazywać określone treści. Dlatego też analizy w poniższym podrozdziale nie będą dotyczyły jedynie sfery przeżyciowej, lecz wejdziemy z Nussbaum także w dyskusję na temat jej *stricte* intelektualnych interpretacji dzieł muzycznych.

W punkcie wyjścia należy zauważyć, że Nussbaum formułuje tezy na temat muzyki jako osoba o rozwiniętej wrażliwości artystycznej i zasadniczym wykształceniu w tej materii. Przy omawianiu tego zagadnienia używa metaforycznego języka, co, jak się wydaje, jest wynikiem nie tylko trudności w zdefiniowaniu doświadczenia muzycznego, lecz również efektem osobistego zaangażowania i nieartykułowanej wprost chęci wyrażenia własnych, głębokich przeżyć, które domagają się subtelności języka. Amerykańska filozof opisuje muzykę, na przykład, jako raniący promień światła, który przeszywa ciało i duszę człowieka, czy jako skryzalizowany ból²³⁷. Choć więc powołuje się w swoich analizach na prace takich muzykologów, jak na przykład Mitchella, to widać

²³⁵ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 249.

²³⁶ P. Ricoeur, *O sobie samym jako o innym*, tłum. B. Chelstowski, PWN, Warszawa 2005, s. 94.

²³⁷ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 272.

wyraźnie, że nie stroni również od środków poetyckiego wyrazu, budowanych w oparciu o swoje własne odczucia, które stara się obiektywizować.

Należałoby zatem postawić Nussbaum pytanie, w jaki sposób muzyka miałaby uświadamiać naturalną bezbronność ludziom, którzy, inaczej niż ona, nie posiadają odpowiedniej wrażliwości. Omawiana myślicielka zdaje się zakładać, że muzyka posiada pewne immanentne własności, które powodują, że sama z siebie potrafi uruchomić w człowieku wzruszenie. Tymczasem, powstaje wątpliwość, czy nie potrzeba najpierw pewnej psychicznej dyspozycji, aby móc go doznać. Nussbaum wspomina wprawdzie, że odbiór muzyki uwarunkowany jest kulturowo, a rozumienie utworów poważnych wymaga przygotowania. Niemniej jednak, nie oznacza to jeszcze, że nawet wykształcony czy uzdolniony muzycznie słuchacz dozna pod wpływem muzyki przemieniających moralność wzruszeń. Można więc ogólnie stwierdzić, że Nussbaum nie uwzględnia rozróżnienia dokonanego między innymi przez M. Henry'ego, który zwracał uwagę, że czym innym jest pasywność pasywna, a czym innym aktywna. Można słuchać muzyki, nawet przy jej kulturowym zrozumieniu, i mówiąc przenośnie, „nie słyszeć jej”, to znaczy nie angażować się w nią. Nussbaum jednak, zapewne inaczej, niż powiedziałaby Henry, uznałaby wzruszenie powodowane muzyką za oddźwięk na poziomie pasywności pasywnej. Do sfery pasywności aktywnej przypisałaby raczej akceptację tego wzruszenia, bądź odrzucenie go.

Za powyższym przypuszczeniem przemawia fakt, że Nussbaum powiada, powtarzając za Gustavem Mahlerem, iż doświadczenie muzyczne jest „doświadczeniem istoty, którą bawi się duch świata”²³⁸. Ma przez to na myśli, że człowiek słuchający muzyki musi poddać się zewnętrznie prowokowanej fali uczuć i skojarzeń, których nie może kontrolować. Podejmuje on w ten sposób ryzyko, że muzyka dokona w nim zmian niezależnych od jego woli, budząc nieuświadomione wspomnienia czy pragnienia.

Nussbaum twierdzi, że tym, co gwarantuje muzyce ową zdolność wzbudzania najgłębszych przeżyć na płaszczyźnie egzystencjalnej, jest jej niedefiniowalność i niedefinitywność, czyli jej otwartość na różne interpretacje²³⁹. Muzyka nie posiada znaczenia, lecz posiada sens, na tyle ogólny, że może dopasować się do różnych, indywidualnych sposobów przeżywania rzeczywistości. Powoduje to, że może być zarazem zrozumiała, jak i odporna na semantyczne manipulacje. W związku z tym, Nussbaum uważa, że doświadczenia muzycznego nie da się zracjonalizować, a więc nie

²³⁸ Tamże, s. 270.

²³⁹ Tamże, s. 269.

da się także, w ramach mechanizmu obronnego, wykluczyć towarzyszących mu emocji, dowodzących naszej słabości. Z tej przyczyny przykładu do muzyki szczególną wagę, i, choć nie wyraża tego przekonania *expressis verbis*, to można odnieść wrażenie, że uważa ją za narzędzie terapii moralności. Twierdzi bowiem, że muzyka z całą jasnością odsłania, coraz silniej wypieraną przez kulturę, prawdę o pasywnej stronie człowieczeństwa.

Przy tej okazji, warto nakreślić także przeciwstawne stanowisko, które uwidacznia znaczenie poczucia kontroli jako składowej doświadczenia muzycznego. Na przykład, H. Bergson uważa, że muzyka jest źródłem przyjemności właśnie z tego powodu, że jesteśmy w stanie przeczuwać jej dalszy bieg²⁴⁰. Podobnie N. Hanoncourt przekonuje, że dzięki temu, iż opiera się ona na ustrukturyzowanym, naprzemiennym przepływie dysonansów i konsonansów, to znaczy na stwarzaniu i rozładowywaniu dźwiękowych napięć²⁴¹, słuchacz ma wrażenie sensu i celowości przebiegu utworu²⁴². Wzmianka ta nie podważa jednak zasadności spostrzeżeń Nussbaum, ponieważ teza Bergsona ma charakter estetyczny, natomiast amerykańska myślicielka odwołuje się do sfery emocjonalnej i egzystencjalnej. Innymi słowy, można uważać muzykę za piękną czy przyjemną z powodów, które wyszczególniają Bergson i Hanoncourt, i przeżywać ją w kluczu opisanym przez Nussbaum.

Ciekawe, że omawiana filozof koncentruje się zwłaszcza na wywoływanym przez muzykę doznaniu cierpienia. Zdaje się to współbrzmieć z całością jej poglądów. Nussbaum twierdzi, że człowiek słuchający muzyki miewa wrażenie, iż obcuje z siłami potężniejszymi od siebie, wobec których musi uznać własną ograniczoność. Siły te nie muszą być zresztą nadprzyrodzone, lecz na przykład przyjmować postać niemożliwych do zrealizowania tęsknot.

Studium dokładnie takiego doświadczenia, w sposób odpowiadający przekonaniom Nussbaum, dokonuje C. McCullers w powieści zaliczającej się do klasyki prozy amerykańskiej, *Serce to samotny myśliwy*²⁴³. Główna bohaterka, Mick, nastolatka z jednej z południowych prowincji Stanów Zjednoczonych, słucha samotnie pośród nocy *III Symfonii Es-dur* Beethovena. Piękno muzyki zadaje jej, jak mówi McCullers, „największy

²⁴⁰ H. Bergson, *Czas i wolna wola*, wyd. internetowe w wersji angielskiej (*Time and Free Will*), <http://www.federaljack.com/ebooks/Consciousness%20Books%20Collection/Henri%20Bergson%20-%20Time%20and%20Free%20Will%20-%20An%20essay%20on%20the%20Immediate%20Data%20of%20Consciousness.pdf>, data dostępu 2020-04-26.

²⁴¹ Mowa tu o muzyce tonalnej (lub o poszerzonej tonalności), ale tezę tę można rozpatrywać przy odniesieniu do analogicznych środków wyrazu w różnych stylach i technikach kompozytorskich.

²⁴² N. Hanoncourt, *Muzyka mową dźwięków. Dialog muzyczny*, tłum. M. Czajka, wyd. Me-Komp 1996, s. 26.

²⁴³ C. McCullers, *Serce to samotny myśliwy*, tłum. J. Olędzka, wyd. Albatros, 2001 Warszawa.

w świecie ból”, a każdy dźwięk jest przez nią odczuwany jak „uderzenie pięści trafiającej prosto w serce”²⁴⁴. Muzyka Beethovena kojarzy się dziewczynie z wybitnością i wolnością, które nie są, i prawdopodobnie nie staną się, jej udziałem. McCullers opisuje jej doznania w taki sposób, jakby nosiły znamiona przeżycia mistycznego, lokując je poza czasem i przestrzenią. Warto zauważyć, że bohaterka znajduje się sama w ciemności, co stanowi metaforę egzystencjalnego odosobnienia i bezbronności wobec pełnej konfrontacji z muzyką. Dziewczyna czuje, że *Eroica* to cały świat, który się jej objawia. Dlatego też wie, że nigdy nie wystarczy jej samej, jednego człowieka, aby posłuchać tego utworu z dostateczną uwagą.

W literackiej wizji McCullers dostrzec więc można połączenie trzech elementów obecnych w rozważaniach Nussbaum: wzruszenie geniuszem muzyki, przekonanie o własnej małości i wynikający z kontrastu między nimi ból natury psychicznej czy egzystencjalnej, składające się razem na poczucie wzniosłości chwili. W polskiej literaturze podobne wątki odnajdujemy w *Cudzoziemce* Marii Kuncewiczowej, powieści, w której Róża, skrzypaczka o złamanej karierze, pewnej księżycowej nocy stoi sama przy oknie i, grając po latach *Koncert D-dur* Brahmsa, uświadamia sobie, że jej życie potoczyło się nie tak, jak powinno było²⁴⁵. Wyrzuty obudzonego sumienia kontrastują z opisem obojętnego na dramat bohaterki piękna wieczoru oraz muzyki, która jawi się jako głos wielkiego, doskonałego świata, wolnego od ludzkich błędów i rozterek.

Powstaje jednak pytanie, czy muzyka zawsze uzmysławia człowiekowi jego bezbronność i ograniczoność, jak chciałaby Nussbaum, czy też, przeciwnie, może szkodzić ich świadomości. Wydaje się, że wiele zależy od jednostkowej interpretacji utworu i jego osobistego odczuwania. Na przykład, *Eroica*, której słucha Mick z powieści McCullers, może wzbudzić w człowieku nie uczucie własnej nieistotności, lecz nastrój bohaterski, zgodnie ze swoim tytułem i podniosłym charakterem. Różnorodności afektów wzbudzanych przez muzykę oraz ich moralnych konsekwencji był świadom Platon, który opowiadał się za tym, aby tylko niektóre *nomoi*, czyli porządki dźwięków, były dopuszczone do użytku w polis. Istniały bowiem na przykład takie, w których pisano utwory sensualne, kojarzące się z rozwiązłością, a z drugiej strony, takie zarezerwowane dla utworów militarnych, którym Platon przypisywał zdolność wzbudzania dzielności. Aktualność myśli Platona o muzyce podkreśla w, krytykowanej zresztą przez Nussbaum,

²⁴⁴ Tamże, s. 164.

²⁴⁵ M. Kuncewiczowa, *Cudzoziemka*, Państwowy Instytut Wydawniczy 1974, s. 139.

książce *Umysł zamknięty* Alan Bloom, pokazując, że ekspozycja na agresywną muzykę przyczyniła się do częstszego występowania aktów przemocy wśród amerykańskiej młodzieży²⁴⁶.

W świetle powyższych spostrzeżeń teza Nussbaum nie wydaje się do końca trafna. Analiza jej rozważań na temat muzyki wskazuje jednak, że uwzględnia ona wielość możliwych uczuć towarzyszących jej odbiorowi. Skupiając się jednak na bezbronności i cierpieniu, zaburza proporcje wywodu, przez co można odnieść wrażenie, że popełnia błąd *pars pro toto*. Mimo to, ma bez wątpienia rację, że muzyka dowodzi znaczenia pasywności. Jej wnioski można więc zaakceptować, jeśli bezbronność będziemy rozumieć jako konieczność przyjęcia ryzyka nieoczekiwanych przeżyć i przemian psychicznych wywołanych obcowaniem z muzyką, a nie wyłącznie jako przekonanie o własnej słabości.

Aby wytłumaczyć swoje poglądy na temat muzyki, Nussbaum dokonuje interpretacji *Kindertotenlieder* (*Pieśni na śmierć dzieci*) Mahlera, kompozytora, jak deklaruje, szczególnie jej bliskiego²⁴⁷. Wypada jednak zauważyć, że już sam ten wybór wyznacza bardzo silnie kierunek analiz, mających dowodzić ogólnych prawd na temat muzyki. Język artystyczny Mahlera jest bowiem pod wieloma względami specyficzny, zaś wybrane przez Nussbaum pieśni wyrażają lament rodzica po utracie dzieci, a więc są wyrazem poczucia skrajnego, duchowego ogołocenia. Omawiana filozof poczytuje to za zaletę, ponieważ twierdzi, że to jaskrawy przykład, który dobrze nadaje się do zilustrowania poruszanego przez nią problemu, a mianowicie tego, w jaki sposób przeżywanie muzyki daje nam dostęp do niemożliwych do zwerbalizowania przeżyć innych ludzi²⁴⁸. Na spodziewany zarzut, że analizuje utwór posiadający tekst, który jasno dyktuje charakter muzyki i ma określony przekaz, odpowiada, że to w tym przypadku dodatkowy walor, jako że muzyka wchodzi ze słowami w interakcję²⁴⁹. Amerykańska filozof przekonuje bowiem, że Mahler podejmuje się nie tyle ich dźwiękowego zobrazowania, co muzycznego komentarza, który niekiedy wręcz z nimi kontrastuje, sugerując odmienne treści.

Mimo to wydaje się, że wybór Nussbaum mówi więcej o jej własnych poglądach niż o muzyce jako takiej. Analizując *Kindertotenlieder*, tłumaczy ona, w jaki sposób utwór ten odbija ludzkie poczucie bezradności wobec nieprzewidywalności świata i ostateczności śmierci. Ponieważ interpretacja ta jest silnie zakorzeniona w jej własnej

²⁴⁶A. Bloom, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, wyd. Zysk i spółka 2012, s.327.

²⁴⁷M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 249.

²⁴⁸Tamże, s. 279.

²⁴⁹Tamże, s. 232.

filozofii, to warto pokrótce ją omówić, wskazując elementy odpowiadające całości przekonań amerykańskiej myślicielki. Analizy w następnych akapitach nie będą wprowadzić w całości dotyczyły spraw doświadczenia muzycznego, jednak w ten sposób trzymamy się jednocześnie toku rozumowania Nussbaum. Dodaje ona bowiem intelektualną obudowę do tego, co jej zdaniem, i tak *Kindertotenlieder* niosą w warstwie emocjonalnej, i co może oddziaływać na słuchacza siłą samego dźwięku. Dla nas cenne jest natomiast istotne wydobycie wątków, które pomogą zrozumieć lepiej jej poglądy *in extenso*.

Nussbaum zwraca uwagę na niektóre cechy stylu Mahlera, mogące podlegać symbolicznej interpretacji. Nie odstępuje przy tym zasadniczo od najogólniejszej wykładni, przyjmowanej zazwyczaj przez muzykologów, a wynikającej z analiz tekstów i notatek pozostawionych przez samego kompozytora. Ich wnioski uzupełnia jednak o komentarz filozoficzny, odnoszący się do problemów ludzkiej egzystencji. Dostrzega, na przykład, że kompozytor operuje zwykle dwoma kontrastującymi planami dźwiękowymi – rejestrami bardzo niskimi i bardzo wysokimi, często bez wypełnienia, to znaczy bez rejestrów średnich²⁵⁰. Nussbaum interpretuje to jako wyraz zderzenia ciężaru, ograniczeń i przyziemności ludzkiego losu (rejestry niskie) z przeczuciem istnienia innego świata, który jest poza naszym zasięgiem poznawczym. Podobną tezę stawia jeden z najważniejszych polskich znawców Mahlera, B. Pocij²⁵¹.

W *Kindertotenlieder* niskie rejestry miałyby odpowiadać rozpaczy ojca, natomiast wysokie pośmiertnej, niebiańskiej egzystencji dzieci. Nussbaum zauważa jednak, że między tymi dwiema płaszczyznami nie ma żadnego przejścia (w wielu momentach utworu, w średnich rejestrach materiału dźwiękowego panuje pustka)²⁵². Dlatego też nadzieja wiecznej szczęśliwości, paradoksalnie, jest dla ojca źródłem bólu. Z punktu widzenia ziemskiego życia, śmierć kończy bowiem wszystko. Nie ma możliwości uzyskania pewności, co, i czy cokolwiek, nas po niej czeka, ani nawiązania kontaktu ze zmarłymi. Interpretacja ta dobrze pasuje do poglądów Nussbaum na temat poznania dobra. Jak ukazaliśmy w poprzednim podrozdziale, uważa ona, że nie możemy szukać dobra boskiego, ponieważ posiadamy ludzki rozum, który, nawet jeśli ono istnieje, nie byłby go w stanie pojąć. Musimy zatem ograniczyć się do tego, co przynosi nam doświadczenie. Podobnie, omawiana myślicielka wydaje się sugerować, że niezależnie od

²⁵⁰ Tamże, s. 283nn.

²⁵¹ B. Pocij, *Mahler*, PWM 1996, s. 47.

²⁵² M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 283nn.

tęgo, czy wyznajemy światopogląd religijny, czy ateistyczny, to wobec śmierci jesteśmy poznawczo bezradni. Wiara w istnienie życia wiecznego może wręcz potęgować poczucie nieobecności i niedostępności tych, którzy odeszli, ze względu na zupełną, tajemniczą inność świata pozaziemskiego.

Należy jednak zapytać, czy Nussbaum wystarczająco docenia egzystencjalne znaczenie nadziei na przezwyciężenie śmierci. Wiele wskazuje na to, że w jej filozofii nadzieja ta przedstawiana jest raczej jako poetycka tęsknota za nieśmiertelnością, która może się wypełnić, ale która nie ma racjonalnych podstaw, nie zaś jako konkretna i realistyczna, wpływająca na poczucie sensu życia perspektywa ludzkiego losu. Dusze dzieci, które w formie jasnych, wysokich tonów objawiają się ojcu z *Kindertotenlieder*, w optyce amerykańskiej myślicielki mogą być tylko emanacją jego wspomnień i pragnienia ponownej bliskości, odwrócenia czasu²⁵³.

Inną cechą stylu Mahlera, którą Nussbaum zauważa i opisuje w kontekście *Kindertotenlieder*, a która również odpowiada jej najogólniejszym diagnozom filozoficznym, jest tak zwane błędzenie harmoniczne²⁵⁴. Muzyka Mahlera pełna jest zwodniczych kadencji i nieoczekiwanych zwrotów. Słuchacz wielokrotnie ma wrażenie, że utwór zmierza do kulminacji, która jednak nie zostaje osiągnięta. Stąd często mówi się o motywie wędrowki w muzyce Mahlera, co znajduje uzasadnienie nawet w tytułach niektórych jego dzieł, np. w cyklu *Pieśni wędrowca*. Komplikacja harmoniczna odzwierciedla komplikację ludzkiego losu, podobnie jak komplikacja fabuły potrafi stanowić wyraz pokus i niebezpieczeństw czyhających na bohatera pomimo jego szczerego dążenia do dobra. Można zatem powiedzieć, że w muzyce Mahlera dostrzegalna jest analogia do starożytnej, literackiej kategorii *nostos* – podróży bohatera do domu, podczas której próbie zostaje poddana jego moralna dzielność (np. powrót Odyseusza do Itaki). Nussbaum, nie wyrażając tego wprost, zdaje się wielokrotnie czynić użytek z tej kategorii, gdy odwołuje się nie tylko do literatury antycznej, ale też na przykład do *Uliksa* Joyce’a czy do *Boskiej komedii* Dantego²⁵⁵. Twierdzi, że życie człowieka przypomina drogę, na której musimy się nauczyć, co robić i co czuć, ale nie sposób dojść do tego celu bez błędzenia.

Przedstawiając *Kindertotenlieder* w kontekście problemu zagmatwania rzeczywistości moralnej, Nussbaum opisuje duchową drogę ojca próbującego pogodzić

²⁵³ Tamże, s. 283nn.

²⁵⁴ B. Pociąg, *Mahler*, dz. cyt., s. 31.

²⁵⁵ Por. np. M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 283nn.

się ze śmiercią swoich dzieci. Amerykańska filozof określa śmierć dziecka jako prawdopodobnie największą tragedię, jaka może spotkać człowieka, zatem cykl pieśni Mahlera stanowi dla niej obraz skrajnego cierpienia, na które słuchacz może się otworzyć i spojrzeć na świat z perspektywy czyjejś tragedii²⁵⁶. Uważa ona, że ogromny ból, obecny, jak twierdzi, w analizowanych przez nią pieśniach, podsyca pewnego rodzaju niezawinioną winą. Twierdzi, że podstawowym obowiązkiem rodzica jest obrona dzieci. W związku z tym, przekonuje, że ich śmierć, choćby nadeszła w wyniku czynników, którym nie da się zapobiec, zawsze będzie obciążała rodzica poczuciem winy, ponieważ wie on, że z definicji ma być gwarantem przetrwania swojego potomstwa. Żadna racjonalizacja nie doprowadzi go do pewności, że zrobił wszystko, co było możliwe, by je uratować. Wręcz przeciwnie, może ona potęgować cierpienie, ponieważ konieczność śmierci nie zmienia jego podstawowych zobowiązań moralnych, lecz po prostu z nimi koliduje. Czuje się on więc niejako wykluczony ze świata, którego prawa działają wbrew prawom życia moralnego. Jednocześnie jednak, wraz ze śmiercią dziecka rodzic traci kogoś dla siebie najcenniejszego. Kumuluje się w nim zatem cierpienie zarówno winowajcy, jak i ofiary. Innymi słowy, staje się bezbronny wobec zrzędzenia losu, który skazuje go na nieszczęście i moralną klęskę.

Warto na marginesie przeprowadzanych rozważań dodać, że motyw tego rodzaju straty często pojawia się w filozofii Nussbaum. Na przykład, mówiąc o tym, że szczere oddanie zobowiązaniom moralnym może doprowadzić człowieka do upadku, analizuje historię bohaterki tragedii Eurypidesa, Hekabe, której dzieci zamordowano²⁵⁷. Podobnie, przywołuje ofiarę Ifigenii, która ostatecznie nie wywołuje na jej ojcu, Agamemnonie, tak dramatycznego wrażenia, jakie powinna, co stanowi dowód jego nikczemności²⁵⁸. Zauważa też, że Kreon dochodzi do rozumienia własnego zbłądzenia dopiero wraz z samobójczą śmiercią syna, Hajmona²⁵⁹. Z kolei, chrześcijaństwo jest dla niej religią stawiającą w centrum zainteresowania cnotę współczucia, ponieważ chrześcijański Bóg doznał radykalnego cierpienia nie tylko w ciele człowieka, ale także tracąc Swojego jedyne Syna²⁶⁰. Choć charakter tej pracy nie pozwala na teologiczną dyskusję wokół jej tez, można powiedzieć, że Nussbaum przekonuje, iż historia biblijna dowodzi, że Bóg może rozumieć cierpienie ludzi, którzy tracą to, co kochają.

²⁵⁶ Tamże.

²⁵⁷ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 397.

²⁵⁸ Tamże, s. 33.

²⁵⁹ Tamże, s. 79.

²⁶⁰ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 318.

Na podstawie powyższych rozważań widać wyraźnie, że Nussbaum uważa muzykę zarówno za artystyczny zapis doświadczenia moralnego, który może być interpretowany w poszukiwaniu określonych treści (*Kindertotenlieder* Mahlera), jak i narzędzie odkrywania prawd moralnych w drodze przeżywanych wzruszeń. Ma ona charakter *quasi*-języka, który jest w stanie wzbudzić w człowieku poczucie własnej niewystarczalności, słabości, czy poruszyć jego wrażliwość, skłaniając go do przyjęcia własnej bezbronności. Jest ona jednak, choć być może najjaskrawszym, to nie jedynym przykładem przejawiania się piękna, które odsłania przed człowiekiem pasywną stronę jego natury. Należy przy tym zadać pytanie, czy Nussbaum uważa, że wystarczy jedynie owo piękno uwydatniające ludzką bezbronność zauważyć, czy też potrzeba jeszcze czegoś więcej, a mianowicie akceptacji wniosków, które płyną z jego przeżywania, by mówić o rozwoju moralnym. Zagadnienie to będzie przedmiotem naszego zainteresowania w kolejnej części pracy, w której z płaszczyzny epistemologicznej poglądów Nussbaum przejdziemy na płaszczyznę moralności, skupiając się na problemie miłości i życia społecznego w filozofii omawianej myślicielki.

BEZBRONNOŚĆ CZŁOWIEKA DOŚWIADCZANA W MIŁOŚCI I ŻYCIU SPOŁECZNYM

Analizy zawarte w niniejszym rozdziale poświęcone będą dostrzeganym przez Nussbaum związkom bezbronności człowieka jako podmiotu moralnego z powinnością realizacji przez niego dobra. Pozwolą one lepiej zrozumieć, jaki, zdaniem omawianej filozof, naturalna ludzka bezbronność może mieć wpływ na problemy moralności.

Przede wszystkim, podjęcie wyżej zapowiedzianych rozważań wymaga wprowadzenia pewnego istotnego rozróżnienia. Możemy bowiem dostrzec dwie zasadnicze płaszczyzny, na których Nussbaum wypowiada się na temat bezbronności. Pierwsza z nich dotyczy przyrodzonych przymiotów ludzkiej natury. Jako ludzie jesteśmy istotami bezbronnymi, ponieważ posiadamy nietrwałe, niszczone ciała, nie potrafimy sami zaspokoić swoich życiowych potrzeb, podlegamy emocjom i jesteśmy omylni. Nussbaum wielokrotnie zaznacza jednak, że tego stanu rzeczy możemy nie przyjąć. Innymi słowy, człowiek może odmówić zinternalizowania prawdy o własnej bezbronności. Tym samym, jako swoista, świadomie przeżywana kondycja ludzkiej natury, którą możemy mocą własnej decyzji zaakceptować lub odrzucić, bezbronność staje się kategorią moralną.

Rozpoczynając namysł nad zagadnieniem realizacji dobra w filozofii Nussbaum, należy jednak najpierw wyszczególnić problemy, jakie prowokuje jego pojęcie. Nie jest to najłatwiejsze zadanie, ponieważ nie ma ono u omawianej myślicielki charakteru formalnego. Często posługuje się nim w sposób potoczny, zakładając jego intuicyjne rozumienie, płynące z powszedniego uzusu językowego. Można przeto powiedzieć, że kategoria dobra ma w jej filozofii wymiar przede wszystkim egzystencjalny, przeżyciowy. Nussbaum interesuje głównie to, jak człowiek dobro rozpoznaje, jak go doświadcza i na jakie sposoby jego poszukiwania wciela w życiową praktykę. Mimo to możemy w jej ujęciu dostrzec wyraźnie odwołanie do koncepcji Arystotelesowskiej, wedle której dobre jest to, co sprzyja aktualizacji naturalnych potencjalności bytu. Uwidacznia się to zwłaszcza w proponowanej przez Nussbaum wizji z zakresu teorii sprawiedliwości, w

której próbuje ona definiować podstawowe ludzkie potrzeby i zdolności i przypisywać odpowiadające im dobra, których możliwość realizacji powinno zapewnić prawo (tzw. *capabilities approach*, ujęcie oparte na zdolnościach, potencjalnościach). Zagadnienie potrzeb i powiązanych z nimi dóbr omówiliśmy szczegółowiej w pierwszym rozdziale pracy.

Wypada w tym miejscu wprowadzić istotne z punktu widzenia dalszych analiz rozróżnienie. Mówiąc o dobru możemy mieć na myśli, po pierwsze, pewien przedmiot, który wpływa na rozwój ludzkich potencjalności. Po drugie, działanie, które za pośrednictwem tego przedmiotu prowadzi do pewnego efektu, to jest aktualizacji potencjalności. Po trzecie, sam owoc tego działania. Tłumacząc ten podział na konkretnym przykładzie, moglibyśmy powiedzieć, że dobrem-przedmiotem jest dla człowieka książka zawierająca pewne informacje. Dobro na poziomie działania stanowi jej lektura. Dobrem rozumianym jako aktualizacja pewnej potencjalności w człowieku jest zdobyta przez niego wiedza. Wyróżniliśmy w tej sposób dobro rozumiane jako byt w odniesieniu do potrzeb człowieka, dobro jako własność działania posiadającego pozytywny wymiar moralny oraz dobro rozumiane jako doskonałość moralna człowieka w rozumieniu zbliżonym do cnoty czy dobroci (*arete*). Silne, wzajemne sprzężenie tych trzech rodzajów dobra dostrzegalne jest w poglądach Nussbaum i prowadzi nieraz do trudnych do rozwikłania niejasności, ponieważ nie zawsze da się jednoznacznie orzec, do którego z nich się ona odnosi. Wątek ten zostanie podjęty *in extenso* w finalnym rozdziale niniejszej rozprawy.

Specyficznym dla filozofii Nussbaum pojęciem jest pojęcie „dobra kruchego” (*fragile good*)²⁶¹. Jest to dobro szczególnie dla człowieka cenne, a jednocześnie wyjątkowo podatne na zniszczenie, ponieważ najmniej poddaje się kontroli działającego podmiotu. Nussbaum stwierdza, że najbardziej kruchymi dobrami, niejako wzorczymi dla rozumienia tego pojęcia, są tzw. dobra relacyjne, to znaczy takie, których realizacja jest zależna od dwóch lub więcej działających podmiotów, a więc miłość i życie społeczne. Grozi im rozpad przede wszystkim dlatego, że jako jeden z podmiotów nigdy nie mamy absolutnego wpływu na wolę drugiego, który też jest jednostką omylną i zniszczalną oraz ograniczoną przez czas i przestrzeń.

Warto zauważyć, że skoro Nussbaum nazywa relację dobrem i zauważa jej określone przymioty (kruchosc), to znaczy, że uważa, iż posiada ona swoją bytowość. Choć tego nie wyraża, a wręcz zapewne sprzeciwiałaby się tej diagnozie z powodu

²⁶¹ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 344.

swoich fundamentalnych założeń, to staje w ten sposób na gruncie metafizyki klasycznej. Na przykład u Akwinaty, podobnie jak u niej, relacja jest najsłabszym rodzajem bytu jako *ens quo ad aliud*, dosł. byt pomiędzy innym (pomiędzy różnymi bytami)²⁶². Analogia ta w kontekście proponowanego przez Nussbaum pojęcia „dobra kruchego” staje się interesująca zwłaszcza, jeśli u św. Tomasza położymy nacisk na słowo „najsłabszy”.

W niniejszym rozdziale przedstawimy zatem dwa wyżej wspomniane typy dóbr relacyjnych, to jest miłość i życie społeczne, tłumacząc z osobna, na czym polega ich kruchość i jednocześnie przedstawiając możliwość ich realizacji w kontekście ludzkiej bezbronności. Uczynimy to zaś w taki sposób, by ukazać przede wszystkim, w jaki sposób negacja tej właściwości natury człowieka uniemożliwia ich urzeczywistnianie. Dzięki temu zrozumiemy lepiej, dlaczego, zdaniem Nussbaum, nieosiągalna jest dobroć bez uznania własnej bezbronności, i, w rezultacie, dlaczego, według niej, w naturę dobroci wpisana jest chwiejność i podatność na zniszczenie. Wnioski wyniesione z tych analiz posłużą nam do przejścia na poziom rozważań *stricte* etycznych, które zostaną zawarte w czwartym rozdziale pracy.

Przed przystąpieniem do właściwej części analiz warto dodać jeszcze uwagę porządkującą. Podrozdział poświęcony temu, co Nussbaum mówi o bezbronności człowieka w miłości składa się z dwóch paragrafów, spośród których pierwszy dotyczy poglądów omawianej myślicielki na temat miłości jako dobra kruchego, natomiast drugi odnosi się do problemu odrzucenia bezbronności w miłości ukazanemu w jej filozofii. Analogiczny podział nie został jednak zachowany w przypadku podrozdziału przedstawiającego jej ujęcie problematyki realizacji dobra w życiu społecznym, w którym te same zagadnienia kruchości dobra i odrzucenia bezbronności rozpatrywane są synchronicznie. Jest to podyktowane formą poszczególnych analizowanych tekstów. W przypadku tych poświęconych miłości posiadamy takie, w których Nussbaum wprost mówi o odrzuceniu bezbronności i czyni z tego główny wątek namysłu (jak np. w eseju *Love's Knowledge*), tymczasem praca na jej poglądach dotyczących życia społecznego miała charakter bardziej syntetyzujący i rekonstrukcyjny ze względu na duże rozproszenie odnośnych zagadnień. Z przyczyn formalnych, aby uniknąć niepotrzebnego rozbijania ciągu myślowego, przedstawimy je zatem w jednym paragrafie.

²⁶²Por. J. Grzybowski, *Czy relacja – najsłabszy rodzaj bytowości w metafizyce św. Tomasza – można stanowić fundament realnego bytu narodu?*, „Rocznik Tomistyczny” 5 (2016), s. 247-262.

3.1. Bezbronność przeżywana w miłości

W poniższych analizach przedstawimy znaczenie, jakie ma, zdaniem Nussbaum, fakt ludzkiej bezbronności oraz jego akceptacja dla realizacji dobra kruchego, jakim jest miłość do drugiego człowieka. Rozpocznijmy od przedstawienia dwóch rodzajów miłości opisywanych przez omawianą filozof, to jest *erosa* i *phili*, ukazując ich charakterystykę z uwzględnieniem miejsca problemu bezbronności w namyśle, który Nussbaum im poświęca. Następnie pokażemy, dlaczego uważa ona przyjęcie własnej bezbronności za fundamentalne dla urzeczywistniania miłości i jakie skutki przynosi dla kochającego człowieka jej negacja.

3.1.1. Miłość jako dobro kruche

Aby lepiej zrozumieć to, co Nussbaum mówi na temat natury miłości jako dobra kruchego, i uwypuklić związki tego zagadnienia z moralnym wymiarem bezbronności człowieka, warto przyjrzeć się najpierw dwóm różnym sposobom przeżywania miłości, które wyszczególnia i analizuje ona w swoich dziełach, a mianowicie *erosowi* i *phili*. Wydaje się, że trafniej mówić właśnie o „sposobach przeżywania” niż o „rodzajach”, ponieważ z punktu widzenia życiowej praktyki nie zawsze jest jasne, z którym z nich mamy do czynienia. Nussbaum zdaje się mieć świadomość, że mowa raczej o pewnych idealnych typach, porządkujących sposób wypowiedzania się o złożonym ludzkim doświadczeniu, jakim jest miłość do drugiego człowieka.

Jak zobaczymy, istotnym kryterium różnicowania tych typów jest gotowość podmiotu do przyjęcia własnej niewystarczalności i bezbronności. Z poglądów Nussbaum wynikać może bowiem, że istotną różnicę pomiędzy *erosem* a *philią* stanowi sposób radzenia sobie z własną słabością i podatnością na zranienie w miłości.

Przede wszystkim, Nussbaum twierdzi, że „*eros* dąży do pełni, a *philia* zadowala się połową”²⁶³. Ma ona przez to na myśli, że dla miłości pierwszego typu charakterystyczne jest dążenie do całkowitego zjednoczenia i zniesienia granic między podmiotami, podczas gdy *phili* towarzyszy świadomość tego, że drugi człowiek jest, i pozostanie, odrębną jednostką. Przez pryzmat powyższego stwierdzenia przyjrzyjmy się zatem, w jaki sposób omawiana filozof charakteryzuje te dwa rodzaje miłości.

²⁶³ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 357.

Nussbaum pisze o *erosie* szczególnie wiele w kontekście filozofii Platona. Przywołuje między innymi pochodzący z *Uczty* mit o zjednoczeniu dusz, które miałyby stanowić połowy idealnej całości, Androgyna²⁶⁴. Kolisty kształt, który przyjmują po połączeniu, uważany przez platoników za doskonały, jest jednak dla Nussbaum jednocześnie symbolem statyczności, zamknięcia się na prawdziwy dynamizm życia. Koło jest figurą, mówiąc przenośnie, wsobną. Jest to zamknięty obieg, nie zwracający się w żaden sposób na zewnątrz. Zdaniem Nussbaum *eros* podszyty jest zatem pragnieniem unieruchomienia tego, kogo się kocha i wypełnienia w ten sposób swoich braków, przy jednoczesnym odizolowaniu się od reszty świata. Ma to jednak swoją cenę, ponieważ tak doskonale kompletny byt, powstały po połączeniu dwóch innych, nie jest już w stanie zrealizować żadnego dobra, lecz jedynie trwać w sobie i dla siebie. W ujęciu Nussbaum brak jawi się zatem jako czynnik dynamizujący. Jest przyczyną ruchu i zmian koniecznych, by człowiek mógł spełniać dobre czyny w różnych dziedzinach życia.

Posługując się kategoriami zaczerpniętymi z Arystotelesowskiej metafizyki w odniesieniu do sfery ludzkich relacji, co ma uzasadnienie w przywiązaniu, jakie Nussbaum sama deklaruje do arystotelizmu, można by powiedzieć, że w jej ujęciu *eros*, przez koncentrację na zapełnieniu braków, dąży do ostatecznego, z perspektywy podmiotu, zaktualizowania potencjalności tak, by osiągnąć stan nienaruszalnej stałości, być trwale statyczny. Mówiąc inaczej, *eros* nie dopuszcza nienasycenia. Paradoks, który opisuje Nussbaum, polega na tym, że jego celem jest zarówno wypełnienie własnych braków kochającego, jak i całkowite „rozpłynięcie się” w drugim, przez co, jako ci, których tożsamość staje się częścią czegoś większego, pozbywamy się niejako owego wybrakowania w ogólnej sumie relacji²⁶⁵.

Nussbaum dostrzega w Platońskim micie właśnie tęsknotę za takim zjednoczeniem, które przewycięża indywidualne wybrakowanie. Miłość przeżywana jako *eros* jest, jak powiada Platon w *Uczcie*, „dążeniem do uzupełnienia siebie, do całości”²⁶⁶. Tymczasem, jak zauważa Nussbaum, jest to tęsknota utopijna. Ludzi nie można do siebie dodać tak, żeby uzyskać nowy, odrębny byt. Przywołując myśl Akwinaty, moglibyśmy powiedzieć, że Nussbaum przekonuje, iż *persona est sui iuris alteri incommunicabilis* (łac. osoba jest ze swej natury nieprzekazywalna drugiemu).

²⁶⁴ Tamże, s. 172nn.

²⁶⁵ Tamże.

²⁶⁶ Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, wyd. Antyk Warszawa 2012, s. 37.

Odwołując się do metaforyki geometrycznej w ramach polemiki z Platonem, Nussbaum dostrzega, że ludzkie ciało jest nieforemne, postrzępione, ma skomplikowaną budowę²⁶⁷. Opowieść przytoczona w *Uczcie* jest, jej zdaniem, podszyta wstydem przed śmiesznością tego, jak właściwie wyglądamy, a w konsekwencji przed tym, kim jesteśmy jako ludzie, ponieważ konstituuje nas właśnie tak ukształtowana materia. Z punktu widzenia myśli o doskonale foremnych figurach, takich jak koło, człowiek to dziwaczna, nieporadna istota. Wybrakowanie jest niejako wpisane w naszą fizyczność. Miałyby o tym świadczyć liczne członki ciała – kończyny, palce, które wyglądają, jak gdyby człowiek był raczej „wydarty” czy „oderwany” z materii w przypadkowy i gwałtowny sposób, a nie ukształtowany z myślą o harmonii. Można kwestionować poprawność tego wyводу, zarzucając Nussbaum nadinterpretację, bo ludzkie ciało jest symetryczne, a starożytni Grecy dostrzegali jego proporcje i podziwiali je, niemniej jednak w kontekście mitu przytoczonego w *Uczcie* i poglądów samej omawianej filozof spostrzeżenie to wydaje się uzasadnione.

Nussbaum przekonuje, że to wybrakowanie, za pokonaniem którego podsyca tęsknotę Platoński mit, jest trafnie zauważonym, a zatem prawdziwym i koniecznym do zaakceptowania przymiotem ludzkiej natury. Jak zobaczymy w toku dalszych analiz, omawiana myślicielka utrzymuje, że *philia* potrafi się z nim pogodzić. Tymczasem *eros*, mówiąc przenośnie, stoi na stanowisku, że miłość do drugiego człowieka mogłaby je przewyciężyć, i wydaje się to wręcz nieco rozpaczliwe. Nawet akt seksualny, który z perspektywy *erosa* wydawać się może zjednoczeniem, tak naprawdę, gdybyśmy przyłożyli do niego myśl o doskonałości Platońskiego koła, wydaje się, jak twierdzi Nussbaum, dość żalącą próbą zaprzeczenia temu, że jesteśmy odrębnymi, a w dodatku dość pokracznie ukształtowanymi, bytami²⁶⁸.

Omawiana filozof stwierdza, że charakterystyczne dla *erosa* dążenie do doskonałości, rozumianej jako kompletność czy brak wad, należy w miłości odrzucić²⁶⁹. W przeciwnym razie przestaje być ona miłością, lecz zamienia się raczej w toksyczną ideologię, mającą źródło w myśli o własnym zadowoleniu lub dążeniu do jakiegoś rodzaju sztucznego uwznioślenia życia. Nussbaum zauważa również, że ludzkie doświadczenie pokazuje, iż czasami kochamy kogoś nie ze względu na jego siłę, lecz właśnie słabość czy nawet brzydotę, która wzbudza czułość. Gdyby wszyscy byli

²⁶⁷ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 172nn.

²⁶⁸ Tamże.

²⁶⁹ Tamże.

doskonali fizycznie i intelektualnie czy duchowo, to jednostkowość każdego człowieka nie byłaby czymś tak wyjątkowym, a miłość nie miałaby tak doniosłego znaczenia jako postawa, dzięki której jesteśmy w stanie przyjąć drugiego z jego skazami.

Nussbaum, powołując się na *Ucztę* Platona, przypomina przenośnię, którą posłużył się Alkibiades, porównując Sokratesa do posążka-zabawki sylena, który ma przeciętną, niewyróżniającą się niczym powierzchowność, ale wewnątrz kryje *agalmata*, boskie wizerunki. Omawiana filozof rozwija jednak polemicznie tę metaforę, mówiąc, że aby dotrzeć do wewnętrznego świata drugiego człowieka, potrzeba rysy, pęknięcia, które pozwala rozłamać to, co stanowi zaledwie powierzchnię²⁷⁰. Innymi słowy, przekonuje ona, że ten, kto nie jest świadom lub nie uzewnętrznia swoich braków, nie jest w stanie wejść w relację miłości. Ta polega nie na wstąpieniu na taki poziom doskonałości czy kompletności, by stać się jej godnym, lecz właśnie na umiejętności poddania się owemu „rozłamaniu”, to znaczy na dopuszczeniu drugiego do tego, co jest w nas niedoskonałe.

Przypominać to może japońską filozofię rękodziela *kintsugi*, wedle której przedmiot ma większą wartość, jeżeli nosi oznaki zniszczenia²⁷¹. Wedle tej sztuki, rysy, na przykład na ceramice, wypełnia się złotymlakiem. U podłoża tego działania leży przekonanie, że jeśli coś może trwać z brakami czy ranami, to jest to niejako dowodem jego większej godności. Sklejenie przedmiotu wyróżniającym się spoiwem ma nie tylko znaczenie naprawcze, lecz wręcz uwyrażnia skazy czy pęknięcia. W ten sposób widać, że ma on swoją historię, a więc los i duszę. Podobnie, Nussbaum zdaje się przekonywać, że indywidualne zranienia są tym, co składa się na tajemnicę jednostkowości każdego człowieka, a jego doświadczeniom nadaje głębi. Przede wszystkim zaś podsycają one pragnienie miłości.

Choć lektura tekstów omawianej myślicielki wskazuje, że prawdopodobnie uważa ona *philię* za bardziej dojrzały sposób przeżywania miłości, to nie jest jednak tak, że do *erosa* ma stosunek negatywny. Przeciwnie, dostrzega pewne korzyści, które mogą płynąć z przeżywania go dla samowiedzy człowieka, a w konsekwencji także dla jego życia moralnego. Przede wszystkim jest to zaś doświadczenie dowodzące piękna i wzniosłości człowieczeństwa. Nussbaum rozlegle omawia to zagadnienie w eseju *Love's Knowledge*²⁷².

²⁷⁰ Tamże, s. 190.

²⁷¹ C. Iten, *Ceramics Mended with Lacquer. Fundamental Aesthetic Principles, Techniques and Artistic Concepts*, w: *The Aesthetics of Mended Japanese Ceramics*, wyd. Flickwerk Monachium 2008, s. 18.

²⁷² M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, w: M. C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, dz. cyt., 261.

Po pierwsze, doznawanie *erosa* jest, mimo wszystko, powiązane z odkryciem własnego braku samowystarczalności. Ten, kto do tej pory uważał się za jednostkę niezależną, odczuwa najdotkliwszy brak poprzez przekonanie o niekompletności swojego istnienia bez drugiego człowieka²⁷³. Przez to zmuszony jest przyjąć prawdę o sobie jako o istocie zależnej od innych, uznając, że „rzeczy, które pozostają poza naszą kontrolą, stanowią istotną składową dobrego życia”. Można więc powiedzieć, że zdaniem Nussbaum *eros* może stać się początkiem pewnego rodzaju moralnej skruchy, polegającej na porzuceniu podsycanego pychę przekonania o swojej sile. *Eros* sprawia, że stajemy się dotkliwie podlegli i zależni od innego, a taka jest prawda o człowieku także w innych aspektach jego istnienia, na przykład w wymiarze życia społecznego. Miłość tego typu dąży wprawdzie usilnie do przezwyciężenia tych braków, co, jak zobaczymy w kolejnym paragrafie, prowadzić może do zła, ale sama w sobie otwiera szansę zrozumienia ludzkiej kondycji.

Po drugie, owa podległość i pragnienie połączenia się z innym prowadzą do specyficznego rozumianego szaleństwa, *manii*, która, zdaniem Nussbaum, stanowi odrębną drogę poznania rzeczywistości²⁷⁴. Obłąd miłości to stan, w którym w szczególnie silny sposób odkrywamy potęgę i naturę dobra, jesteśmy w stanie dogłębnie rozumieć i osobiście przeżywać. Można więc powiedzieć, że zdaniem Nussbaum miłość odkrywa przed nami prawdę o dobru nie jako o kategorii normatywnej, lecz, szerzej, egzystencjalnej. Uważa ona, że docenienie *manii* było zwieńczeniem filozoficznej drogi Platona, który stopniowo dochodził do przekonania, że umiłowanie konkretnego jest najwznioślejszą drogą odkrywania boskiego dobra. Sama stroni wprawdzie od mówienia o boskości, jednak zdaje się zgadzać z Platonem, że poddając się sile miłości, człowiek odkrywa o sobie i o świecie prawdy, które bez niej pozostają zakryte.

Na tle poglądów Nussbaum na temat *erosa* uwyraźnia się specyfika jej rozumienia *phillii*, włączywszy w to jej przekonanie o znaczeniu akceptacji własnej bezbronności w miłości. Omawiana autorka powiada, że Arystoteles, mówiąc o *phillii*, dowodził, iż istnieje rodzaj ludzkiej miłości, która naprawdę troszczy się o odrębne dobro drugiej osoby i wspiera je, pragnąc „niezależnego, ciągłego ruchu, raczej niż unieruchomienia swojego obiektu”²⁷⁵. Jej słowa zdają się zawierać w sobie pewien moment rekomendacji. Możemy zatem przypuszczać, że uważa ona *philię* za bardziej dojrzały rodzaj miłości, a jej istotę

²⁷³ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 188.

²⁷⁴ Tamże, s. 203.

²⁷⁵ Tamże, s. 355.

widzi w pragnieniu dobra drugiego człowieka. Pogląd taki wyraża Arystoteles w *Retoryce*²⁷⁶. Jest to także przekonanie dokładnie zgodne z definicją zawartą w *Sumie teologicznej* św. Tomasza z Akwinu. W tym ujęciu obiektywnie rozumiana korzyść i rozwój drugiego są w miłości ważniejsze niż zachowanie go przy sobie, do którego dąży eros. John M. Cooper podkreśla, że właśnie owo pragnienie bezinteresownego czynienia dobra drugiemu jest istotową cechą *philiai*, która jest miłością mogącą występować w tak różnych relacjach jak relacja między przyjaciółmi, członkami jednego plemienia, współpodróżnymi czy nawet relacja handlowa (szewc i ten, kto u niego kupuje)²⁷⁷.

Warto jednak zauważyć, że to, co Nussbaum mówi o *philiai*, odbiega od tradycyjnego rozumienia przyjaźni, która może istnieć pomiędzy ludźmi cnotliwymi i mądrymi czy znającymi zdroworozsądkową miarę w postępowaniu. Choć omawiana filozof nie pomija słów Arystotelesa, które odnoszą się do tych wymogów, to jednak, skupiając się na wolności drugiego i zmienności świata, wyraźnie odwołuje się do własnego rozumienia cnoty. Dojrzałość tej relacji zdaje się bowiem, według niej, zawierać w sobie zrozumienie faktu, że miłość jest dobrem relacyjnym, a więc kruchym, mogącym nieoczekiwanie zniknąć. Bez zrozumienia tego, jak zobaczymy, autentyczna cnota nie jest według niej w pełni możliwa.

Ze słów Nussbaum na temat *philiai* wyłania się zatem pewien ideał moralny człowieka kochającego. Powiada ona, że to ktoś, kto „ma się dobrze, żyjąc w świecie innych poruszających się bytów”, i kto „niezmiennie chce być częścią złożonej rzeczywistości, nie kontrolując całości, lecz działając z myślą o pozostających w ruchu, odrębnych elementach i przyjmując ich wpływy”²⁷⁸. W powyższym cytacie warto, jak się wydaje, wyróżnić słowo „chce”. Zaakceptowanie prawdy o otwartości i zmienności relacji z tymi, których kochamy, a także tego, że związki te naruszają nas samych (przyjmowanie wpływów), rozumiane jest przez Nussbaum jako świadoma decyzja. Twierdzi ona także, że postawa takiej akceptacji jest konieczna, by człowiek mógł poznać bogactwo i piękno życia. Spostrzeżenie to ma znaczenie z punktu widzenia dyskusji o tym, jak pojmuje ona cnotę. Wątki te podejmiemy *in extenso* w ostatnim rozdziale pracy. Już teraz jednak możemy zauważyć, że bycie bezbronny w sensie moralnym oznacza u Nussbaum zinternalizowanie określonej prawdy o naturze człowieczeństwa, a potem w drodze namysłu dokonać wyboru, że chce się takim pozostać.

²⁷⁶ Arystoteles, *Retoryka*, 1380b36–1381a2.

²⁷⁷ J. M. Cooper, *Friendship and The Good*, „The Philosophical Review” 86 (1977), s. 302.

²⁷⁸ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 356.

Philia nie aspiruje do tego, jak powiada Nussbaum, by stać się „jedynym źródłem ruchu”²⁷⁹. W słowach tych dostrzec możemy wyraźne odwołanie do Arystotelesowskiej koncepcji Pierwszego Poruszydźcy, rozumianego jako byt konieczny czy też pierwsza przyczyna sprawcza. Tymczasem, omawiana myślicielka utrzymuje, że pozostać sobą w miłości znaczy być, przeciwnie, niepodobnym bóstwom, potrzebującym i łakącym drugiego. Paradoks miłości polega na tym, że przeżywana jest ona jako coś, co ma najgłębsze znaczenie egzystencjalne, a więc wydaje się konieczne (boskie), tymczasem zawsze jest przygodne (zniszczalne i ograniczone). Zestawiając zatem ponownie wizję *erosa* u Nussbaum z jej rozumieniem *philiai*, możemy dostrzec, że jej zdaniem różnica między nimi nie może tkwić w stopniu intensywności pragnienia czy obecności komponentu seksualnego. W miłości, czy to w przypadku *erosa*, czy *philiai*, zawsze pojawia się element przywiązania i potrzeby. Zasada rozróżnienia tkwi zatem w zdolności uznania, że drugi jest wolną jednostką, a racją jego istnienia nie jest zapełnianie naszych braków. *Philia* poprzestaje na niekompletności i godzi się z tym, że nie posiada kontroli nad swoim obiektem. *Eros*, przeciwnie, dąży do jego zdobycia i zatrzymania przy sobie.

O ile jednak kruchość *erosa* wydaje się czymś bardziej radykalnym (miłość spełniona albo niespełniona), o tyle kruchość *philiai* wymaga szerszego omówienia. Skoro jest w niej gotowość do uznania odrębności i akceptacji braków, to na czym może polegać specyfika jej podatności na zniszczenie?

Przede wszystkim, Nussbaum zwraca uwagę na fakt rzadkości prawdziwej *philiai*. Rozumiejąc ją w kluczu Arystotelesowskim, przypomina jej istotne składowe, które wymienia Stagiryta. *Philos* to ktoś, kto podoba się nam pod względem możliwie największej liczby cech, co sprawia, że przebywanie z nim jest przyjemne, a kochanie go łatwe, czy może raczej „naturalne” z punktu widzenia kochającego²⁸⁰. Toteż, jak przekonuje Nussbaum, *philos* to ktoś, kto powinien być dla nas interesujący intelektualnie i charakterologicznie, a także fizycznie, ponieważ, jak twierdził Arystoteles, nie sposób przyjaźnić się w pełni z kimś, czyj widok jest dla nas przykry w sensie estetycznym. Nussbaum zaznacza, że twierdzenie to nie ma konotacji erotycznych, choć jednocześnie podkreśla, że to nieprawda jakoby *philia* była dla Arystotelesa koniecznie typem relacji pozbawionej zaangażowania seksualnego. Może ono występować, ale nie jest to istota rzeczy. Tymczasem tradycja często ustawia *philię* w kontrze do *erosa* jako miłość w ogóle pozbawioną tego elementu.

²⁷⁹ Tamże.

²⁸⁰ Tamże, s. 355.

Ważne dla rozwoju *philia* jest natomiast posiadanie podobnych upodobań i poczucia humoru, a także życiowych doświadczeń i światopoglądu, ponieważ gwarantują one głębsze wzajemne zrozumienie i podsycają pragnienie wspólnego spędzania czasu²⁸¹. *Philos* jest bowiem kimś, z kim powinniśmy żyć, to znaczy dzielić codzienność. Zauważmy zatem, że w tym ujęciu miano to nie może w pełni przysługiwać, na przykład, komuś, kogo nazywamy przyjacielem, ale widzimy go raz do roku. Nussbaum utrzymuje, że według Arystotelesa uwspólnienie powszednich problemów jest, właściwe, konstytutywne dla *philia*. Jako filolog klasyczny zaznacza również, że „wspólne życie”, o którym mówi Stagiryta, mogło wręcz oznaczać zamieszkiwanie jednego domostwa, a więc *philię* należy rozumieć jako relację występującą niekoniecznie tylko między przyjaciółmi, ale także między małżonkami czy rodzicami i dziećmi. Warto dodać, że miłość rodzinną w Grecji określano mianem *storge*, jednak miała ona wymiar naturalnej bliskości objawiającej się w trosce o potomstwo czy przywiązaniu do opiekunów. Nie przekreśla to możliwości zaistnienia *philia* między członkami rodziny.

Z powyższych ustaleń wyłania się rozumienie *philia* przez Nussbaum jako niezwykle silnej i cennej relacji podobieństwa czy sympatii, której pełne zaistnienie jest już samo w sobie rezultatem szczęśliwego trafu. Spotkanie dwóch osób, które wzajemnie wydają się sobie interesujące, a ponadto łączą je czas i przestrzeń, zbieżność zainteresowań, wrażliwość światopoglądowa, pochodzenie, rozumiane czy to jako przynależność do jednego środowiska, czy pewna najogólniej pojęta odpowiedniość losów, zdarza się tak rzadko, że niektórzy w ogóle mogą go nie doświadczyć w ciągu całego swojego życia. Nussbaum zdaje się być jednak świadoma, że mowa o sytuacji idealnej i że istnieje spektrum owej zgodności. Gdyby nazywała *philią* tylko relacje, które spełniają tak wygórowane kryteria, to wówczas okazałoby się, że ludzie po prostu przeważnie nie mają bliskich albo mylą się co do natury swoich więzi. Ważne jednak, że dla Nussbaum, interpretującej Arystotelesa, w swej czystej formie *philia* jawi się jako miłość, która ożywiana jest radością płynącą z tego, co między kochającymi się odkrywane jest jako podobne.

Jak wskazują analizy poglądów Nussbaum, uważa ona, że swoją kruchość *philia* ujawnia jednak przede wszystkim wobec upływu czasu. Jest tak dlatego, że rzeczywistość jest zmienna, i cechy dwóch podmiotów połączonych przez miłość ulegają przekształceniom²⁸². Najprostszą zmianą zachodzącą w relacji może być brak fizycznej

²⁸¹ Tamże, s. 358.

²⁸² Tamże.

obecności drugiego. W tym sensie dla Nussbaum każda miłość jest krucha, ponieważ wpisany jest w nią kres realnego przebywania ze sobą w jednym miejscu i czasie. Jej realizacja jest dla omawianej myślicielki niemożliwa bez rzeczywistego kontaktu z drugim człowiekiem.

Oprócz problemu ustania relacji spowodowanego rozstaniem czy śmiercią, Nussbaum dostrzega, że ludzkie charaktery, upodobania i poglądy nie są dane raz na zawsze²⁸³. W związku z tym to, co zaistniało, wedle Arystotelesowskiej definicji, jako *philia*, może w pewnym sensie pustoszyć treściowo, to znaczy, mówiąc wprost, słabnąć przez coraz większe różnice, jakie z biegiem czasu powstają między *philoï*, kochającymi się.

Przywołując myśl Ricoeura, moglibyśmy powiedzieć, że mówiąc o *philiï*, Nussbaum zauważa, iż Arystoteles skupia się na tożsamości typu *idem*, to znaczy na „byciu takim, jak”, wyrażającym się w zestawie określonych cech bytu²⁸⁴. Pytanie jednak, czy na tym poprzestaje ona sama. Być może, jako że utrzymuje, iż *philia*, poprzez afirmujący dystans do drugiego jako odrębnej jednostki, potrafi zaakceptować jej ruchomość i zmienność, to uważa, że pozostaje wciąż na gruncie czysto Arystotelesowskim, zwłaszcza, że koncentruje się na cechach. Zdaje się jednak, że mówiąc, iż *philia* jest w stanie pogodzić się z tym, co w owej zmienności bolesne i trudne, ze względu na pierwotne rozpoznanie piękna danego człowieka i zachwyt, który temu odkryciu towarzyszył, skłania się raczej ku afirmacji tego, co Ricoeur określał jako *ipse*, czyli „bycie sobą”.

Mówiąc prościej, choć Nussbaum nie wyraża tego *explicite*, to zdaje się sugerować, że istnieje miłość bezwarunkowa i ogarniająca konkretnego człowieka za to, że jest, a nie za to, jaki jest. Prowadząc dalej ten tok myślenia zgodnie z jej przekonaniem, moglibyśmy powiedzieć, że zdolna staje się do tego *philia* wystawiona na próbę czasu. Powstaje pytanie, czy jest to nadal właśnie *philia*, czy może ze względu na zmianę jakościową należałoby nazwać już tę miłość inaczej (np. *agape*). Jest to jednak raczej jedynie dyskusja wokół właściwej nomenklatury.

Nie sposób także uniknąć skojarzenia z poglądami Badiou i jego wizją miłości jako „Dwojga, które nadchodzi”²⁸⁵. Przekonuje on, że kochać znaczy tyle co pozostawać wiernym różnicy, która niejako umożliwia stawanie się miłości pomiędzy ludźmi. Można

²⁸³ Tamże.

²⁸⁴ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 51.

²⁸⁵ A. Badiou, *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010, s. 344-355.

powiedzieć, że miłość polega na uznaniu tego, co w drugim człowieku odrębne w taki sposób, by zachować dwie jednostki jako dwa krańce relacji (*philia* według Nussbaum), nie zgadzając się, by zostały wchłonięte przez jedno (*eros*). Jak powiada S. Kłosowicz, „według Badiou [miłosne] spotkanie drugiego jest wydarzeniem dającym początek konstruowania świata z punktu widzenia innego niż centrum mojego interesu i chęci przetrwania”²⁸⁶. Nussbaum, twierdząc, że „*philia* zadowala się połową” i podkreślając przy tym znaczenie otwartości na możliwość zranienia, zdaje się być bliska tej myśli. Dla niej także miłość musi zgodzić się na rozbitcie na dwoje,. Inaczej jednak niż u francuskiego filozofa, u Nussbaum ważna jest wspólnota cech i doświadczenia. U Badiou, przeciwnie, pozycje dwóch kochających się muszą być całkowicie rozłączne. Różnicę, o której mówi, celniej byłoby więc nazwać tym przypadku omawianej filozof autonomią, traktując ją jako różnicę wyłącznie numeryczną.

Z powyższych analiz wyłania się interpretacja Arystotelesowskiej *philia* znacznie różniąca się od jej typowych współczesnych odczytań. Jak zauważa A. Andrzejuk, większość autorów zarzuca dziś Arystotelesowi elitaryzm i traktowanie przyjaźni jako interesownego sojuszu, który pozwala osiągnąć społeczne korzyści²⁸⁷. Wśród badaczy utrzymujących podobny pogląd Andrzejuk wymienia nazwiska takich autorytetów jak J. Brun, A. MacIntyre czy G. Reale. Według nich, jak powiada, Arystotelesowska koncepcja przyjaźni jest tak naprawdę „teorią egoizmu”. Reale, przywołując słowa Arystotelesa o tym, że w przyjaźni opartej na cnocie przyjaciel szuka w dobru drugiego swego własnego, powiada wręcz, że „przyjaźń pojęta jako bezinteresowny dar z siebie jest koncepcją całkowicie obcą Arystotelesowi”²⁸⁸. Andrzejuk zauważa jednak, że, także wśród komentatorów polskich, zdarzały się w historii głosy zgoła odmienne. Np. J. W. Przysławski twierdziła, że skoro miarą przyjaźni jest szczęście drugiego oraz rozum, to w koncepcji Arystotelesa nie ma miejsca na egoizm.

Należy zauważyć, że interpretacja *philia* przedstawiana przez Nussbaum leży na antypodach ustaleń Realego. Omawiana filozof próbuje dowieść, że ze względu na akceptację wolności drugiego, jak i własnego wybrakowania, jest ona miłością, która wyzbyła się pierwiastka egoistycznego objawiającego się w narcystycznym dążeniu do

²⁸⁶ S. Kłosowicz, *O wierności wydarzeniu. Studium na temat poglądów etycznych Alaina Badiou*, wyd. Liberi Libri, Warszawa 2016, s. 125.

²⁸⁷ A. Andrzejuk, *Przyjaźń jako relacja społeczna w filozofii Platona i Arystotelesa*, http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/artur_andrzejuk/przyjazn_jako_relacja_spoleczna.pdf. data dostępu 2020-04-26.

²⁸⁸ Tamże.

zaspokojenia potrzeb. Nussbaum nie neguje znaczenia ram społecznych w przyjaźni, jednak pokazuje, że społeczeństwo pełni w niej raczej funkcję wspierającą. W jej rozumieniu względy polityczne nie stanowią jedynej racji bytu ani ostatecznego celu istnienia relacji *philia*, jak chcieliby tego sceptyczni komentatorzy. Warto w tym miejscu nadmienić, że myśl, iż przyjaciel w dobru drugiego szuka swojej własnej korzyści, można interpretować na różne sposoby. Obok interpretacji, wedle której Arystotelesowska przyjaźń miałaby być chłodną kalkulacją, możliwa jest też taka, że człowiek cnotliwy cieszy się dobrem tych, których kocha, a wynikająca z tego korzyść, czy dobro, nie muszą być wymierne i materialne, lecz wyrażają się np. we wzroście szlachetności intencji, empatii czy doskonałości moralnej. Nussbaum zdaje się wyznawać taki właśnie pogląd.

Pewnym wyjaśnieniem dla tak wyraźnych rozbieżności w rozumieniu *philia* zdaje się komentarz W. Jaegera, który w *Paidei* zaznaczał, że trudno o adekwatne tłumaczenie tego terminu²⁸⁹. Pod hasłem *philia* rozumieć można to, co dziś określilibyśmy zarówno najbliższą przyjaźnią, jak i solidarnością, współpracą, sympatią, umiłowaniem i wieloma innymi, posiadającymi przecież tak odmienne konotacje, słowami. Istotą *philia* miałyby być wspieranie dobra drugiego przy jednoczesnej dbałości o własną cnotliwość.

Niezależnie jednak od tego spostrzeżenia, kontrowersja między Nussbaum a interpretatorami stojącymi po stronie Realego zachowuje swoją wagę. Interpretacja Arystotelesowskiej wizji *philia* jako dobra kruchego ma bowiem przemożne znaczenie dla jej rozumienia cnoty. Rozstrzygnięcie tego sporu wymagałoby pogłębionych studiów nad filozofią samego Arystotelesa, a także prześledzenia tradycji odczytywania jego pism. Mimo to wydaje się, że wizja Nussbaum jest dość dobrze ugruntowana. Przemawia za tym zasadnicze spostrzeżenie, że przyjaźń musi bazować na cnotcie, a ta stoi w sprzeczności z wyrachowaniem, za to objawia się, np. w męstwie, umiarkowaniu, mądrości. Nussbaum przekonująco wyróżnia również fragmenty, w których Arystoteles podkreśla znaczenie dóbr zewnętrznych dla ludzkiego szczęścia, a także przyjemności, jaka płynie z przyjaźni (np. odnoszących się do wspólnego spędzania czasu).

Powyższe analizy ukazały, że według Nussbaum w miłości jako w dobru relacyjnym, a więc kruchym, w szczególny sposób ujawnia się prawda o ludzkiej bezbronności. Miłość zmusza nas do przyznania, że zewnętrzne dobra, nad którymi nie mamy kontroli, czyli w tym przypadku drugi człowiek obdarzony wolną wolą, stanowią „istotną część dobrego życia”. Warto w tym miejscu zasygnalizować wątpliwość, czy

²⁸⁹ W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 741.

posługując się tym sformułowaniem, Nussbaum ma na myśli rzeczywiście życie dobre moralnie, czy raczej życie udane w sensie sukcesu w realizacji pewnych celów. Próbę rozwikłania tego problemu podejmiemy w ostatnim rozdziale pracy, jednak już w kolejnym paragrafie, analizując rozważania Nussbaum na temat odrzucania bezbronności w miłości, postaramy się przybliżyć do zrozumienia tego zagadnienia.

3.1.2. Konieczność akceptacji bezbronności dla realizacji miłości²⁹⁰

W poprzednim paragrafie ustaliliśmy, że Nussbaum uważa fakt wybrakowania podmiotu, nieprzewidywalności życia oraz wolności drugiego człowieka, który może, lecz nie musi odpowiedzieć na nasze potrzeby, za przyczynę kruchości dobra relacyjnego, jakim jest miłość. W niniejszym podrozdziale przyjrzymy się zaś dokładniej temu, jakie znaczenie ma jej zdaniem akceptacja tego stanu rzeczy dla samej możliwości realizacji miłości. W efekcie lepiej zrozumiemy, dlaczego Nussbaum uważa, że należy pogodzić się ze swoją bezbronnością i jaki ma to, według niej, związek z życiem dobrym moralnie.

Aby to uczynić, powinniśmy najpierw poczynić uwagę, że Nussbaum rozumie przeżycie miłości jako pewien szczególny rodzaj wiedzy o charakterze moralnym. Można ją przyjąć (zinternalizować) lub odrzucić. Jej uznanie jest powiązane z akceptacją prawd o własnym człowieczeństwie, bez której trwanie miłości jest niemożliwe.

Nussbaum tłumaczy swoje poglądy na temat umiejętności przyjęcia bezbronności w miłości na przykładzie relacji Marcela i Albertyny z *W poszukiwaniu straconego czasu* Prousta. Formułuje dość niejasną tezę, że dopóki Marcel akceptuje swoją miłość do Albertyny, kocha ją, kiedy zaś stara się jej zaprzeczyć, jego miłość znika²⁹¹. Innymi słowy, kiedy postępuje wbrew swojemu rozpoznaniu, że Albertyna jest dla niego kimś ważnym i wyjątkowym, czyli kiedy próbuje tę odkrytą prawdę zafałszować, rzeczywiście jej nie kocha. A jednak, gdy dowiaduje się o jej śmierci, odczuwa ból, który uświadamia mu, że miłość tkwi w nim nadal. Wydaje się więc, że Nussbaum ma na myśli po prostu psychologiczny mechanizm wyparcia. Marcelowi udało się zidentyfikować z pewnymi sądami przeciwnymi do jego pierwotnego rozpoznania, jednak musiał tu też odegrać rolę jakiegoś rodzaju czynnik nieuświadomiony, który spowodował powrót dawnej miłości.

²⁹⁰ Obszerne fragmenty tego podrozdziału zostały opublikowane w formie artykułu naukowego – por. M. Papierski, *Kognitywna funkcja miłości według Marthy C. Nussbaum*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 31/2 (2018), s. 166-178.

²⁹¹ M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, dz. cyt., s. 264.

Problem przejścia między miłością a jej brakiem zdaje się stanowić główny przedmiot zainteresowania Nussbaum, a linię demarkacyjną między nimi miałyby stanowić stosunek do cierpienia. Amerykańska myślicielka uznaje bowiem, że trudno mówić o miłości bez doświadczania bólu²⁹². Można więc powiedzieć, że w miłości człowiek musi odsłonić się na ból, uznać wobec niego swoją bezbronność. Im coś dla nas cenniejsze, tym więcej bólu kosztuje nas zachowanie tego przy sobie. Dzieje się tak dlatego, ponieważ wspólnym rdzeniem wszystkich uczuć jest uznanie czegoś za ważne. Fakt ten tłumaczy na przykład, jej zdaniem, dlaczego miłość tak łatwo przechodzi w nienawiść, albo dlaczego ludzie tak dramatycznie przeżywają rozstania. Przyznanie czemuś wielkiej wartości jest niejako nadaniem potencjału, który z dodatniego może łatwo obrócić się w ujemny, w zależności od czynników zewnętrznych, na przykład losu czy kolizji naszych dążeń z wolą drugiego człowieka. Nussbaum mówi, że dokładnie taki mechanizm da się zaobserwować w życiu Marcela. Po ucieczce Albertyny, jego wysiłki skoncentrowane były na pozbyciu się bólu. Chciał stać się samowystarczalny, negując prawdę o swojej zależności od ukochanej osoby. Tym samym odwrócił się od niej²⁹³. Dla amerykańskiej filozof, gdyby przyjął cierpienie, świadczyłoby to o jego prawdziwej miłości.

Akceptacja takiego stanowiska rodzi jednak kilka problemów. Po pierwsze, powstaje pytanie, czy istnieje w takim razie miłość bez cierpienia. Dla Nussbaum odpowiedź na to pytanie jest z całą pewnością przecząca. Nie ma sensu nawet szukać od niego ucieczki, ponieważ musi się ono pojawić z natury rzeczy – odrzucając je, odrzucamy także miłość. Aby przestać go doznawać, musielibyśmy bowiem najpierw zanegować wartość ukochanej osoby. Dopiero z pozycji cierpienia uzyskujemy, jej zdaniem, odpowiednią perspektywę poznania miłości. Stając niejako na jej obrzeżach, dostrzegamy ją w pełni. Aby opisać ten mechanizm, autorka posługuje się metaforą istoty, która zamieszkuje jednocześnie morze i ląd²⁹⁴. Stworzenie, które zamieszkuje tylko morze, nie zna go jako morza, ponieważ nigdy nie znalazło się poza jego granicami. Dopiero stanięcie na lądzie pozwala dostrzec granice i zrozumieć, czym jest życie pod wodą.

Wspomnieliśmy już, że wyrzekanie się cierpienia, by zachować siebie, amerykańska filozof traktuje jak egoizm. Należy jednak zaznaczyć, że pomija w ten sposób nie tylko moralny wymiar odpowiedzialności człowieka za siebie, ale także,

²⁹² Tamże, s. 273.

²⁹³ Tamże.

²⁹⁴ Tamże, s. 273.

poniekąd, różnorodność jego zobowiązań wobec innych ludzi. Człowiek dąży do zachowania siebie nie tylko w ramach zabiegania o własny komfort psychiczny, ale także przez wzgląd na tych, którzy go otaczają i którym jest potrzebny. Warto wspomnieć w tym kontekście nazwisko Lévinasa, który, choć uważa, że drugi człowiek wymaga od nas wszystkiego i jest się mu wszystko bezwzględnie winnym, to jednak obecność trzeciego, który staje się dla każdego „kolejnym drugim”, wprowadza według niego potrzebę sprawiedliwości²⁹⁵. Porównując myśl Lévinasa do poglądów Nussbaum, można byłoby powiedzieć, że nie uwzględnia ona faktu, że skoro człowiek kocha różnych ludzi, to trzeba w każdej miłości znaleźć zdroworozsądkową miarę, by móc je wszystkie urzeczywistniać. Amerykańska myślicielka dostrzega wprawdzie, że człowiek żyje w świecie licznych zobowiązań, które przy pewnym stopniu zaangażowania mogą okazać się nie do pogodzenia. Zderzenie między obowiązkami uznaje jednak za, często niepokonalny, konflikt moralny, którego żadne regulacje wypływające z koncepcji sprawiedliwości nie są w stanie przezwyciężyć na poziomie egzystencjalnym. Człowiek musi wybrać, przyjmując cierpienie i, nierzadko, obciążając się winą.

Wreszcie, choć Nussbaum krytykuje egoizm, którego wyrazem miałyby być ucieczka przed cierpieniem, to należy zauważyć, że jej własna myśl nie jest wolna od możliwości postawienia podobnego zarzutu. Lokując bowiem źródło miłości w brakach ludzkiej natury i potrzebach, którym trzeba zadośćuczynić (*neediness*), Nussbaum, przynajmniej w pewnych fragmentach eseju *Love's Knowledge*, odmalowuje wizję miłości, która jest bardziej czerpaniem i zależnością niż daniem i służbą. Nawet wtedy, gdy w *Upheavals of Thought* opisuje spotkanie Dantego z Beatrycze w Raju w *Boskiej komedii*, to mówi, że ta, jako jedyna, zwraca się do niego po imieniu, co należy odczytywać jako metaforę faktu, iż miłość doprowadza człowieka do pełni, sprawia, że staje się kompletny jako ta konkretna jednostka²⁹⁶. Dopóki Dante nie zostaje nazwany własnym imieniem, jego istnienie jest jakby niepełne, nieprzypieczętowane. Można postawić pytanie: czy myśląc w ten sposób, nie uprzedmiotawia się ukochanej osoby, to jest, by przywołać myśl Kanta, czy nie staje się ona środkiem do naszego własnego rozwoju, a nie celem samym w sobie? Co ciekawe, radykalny przykład takiego uprzedmiotowienia może stanowić analizowany przez Nussbaum przypadek Marcela i Albertyny. Potrzeby Marcela przeradzają się w patologiczną zazdrość, która doprowadza

²⁹⁵ R. Moń, K. Wiczorek (red.) *Jeden za drugiego – Lévinas filozofem więzi społecznej*, Wyd. Wszechnicy Mazurskiej Episteme 84 (2008), Olecko, s. 129-142.

²⁹⁶ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 577.

go do odebrania drugiemu człowiekowi wolności. Mimo to nie należy imputować Nussbaum, jakoby sprowadzała ona miłość do zapełniania braków ludzkiej natury, co wyraźnie potwierdza jej ujęcie *philia*. Nacisk, jaki kładzie ona na problem akceptacji cierpienia, świadczy o tym, że za podstawową konieczność wiążącą się z miłością uznaje złożenie jakiegoś rodzaju ofiary. Pytanie jednak o sens tego cierpienia i jego obiektywną miarę pozostaje otwarte.

Owocne mogłoby się okazać zestawienie koncepcji miłości prezentowanej przez Nussbaum z wizją miłości opartej na akcie woli nakierowanym na dobro drugiej osoby, którą wyznawali tacy myśliciele, jak np. św. Tomasz z Akwinu czy Karol Wojtyła. Pojmowali oni miłość jako relację osobową, której towarzyszy aktywna troska o prawdziwe i trwałe szczęście drugiego człowieka. Po pierwsze, u Nussbaum także zaznacza się element woli. Miłość można, jej zdaniem, przyjąć lub odrzucić. Ma ona według niej charakter wiedzy, lecz przykład Marcela z *W poszukiwaniu straconego czasu* wskazuje, że można postąpić wbrew niej, to zaś jest już sprawą decyzji. Człowiek może nie chcieć posiąść tej wiedzy, czyli odmówić zinternalizowania prawdy moralnej. Tak więc, ostatecznie, u Nussbaum realizacja miłości zależy od woli.

Co więcej, mówiąc o tym, że *eros* jest jedną z podstawowych sił moralnych, amerykańska myślicielka wskazuje, że prawdziwie cnotliwy człowiek to ten, który kocha dobro, a więc chce, aby zaistniało. Jest to tym ciekawsze, że Nussbaum zazwyczaj dość konsekwentnie odcina się od Kanta, krytykując go za surowy intelektualizm, podczas gdy jego stwierdzenie, że nie ma na świecie nic bezwzględnie dobrego poza dobrą ludzką wolą, będące pierwszym zdaniem *Uzasadnienia metafizyki moralności*, mogłoby zostać przez nią zaakceptowane. Nussbaum twierdzi bowiem, że nawet człowiek, który popełnia złe czyny, może pozostać dobry, jeśli są to czyny sprzeczne z jego wolą i jeśli prawdziwie miłuje cnotę. Istotna różnica między Kantem a Nussbaum polega wprawdzie na tym, że wola, jej zdaniem, nie jest autonomiczna, jak chciałby tego filozof z Królewca, lecz zależna od zewnętrznych dóbr, które ją pociągają.

Nussbaum uznaje, że miłość Marcela i Albertyny nadal jest miłością mimo zdrad, zniewolenia i upokorzeń. Moglibyśmy zapytać, czy w rozumieniu amerykańskiej filozof nie jawi się ona jako dobro właściwie tylko dlatego, że nosi nazwę miłości. Pozostaje bowiem wątpliwe, czy w tej modelowej relacji pojawia się horyzont dążenia do rzeczywistego dobra drugiego człowieka, czy tylko do własnego zadowolenia. Należy zatem zauważyć, że wiedzy miłości, o której mówi Nussbaum, nie da się sprowadzić tylko do świadomości tego, że się kocha. Należałoby także wiedzieć, jak kochać. Wydaje

się bowiem, że miłości nie da się przekazać bez widocznych znaków. Musi się ona wyrażać w zespole określonych gestów i postaw, toteż ograniczanie jej analiz do warstwy przeżyciowej wyczerpuje tylko niewielką część problemu. Gdy zaczynamy poszukiwać dróg skutecznej realizacji miłości, potrzeba właśnie odniesienia do koncepcji dobra, którą proponuje, m.in. stanowisko tomistyczne. Pytanie jednak, czy *benevolentia* i realizowanie określonych działań, służących czyjemuś dobru, wystarczą, by mówić o miłości. Być może rację ma Nussbaum, dla której potrzebne jest poczucie autentycznej więzi i zależności, połączone z przekonaniem, które wyraża cytowana przez nią Ismena wobec Antygony, a mianowicie, że istnieją ludzie, po utracie których w życiu kochającego pozostaje wyrwa, i nic nigdy nie będzie w stanie jej wypełnić²⁹⁷.

Na podstawie wyżej przedstawionych analiz widać wyraźnie, że Nussbaum uważa, iż zdolność przyjęcia cierpienia, a więc odsłonięcie się na zranienie przez porzucenie mechanizmów asekuracji, jest konieczne dla realizacji miłości. Omawiana myślicielka przekonuje, że jeśli uważamy za ważne coś, nad czym nie mamy pełnej kontroli, a drugi człowiek stanowi przykład tego rodzaju niemożliwego do kontrolowania dobra *par excellence*, to z całą pewnością będziemy musieli zmierzyć się z cierpieniem. Uchronienie się przed bólem wymagałoby zanegowania prawdy o ważności i wartości ukochanej osoby, co stoi w sprzeczności z samym pojęciem miłości.

3.2. Bezbronność przeżywana w życiu społecznym jako dobru kruchym

Z poglądów Nussbaum wynika, że, podobnie jak Arystoteles, uważa ona aktywne zaangażowanie w życie społeczne i polityczne za jeden z warunków rozwoju moralnego. Jej wizja człowieka jako istoty z natury zależnej od innych odpowiada jej przekonaniu o doniosłości działalności we wspólnocie obywatelskiej. Życie publiczne stanowi agorę, przestrzeń, na której ścierają się ze sobą ludzkie dążenia i poglądy, dzięki czemu jego uczestnicy kształtują swoją wrażliwość moralną.

Nussbaum zauważa jednak, jak niestałą rzeczywistością jest dziedzina życia politycznego. Powiada, że historia pokazuje, iż „pośród dóbr, które ceni człowiek, przynależność do wspólnoty politycznej oraz czynienie w niej dobra są wyjątkowo narażone na zmienność losu”²⁹⁸. Ponieważ funkcjonowanie sfery polityki jest wypadkową działania poszczególnych wolnych jednostek, to w każdej chwili może wydarzyć się coś,

²⁹⁷ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 149.

²⁹⁸ Tamże, s. 345.

co zmieni bieżący układ władzy, a społeczeństwo będzie musiało się przetransformować. Arystoteles, którego rozumienie życia we wspólnocie politycznej przedstawia ona jako odpowiadające jej własnym poglądom, poznał tę prawdę, jak twierdzi Nussbaum, z własnego doświadczenia. Stagiryta był dwukrotnie zmuszony opuścić Ateny, miał też problematyczne i zmienne relacje z dworem macedońskim. W sensie politycznym było to zatem, zdaniem omawianej filozof, życie „naznaczone przez niepewność”²⁹⁹.

Nussbaum wyróżnia trzy podejścia wobec zamętu politycznego, które dostrzega w poglądach starożytnych filozofów. Sceptyk Pirron wskazywał na świnię, która spokojnie je na pokładzie statku podczas szalejącego sztormu, nie przejmując się niebezpieczeństwem swoim ani załogi. Zagrożenia płynące z życia politycznego są w tym ujęciu czymś zewnętrznym, co należy możliwie lekceważyć, nawet jeśli jest się w samym ich centrum, dbając jedynie o swój własny interes. Epikur z kolei odszedł, jak powiada Nussbaum, w „pozapolityczne społeczeństwo ogrodu”, uważając, że człowiek powinien dążyć do boskiej harmonii, a że może ją osiągnąć tylko z dala od społecznego zgiełku, to lepiej, by utrzymywał wobec niego „zarówno fizyczny jak i psychiczny dystans”³⁰⁰. Należałoby więc nazwać go eskapistą. Postawa Arystotelesa była inna. Odmawiał on tak wyśmiewania trudności i wagi życia politycznego, jak i wycofywania się z niego. Nussbaum uważa to za szczególnie interesujący fakt w obliczu jego świadomości zarówno kruchości tego, co polityczne, jak i znajomości filozoficznych argumentów przemawiających za słusnością życia w samotniczej kontemplacji.

Proponowana przez Nussbaum interpretacja poglądów Arystotelesa na temat istoty życia politycznego jako dobra ważnego dla moralnego rozwoju człowieka zdaje się posiadać pewne charakterystyczne cechy. Omawiana filozof wymienia powody, dla których Arystoteles uważał działalność obywatelską za cenną, jednak jednocześnie uwypukla odpowiadające im zagrożenia. W rezultacie, jak się wydaje, dowodzi, z jakich powodów człowiek powinien, a może wręcz zobowiązany jest, do podjęcia obarczonego ryzykiem życia we wspólnocie politycznej. Słowo „ryzyko” należy uznać za kluczowe. Jak bowiem zobaczymy wyraźnie w ostatnim rozdziale pracy, Nussbaum jest przekonana, że prawdziwa cnota kształtuje się wśród tego, co niepewne.

Przede wszystkim, Nussbaum twierdzi, że Arystoteles utrzymywał, iż samo życie w rodzinie nie wystarcza jeszcze, by ukształtować moralność człowieka³⁰¹. Prawdziwym

²⁹⁹ Tamże.

³⁰⁰ Tamże, s. 345nn.

³⁰¹ Tamże, s. 346.

sprawdzianem dla jego cnotliwości jest to, jak zachowa się on wobec panującego prawa, a więc jego działalność w sferze publicznej. Rodzina jest niejako buforem między jednostką a państwem, i ma ją wedle tego prawa wychować, korzystając przy tym ze znajomości jej osobniczych cech (temperamentu, upodobań), w taki sposób, aby zostało ono przez nią jak najlepiej zrozumiane, a w konsekwencji także by wyrobić w niej umiłowanie sprawiedliwości jako cnoty koniecznej dla dobrego życia.

To, że rodzina wychowuje człowieka do życia w społeczeństwie, jest już jednak samo w sobie przyczyną niestabilności życia politycznego. Nussbaum zauważa, że rodziny różnią się od siebie, panują w nich inne obyczaje, mają niekiedy sprzeczne interesy³⁰². Toteż to, co moglibyśmy nazwać umownie „prywatną wykładnią prawa”, może być odmienne w przypadku każdej z nich, tym samym stanowiąc prawdopodobne zarzewie konfliktów na arenie publicznej. Omawiana myślicielka zestawia w tym kontekście Platońską i Arystotelesowską wizję państwa. Pokazuje, że Platon uważał, iż należy zrezygnować z rodzin prywatnych na rzecz trwałości i doskonałości kolektywu. Tymczasem Arystoteles, uznając ludzką potrzebę tworzenia więzi na wyłączność (np. emocjonalnych, seksualnych), gotów był raczej przekreślić dążenie do doskonałości politycznego systemu, aby człowiek przechował możliwość realizacji innych dóbr, które stanowić będą owoc jego wolnego wyboru³⁰³. Nussbaum sugeruje także, że za podjęciem ryzyka oddania wychowania do praworządności rodzinie przemawia przede wszystkim to, że lepszy efekt przynosi takie, które uwzględnia dogłębną znajomość konkretnej jednostki.

Podobne problemy, jak wskazuje Nussbaum, wiążą się ze sferą edukacji w ogóle, nie tylko w sensie wychowania do prawa. Moglibyśmy oczekiwać, że człowiek będzie edukowany według spójnego systemu. Tymczasem treść i forma nauczania będą zależne od tego, kto akurat pozostaje przy władzy, czy od bieżących warunków społecznych. Dotyczy to zwłaszcza zagadnień społecznych. Można w tym kontekście przytoczyć, na przykład znane porzekadło, że „historię zawsze piszą zwycięzcy”. W związku z tym w społeczeństwie jednocześnie funkcjonują ludzie o innym spojrzeniu na fakty historyczne, znający różne wersje historii. Czasami takie przemiany dotyczą nie kolejnych pokoleń, co wręcz dotyczą jednostek żyjących na przełomie czasów.

³⁰² Tamże.

³⁰³ Tamże.

Nussbaum ma słuszość, przekonując, iż samo wychowanie w społeczeństwie, a także uczestnictwo w kulturze rzadko kiedy same z siebie powodują, że możemy mówić o wewnętrznej spójności moralnej i światopoglądowej jednostki. Przeciwnie, różnorodność wpływów, zwłaszcza gdy społeczeństwo nie jest homogeniczne, może doprowadzić do tego, że człowiek będzie wewnętrznie skłócony i zmuszony rozstrzygać między przeciwstawnymi opiniami. Jak zobaczymy, w procesie kształtowania osobowości moralnej niezbędny jest jeszcze czynnik własnego namysłu nad tym, co zastane w kulturze.

Różniące się od siebie światopoglądy i opinie ludzi powodują, przede wszystkim, że na płaszczyźnie politycznej konflikt staje się czymś nieuniknionym. Omawiana myślicielka uważa jednak, że Arystoteles pokazuje, iż spór o wartości czy dobra ma swój wymiar pozytywny, a wręcz że „należy go przechowywać jako warunek bogactwa i wigoru życia obywatelskiego jako takiego”, ponieważ w innym przypadku stałoby się ono „rozwodnione”, czy „miałkie” (*watery*)³⁰⁴. Czy powyższe słowa Nussbaum należy rozumieć wyłącznie w kluczu niemal estetycznym, jako prostą zachętę do czerpania przyjemności z życia obywatelskiego, czy też stoją za nimi argumenty donioślejszej wagi?

Po pierwsze, Nussbaum przekonująco wskazuje na wartość osobistego zaangażowania w realizację dobra, które jest przez jednostkę autonomicznie wybrane. Wówczas będzie on, mówiąc przenośnie, uważał je za własne, czyli dążył do jego urzeczywistnienia z przekonaniem i wytrwałością. Komentując to twierdzenie z punktu widzenia teleologizmu Akwinaty, moglibyśmy powiedzieć, że ważne dla Nussbaum jest istnienie *licitum*, czyli zakresu dóbr, z których człowiek może wybierać. Z kolei, moglibyśmy także powiedzieć, posługując się rozróżnieniem dokonany przez Kanta, że internalizacja prawd moralnych i świadomy wybór powodują, że człowiek działa „z obowiązku”, czyli rozumiejąc wagę zobowiązania moralnego, a nie tylko „zgodnie z obowiązkiem”, wykonując zaledwie czynności, które są zewnętrznie powinne. Podobnie według N. Hartmanna można postępować *aus der Liebe*, to znaczy z autentycznie zrozumianej i przeżytej miłości, albo *um die Liebe willen*, czyli kierując się zewnętrznymi nakazami przez miłość wyznaczanymi, co ma jednak charakter znacznie bardziej powierzchowny, a niekiedy nawet manipulacyjny³⁰⁵.

³⁰⁴ Tamże, s. 353.

³⁰⁵ Z. Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974, s. 348n.

Opinia o znaczeniu osobistego przeżywania wizji dobrego życia zdaje się mieć bezpośredni związek z tym, jak Nussbaum pojmuje sprawiedliwość. Zestawiając ze sobą jej platońskie i arystotelesowskie rozumienie, powiada, że w państwie, które jest jednolitym organizmem, tak, jak chciałby tego Platon, nie ma na nią miejsca, ponieważ musi być ona stosunkiem pomiędzy odrębnymi jednostkami³⁰⁶. Nie można mówić o sprawiedliwości w obrębie bytu rozumianego jako Jedno. Wówczas staje się ona tylko metaforą wewnętrznych proporcji. Sprawiedliwość rozumiana jako cnota, czy też na gruncie państwowym jako praworządność, istnieje, podobnie dla Nussbaum jak dla Arystotelesa, jedynie wówczas, kiedy jest próbą godzenia interesów między jednostkami. Nawet jeśli człowiek chce być sprawiedliwy sam wobec siebie, to występuje jednocześnie jako podmiot i przedmiot własnego działania, a więc jest niejako rozbity na dwie instancje.

W rozumieniu sprawiedliwości jako porozumienia i regulacji zależności między odrębnymi jednostkami, której zwolenniczką jest Nussbaum, nietrudno dostrzec nawiązanie do Rawlowskiego konsensu częściowego. Jako zwolenniczka teorii sprawiedliwości, proponowanej przez Rawlsa, upatrując w wizji Arystotelesa obronę pluralizmu wartości, zdaje się czerpać z ujęcia liberalizmu politycznego, przedstawionego przez amerykańskiego filozofa, w myśl którego to ujęcia państwo ma zapewnić ludziom możliwość realizacji różnych dróg życia podyktowanych ich preferencjami³⁰⁷. Nacisk położony na znaczenie różnorodności w arystotelesowskim ujęciu polityki powoduje, że wydaje się, iż Nussbaum przedstawia wizję Stagiryty niemal jako prefigurację współczesnego rozumienia liberalizmu. Należy jednak postawić pytanie, czy rzeczywiście arystotelesowski pluralizm może zostać bezproblemowo skojarzony z koncepcją Rawlsa. Pominąwszy kontekst kulturowy, to znaczy fakt, że w świecie Arystotelesa tylko nielicznym przysługiwał status obywatela, czego Nussbaum jest świadoma, wizja polityki wynikającej z etyki cnót nie jest egalitarna, lecz arystokratyczna, o czym mówi, m. in. Roger Scruton. Wolności obywatelskie w rozumieniu Arystotelesa przysługują ludziom dobrze urodzonym, wykształconym i szlachetnym. To oni są uczestnikami agory i poprzez cnotę uzyskują na niej wpływy. U Rawlsa, inaczej, założenie egalitaryzmu jest fundamentalne, aksjomatyczne. Nussbaum należy więc zarzucić to, że nie w pełni docenia znaczenie ograniczeń domniemanego pluralizmu Arystotelesa na poziomie filozoficznego wywodu, mimo że, jednocześnie, często odwołuje się do tła kulturowego jego epoki.

³⁰⁶ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 353.

³⁰⁷ Por. J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1993.

Choć złożone i trudne do jednoznacznego zestawienia z powyższymi, w kręgu wizji życia obywatelskiego i sprawiedliwości podobnych do Rawlsowskiej i Nussbaumowskiej mieszczą się poglądy J. Habermasa, który mówi o tzw. racjonalności komunikacyjnej. Jest to zespół idealnych warunków sprzyjających rozwiązywaniu konfliktów społecznych na drodze rozumowej deliberacji. Habermas jest przekonany, że sprzeczne dążenia członków społeczeństwa da się przedyskutować, uzgodnić lub rozstrzygnąć między nimi dzięki racjonalnej dyskusji i negocjacji.

Podobieństwo między Nussbaum i Habermasem istotne z punktu widzenia bieżącej analizy poglądów omawianej myślicielki zaznacza się jednak przede wszystkim w tym, że racjonalność komunikacyjna jest rozumiana jako pewien abstrakcyjny wzorzec, który w rzeczywistości jest trudny do zrealizowania, ponieważ ludzie są emocjonalni, robią błędy logiczne czy tak naprawdę wcale nie są skłonni do ugody. Mimo że Habermas sam traktuje racjonalność jako pewien wyobrażony model czy horyzont, do którego należy dążyć, to Nussbaum, choć docenia jego poglądy, wskazuje na fakt, że jego ujęcie opiera się głównie na wążeniu wewnętrznej siły i logiki argumentacji (poziom języka), a w niewystarczającym stopniu odwołuje się do faktycznego stanu rzeczy, który powinien być kluczowy dla rozsądzania sporów (poziom empirycznie poznawanej rzeczywistości)³⁰⁸.

Szczególnie ważnym wątkiem poglądów Nussbaum, niezależnie od trafności odczytania politycznej wizji Arystotelesa, jest natomiast fakt, że uważa ona, iż pluralizm wymaga odsłonięcia się, czyli podjęcia ryzyka, że efekt takiej polityki przyniesie społeczeństwu szkodę³⁰⁹. System demokratyczny pozwala na to, aby zwyciężyli ludzie niekompetentni czy odznaczający się niskim poziomem rozwoju moralnego. Właściwie jest to ustrój, nad którym nieustannie ciąży widmo rozpadu ze względu na fakt, że spór, manipulacja i ryzyko błędnych decyzji są wpisane w samą jego istotę. Jeżeli jednak zrezygnujemy z demokracji, to nikt nie będzie mógł prawdziwie realizować swojej wolności w społeczeństwie. Alternatywą jest różnie rozumiana dyktatura, to znaczy sytuacja, w której prawo zależy od kaprysów jednostki czy uprzywilejowanych grup. Odniesienie ma tu błyskotliwa uwaga W. Churchilla, że „nikt nie udaje, że demokracja jest doskonała lub wszechwiedząca. W rzeczywistości trzeba stwierdzić, iż demokracja jest najgorszą formą rządu, nie licząc wszystkich innych, których próbowano od czasu do

³⁰⁸ M. Nussbaum, *Women and Human Development*, Cambridge University Press 2002, s. 150.

³⁰⁹ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 353

czasu”³¹⁰. W świetle powyższych ustaleń widać zatem wyraźnie, że także na płaszczyźnie politycznej Nussbaum widzi potrzebę skonfrontowania się z niebezpieczeństwem błędu, chaosu czy cierpienia, by zrealizować większe dobro, jakim jest możliwość korzystania ze swobód obywatelskich i kształtowania życia wedle własnej wizji.

Polityczny komentarz Nussbaum zasługuje na docenienie ze względu na swoją zdroworozsądkową perspektywę. Amerykańska myślicielka nie należy do bezkrytycznych piewców demokracji, przejętych ideą dla samej idei.

Interesującym elementem namysłu Nussbaum nad demokracją jest dostrzegany przez nią problem degeneracji tego ustroju w ukrytą tyranie. Zdaje się ona odwoływać do myśli Platona, który wskazywał, że pewne patologie demokracji powodują chaotyczne rządy tłumu, z których następnie wyłania się tyran. Omawiana filozof osadza tę myśl we współczesnych realiach, trafnie wskazując, że tyranem stał się produkt krajowy brutto (*gross domestic product, GDP*)³¹¹. Sytuacja współczesnej demokracji, jak przekonuje, jest o tyle trudna, że dyktator nie jest pojedynczą osobą czy nawet ich zespołem, lecz przyjmuje formę bezosobowych, techno- i biurokratycznych instytucji, których zasadniczym celem jest zysk ekonomiczny. Tyrania, o której mowa, to zatem tyrania rozmyta, nieuchwytna i w pewnym sensie abstrakcyjna (nieucieleśniona w postaci konkretnej osoby). Z drugiej strony składa się jednak na nią potężna machina mechanizmów prawnych. Dlatego też zwalczenie owej dyktatury jest szczególnie problematyczne. Ciekawe, że Nussbaum zgadza się w tych spostrzeżeniach z myślicielami o tak odmiennej od swojej orientacji politycznej, jak np. Bloom czy Scruton.

Powyższe spostrzeżenie ma w filozofii Nussbaum ścisły związek z postrzeganiem demokracji jako agory, na której rozgrywa się spór publiczny. Spór zanika w momencie, gdy ludzie przestają mieć własne poglądy, kiedy nie przeżywają świadomie rzeczywistości politycznej. Wówczas w istocie stają się tłumem, który łatwo poddaje się władzy tyrana. Nussbaum dowodzi, że współczesny świat zachodni jest bardzo blisko takiego stanu czy wręcz że owa tyrania już staje się faktem. Proces ów postępuje, jak przekonuje, wraz z ograniczaniem humanistycznej edukacji obywateli, która nie przekłada się na realny wzrost ekonomiczny, a więc, mówiąc przenośnie, nie zadowala tyrana, a wręcz mu zagraża³¹². Blokując ją, ugruntowuje on swoją pozycję, ponieważ obywatele, którzy nie mają wykształcenia humanistycznego, nie rozumieją głębi i

³¹⁰ Z przemówienia w Izbie Gmin 11 listopada 1947 roku.

³¹¹ M. C. Nussbaum, *Not for Profit*, dz. cyt., s. 32.

³¹² Tamże., s. 35.

złożoności świata i można nimi łatwiej manipulować. Widać więc, że Nussbaum jest przekonana, iż na poziomie centralnej władzy projektowane są socjotechniczne procedury, które nie pozwalają ludziom na wyrobienie sobie zdolności krytycznego namysłu.

Obycie humanistyczne wpływa jednak, jak zauważa Nussbaum, na niezależność poglądów i wyjątkowość osobowości. Moglibyśmy powiedzieć, że jest ono czymś, co rozbija masy na jednostki. Im więcej jednak samoświadomych jednostek, tym większe może być natężenie konfliktu. Nie da się ich bowiem w prosty sposób skonsolidować. Każda ma swoje odrębne rozumienie świata³¹³. W związku z tym, Nussbaum podkreśla, że w prawdziwej demokracji równość poszczególnych obywateli nie jest równością numeryczną, w sensie siły głosu w wyborach. Te bowiem można do siebie dodawać, tworząc kolektywnie rozumiane stronnictwa polityczne, a to ma niewiele wspólnego z pierwotną ideą demokracji, w której „większość” nie jest abstrakcyjną siłą, lecz ludem złożonym z konkretnych członków społeczeństwa, którzy mocą własnego namysłu doszli do podobnych przekonań. Zdrowa demokracja wspiera zatem siłę poszczególnych obywateli, pragnąc ich niezależności. Dlatego też jest systemem, w którym z samej swej natury władza odsłania się na krytykę i możliwość przemiany.

Co ciekawe, mówiąc o znaczeniu edukacji humanistycznej dla społeczeństwa, Nussbaum zdecydowanie opowiada się za koniecznością przechowania pojęcia duszy w namyśle politycznym³¹⁴. W pierwszym rozdziale pracy wytłumaczyliśmy, że niekoniecznie należy rozumieć je w kluczu teologicznym, co zaznacza sama omawiana filozof. Z całą pewnością jednak, jej zdaniem, wzmacnianie duszy to wzmacnianie życia osobowego, a czyni się to przede wszystkim przez namysł nad światem, który wspomagają właśnie filozofia, literatura i inne sztuki. Dusza jest dla niej sposobem powiązania człowieka z rzeczywistością, które to powiązanie w ciągu życia winno stawać się coraz głębsze i bardziej złożone.

Czy jednak Nussbaum, przykładając tak wielką wagę do znaczenia literatury i sztuki dla rozwoju osobowościowego człowieka, nawet jeśli rozumianego wyłącznie w kluczu sekularyzmu, podziela zdanie filozofów takich jak, np. Derrida, że wystarczy, abyśmy tylko jak najwięcej czytali, a życie moralne ułoży się samo, ponieważ w procesie tym w naturalny sposób sami ujrzymy racje przemawiające za przyjmowaniem określonych postaw?

³¹³ Tamże, s. 34.

³¹⁴ M. C. Nussbaum, *Not for Profit*, s. 16.

Odpowiedź na wyżej postawione pytania jest przecząca i wiąże poruszony wątek z zagadnieniem bezbronności. Nussbaum dostrzega, że przez uczestnictwo w kulturze jesteśmy eksponowani na treści bardzo różnej jakości, w tym fałszywe i szkodliwe, w które możemy bez własnej winy uwierzyć. Mówiąc o literaturze pięknej, wprowadza wręcz pojęcie „antypowieści”, by zaznaczyć, że istnieją takie teksty, które przedstawiają wypaczony, zideologizowany obraz świata³¹⁵. Nie dają one czytelnikowi szans dojścia do własnych wniosków i rozsądzenia między kontrastującymi opiniami, lecz narzucają mu określone poglądy, przemawiając z wnętrza partykularyzmu, to znaczy nie dbając o kryterium sprawiedliwej oceny rzeczywistości. Warto nadmienić, że ideałem wydawałyby się w tej optyce powieści Dostojewskiego, którego technika literacka zwana jest polifoniczną, to znaczy prezentującą różne głosy, z których każdy wydaje się równoważny, a czytelnik musi sam wśród nich odnaleźć ten, który uzna za słuszny. Nussbaum powołuje się za to chętnie na Henry’ego Jamesa. Moglibyśmy zresztą dodać, że, czego omawiana filozof zdaje się być doskonale świadoma, życie niekiedy pisze tak zawiślane scenariusze, iż nie może się z nimi równać nawet geniusz Dostojewskiego czy Jamesa.

Powyższa wzmianka na temat znaczenia lektury według Nussbaum wiąże się bezpośrednio z jej opinią na temat pewnych właściwości życia społecznego. Omawiana filozof uważa, że *vita activa*, pełne zaangażowania życie w społeczeństwie, jest konieczne dla rozwoju moralnego. Niemniej jednak, jest jednocześnie niepodważalnym faktem, że społeczeństwo potrafi zatruć nas błędnymi przekonaniem czy wmówić w nas pragnienia i potrzeby, których normalnie byśmy nie odczuwali. Wreszcie, mówiąc najprościej, człowiek żyjący w społeczeństwie może być skrzywdzony przez innych. Nussbaum pokazuje więc, że życie moralne wymaga od nas zgody na obracanie się wśród tego, co może wpłynąć na nas w negatywny sposób. Człowiek, który chce wzrastać moralnie w społeczeństwie, musi pozostawać z nim w kontakcie, ale to jednocześnie oznacza odsłonięcie na zło i ciosy.

Z dorobku Nussbaum zagadnieniom tym poświęcona jest przede wszystkim książka *Therapy of Desire*, w której, omawiając etykę szkół hellenistycznych, pokazuje ona, w jaki sposób filozofia może leczyć światopogląd człowieka ze szkodliwych i powierzchownych opinii, których nabywa on niejako bezwiednie, funkcjonując po prostu

³¹⁵M. C. Nussbaum, *Słuszność i miłosierdzie*, tłum. A. Lipszyc, w: J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności. Kara, wino, wybaczenie*, wyd. Aletheia 2011, s. 524.

w społeczeństwie³¹⁶. Zawarte w tytule odwołanie do procesu terapeutycznego jest zgodne z przekonaniem omawianej myślicielki, wedle której myśl starożytna propagowała medyczny paradygmat filozofii. Podobnie jak medycyna leczy choroby ciała, tak też filozofia, jako medycyna duszy, powinna uśmierzać bolączki codzienności. Nussbaum rozpoczyna rozważania w *Therapy of Desire* od przytoczenia słów Epikteta, powiadającego, że próżne jest dowodzenie filozofa, który swymi argumentami nie leczy ludzkiego cierpienia, podobnie jak bezużyteczna jest sztuka lekarska, która nie kładzie kresu dolegliwościom ciała³¹⁷.

Jest to uwaga bardzo istotna z punktu widzenia jej rozumienia zadań stojących przed etyką. Możemy przenośnie powiedzieć, że zdaniem Nussbaum nie ma ona stanowić zbroi, broniącej przed naporem świata, lecz raczej bandaż czy kompres, pomagający uzdrowić rany, które ten świat i tak nam zada. Zagadnienie to omówimy dogłębniej w ostatnim rozdziale pracy, w którym podejmiemy dyskusję nad możliwościami i ograniczeniami etyki wobec faktu ludzkiej bezbronności. W bieżących analizach istotne jest dla nas jedynie to, co odnosi się do problematyki życia społecznego.

Czemu zatem Nussbaum nie głosi konieczności odseparowania się od społeczeństwa, skoro otwartość na nie oznacza nieuchronną ekspozycję na ryzyko jakiegoś rodzaju zepsucia? Zrozumienie tego problemu utrudnia fakt, że, jak się wydaje, przyswojenie błędnych ideologii musi poskutkować, ostatecznie, dysfunkcją społeczną. Czy istnieje zatem droga środka między kontemplacyjnym dystansem samotnika a bezwzględną koniecznością przyjęcia perspektywy zranienia? I czy tezę Nussbaum w ogóle da się obronić?

Przede wszystkim, omawiana myślicielka, rozwijając metaforę medyczną, dowodzi, że choć ludzie cierpią na różne choroby, to trudno wyobrazić sobie człowieka chorego na wszystko³¹⁸. Przenośnia ta dotyczyć może zarówno życia moralnego jednostki, jak i całości społeczeństwa. Jakkolwiek możemy dostrzec w nim błędne postawy i zetknąć się z wizjami życia, których realizacja przyniesie nam szkodę, to nie jest tak, że cokolwiek, co pochodzi z życia społecznego, jest skażone. Przeciwnie, jego rdzeń jest zdrowy, wartościowy. Nussbaum ma rację, twierdząc, że fakt istnienia wad nie przekreśla zasadniczego, pozytywnego znaczenia życia społecznego. Gdyby rzeczywiście

³¹⁶ M.C. Nussbaum, *Therapy of Desire*, dz. cyt., s. 7.

³¹⁷ Tamże, s. 13.

³¹⁸ Tamże, s. 21nn.

całość była zdegenerowana w fundamentalnym sensie, to właściwie nie moglibyśmy mówić o społeczeństwie.

Nussbaum dowodzi, że tym, co chroni człowieka przed pokładaniem wiary w niegodne zaufania propozycje życiowych dróg, jest autonomiczny, racjonalny namysł. Rozum powinien podpowiadać nam jednak również, że życie w społeczeństwie jest konieczne dla rozwoju moralnego i realizacji dobra, ponieważ są one niemożliwe bez drugiego człowieka. Zobowiązuje więc do tworzenia więzi społecznych przy jednoczesnej nieustannej czujności wobec indoktrynacji, niesłusznych światopoglądów czy pragnień w sztuczny sposób napędzanych przez świat, a wreszcie wobec świadomości, że możemy doznać krzywdy.

W tym miejscu warto przytoczyć treść polemiki podejmowanej przez Nussbaum z M. Foucaultem, który w myśli hellenistycznej, źródłowej dla filozofii rozumianej jako sztuka rozumnego życia, widział zbiór *techniques de soi*, „technik siebie”, czyli sposobów, na które człowiek dochodzi do rozumienia tego, kim jest, a następnie kształtuje się wedle określonej wizji. Nussbaum zarzuca Foucaultowi, że nie odróżnia filozofii od szeregu innych tego typu technik, które miały podłoże magiczne czy religijne³¹⁹. Tymczasem, jak słusznie zauważa, zasadniczy fakt oddania pierwszeństwa rozumowi powoduje, że pod względem metody filozofia staje się drogą odrębną wobec reszty tego rodzaju praktyk. Wymaga bowiem od człowieka własnego namysłu, kwestionowania przyswajanych treści. Nie może się także uchylać od kryterium intersubiektywności. Filozofia zatem, inaczej niż magia czy rytualna religia, jest „techniką siebie” opartą na tym, co empirycznie rozpoznane w rzeczywistości. To droga otwarta na dyskusję o swej prawdziwości bądź fałszywości. Nie może być konfesyjna, ponieważ wymaga racjonalnego uzasadnienia.

Potrzebę filozofii jako drogi różniącej się od *techniques de soi*, opartych na wierze w arbitralnie formułowane wizje człowieczeństwa dobrze uwydatniają rozważania zawarte w książce P. Sloterdijka *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*. Ukazuje on w niej, że współcześnie mamy do czynienia z wieloma ideologiami o charakterze postreligijnym, jak np. scjentologia, które mają uczynić z jednostki „człowieka ćwiczącego”, to znaczy podporządkowującego swoje życie określonym praktykom³²⁰. Choć filozofia, jego zdaniem, także zalicza się do antropotechnik, to w myśl tego, co sądzi o niej Nussbaum, można byłoby powiedzieć, że ta właściwie rozumiana dobrze

³¹⁹ Tamże, s. 5.

³²⁰ P. Sloterdijk, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, PWN 2014., s. 15.

rozpoznaje swoje cele, środki i ograniczenia. Dla omawianej myślicielki, w rzetelnie uprawianej filozofii nie ma elementu iluzji i pragnienia omamienia drugiego, by wstąpił na quasi-religijną ścieżkę.

Ludzie jednak, jak zauważa Nussbaum, z powodu swojej omylności ufają, często bez własnej winy, innym osobom i poglądom, które ostatecznie sprawiają im zawód. W chwili rozczarowania łatwo zaś ulec pokusie gniewu i zemsty, za którymi podąża, jej zdaniem, wielka część społeczeństwa. Powiada, że „być człowiekiem znaczy ufać innym i wierzyć, że będą dla ciebie dobrzy”, jednak ciągle obserwujemy jednostki, które nie są w stanie podążać za tym imperatywem z powodu osobistych zranień³²¹. Nussbaum przekonuje, że człowiek, który podejmuje decyzje o odseparowaniu się od społeczeństwa, bardzo często kieruje się pragnieniem odegrania się na nim za swoje krzywdy. Dochodzi bowiem do wniosku, że może zajmować się jedynie własnymi interesami, ponieważ został przez społeczeństwo zdradzony, a więc nie jest mu nic winien. Nussbaum w wyjątkowo mocnych słowach krytykuje taką postawę, mówiąc, że oznacza ona rezygnację z człowieczeństwa. Jej zdaniem, kiedy mówimy, że nie jesteśmy już członkami społeczeństwa, to przyznajemy, że nie jesteśmy już ludźmi, ponieważ człowiek to *zoon politikon* „zwierzę polityczne, społeczne”.

W przekonaniach tych widzimy kolejne, dokładne odzwierciedlenie mechanizmu życia moralnego, który staramy się wydobyć w tej pracy z poglądów Nussbaum i przedstawić wieloraką prezentację tego mechanizmu jako wspólny mianownik jej rozważań filozoficznych. To prawda, że człowiek jest w życiu społecznym narażony na doznawanie zła. Jeśli jednak wybierze własne bezpieczeństwo, to odseparuje się od własnej natury jako istoty, która ma żyć wśród innych i jest od nich zależna. Nieumiejętność akceptacji własnej bezbronności prowadzi do niemożności realizacji dobra na płaszczyźnie życia społecznego, o ile nie do zła, jeśli wiąże się z pragnieniem wzięcia odwetu.

Powyższe poglądy Nussbaum wydają się bardziej zrozumiałe w kontekście pojęcia dobra wspólnego. J. Lebreton pokazuje, że sam fakt korzystania z wspólnych osiągnięć społeczeństwa zobowiązuje nas do wzajemności³²². Nie można odsunąć się od niego, to znaczy, jak mówi Nussbaum, „żyć na własny rachunek”, nie popełniając wykroczenia przeciwko wymogom sprawiedliwości. Człowiek na co dzień czerpie z

³²¹ Martha Nussbaum: *Applying the Lessons of Ancient Greece*, dz. cyt., <https://billmoyers.com/content/martha-nussbaum/>. Data dostępu 15.05.2020.

³²² J. Lebreton, *Decouverte du bien commun. Mystique d'un monde nouveau*, wyd. Economie et humanisme Lyon 1947, s. 14.

owoców pracy innych, jedząc wyprodukowaną przez nich żywność, korzystając ze środków transportu czy urządzeń przez nich obsługiwanych, mieszkając w postawionych przez nich budynkach, i tak dalej. Odniesienie ma tu opis specyfikacji i podziału ról społecznych przedstawiony w *Polityce* Arystotelesa³²³. Całość zabezpiecza wszystkie potrzeby bytowe jednego elementu, tymczasem on wnosi do wspólnej puli jedynie małą, zależną od siebie część. Od społeczeństwa zatem zawsze więcej dostajemy, niż w nie wnosimy, nawet jeśli jesteśmy przekonani o własnej krzywdzie czy o tym, że życie społeczne przynosi nam cierpienie. Można więc powiedzieć, że i tak zaciągamy wobec społeczeństwa dług, którego jako jednostki nie możemy w pełni spłacić.

Lebret dowodzi, że kontrakt społeczny („skoro coś biorę, to powinienem coś dać”) ma charakter naturalny i konieczny, ponieważ ludzie nie są w stanie zaspokoić samodzielnie swoich potrzeb³²⁴. Nie można z tej umowy wystąpić. Mówiąc o wzajemności egzekwowania owego kontraktu, Lebret powiada, że „korzystając z x, muszę zrobić (oddać) y”, wskazując tym samym na najwyższy stopień zobowiązania („muszę”). Wymóg uczestnictwa w wymianie społecznej jawi się zatem jako apodyktyczny. W innym przypadku dopuszczamy się bowiem niesprawiedliwości, czyli zła, ponieważ nasze benefity są nie dość, że nieproporcjonalne, to w dodatku nieuzasadnione. Jest to o tyle istotne spostrzeżenie, że wprowadza w dyskusję nad problemem wątek deontologiczny. Można go dostrzec, jak się wydaje, także u Nussbaum. Jej ujęcie ma wydźwięk bardziej egzystencjalny, to znaczy skupia się na przeżyciach jednostki, ale omawiana myślicielka również przekonuje, że odsunięcie się od społeczeństwa ma charakter egoistycznego czerpania korzyści tam, gdzie należałoby oczekiwać wzajemności. Z punktu widzenia naszych rozważań najważniejsze jest jednak, że upatruje ona powód takiego postępowania w nieumiejętności przyjęcia cierpienia i niezdolności wybaczenia krzywd, przed którymi usilnie chcemy się potem chronić.

Warto wspomnieć o przedstawianym przez Nussbaum, a cytowanym przez Ricoeura, przykładzie sytuacji zobowiązania moralnego, przez który tłumaczy ona, że wypełniając obowiązki wobec społeczeństwa więcej dostajemy, niż poświęcamy. Twierdzi mianowicie, że opiekując się chorym przyjacielem, choć jest to pod wieloma względami wymagające, kształtujemy swoją wrażliwość moralną, poznajemy głębię więzi z drugim człowiekiem i zbliżamy się do rozumienia tego, co wartościowe³²⁵. Należy

³²³ Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, 4.3.11nn.

³²⁴ J. Lebret, *Decouverte du bien commun*, dz. cyt., s. 15.

³²⁵ P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 187.

zaznaczyć, że nie twierdzi ona, iż jest to cel postępowania sam w sobie. Wówczas stałaby na stanowisku perfekcjonizmu aretycznego. Pokazuje raczej, że narażając się na cierpienie i trudności z powodu obserwowania bólu, lecz wypełniając obowiązek wobec drugiego człowieka, otrzymujemy coś dalece cenniejszego od własnego czasu czy komfortu psychicznego. Można by wprawdzie powiedzieć, że mówiąc o przyjacielu, Nussbaum skupia się na relacji należącej do sfery prywatnej a nie publicznej, jednak jej argumentacja nie odwołuje się do charakteru tej więzi. Nie dość zatem, że i tak dostajemy od społeczeństwa wiele z założenia, to nie ma takiego zobowiązania wobec ludzi, którego realizacja nie owocowałaby dla nas jakiegoś rodzaju dobrem. Widać zatem raz jeszcze, że dla Nussbaum teleologizm i deontologizm jawią się jako dwie strony tej samej rzeczywistości moralnej.

Powyższe opinie Nussbaum na temat bezbronności w życiu społecznym, zemsty i potrzeby odseparowania się od krzywdzicieli mają przełożenie na jej wizję tego, czym jest właściwie rozumiana sprawiedliwość. Stawia ona wartą rozważenia tezę, że w wielu przypadkach konkretnych ustrojów prawnych stanowi ona tak naprawdę zinstytucjonalizowany mechanizm odpłaty. Jest niejako sublimacją publicznego gniewu. Omawiana myślicielka, analizując działanie współczesnych systemów penitencjarnych, zadaje pytanie, czy chodzi w nich o to, by zadośćuczynić skrzywdzonym przez wygenerowanie proporcjonalnego do krzywdy dobra, czy też raczej o zadanie cierpienia sprawcy w duchu kodeksu Hammurabiego. W książce *Political Emotions. Why Love Matters for Justice* dowodzi, że bez wybaczenia czy wręcz miłosierdzia, wymiar sprawiedliwości, jak i społeczne rozumienie sprawiedliwości zawsze będą dysfunkcyjne³²⁶. Jest tak dlatego, że sprawiedliwość oznacza słusność, czyli odpowiedniość do okoliczności, a tych nie da się rozpoznać bez empatii, umożliwiającej wgląd w wewnętrzny świat człowieka poddanego pod sąd. Przeważnie zrozumienie złożoności sytuacji tego, kto dopuścił się zła oraz komplikacji jego życia psychicznego, doprowadza nas do współczucia i odkrycia niemożności jasnego rozrysowania granic jego odpowiedzialności. Co więcej, empatia zmusza nas do przyznania, że skazując drugiego, np. na pozbawienie wolności, zadajemy mu cierpienie, które nie może odwrócić dokonanych przez niego przestępstw, a jedynie potęguje ogólną sumę nieszczęść.

Warto zauważyć, że i w tym wątku ujawnia się w pewnym sensie przekonanie Nussbaum o konieczności akceptacji bezbronności w wymiarze życia społecznego. W

³²⁶M.C. Nussbaum, *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge Belknap Press 2013, s. 377.

myśl proponowanych przez nią przekształceń wymiaru sprawiedliwości, byłibyśmy bardziej narażeni na to, że ludzie będący na wolności dokonają przestępstwa ze względu na swoje możliwe inklinacje. Nussbaum stawia nierzadko dość kontrowersyjne tezy, pokazując, na przykład, że kobieta, która zabiła w afekcie dręczącego ją przez lata męża, nie stanowi zagrożenia dla społeczeństwa jako takiego, ponieważ jej czyn był powodowany psychicznym wyniszczeniem, a prawdopodobieństwo, że powtórzyłaby taki akt jest znikome, a zatem pozbawienie jej wolności w imię bezpieczeństwa społecznego byłoby nadużyciem³²⁷. Jest jednak jednocześnie prawdą, że miłosierdzie wpisane w logikę sprawiedliwości zakłada większą podatność społeczeństwa na ciosy. Staje ono niejako w obliczu konieczności odsłonięcia się, żeby jednostka nie została skazana niesłusznie, niewspółmiernie do własnej winy. Musi zgodzić się na to, żeby czyichś czynów z przeszłości nie ekstrapolować na domniemaną przyszłość i nie dokonywać na tej podstawie osądu. Tej przyszłości jednak nie znamy, a więc w imię sprawiedliwości godzimy się na niepewność.

Celem powyższych wzmianek o teorii sprawiedliwości było przybliżenie nas do zagadnień *stricte* etycznych, które podejmiemy w kolejnym rozdziale. Dotychczasowe analizy doprowadzić nas miały do zrozumienia, jaka jest wizja podmiotu moralnego w filozofii Nussbaum. W ich świetle widać wyraźnie, że omawiana filozof kładzie nacisk na prawdę o tym, że człowiek, istota skończona i omylna, działa w świecie, który jest zmienny, niestały. Są to fakty, z których, jak zobaczymy, etycy powinni doskonale zdawać sobie sprawę, ponieważ w innym przypadku ich namysł będzie rozmijał się z prawdą o rzeczywistości. Na płaszczyźnie życia społecznego fakty te uwidaczniają się przede wszystkim w niestabilności politycznych ustrojów, narażeniu jednostek na przyjęcie wpływów szkodliwych ideologii oraz konieczności życia wśród światopoglądowych sporów, czy wreszcie w zależności od woli innych ludzi, którzy mogą nas skrzywdzić. W ostatnim rozdziale pracy spróbujemy zatem odpowiedzieć na pytanie o to, co filozofia Nussbaum mówi o narzędziach, jakie powinna stosować etyka jako nauka normatywna wobec słabości człowieka w świecie kruchego dobra. Wyodrębnimy przy tym szczególnie pojęcie bezbronności, rozważając hipotezę wyrażającą się w przypuszczeniu, że być może należy w niej upatrywać nową, istotną kategorię etyczną, obecną nie tylko w poglądach Nussbaum, lecz również w myśli innych współczesnych filozofów.

³²⁷ M. C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness*, dz. cyt., s. 177nn.

UZNANIE BEZBRONNOŚCI WARUNKIEM ETYKI

Niniejszy rozdział ma na celu ustalenie, jakie znaczenie posiada dostrzegana przez Nussbaum ludzka bezbronność (*vulnerability*) dla jej poglądów na temat zadań i możliwości etyki jako nauki normatywnej. Innymi słowy, chcemy dowiedzieć się, jak, zdaniem omawianej myślicielki, na poziomie etycznego namysłu, powinniśmy odnosić się do bezbronności jako naturalnej kondycji człowieka oraz do jej przeżywania w sferze moralnej. Uwzględniając zatem wnioski z poprzednich rozdziałów, spróbujemy zrozumieć, jak prezentowana przez Nussbaum wizja człowieczeństwa przekłada się nie tylko na jej poglądy etyczne sensu *stricto*, ale też na sam sposób uprawiania przez nią etyki.

Należy nadmienić, że w różnych wymiarach i kontekstach, problematyka bezbronności pojawia się u wielu współczesnych myślicieli, m. in. u Ch. Taylora, P. Sloterdijka, G. Agambena czy J. Vaniera. Jak postaramy się wykazać, wiele wskazuje na to, że można uznać ją za nową, istotną kategorię antropologiczną o silnych konotacjach etycznych. Wyjdziemy więc poza poglądy samej Nussbaum i spróbujemy umiejscowić je w szerszej panoramie filozoficznej.

Trzeba przy tym zaznaczyć, że owa nowość nie miałaby oznaczać, jakoby w całej historii filozofii wątki dotyczące moralnego wymiaru bezbronności człowieka były dotychczas zupełnie nieobecne. Możemy je odnaleźć u myślicieli takich jak np. Augustyn z Hippony czy B. Pascal. Byłoby to zresztą twierdzenie sprzeczne z samymi przekonaniami Nussbaum, która wskazuje, że choć filozofowie przez wieki na ogół pomijali fakt ludzkiej bezbronności, to już tragicy greccy, jako myśliciele moralni, doskonale zdawali sobie z niej sprawę³²⁸. Chodzi jednak o to, że problem ten zdaje się stanowić inspirację dla filozofów współczesnych w znacznie większym stopniu niż w poprzednich epokach, toteż moralna idea bezbronności staje się godna wyodrębnienia i szczegółowego omówienia jako element bieżącego namysłu etycznego.

³²⁸ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 25.

Ponadto, formułowany w niniejszym rozdziale postulat uznania bezbronności za nową kategorię antropologiczną istotną dla etyki uzasadniony jest również przez fakt, że pojęcie to coraz częściej pojawia się w aktach prawnych, a więc zaczyna funkcjonować w społeczeństwie obywatelskim jako wyznaczające kryteria dla prawodawców. Przykładem może być grupa określana jako *vulnerable adults*, bezbronni dorośli, obecna, m. in. w niektórych aktach federalnych aktach prawnych USA (np. *Minnesota Vulnerable Adults Act*³²⁹) oraz w ogłoszonym w 2019 roku *motu proprio* papieża Franciszka, *Vos Estis Lux Mundi*³³⁰. Ciekawe, że pod określenie to podpadają tak różne przypadki grup społecznych, jak np. ludzie niepełnosprawni intelektualnie czy całkowicie zależni ekonomicznie od innych.

Wynika stąd, że bezbronność jest kategorią niejednorodną, obejmującą wiele różniących się od siebie grup podmiotów. Posiada zarówno konotacje bioetyczne, jak i polityczne, ekonomiczne, a na płaszczyźnie dyskusji czysto filozoficznej także egzystencjalne. Wobec tej wielorakości warto zatem zadać pytanie, co powoduje, że tak różnorodne, angażujące odmienne dyscypliny przypadki zebrać można w jedno. Odkrycie ich wspólnego mianownika mogłoby rzucić światło na rozumienie samego pojęcia bezbronności i jego moralnych implikacji.

Przy okazji warto zauważyć, że w polskiej nomenklaturze prawnej wspomniane pojęcie „bezbronnych dorosłych” nie spotkało się jeszcze z właściwym rozumieniem, przede wszystkim, jak się wydaje, ze względu na trudności translatorskie. Określenie *vulnerable* bywało raczej niezręcznie przekładane na „nieporadni”, „słabi” czy nawet „delikatni”, jednak żadne z tych tłumaczeń nie oddaje istoty problemu. W związku z tym, choć jest to cel pomniejszy i poboczny, zawarte w tej części pracy analizy będą służyły także ugruntowaniu tłumaczenia słowa *vulnerable* jako „bezbronny” w uzusie językowym.

Z powyższych wzmianek wynika, że pojęcie bezbronności na gruncie etyki, a także prawa, jest pojęciem dość nieostrym. Istotnym zadaniem wydaje się zatem jego klaryfikacja, zwłaszcza, że z akademickiej dyskusji etycznej przedostaje się do aktów prawnych, a zatem zaczyna mieć realną moc oddziaływania na życie obywatelskie. Jest to

³²⁹ Por. *The Minnesota Vulnerable Adults Act*, akt prawny stanu Minnesota USA, <https://www.house.leg.state.mn.us/hrd/pubs/vuladult.pdf>, data dostępu 2020-04-26.

³³⁰ Por. Franciszek, *Vos estis lux mundi*, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html. data dostępu 2020-04-26. Notabene, w tym przypadku zastosowano tłumaczenie „bezzadni”, co, jak wspomnieliśmy, nie jest najtrafniejszym przekładem..

także przedsięwzięcie kluczowe dla rozumienia filozofii Nussbaum. Tylko bowiem dogłębne przestudiowanie funkcjonowania tego pojęcia może zagwarantować właściwe odczytanie jej poglądów. Jak zobaczymy, to właśnie konsekwentne trzymanie się myśli o ludzkiej bezbronności powoduje, że filozofia Nussbaum jest zasadniczo spójna, to znaczy, że wizja antropologiczna przekłada się u niej bezpośrednio na epistemiczne ujęcie moralności oraz, w dalszej kolejności, na koncepcję etyki.

W rozdziale tym powiążemy zatem ostatecznie antropologiczne poglądy Nussbaum na temat bezbronności z jej rozumieniem kategorii etycznych, zwłaszcza dobroci i cnoty. Realizacji tego celu, będącego jednocześnie zasadniczym celem całej pracy, do którego osiągnięcia przygotowały nas poprzednie jej części, posłużą analizy przeprowadzone w trzech podrozdziałach.

W pierwszym podrozdziale przedstawimy wielopłaszczyznowe poglądy Nussbaum na temat zadań etyki wobec ludzkiej słabości i bezbronności oraz tego, dlaczego w ogóle etycy powinni brać pod uwagę ten przymiot ludzkiej kondycji. Drugi podrozdział poświęcony będzie rozpatrzeniu tego, co Nussbaum mówi o ludzkiej bezbronności w kontekście jej koncepcji tzw. kruchości dobroci. Zadamy w nim pytanie o przyczyny, dla których, zdaniem amerykańskiej filozof, dobroć ulega nieustannej erozji. Pytanie to wiąże się ściśle z problemem możliwości cnoty jako trwałej dyspozycji do postępowania właściwego moralnie. Wreszcie, w ostatnim podrozdziale, rozważając przytaczane przez Nussbaum argumenty, spróbujemy zrozumieć, dlaczego, jej zdaniem, akceptacja własnej bezbronności jest podstawowym warunkiem cnoty. Tym samym, osiągniemy kres naszych rozważań, uwydatniając przekładalność poglądów antropologicznych na etyczne u omawianej filozof.

4.1. Etyczne konotacje pojęcia bezbronności

A. Głąb, mówiąc o myśli moralnej Nussbaum, przedstawia ją jako etykę budowaną na wrażliwej percepcji moralnej³³¹. Ma przez to na myśli, po pierwsze, że amerykańska filozof uważa, iż w celu uniknięcia formalizmu i generalizacji należy koncentrować się na konkretnym przypadku, czyli historii i sytuacji określonego człowieka, po drugie, angażować w to nie tylko rozumowe dowodzenie, ale też szerzej pojęte funkcje intelektu, np. wyobraźnię, empatię, intuicję czy pamięć. U początku

³³¹ A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki*, dz. cyt., s. 83.

rozważań nad wizją etyki u Nussbaum warto zestawzić proponowane przez A. Głąb określenie z pojęciem bezbronności według omawianej filozof.

Nussbaum zwraca uwagę przede wszystkim na to, że włączenie w namysł etyczny czynników innych niż samo rozumowe dowodzenie powoduje, iż nieuchronnie staje się on bardziej zawikłany. Etyka, która poszukuje dogłębnego zrozumienia ludzkiego losu, nie może być dziedziną sprawdzalnych, matematycznych praw, ponieważ człowiek i jego życie wewnętrzne to zbyt skomplikowana i niejednoznaczna materia, by dokonać jej rozbioru za pomocą łatwo sprawdzalnych formuł. W związku z tym, Nussbaum czasem używa w odniesieniu do norm czy wiedzy moralnych przymiotnika *elusive*, który można byłoby przetłumaczyć jako „nieuchwytny”, „wymykający się”, „zwodniczy”³³². Nie oznacza to, że ustalenia etyki nie są ważne czy godne zaufania. Chodzi raczej o to, że nigdy bezdyskusyjnie nie wiemy, czy zastosowaliśmy właściwe kryteria oceny sytuacji i dokonaliśmy jej trafnego osądu. Nigdy nie mamy bowiem pewności, czy posiadamy całość istotnej wiedzy o okolicznościach, a przede wszystkim dostępu do ludzkiego serca, sumienia.

Warto w tym miejscu wspomnieć ważną myśl K. Stachewicza, który w książce *Milczenie wobec dobra i zła* powiada, że dążenie do jednoznacznego podsumowania ludzkiego losu i niezdolność powstrzymania się od osądu są przejawem „bezwstydu czasów współczesnych”³³³. Żyjemy w kulturze, w której cnotą zdaje się jaskrawe i bezkompromisowe łamanie każdego tabu na rzecz dążenia do ustalania wątpliwych „faktów” w imię równie nieugruntowanej prawdy, celu, mówiąc eufemistycznie, moralnie dyskusyjnego. Tymczasem, jak słusznie przekonuje Stachewicz, ludzkie życie to zawikłany i nieoczywisty dramat, przejawiający się w „niejednoznaczności i migotliwości wielu sytuacji, postaw, wyborów i decyzji”. Słowa te są bardzo bliskie filozofii Nussbaum. Powściągliwość w ocenie moralnej nie oznacza przy tym wcale kapitulacji rozumu. Jest jedynie wyrazem pokory wobec bardzo prawdopodobnej niedostępności wszystkich danych, oraz zupełnie podstawowego faktu, że nie naszym zadaniem jest dokonywać sądu nad drugim człowiekiem. Ogólna, racjonalna dyskusja etyczna na temat tego, co moralnie dobre i słuszne, to odrębna sprawa.

Omawiana myślicielka uważa, że drogę do rozpoznania moralnego najlepiej obrazują powieści. Ujawnia się w nich tzw. *syngnome*, rozumiane jako

³³² M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 52.

³³³ K. Stachewicz, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2011, s. 305.

wielopłaszczyznowy ogląd sytuacji, który umożliwia łagodność osądu (etymologiczne: „współrozumienie”)³³⁴. Warto dodać, że słowo to pojawia się, np. w liście do Koryntian, gdzie jest przetłumaczone na język polski jako „wyrozumiałość”³³⁵. Nie bez przyczyny jednak, jak się wydaje, Nussbaum zachowuje pojęcie greckie, prezentując jego eksplikację, ponieważ gdy mówi ona o *syngnome*, ma na myśli słusność rozumianą w specyficzny sposób. Nie chodzi w niej jedynie o egzekwowanie prawa, lecz o świadomość mnogości okoliczności czynu, która zwykle sprawia, że ten, kto dopuścił się zła wydaje się nam raczej zagubiony niż nikczemny. To między innymi z tego powodu, jak mówi Nussbaum, „miłość ma znaczenie dla sprawiedliwości” (*love matters for justice*)³³⁶. Nie chodzi o to, że ją zawiesza czy też jedynie uzupełnia. Miłość czy miłosierdzie są niejako niezbędną składową sprawiedliwości samej w sobie ze względu na swoją dbałość o właściwe, empatyczne zrozumienie sytuacji. Tylko ono zaś pozwala na zdobycie prawdziwie słusznego osądu. Polskie tłumaczenie tego słowa jako „wyrozumiałość”, obecne w tekście biblijnym, rzuca zatem światło na konotacje tego słowa, najistotniejsze z punktu widzenia filozofii Nussbaum.

Omawiana autorka, opisując swoje rozumienie kategorii słusności, powiada, że odpowiada ona „żądaniu Edypa, żeby dostrzeżono w nim człowieka, którym jest naprawdę”³³⁷. Jeśli poprzestaniemy jedynie na ocenie faktów, to Edyp jest po prostu ojcobójcą i kazirodcą. A jednak, w sensie fundamentalnym, nie pragnął on zła. Zauważmy, że słusność w tym ujęciu jest rozumiana dwojako. Po pierwsze, jest słusnością oceny danej sytuacji moralnej w sensie zewnętrznym. Jest też jednak odpowiedzią na wymóg sprawiedliwości wobec tego, kogo osądzamy. Nussbaum wskazuje, że sam słuszny, empatyczny i dogłębny osąd jest czymś powinnym, ponieważ bez autentycznej próby zrozumienia drugiego narażamy go na uprzedmiotowienie. Tym, co należy poczytać Nussbaum za zasługę, jest to, że w jej poglądach uwidacznia się istotne, a często pomijane rozróżnienie na ocenę czynu oraz ocenę sprawcy danego działania. Mamy prawo jednoznacznie powiedzieć, że jakiś czyn był wewnętrznie zły, natomiast ocena ludzkiego serca jest zadaniem tak ryzykownym, że potrzeba w tym ogromnej ostrożności i subtelności.

Trzeba powiedzieć, że mimo rozbudowanego i dość nieostrego rozumienia kategorii słusności Nussbaum zdaje się odróżniać ją od dobroci czynu, co jest godne

³³⁴ M.C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, dz. cyt., s. 160nn.

³³⁵ „To, co mówię, pochodzi z wyrozumiałości, a nie z nakazu” (1 Kor 7, 6).

³³⁶ Np. M.C. Nussbaum, *Political Emotions*, dz. cyt., s. 377.

³³⁷ M. C. Nussbaum, *Słusność i miłosierdzie*, dz. cyt., s. 524.

odnotowania wobec tego, że współcześni myśliciele moralni mają niekiedy tendencję do przeceniania jednej na rzecz drugiej. Amerykańska autorka mówiąc tak wiele o tym, że ludzie błędzą mimo pragnienia dobra, nie stara się jednak dowodzić, że ich działanie było moralnie dopuszczalne. Zarówno jednak zauważa, że całej kondycji moralnej człowieka nie da się jasno ocenić w drodze zwykłego kwestionariusza norm postępowania. Jako znawczyni greckiej tragedii powiada, że jednym z jej naczelných problemów jest to, dlaczego dobrzy ludzie popełniają złe czyny. Czym innym wydaje się więc dla niej mówienie o dobroci i złu, to jest o pewnej fundamentalnej opcji moralnej przyjętej przez człowieka, a czym innym wskazywanie błędów w postępowaniu wobec obiektywnie istniejących norm.

Koncentrując się na związkach słuszności z bezbronnością, ujmowanych przez pryzmat pojęcia empatii, warto ponadto zauważyć, że namysł etyczny jawi się w poglądach Nussbaum jako niemal niebezpieczny. Naraża człowieka na rodzaj splątania, konfuzji. Próba zdefiniowania tego, co powinno czy wartościowe, musi rozpoczynać się od studium rzeczywistości i do niej powracać. Jednak podczas tego procesu zmieniamy się. Nussbaum powiada, że w dążeniu do uczciwego osądu moralnego uwzględniającego empatię człowiek pozwala, aby „zamieszkiwało w nim to, co zagmatwane i poplątane, zmagania innych, konkretnych istnień”, a więc dzięki wyobraźni i wczuciu w cudze losy przeżywa towarzyszące im dylematy³³⁸. Możemy domyślać się, że potrafi on z tego doświadczenia wyjść lepszy moralnie i bliższy prawdy, ale może także zbłądzić, poddać się namiętnościom czy dopuścić się samooszustwa. Aby osiągnąć empatyczny wgląd w sytuację, musi on zrezygnować z psychicznych mechanizmów kontroli i zgodzić się na konfrontację z prawdami, które mogą go przeistoczyć. W tym sensie autentyczne dążenie do dobra zakłada przekreślenie *status quo* własnego „ja”, ponieważ potrzebne etyce doświadczenie empatyczne jest doświadczeniem, z którego wychodzimy odmienieni. Warto zauważyć, że i w tym przypadku ujawnia się jeszcze jeden wymiar konieczności uznania własnej bezbronności. Człowiek musi zrezygnować z tuszowania prawdy, dostosowywania obserwacji do własnej wizji i przyjąć, że w wyniku tego, co odkrył, będzie musiał porzucić jakąś część siebie.

Można odnieść wrażenie, że w niniejszych rozważaniach nie dość dobrze rozgraniczamy pojęcie moralności i etyki rozumianej jako namysł nad tą pierwszą. Przy świadomości tej nieostrości, trzeba dodać, że wypływa ona z samej filozofii Nussbaum. Jak zauważyliśmy, prawdziwa, skuteczna etyka potrzebuje, jej zdaniem, empatii, a ta

³³⁸ M.C. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, dz. cyt., s. 160nn.

wyływa z przyjmowania osobistej perspektywy. Skoro tak, to etyka siłą rzeczy także staje się, w pewnej mierze, osobista, co nie znaczy, że nie może być uniwersalna, czy, jak powiada Nussbaum, „transkontekstualna”, ponieważ nic nie stoi na przeszkodzie, aby tak uprawiana nadal odkrywała to, co wspólne wszystkim ludziom³³⁹. Innymi słowy, dla Nussbaum dążenie do zbudowania etyki, która abstrahuje od doświadczenia moralnego uprawiającego ją filozofa, jest oparte na błędnych założeniach. Taka etyka to zaledwie akademickie spekulacje, które ze względu na swoją bezosobowość nie mają mocy przemiany ludzkiego życia, a takie jest w rozumieniu amerykańskiej myślicielki naczelne zadanie filozofii. Parafrazując liczne wypowiedzi Nussbaum na ten temat, moglibyśmy powiedzieć, że, na przykład, poznanie sposobów istnienia powinności według N. Hartmanna nikogo raczej nie nawróciłoby na drogę właściwą moralnie, natomiast lektura osobistych w charakterze *Rozmyślań* Marka Aureliusza od czasów starożytnych zdołała przemienić życie tysięcy.

Dyskusja wokół tego zagadnienia jest w gruncie rzeczy dyskusją światopoglądową, dotyczącą intencji, z jaką przystępuje się do uprawiania namysłu etycznego. Trudno zatem jednoznacznie rozsądzić o słuszności reprezentantów któregoś z tych podejść. Nussbaum ma jednak sporo racji wskazując, że beznamiętna, spekulatywna praca na pojęciach w dziedzinie tak wrażliwej jak ludzkie dążenie do dobra i szczęścia przypomina próżną „sztukę dla sztuki”, obojętną wobec wagi tego, co bada. Nie umniejszając zatem doniosłości działań filozofów zainteresowanych jedynie „technicznym” wymiarem problemów moralnych, moglibyśmy powiedzieć, że gdyby istnieli wyłącznie oni, żylibyśmy w świecie przypominającym taki, w którym istnieją sami analitycy medyczni i diagności, natomiast brakuje lekarzy terapeutów, wobec czego ludzie nadal cierpią i umierają z powodu chorób, choć są tacy, których wiedza pozwalałaby na ich uratowanie. Zaproponowana w tym miejscu analogia, utrzymana w duchu *The Therapy of Desire* Nussbaum, w której to książce postuluje ona tworzenie „filozofii praktycznej i współczującej”, umożliwia być może lepsze zrozumienie, dlaczego autorka ta żywi silną niechęć do filozofów prowadzących czysto akademicki namysł etyczny (do ich grona zalicza, m. in. Judith Butler³⁴⁰).

Trzeba zatem zauważyć, że etykę taką, jaką chciałaby ją widzieć Nussbaum, można nazwać poniekąd „nauką bezbronną” (*vulnerable*). W ujęciu amerykańskiej filozof, ze względu na samą swoją metodologię szczególnie narażona jest ona na błąd.

³³⁹ M.C. Nussbaum, *Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, dz. cyt., s. 8.

³⁴⁰ Por. M. C. Nussbaum, *The Professor of Parody*, dz. cyt., s. 37-45.

Przywołajmy ustalenia z drugiego rozdziału, w którym uwagę poświęciliśmy ujęciu rozumu u Nussbaum. Idee poznawane przez rozum są bezpieczne, nic nie może ich zniszczyć, ponieważ prawa rozumu są stałe, a idee abstrakcyjne. Poruszający się w obrębie akademickich spekulacji filozof działa w warunkach laboratoryjnych. Jest oddzielony od życia, w którym decyzje mają swoje realne konsekwencje. Tymczasem etyka, która bierze pod uwagę konkret, w to życie się wikła³⁴¹. Jako produkt ograniczonego rozumu w zmiennym i niedoskonałym świecie, których to problem doskonale przedstawiła A. Głąb w swej monografii, zaangażowana w ludzki los nauka o moralności nieustannie sama siebie naraża na bankructwo, na przykład w obliczu niepokonalnej siłą rozumu tragedii.

Warto w tym miejscu postawić pytanie, czy współczujący charakter myśli etycznej Nussbaum powoduje, że należałoby ją umieścić w gronie reprezentantów nurtu, który Badiou nieco kąśliwie nazywa „etyką ofiar”, wypływającego z przekonania, że normy moralne i prawne służą temu, żeby chronić słabego człowieka zewsząd otoczonego przez zło³⁴². Trzeba raczej odpowiedzieć na nie przecząco. Przypadek etyki Nussbaum jest ciekawym przypadkiem pogranicza, ponieważ na poziomie spostrzeżeń antropologicznych jest ona przekonana o ludzkiej słabości, lecz z pewnością nie upatruje w człowieku ofiary. Etyka i prawo nie istnieją według niej po to, a przynajmniej nie wyłącznie po to, żeby zmagać się z ludzką krzywdą. To raczej człowiek sam ma walczyć o dobre życie mimo swej naturalnej bezbronności, trzymając się własnej wizji szczęścia uzgadnianej z nakazami moralnymi. Mając to na uwadze, Nussbaum, podobnie jak Badiou, proponuje etykę „odwołującą się do prawdy i wierności”³⁴³, z tym jednak zastrzeżeniem, że u amerykańskiej filozof owe prawda i wierność w istotnej mierze dotyczą rozpoznania słabości kondycji ludzkiej. Wniosek ten znajduje potwierdzenie w tym, że zarówno Nussbaum, jak i Badiou krytykują postawę lęku jako źródła moralnej małościowości czy niedojrzałości.

Tym bardziej istotnym wydaje się zatem ustalenie, w jakim kluczu należy rozumieć pojęcie bezbronności w filozofii Nussbaum, skoro nie chodzi wyłącznie o fakt konieczności prawnej ochrony tych, którzy są słabi czy o wyrównywanie społecznych nierówności. Myśl omawianej autorki na temat bezbronności obejmuje bowiem, co

³⁴¹ A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki*, dz. cyt., s. 83.

³⁴² Por. A. Badiou, *Etyka. Przewodnik Krytyki Politycznej*, wyd. Krytyka Polityczna, 2009.

³⁴³ Tamże.

ukazaliśmy w pierwszym rozdziale pracy, fundamentalne przekonania na temat istoty człowieczeństwa.

Należy przy tym zauważyć, że w poglądach Nussbaum silnie zaznacza się element egzystencjalny, choć nie powołuje się ona na filozofów uważanych za klasycznych reprezentantów tego nurtu, takich jak zapowiadający go Kierkegaard, czy, z późniejszych, Jaspers bądź Heidegger. Mimo to wydaje się, że zwrot jej namysłu nad bezbronnością przebiega przede wszystkim od wewnątrz do zewnątrz, to znaczy od refleksji człowieka nad sobą samym do uogólnionych wniosków natury społecznej i etycznej, dostępnych jedynie przez pryzmat osobistego doświadczenia. Można bez wielkiej przesady powiedzieć, że u Nussbaum taką mamy wizję społeczeństwa, jaki posiadamy obraz samego siebie. Warto zatem zasygnalizować już teraz problem, który podniesiemy w końcowym podrozdziale, a mianowicie, że według omawianej autorki sami, nie uznając własnej słabości, z pewnością innych będziemy osądzali niewłaściwą miarą.

Wobec apelu o uznanie własnej bezbronności, z którego to uznania ma brać się rozwój moralny, rodzi się pytanie, czy w tak rozumianym stosunku do niej nie pobrzmiewa echo zsekularyzowanej postawy religijnej. Człowiek musi przyznać, że jest ograniczony i że sam niewiele może zdziałać bez jakiegoś rodzaju wyższej instancji, za którą Nussbaum uznaje przede wszystkim społeczeństwo. To ono otwiera przed nim możliwość moralnego wzrostu i realizacji dobra, które, czemu jeszcze poświęcimy uwagę, nie podlega w pełni kontroli tego, kto działa. Należy z całą mocą zaznaczyć, że Nussbaum w żadnej mierze nie odwołuje się do rzeczywistości pozaziemskiej (chyba że na zasadzie przeciwstawienia). Mimo to trudno nie odnieść wrażenia, że dobro, którego nie możemy osiąść i którego urzeczywistnianie nie zależy w pełni od naszej woli, ma charakter quasi-sakralny, przede wszystkim dlatego, że, co pokazują poglądy omawianej autorki, dążenie do niego wymaga wiele pokory. Człowiek działa ku dobru, którego ostateczna realizacja zależy jednak od tylu czynników, że na dobrą sprawę możemy powiedzieć, iż niejako objawia się ono jako to, co najcenniejsze, a nieuchwytnie. Dlatego też etyka może na mocy rozumu przetwarzającego doświadczenie sensownie orzekać o tym, co jest dobre, natomiast samo urzeczywistnianie dobra to inna sprawa.

Poszukując dalej schematów myślenia religijnego w myśli etycznej Nussbaum, należy zadać pytanie o to, czy w kategorii bezbronności nie można by doszukiwać się trawestacji pojęcia godności, które może wydawać się aksjomatyczne czy też mieć podłoże metafizyczne. Na przykład dla chrześcijańskiego personalizmu godność człowieka wynika z tego, że jest on dzieckiem Boga, który poniósł za niego śmierć

krzyżową. Kant wywodził z kolei ludzką godność z faktu rozumności, jednak również trudno stwierdzić, dlaczego akurat ten przymiot miałby sprawić, że drugiego należy traktować jako cel sam w sobie, a nie tylko środek własnego działania. W sensie jakościowym fakt posiadania rozumu świadczy o pewnej doskonałości bytowej człowieka, jednak zdaje się, że sam w sobie nie wystarcza jeszcze za źródło normatywności, na którego obowiązywalność możemy bezdyskusyjnie przystać. Nussbaum znajduje się natomiast wśród tych, którzy, mówiąc o ludzkiej bezbronności, sprzeciwiają się zarówno wywodzeniu etyki z koncepcji metafizycznych, jak i tworzeniu pojęcia godności osoby w oparciu o fakt rozumności człowieka³⁴⁴.

Mówiąc o bezbronności, to znaczy skupiając się na pewnych możliwych do empirycznego stwierdzenia cechach człowieka czy elementach ludzkiej kondycji, które sprawiają, że może on stanąć w obliczu niemożliwego do odparcia zła, można odnieść wrażenie, że pozbywamy się owego odniesienia do metafizyki. Na przykład, pewne grupy wymagają wzmożonej protekcji prawnej, ponieważ są bardziej narażone na krzywdę od innych ze względu na słabość intelektu, psychiczną niedojrzałość czy uszkodzenia ciała. Powstaje jednak pytanie, czy stwierdzenie, że ludzi nie można krzywdzić ze względu na ich wyrażającą się w konkretnych cechach słabość istotnie oddala nas od narracji etycznej bazującej na przekonaniu o ludzkiej godności. Nie unieważnia to bowiem pytania o to, dlaczego akurat słabość i podatność na zranienie drugiego są tym, co ma powstrzymywać nas przed czynieniem zła.

Jak jednak wskazywaliśmy, Nussbaum nie chodzi wyłącznie o sprawy prawnej protekcji ludzi bezbronnych. W sensie fundamentalnym zainteresowana jest tym, w jaki sposób człowiek odnosi się do swojej własnej bezbronności, reszta zaś jest konsekwencją jej stanowiska antropologicznego. Tylko etyka dogłębnie rozumiejąca człowieka jest nauką budowaną w oparciu o prawdziwe przesłanki, a więc może być skuteczna. Co ważne, nie jest to dziedzina, w której po pierwsze możliwa, a po drugie pożądana jest neutralność. Tezy, które stawia badacz moralności, odnoszą się w końcu także do jego życia.

Mając zatem świadomość, że mówienie o bezbronności w etyce nie jest istotnie oddalone od narracji, którą moglibyśmy nazwać godnościową, i stwierdziwszy, że narracja ta może korzystać z modeli religijnych, przyjrzyjmy się temu, czy inspiracji takich nie można doszukać się i u Nussbaum. Powiązania poglądów etycznych na temat

³⁴⁴ A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki*, dz. cyt., s. 170.

ludzkiej bezbronności z paradygmatami religijnymi ujawniającymi się między innymi w myśli Ch. Taylora czy też G. Agambena.

Taylor mówi o tzw. „ja porowatym” czy też „ranliwym”, w opozycji do tzw. „ja opancerzonego”³⁴⁵. Jego myśl dotyczy wprawdzie ściśle warunków, w jakich może wzrastać religijna wiara człowieka, jednak przy wzięciu w nawias odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej otrzymujemy koncepcję antropologiczną w wielkiej mierze zbieżną z tą prezentowaną przez Nussbaum, łącznie z podobnym jej przełożeniem na wnioski natury moralnej.

Podobieństwo między Nussbaum i Taylorem objawia się przede wszystkim w tym, że oboje uważają, iż człowiek jest niekompletny, jednak często czyni starania, by wyprzeć prawdę o tym wybrakowaniu. „Ja ranliwe” jest nieustannie eksponowane na działanie sił zewnętrznych, pozostając w złożonych i opartych na ufności i pokorze związkach z resztą świata, nie tylko z sacrum, lecz także, co zupełnie zgadza się z filozofią Nussbaum, ze społeczeństwem i przyrodą. Ta otwartość bytu, czy, by posłużyć się określeniem samego Taylora, jego „porowatość”, stanowi o możliwości moralnej wymiany z innymi bytami, czyli, mówiąc wprost, o możliwości tworzenia więzi i rozwoju osobowościowego w ramach tych relacji. Tymczasem „ja opancerzone” jest, jak powiada komentujący Taylora Ł. Tischner, „chronione buforami”³⁴⁶. Człowiek, osłaniając się, odseparowuje się od zewnętrznych wpływów, np. przez otaczanie się techniką czy ograniczenie interakcji ze społeczeństwem. Ceną za uzyskanie tego bezpieczeństwa jest jednak ustanie rozwoju moralnego.

W obliczu tego ryzyka izolacji, a w konsekwencji moralnego upadku, podstawowym zadaniem etyki wydaje się przypominanie o ludzkiej bezbronności, czy o ranliwości „ja”. Zadanie to jest fundamentalne z powodu tego, że dotyczy zasadniczej prawdy antropologicznej, której człowiek nie chce przyjąć, a której odrzucenie skutkuje degeneracją społecznych więzi i w rezultacie obumieraniem życia osobowego. Można wręcz powiedzieć, że etyka, która działa w środowisku zatamizowanych, „opancerzonych” jednostek, nie jest w stanie realizować swoich dalszych celów, wśród których jednym z najistotniejszych wydaje się normowanie relacji panujących w społeczeństwie. Zarówno Nussbaum, jak i Taylor utrzymują, że w sytuacji, w której

³⁴⁵ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press 2007, s. 543.

³⁴⁶ Ł. Tischner, *Milosz i wiek sekularny*, <https://prasa.wiara.pl/doc/460272.Milosz-i-wiek-sekularny>, data dostępu 2020-04-26.

ludzie odrzucają własną bezbronność, prawdziwe więzi nie mogą zaistnieć. Mamy wówczas do czynienia ze zbiorowiskiem, a nie ze społeczeństwem, a temu nie sposób proponować jakiegokolwiek dziedziny etycznej.

Sięgając głębiej w sferę paradygmatów myślenia religijnego, moglibyśmy powiedzieć, że u Taylora uznanie własnej bezbronności otwiera człowieka na doświadczenie numinotyczne, to jest sakralne czy quasi-sakralne, w którym człowiek doznaje objawienia potężnej, nadludzkiej siły, zarówno przerażającej, jak i przyciągającej (jak powiadał Rudolf Otto, któremu zawdzięczamy pojęcie *numinosum*, *mysterium tremendum et fascinans*), niekoniecznie w sensie bezpośrednim, lecz np. obcując z monumentalnymi siłami natury. Bez wyciągania pochopnych wniosków, można zapytać, czy u Nussbaum nie spotykamy się ze śladami poglądów podobnego typu.

Z jednej strony, dobro nie jest, w rozumieniu Nussbaum, siłą nadludzką, przychodzącą spoza świata. Jest ono zależne od człowieka i realizowane głównie we wspólnocie politycznej. Nie przekreśla to jednak możliwości doświadczenia numinotycznego jako samego doświadczenia, za którym niekoniecznie musi stać bóstwo w sensie ścisłym. Wiele przemawia za tym, że amerykańska autorka nie tylko uznaje istnienie takiego doświadczenia i zastanawia się nad nim, lecz uważa je wręcz za bardzo znaczące dla rozwoju moralnego. Fragmenty *The Upheavals of Thought*, w których mówi o miłości, smutku czy zachwycie lub te z *The Fragility of Goodness*, w których sympatyzuje z wrażliwym na piękno Alkibiadesem, poznającym rzeczywistość przez olśnienie, dowodzą, że uznaje ona, iż człowiek, który przyjmuje swoją bezbronność, otwiera się na nieoczekiwane przeżycia moralne o wielkiej głębi³⁴⁷. Najwyraźniej widać to, jak się zdaje, w jej opisach doznania piękna, zwłaszcza tam, gdzie poświęca ona uwagę doświadczeniu muzycznemu.

W celu lepszego wytłumaczenia, dlaczego można dopatrywać się schematów zsekularyzowanego myślenia religijnego u Nussbaum, warto w tym miejscu dodać, że propaguje ona pojęcie tzw. „transcendencji poziomej” czy „wewnętrznej”³⁴⁸. Człowiek wykracza poza siebie nie ku bytowi wyższemu, doskonałemu bóstwu, lecz ku temu, co dostępne w poznawanej przez niego rzeczywistości, np. ku społeczeństwu czy przyrodzie, jednak tego rodzaju transcendowanie siebie ku innym nadal jest kluczowe dla dobrego życia. Nussbaum powołuje się, m. in. na koncepcję religii obywatelskiej, o której mówią

³⁴⁷ Por. np. M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 166.

³⁴⁸ M. C. Nussbaum, *Transcending Humanity*, dz. cyt., s. 365-391.

np. Rousseau, Comte czy Mill³⁴⁹. W społeczeństwie, w którym ona panuje, otacza się wciąż nie Boga czy bogów, lecz cnoty lub wartości, zwłaszcza te najważniejsze dla życia wspólnoty, takie jak np. współczucie bądź solidarność. Przywiązanie do wizji religii obywatelskiej znajduje wyraz, np. w proponowanej przez Nussbaum interpretacji *Kapitanie, mój kapitanie* Whitmana, wiersza, w którym śmierć Abrahama Lincolna jednoczy naród opłakujący swego ojca. Nussbaum uważa, że dla Whitmana Lincoln stał się symbolem demokracji, w której wiele niezależnych od siebie ludzi połączył duch empatii, tak jak elektryczny impuls ożywia ciało (jak w *I Sing the Body Electric* tego autora)³⁵⁰. Dzięki zjednoczeniu jednostek transcendujących siebie ku pewnej idei w społeczeństwo wstąpił duch rozumiany jako ożywcze siły, morale.

Na marginesie tych rozważań można jeszcze dodać krótką dygresję, że Badiou, który jest filozofem wyznającym światopogląd ateistyczny, także poszukuje transcendencji. To, co ludzie mają jego zdaniem przekraczać, to własna zwierzęcość. Zauważmy, że zupełnie do czego innego nawołuje Nussbaum, twierdząc, że powinniśmy właśnie powracać do świadomości swojej zwierzęcości, a nie oddalać się od niej.

Należy zaznaczyć, że zjednoczenie we wspólnocie politycznej, o którym mówi omawiana filozof, możliwe jest tylko w warunkach otwartości na drugiego i uznania własnej bezbronności. Nussbaum wskazuje, że tym, co zamyka nas na możliwość transcendowania siebie, jest skupianie się na własnej „powłoce materialnej”, którą tworzy, np., otaczanie się techniką czy dobrobyt materialny³⁵¹. Tymczasem to dusza jest elementem, który wiąże nas ze światem w złożony sposób, jednak te relacje to dziedzina dobra kruchego, łatwo zniszczalnego. Człowiek obudowuje się więc różnego rodzaju udogodnieniami, które pozwalają mu zapomnieć o własnym wybrakowaniu. Choć dla Nussbaum posiadanie właściwego statusu materialnego jest bardzo istotne dla rozwoju moralnego, to pokazuje ona, podobnie zresztą jak Taylor, że we współczesnym świecie ludzie dokonują czegoś, co moglibyśmy określić mianem „autoalienacji”. W nadmiernej trosce o wygodę i bezpieczeństwo pozwalają swoim wytworom dominować nad sobą tak, że na własne życzenie wykluczają się ze społeczeństwa i z życia dobrego moralnie.

Warto nadmienić, że inaczej uważał L. Kołakowski. Jego zdaniem im wyższy poziom rozwoju techniki i im większy dobrobyt, tym bardziej dramatyczna staje się potrzeba transcendencji, ponieważ coraz wyraźniejszy zakres tego, czego nie potrafią one

³⁴⁹ M.C. Nussbaum, *Reinventing the Civil Religion: Comte, Mill, Tagore*, „Victorian Studies” 54/ 1(2011), s. 7-34.

³⁵⁰ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 436.

³⁵¹ M. C. Nussbaum, *Not for Profit*, s. 67.

człowiekowi zastąpić³⁵². Człowiek pierwotny, który nie znał elektryczności, łatwiej godził się z panującą ciemnością, a za nastanie dnia dziękował bóstwom. Człowiek współczesny natomiast, choć dzięki rozwojowi nauk i sztuk umie sobie radzić z niedogodnościami, to z jednej strony mniej cierpienia jest w stanie przez to znieść, a z drugiej doskonale zdaje sobie sprawę z tego, co z natury rzeczy musi pozostać poza jego kontrolą. W kategorii tego, czego nie zagwarantuje nam technika mieszczą się właśnie te dobra, które Nussbaum nazywa kruchymi, to jest, między innymi, miłość drugiego człowieka.

Trudno orzec, czy to Kołakowski, czy też Nussbaum i Taylor mają rację. Należy jednak zauważyć, że potrzebę możemy rozumieć albo jako subiektywnie przeżywany stan mentalny, albo jako obiektywny brak domagający się wypełnienia. Nussbaum i Taylor wskazują przede wszystkim na to pierwsze, pokazując, że potrzeba transcendencji jest we współczesnych społeczeństwach tłumiona, zagłuszana. Kołakowski skupia się raczej na braku, którego nie da się wypełnić inaczej niż przez bezpośrednią z nim konfrontację. Mówiąc inaczej, transcendencja jest dla niego czymś, czego nie da się substytuować. Z pewnością jednak wspólnym mianownikiem poglądów wszystkich tych współczesnych filozofów jest przekonanie o narastającej dotkliwości stanu, w którym człowiek odcięty jest dziś od tego, co transcendentne, nawet jeśli tylko w sensie „poziomym”.

Przywołując raz jeszcze pojęcie *numinosum* i wiążąc je z powyższymi ustaleniami, warto dodać, że bardzo ważnym rodzajem doświadczenia quasi-numinotycznego wydaje się u Nussbaum doświadczenie tragedii. Moment tragiczny jest dokładnie tym, w którym zawodzą nauka, technika, czy wręcz rozum, w związku z czym człowiek staje nagi wobec cierpienia i musi uznać swoją ograniczoność. Tragedia wywołuje litość i trwogę, wyzwala empatię, która nie ma wprowadzić siły rozstrzygnięcia konfliktu tragicznego, ale może powiązać ze sobą ludzi³⁵³. Widać zatem wyraźnie, że wedle Nussbaum, wychodząc od bezbronnego „ja” i doświadczenia siły od niego większej, skłaniamy się ku poziomej transcendencji. Choćby każdy z elementów tego procesu miał charakter czysto ludzki czy ziemski, sam schemat myślenia odpowiada paradygmatom religijnym. Wątek znaczenia doświadczenia tragicznego dla rozwoju moralnego rozwiniemy jeszcze w końcowym podrozdziale, by ustalić ostatecznie, jaki jest u Nussbaum związek uznania własnej bezbronności z możliwością cnoty. Wtedy też jaśniejsza stanie się propozycja interpretacji jej poglądów przez pryzmat wzorców religijnych.

³⁵² L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 214.

³⁵³ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 406.

Filozofem, który mówi o znaczeniu bezbronności dla życia dobrego moralnie, upatrując w niej fundament wspólnoty, a który jawnie inspiruje się doktryną religijną, jest Jean Vanier³⁵⁴. Ten chrześcijański myśliciel uważał, że skoro etyka ustala, co ja powinienem czynić wobec drugiego, to naturalną kolejną rzeczą musi ona zastanawiać się nad wspólnotowością. Tymczasem wspólnota, podobnie jak według Nussbaum, może powstać, jego zdaniem, o tyle, o ile ludzie zgadzają się żyć według przyrodzonej bezbronności. Vanier powiada wręcz, że „im bardziej pogłębia się wspólnota, tym bardziej wrażliwi i podatni na zranienie stają się jej członkowie”³⁵⁵. Dodaje przy tym, że wydaje się, iż skoro członkowie wspólnoty żywią do siebie coraz większe przywiązanie i zaufanie, to ich siła powinna wzrastać. Twierdzi jednak, że „to nie wyklucza tej kruchości i wrażliwości, które leżą u podłoża nowej łaski, a które powodują, że w pewnym sensie uzależniamy się od siebie”³⁵⁶. Mówi przy tym, że „kochać to stać się człowiekiem słabym i wrażliwym: to usunąć bariery odgradzające od innych ludzi [...], to pozwolić, by inni ludzie przeniknęli do naszego wnętrza, a także zdobyć się na taką delikatność, która pozwoliłaby przeniknąć do ich wnętrza”³⁵⁷.

By wytłumaczyć ten stan rzeczy, Vanier posługuje się metaforą cementu. Zaprawa murarska powoduje, że cegły są nierozzerwalne, ale jej zaczynem są materiały tak kruche jak wapno i piasek. Podobnie, jego zdaniem „tym, co łączy nas we wspólnocie, jest to, co w nas najdelikatniejsze, najuboższe”³⁵⁸. Trzeba dodać, że Vanier nie nawołuje do tego, by ludzie pozostawali słabi w imię abstrakcyjnej wartości wspólnotowości. Jest jednak przekonany, że siłę buduje się we wspólnocie i przez wspólnotę, a ta powstaje dzięki powoływaniu się przez jej członków na to, co w nich najsłabsze. Nie chodzi o to, że są słabi całościowo aż do dysfunkcjonalności, ale że odsłonięcie pewnych własnych słabości umożliwia innym „przeniknięcie do wnętrza”, czyli stworzenie więzi, które ostatecznie

³⁵⁴ W obliczu niedawno ogłoszonego, a będącego rezultatem długotrwałego śledztwa, raportu założonej przez J. Vaniera wspólnoty L'Arche, wedle którego to raportu filozof ten winny jest molestowania seksualnego kilku kobiet, członkiń owej wspólnoty, oraz wieloletnich praktyk manipulacyjnych, należy dodać pewną gorzką uwagę. Poglądy na temat bezbronności są, jak powiedziałby J. Maritain, słuszne w porządku spekulatywnym, natomiast niebezpieczne, gdy chodzi o powierzchowne i dosłowne przekładanie ich na porządek praktyczny. Słowa Vaniera, jakkolwiek wiele z nich brzmi szokująco wobec tych doniesień, powinny się jednak, mówiąc potocznie, „bronić same za siebie”, niezależnie od osoby autora. Jak bowiem powiada Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej*, istnieje różnica między słusznym przekonaniem a dobrym postanowieniem. Dlatego można wciąż przyznawać głoszonemu przez Vaniera poglądom rację tam, gdzie mowa o pewnym ideale moralnym czy o ontologii wspólnoty. Przez tę historię życie dowiodło natomiast, że jeśli wszyscy będą bezbronni, to zło może z łatwością utorować sobie drogę. – por. *Podsumowanie raportu. Międzynarodowa federacja wspólnot L'Arche*, https://www.larche.org.pl/wp-content/uploads/LA_docs/Int/PODSUMOWANIE%20RAPORTU_PL.pdf, data dostępu 2020-04-26.

³⁵⁵ J. Vanier, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, tłum. M. Żurowska, wyd. W Drodze, s. 35.

³⁵⁶ Tamże.

³⁵⁷ Tamże.

³⁵⁸ Tamże.

czynią ze wspólnoty stały gmach. Vanier głosi swoje poglądy w duchu ewangelicznym, ale stopień podobieństwa poglądów między nim a Nussbaum jest bardzo znaczący.

Filozofem, którego wizja antropologiczna uwzględniająca ludzką słabość czy bezbronność ściśle wiąże się z ujęciem etyki, jest Sloterdijk³⁵⁹. Uważa on, że człowiek jest z natury istotą kaleką, całe życie walczącą o przetrwanie, które mają mu zapewnić nieustanne ćwiczenia, czyli szeroko pojęta powtarzalna aktywność. Koncepcja Sloterdijka jest pesymistyczna, ponieważ twierdzi on, że wszelkie sukcesy czy osiągnięcia są tylko pozytywnym skutkiem ubocznym przymusu owych praktyk, bez których ludzie nie mogliby w ogóle funkcjonować w świecie. W związku z tym pokazuje, że zarówno etyka, jak i religia sprowadzają się do zespołu powtarzalnych technik ćwiczebnych, pozwalających człowiekowi przezwyciężyć jego pierwotną dysfunkcyjność. Nigdy jednak nie prowadzą go one do pełnej sprawności, a jedynie podtrzymują jego istnienie. Dla Sloterdijka więc nie dość, że człowiek jest z natury słaby, to jeszcze, w konsekwencji tej słabości, uciemiężony moralnymi praktykami, często konkurencyjnymi, spośród propozycji których jest zmuszony wybierać. Przypomina to tragiczny wybór między śmiercią a oddaniem się w dożywotnią niewolę.

Również poglądy Hansa Jonasa pozostają w kręgu zagadnień podejmowanych przez Nussbaum i, jak się wydaje, cechuje je spora zbieżność z tym, co mówi amerykańska autorka. Jonas przekonuje, że zasadniczą cechą bytów ożywionych jest ich otwartość na świat, która zwiększa się wraz z kolejnymi szczeblami ewolucji. Rośliny reagują na bodźce zewnętrzne jak temperatura czy światło. Zwierzęta posiadają ponadto zdolność poruszania się i popędliwość. Człowiek natomiast potrafi do tego świat rozumieć, wartościować i wybierać kierunek swojego działania. Wymaga to jednak jednocześnie największej reaktywności, wrażliwości na czynniki zewnętrzne i, w konsekwencji, zależności od nich. Istnieje więc bezpośredni związek autonomii z bezbronnością. Ciekawe, że ludzka wolność jest dla Jonasa skutkiem bytowej otwartości. Istnieje dzięki niej, a nie „pomimo”. Teza ta jest zaś pogłębiona przez jego ujęcie śmiertelności. Życie jest życiem dokładnie z tego powodu, że jest śmiertelne, a wręcz jest śmiertelnością samą. Powołując się zaś na pojęcie metabolizmu, Jonas pokazuje, że życie to zmienność. Człowiek jawi się więc w jego poglądach, podobnie jak według Nussbaum, jako istota otwarta na świat i zależna od innych, wrażliwa, a jednocześnie pragnąca

³⁵⁹ A. Smrokowska-Reichmann, *Między homo immunologicus a homo repetitivus. Koncepcje antropologiczne Petera Sloterdijka*, „Przegląd Filozoficzny” 82/ 2(2012), s. 441-453.

wolności. Znaleźcie równowagę między tymi dwoma przymiotami stanowi i dla omawianej filozof, i dla Jonasa ważne wyzwanie moralne³⁶⁰.

Na sam koniec tego podrozdziału warto wspomnieć o przypadku poglądów filozofów, którzy odwołują się do bezbronności człowieka i problemu wspólnoty politycznej, rozpatrując ich zależności przez pryzmat etyki, a jednak stają w silnej kontrze do tego, co mówi Nussbaum, a mianowicie do G. Agambena i J. Butler.

Włoski myśliciel współczesny, Giorgio Agamben, jako sympatyk anarchizmu twierdzi, że to państwo i prawo czynią człowieka bezbronnym. Termin *homo sacer*, którym się posługuje, jest zaczerpnięty z terminologii rzymskiej, gdzie posiada podwójne, ambiwalentne znaczenie: jest to człowiek święty (jak wskazuje etymologia), a zarazem wykluczony ze społeczeństwa (można go bezkarnie zabić). *Homo sacer* to uchodźca, bezpaństwowiec, członek najniższej kasty, słowem każdy, kogo nie chroni prawo. Jak powiada Agamben, powołując się na poglądy H. Arendt, człowiek taki posiada jedynie „nagie życie”: przysługuje mu *biou* w sensie czynności życiowych, ale już nie *vita* (*activa* bądź *contemplativa*, życie związane z czysto ludzką aktywnością we wspólnocie politycznej)³⁶¹.

Agamben dochodzi do wniosku, że to państwo czyni człowieka bezbronnym, ponieważ najpierw trzeba być obywatelem, żeby zostać wyjętym spod prawa. Gdyby nie było państwa, nie byłoby obywateli, a w konsekwencji i ludzi bezbronych. Warto zauważyć, że bezbronność, czy nagość, Agamben ujmuje negatywnie, jako pokłosie wykluczającej siły politycznej opresji.

Według Butler, podobnie, to państwo i prawo stygmatyzują pewne grupy społeczne, nierzadko wręcz tworząc ich bezbronność przez wskazywanie cech, na podstawie których społeczeństwo dokonuje wykluczenia pewnych jednostek. Butler twierdzi, że narracja o bezbronności „powiela paternalistyczne stereotypy i daje władzę opresyjnym instytucjom, by mogły realizować własne interesy”³⁶². Choć uznaje ontologiczny wymiar bezbronności człowieka i moralny imperatyw troski o słabszych, to jest przekonana, że odniesienie do ludzkiej bezbronności nie może stanowić fundamentu dla polityki, ponieważ pojęcie to na gruncie dyskusji politycznych staje się narzędziem sprawowania władzy, wykluczenia i uprzedmiotowienia.

³⁶⁰ H. Jonas, *The Burden and Blessing of Mortality*, The Hastings Center Report 22/1 (1992), s. 34-40.

³⁶¹ Por. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, wyd. Prószyński i S-ka.

³⁶² J. Butler, *Judith Butler on Rethinking Vulnerability, Violence, Resistance*, <https://www.versobooks.com/blogs/4583-judith-butler-on-rethinking-vulnerability-violence-resistance>, data dostępu 2020-04-26.

Butler i w tym przypadku zdaje się żywić typową dla swojej filozofii nadzieję, że zmieniając język, zmienimy rzeczywistość społeczną, jednak wizja ta jest raczej utopijna. Choć stosowane formy językowe istotnie wpływają na sposób myślenia, to nie spowodują zmiany pewnych realnie istniejących przymiotów czy faktów, np. większego narażenia kobiet na atak ze względu na ich zwykle mniejszą niż u mężczyzn siłę fizyczną, czy tego, że homoseksualiści pozostają społeczną mniejszością. Innymi słowy, Butler nie dość dobrze rozróżnia poziomy języka i rzeczywistości, przeceniając ten pierwszy. Niemniej jednak, jej pogląd, że nie można fundować życia politycznego na przekonaniu o ludzkiej bezbronności, należy uznać za trafny. Butler chce wskazywać w ten sposób pozytywny i twórczy horyzont życia obywatelskiego, a nie tylko skupiać się na reakcji w obronie ofiar.

Problem relacji ludzkiej bezbronności i państwa zupełnie inaczej przedstawia się u Nussbaum. Bezbronność człowieka nie jest według niej efektem działania prawa, lecz naturalnym elementem kondycji ludzkiej. Ponieważ jesteśmy od siebie w naturalny sposób zależni, społeczeństwo jest koniecznym efektem bezbronności w wymiarze antropologicznym, a prawo i państwo stanowią niejako dalszą konsekwencję funkcjonowania samorzutnie powstającej wspólnoty politycznej. Widać więc, że przynajmniej w aspekcie pytania o źródła polityczności Nussbaum wyznaje raczej naturalistyczną wizję państwa o Arystotelesowskiej proveniencji, podczas gdy u Agambena i Butler silnie zaznaczają się wątki kontraktualistyczne. Filozofowie ci myślą się jednak, uważając, że bezbronności nie byłoby bez państwa i prawa. Wiele wskazuje na to, że bez rozwiniętej kultury prawnej *de facto* staje się ona jeszcze większa. Błąd w ich poglądach, a zwłaszcza w tych głoszonych przez Agambena, polega na niewystarczającym docenieniu przyrodzonej bezbronności, która wynika po prostu z przymiotów bytu ludzkiego (cielesność, omylność, ograniczenie przez czas i przestrzeń), a którą dobrze funkcjonujące prawo, jak trafnie pokazuje Nussbaum, stara się zapełniać. Oskarżając aparat państwowy i prawo same w sobie o to, że niektórzy zostają wykluczeni spod ich jurysdykcji, co rzekomo tworzy bezbronność, Agamben i Butler zdają się dokonywać pewnego rodzaju intelektualnej ekwilibrystyki. Jeśli państwo i prawo działają dobrze, to człowieka chronią, a nie prześladują.

Powyższe analizy wykazały, że pojęcie bezbronności jest istotne dla myśli etycznej Nussbaum w paru różnych aspektach. Po pierwsze, etyka jako dziedzina wyrastająca na zdolnościach empatycznych potrzebuje bezbronności człowieka, który przez współczucie i dążenie do słusznego osądu naraża się na błąd. Przez to sama musi nieustannie kwestionować własne założenia, stając się nauką, w sensie metaforycznym,

„bezbronną”, podatną na zaciemniające obraz sytuacji komplikacje. Po drugie, musi dostrzegać ludzką bezbronność, ponieważ ta jest fundamentem istnienia społeczeństwa czy wspólnoty, łącznie z tą polityczną. Etyka, która pomija fakt ludzkiej bezbronności, nie uwzględnia warunków i możliwości funkcjonowania więzi międzyludzkich, które ma normować. Wreszcie wykazaliśmy, że ze względu na konsekwencje wizji antropologicznej ufundowanej na przekonaniu o ludzkiej bezbronności można doszukiwać się u Nussbaum wzorców myślenia religijnego, w których naczelną rolę odgrywa pokora wobec sekularnie rozumianych sił wyższych i otwarcie na transcendencję. Wątek ten pogłębimy w ostatnim podrozdziale. Nim to jednak nastąpi, przyjrzyjmy się relacjom pojęć bezbronności i dobra w filozofii Nussbaum. Przygotuje nas to do ostatecznego stwierdzenia, jaki jest u amerykańskiej filozof związek uznania własnej bezbronności z możliwością cnoty.

4.2. Bezbronność a kruchość dobra

Nussbaum, podejmując problem dążenia do życia dobrego moralnie, wielokrotnie zaznacza, że jednym z fundamentalnych zadań stojących przed każdym człowiekiem, ale być może przede wszystkim przed etykami jako nauczycielami tego, co dobre i słuszne, jest uświadomienie sobie, że dobro jest kruche. Już na samym wstępie pogłębionych rozważań dotyczących jego pojęcia w filozofii omawianej autorki należy zauważyć, że stajemy przed istotną trudnością. Trzeba bowiem ustalić, o jakim rodzaju dobra mówi Nussbaum. Jest to zagadnienie, które zasygnalizowaliśmy już w trzeciej części pracy, jednak teraz, przechodząc na poziom zagadnień *stricte* etycznych, musimy uporać się z pewnym zamętem, który powstaje przy próbach klasyfikacji poglądów tej myślicielki. Analizy te konieczne będą, jako kolejny etap analiz, przybliżyć nas do zrozumienia tego, jak Nussbaum pojmuje związek między akceptacją własnej bezbronności a możliwością osiągnięcia cnoty. Sama autorka stwierdza ponadto, że wyznaje „bogată i nieostrą koncepcję dobra”³⁶³. Nie oznacza to jednak, że krytyczny namysł nie pozwoli jej nieco uporządkować.

Zagadnienie to poruszyliśmy już częściowo w trzecim rozdziale, w którym skupialiśmy się na możliwości realizacji dobra przez człowieka. Tam jednak pozostawialiśmy raczej na poziomie decyzji moralnej, to znaczy zadawaliśmy pytanie o to,

³⁶³ A. Głąb, *Rozum w świecie praktyki*, dz. cyt., s. 112.

w jaki sposób problem dobra ujawnia się w życiu konkretnej jednostki według Nussbaum. W tej części pracy chcemy jednak wejść poziom wyżej, to jest na poziom namysłu etycznego, zadając pytanie o to, jak Nussbaum rozumie kategorię dobra i jakie miejsce zajmuje ona w jej filozofii wobec faktu ludzkiej bezbronności. Stawiamy się więc bardziej w pozycji badacza moralności, a nie człowieka podejmującego decyzje moralne, choć, jak to ukazaliśmy w poprzednim podrozdziale, Nussbaum słusznie twierdzi, iż perspektywy te nigdy nie są do końca rozdzielne.

Przede wszystkim, tytuł książki amerykańskiej autorki, *The Fragility of Goodness*, wskazywałby na to, że krucha jest dobroć. Jednak Nussbaum mówi często także, co podnieśliśmy w trzecim rozdziale pracy, o tzw. dobrach kruchych, *fragile goods*, czyli np. o miłości między ludźmi czy też o życiu politycznym³⁶⁴. Co więcej, warto zauważyć, że w języku angielskim słowo *goodness*, czyli „dobroć” może być także cechą przedmiotu w znaczeniu jego doskonałości, a niekoniecznie dobrocią ludzkiej woli, tym samym odpowiadając greckiemu *arete* (w języku polskim tak rozumiana „dobroć” jest już raczej archaizmem).

Nie sposób w podrozdziale tym przywołać i omówić wszystkich możliwych klasyfikacji dobra. Warto jednak zauważyć przynajmniej tyle, że w najogólniejszym sensie możemy wyróżnić dobro transcendentalne (metafizyczne), którego istnienie jest kwestią sporną, dobro fizyczne, rozumiane jako pozytywna, pożądana własność przedmiotu oraz dobro moralne. W odniesieniu do tego ostatniego należy także rozróżnić cnotę rozumianą jako trwałą dyspozycję do postępowania dobrego moralnie (w tym ujęciu dobro jawi się jako doskonałość podmiotu działającego, *arete*) oraz dobro w rozumieniu dodatniego znaku moralnego przysługującego jednostkowej decyzji człowieka (np. spełnienie obowiązku).

Co zatem jest kruche zdaniem Nussbaum? Czy chodzi jej o zniszczalność jednostkowych bytów, które są dobre, to znaczy posiadają pożądane właściwości? Czy może o chwiejność ludzkiej woli? Czy też o to, że niemożliwa jest cnota jako pewnego rodzaju sprawność, habitus, którego nie da się łatwo utracić?

Przede wszystkim, Nussbaum wydaje się zazwyczaj nie rozgraniczać wyżej wymienionych płaszczyzn, a jest to efektem świadomego wyboru, przemyślanej wizji filozoficznej. Uważa ona bowiem, że ten, kto jest dobry, ufa światu, to jest zewnętrznym

³⁶⁴ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 343.

dobrom znajdującym się poza nim samym i pozostającym poza jego kontrolą³⁶⁵. Skoro tak, to nie możemy mówić o rozwoju moralnym bez zewnętrznych dóbr. Powołując się na Arystotelesa, Nussbaum stwierdza, że dobra aktualizujące ludzkie potencjalności, którym odpowiadają określone potrzeby, są niezbędne, by człowiek mógł dążyć do eudajmonii, która jest nie tylko życiem szczęśliwym w sensie szeroko rozumianego dobrobytu, ale też życiem mądrym i dobrym moralnie³⁶⁶.

Amerykańskiej filozof nie chodzi jednak tylko o proste dostarczanie zasobów pozwalających wypełnić braki i rozwijać to, co dane w naturalnych zdolnościach. Jak zresztą pokazywaliśmy w rozdziale pierwszym, rzecz nie w tym, by wypełnić wszystkie potrzeby, a wybrakowanie jest czymś, z czym trzeba się pogodzić. Kluczowe wydaje się tu więc pojęcie ufności. Człowiek dobry ufa temu, co zewnętrzne; zło wybiera ten, kto poddaje się strachowi i zasklepia się w sobie. W związku z tym, owa ufność potrzebuje zewnętrznych obiektów, czyli tego, co nazwalibyśmy dobrem fizycznym, dobrem pożądanym. Istnienie tego rodzaju dobra, czy raczej zwrócenie się ku niemu, jest przeto warunkiem zaistnienia dobra moralnego.

Problem wynikający z tego ujęcia, a rzutujący na całą koncepcję moralną Nussbaum, jest taki, że, jak zauważa sama filozof, dobra zewnętrzne są łatwo zniszczalne, a więc nasze przywiązania do nich także, mówiąc przenośnie, sabotuje los³⁶⁷. Skoro tak, to owa ufność, będąca warunkiem dobroci czy cnoty (problem rozróżnienia między tymi pojęciami podejmiemy w kolejnych akapitach), także narażana jest na szwank. W świecie, w którym ciągle coś tracimy, jesteśmy, zdaniem Nussbaum, narażeni nie tylko na tę utratę i ból same w sobie, ale jednocześnie na moralne zło egoizmu, który każe nam zabiegać o samych siebie i odcinać się od ryzyka czynienia dobra³⁶⁸. Ufność wobec świata, niejako bazująca na zewnętrznych dobrach, z całą pewnością zostanie zakwestionowana przez życiowe wypadki. W związku z tym, dobroć moralną trzeba w sobie niejako obronić mimo tej utraty, ale nie każdemu się to udaje, zwłaszcza wobec straty, która jest radykalna i traumatyczna (jak na przykład utrata dzieci, przykład, na który Nussbaum powołuje się interpretując historię Hekabe³⁶⁹).

Widać zatem wyraźnie, że dla Nussbaum nie ma wyraźnego rozdziału między płaszczyznami dobra fizycznego i dobra moralnego. Są one ze sobą tak silnie sprzężone,

³⁶⁵ Np. *Martha Nussbaum: Applying the Lessons of Ancient Greece*, dz. cyt., <https://billmoyers.com/content/martha-nussbaum>.

³⁶⁶ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 6.

³⁶⁷ Tamże.

³⁶⁸ Por. Tamże, s. 181.

³⁶⁹ Por. Tamże, s. 397.

że w sensie praktycznym mówienie o jednej bez drugiej nie ma sensu, a więc próby podziału jawią się jej jako akademickie spekulacje, z których niewiele wynika dla człowieka działającego w realnym świecie.

W tym miejscu należy przywołać poglądy francuskiego filozofa greckiego pochodzenia S. Virvidakisa, który wydaje się bezpośrednio polemizować z Nussbaum. Swojej książce, w której wchodzi z amerykańską filozof w dyskusję na temat warunków i możliwości cnoty, nadał tytuł *La robustesse du bien*, który można by przetłumaczyć jako *Wytrzymałość dobra* (czy nawet, by posłużyć się nieco bardziej potocznym sformułowaniem, „krzepa”)³⁷⁰. Jest to wyraźne, kontrastowe nawiązanie do *The Fragility of Goodness* Nussbaum (*Kruchości dobroci*). Virvidakis przekonuje, że dobro jest mocne. Poszczególne byty mogą być zniszczalne, ale ich dobroć jako własność nie. Rozpoznanie tego, co dobre, powoduje bowiem, że chcemy działać ku dobru, przekonani, że powinno zaistnieć. W jego przekonaniu także istnieje powiązanie między perspektywą dobra fizycznego a postrzeganiem dobra moralnego, ale nie jest ono tak apodyktyczne jak u Nussbaum. Kierowanie się rozumem powoduje jednak, że niejako uniezależniamy te starania od konkretnych bytów, ponieważ widzimy dobro jako jakość pożądaną samą w sobie. Tym samym cnota, jako to, co odnosi się do niezmiennego przekonania o dobru pewnego bytu, choćby się go utraciło, także jest trwała. Virvidakis pokazuje więc, że ostatecznie istnieje różnica pomiędzy życiem dobrym moralnie a prowadzeniem życia, które nas zadowala. Silniej niż u Nussbaum zaznacza się więc u niego perspektywa deontyczna.

W książce *Warto czy należy* Ryszard Moń przyznaje rację Virvidakisowi, a nie Nussbaum, uznając, że dobro jest mocne, do której to opinii w zasadniczym sensie należy się przychylić³⁷¹. W rzeczywistości jednak problem zestawienia tych dwóch autorów jest złożony, ponieważ ich poglądy są mniej spolaryzowane, niż wskazywałyby na to ich zasadnicze tezy. Filozoficzna wizja dobra u ich obojga jest wielowymiarowa, a wręcz synkretyczna, co powoduje pewien stopień zawikłania, ale i, ostatecznie, podobieństwa ujęcia spraw moralnych.

Przede wszystkim, całościowa interpretacja poglądów Nussbaum wskazuje, że dobroć wcale nie jest u niej tak słaba, jak mogłoby się wydawać. Jej kruchosc jest raczej zadaniem moralnym, przez które trzeba przebrnąć, natomiast cel stanowi przechowanie

³⁷⁰Por. S. Virvidakis, *La robustesse du bien*, dz. cyt.

³⁷¹R. Moń, *Warto czy należy?*, *Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 345.

dobroci w zmiennym świecie, w którym wciąż musimy godzić się z zawiedzionymi nadziejami i różnego rodzaju porażkami. Docenianie uczuć takich jak gniew czy smutek dowodzi także, że Nussbaum uznaje, iż w pewnych sytuacjach przechowujemy przekonanie o trwałym dobru pewnego bytu pomimo jego utraty, a może właśnie jego utrata uzmysłowiła nam trwałość tego dobra³⁷². Odwrócenie się od przywiązania do takiego dobra, w ramach ucieczki od cierpienia, nie następuje automatycznie, lecz jest decyzją moralną, nawet jeśli przemilczaną czy usprawiedliwianą wobec samego siebie. Można powiedzieć, że Nussbaum przykłada wagę bardziej do emocjonalnego i egzystencjalnego wymiaru tej sytuacji, zajmując się problemem akceptacji bezbronności wobec losu przez człowieka, podczas gdy Virvidakis koncentruje się na sile rozumu, która jest zdolna oprzeć się rozpacz i bezsilności i, jak pisał J. Brodski, „dostrzec horyzont choćby w horrorze”³⁷³. Oboje jednak, jak się wydaje, zajmują się dwoma aspektami tej samej postawy.

Trzeba wobec tego poczynić dalsze istotne zastrzeżenia. Jak zauważyliśmy w rozdziale pierwszym, Nussbaum posiada intelektualną koncepcję emocji. Ostatecznie więc akceptacja bądź odrzucenie własnej bezbronności rozgrywa się na poziomie rozumu i woli. Jeżeli, czyniąc wysiłek, przejdziemy przez własne emocje i postaramy się o zmianę stojących za nimi sądów, to istnieje szansa, że unikniemy moralnej klęski. Trudno przy tym odmówić Nussbaum racji, że utrata tego, co dla nas ważne, stanowi przyczynę wzmożonego ryzyka upadku, wyboru zła³⁷⁴.

Kolejne osłabiające kontrast między Nussbaum a Virvidakisem podobieństwo polega na tym, że również on filozof zadaje pytanie o to, jak odkrywający ogólne prawdy rozum może funkcjonować w niestałym świecie, w którym doświadczamy jednostkowych bytów. Francuski myśliciel czyni to przy okazji krytyki poglądów Immanuela Kanta, którego zasadniczo zdaje się doceniać, ale krytykuje jego tezy o transcendentnych źródłach poznania, zarzucając im kołowość i uważając, że pojęcie aprioryczności jest nieadekwatne w sprawach moralnych³⁷⁵. Virvidakis, podobnie jak Nussbaum, jest przy tym wielkim krytykiem moralnego i politycznego kwietyzmu, uważając, że człowiek powinien angażować się w życie wspólnotowe, które jest dziedziną konkretnego obowiązku i realizacji określonego dobra. Ostatecznie trzeba powiedzieć, że problem

³⁷² Por. np. M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thoughts*, dz. cyt. 54.

³⁷³ J. Brodski, *W stylu Horacego*, w: *Wiersze i poematy*, Oficyna Literacka, Kraków 1992, s. 27.

³⁷⁴ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 397.

³⁷⁵ S. Virvidakis, *Living well and Having a Good Life: Interpreting the Distinction*, „Philosophical Inquiry” 38 (2014), s. 69-90.

porównania tych dwojga filozofów jest raczej problemem ustalenia ich miejsca w spektrum poglądów o tym samym charakterze. Ze względu na wieloznaczność terminów „kruchości” (słabości) czy „wytrzymałości” (mocy), jak również dobra bądź dobroci, można powiedzieć, że nadanie przez Virvidakisa takiego tytułu książce jest raczej zabiegiem retorycznym, co nie oznacza, że poglądy jego i Nussbaum nie różnią się od siebie, lecz że nie należy ich uznawać za antagonistyczne.

Stwierdziwszy, że Nussbaum widzi bezpośredni związek między dobrami, które nas pociągają a rozwojem moralnym, trzeba zauważyć, że, przeciwnie niż u I. Kanta, ludzka wola nie jest dla niej w pełni autonomiczna. Nigdy nie będzie bowiem posiłkować się wyłącznie odseparowanym, czystym rozumem. Jest uzależniona od innych składowych ludzkich władz poznawczych, takich jak pamięć, zmysły czy wyobraźnia. Przede wszystkim jednak, sięgając do źródłosłowa i do właściwego rozumienia tego pojęcia u filozofa z Królewca, musimy powiedzieć, że u Nussbaum wola nie może sama sobie narzucać praw (*autos* i *nomos*). To zewnętrzne byty ją pociągają i warunkują.

Bardzo ciekawe i trafne sformułowanie odnośnie do problemu rozumienia dobra u Nussbaum zaproponował Szymon Wróbel, który mówi, że mamy u niej do czynienia nie tyle z kruchością w sensie definitywnej zniszczalności czy łamliwości, ile z „drżeniem” dobra³⁷⁶. Posługując się obrazową metaforą, Wróbel powiada, że traktuje ona dobro moralne jako coś, co ukrywa się i ujawnia. Zauważmy więc, że w jego opinii mamy do czynienia jakby z jego migotaniem, które moglibyśmy porównać z Heideggerowskimi prześwitami bytu. Okoliczności powodują, że albo umiemy cnotę uzewnętrznić, albo też niekiedy chowamy ją w sobie z powodu lęku. To spostrzeżenie prowadzi Wróbla do stwierdzenia, że według Nussbaum nie tylko dobro, jako to, co realizowane w świecie, drży, ale także, że i człowiek drży wobec dobra. Raz umie się z nim skonfrontować, a innymi razy wybiera bezpieczeństwo i to, co niskie moralnie. Nie oznacza to jednak, że jego cnota znika czy niszczy, ale że przyćmiewają ją okoliczności, którym, z mniejszej lub większej swojej winy, nie potrafimy sprostać. Zauważmy, że wątek „drżenia wobec dobra”, to znaczy niepokoju, który towarzyszy jego realizacji, a powiązanego z

³⁷⁶ Pewne elementy diagnoz oraz niektóre pojęcia zawarte w tych akapitach, zgodne z moimi hipotezami, zawdzięczam prof. S. Wróblowi. Choć nie opublikował on jeszcze na temat poglądów M. Nussbaum żadnej pracy, to jednak są to treści, które głosi on podczas wykładów i stanowią one jego własność intelektualną. Czułem się więc w obowiązku przytoczyć tu jego nazwisko. Zamieszczam link do uniwersyteckiego sylabusa, w którym S. Wróbel przedstawia streszczenie owych zagadnień, zawierające, wykorzystane przeze mnie, swoje autorskie określenia, jak np. „drżenie dobra”. – por. *Martha Nussbaum albo ukrywając się przed ludzkością, skrywając to, co ludzkie*, <https://usosweb.uw.edu.pl/kontroler.php?action=katalog2/przedmioty/pokazPrzedmiot&kod=3700-KON311-AL>, data dostępu 2020-04-26.

poczuciem zagrożenia wobec tego, co poza naszą kontrolą, odpowiada przedstawionej w poprzednim podrozdziale intuicji, że w myśli moralnej Nussbaum można doszukiwać się opisów zsekularyzowanego doświadczenia numinotycznego.

Spostrzeżenie S. Wróbla dotyczy nie tylko ujęcia przez Nussbaum dobra jako takiego, ale także człowieczeństwa w ogóle. Bycie człowiekiem składa się z ciągłych faz godzenia się i wypierania tego, co ludzkie, ale dopiero zgoda na naszą naturę powoduje, że możemy w pełni realizować dobro. Dlatego też istnieje równoległość między odniesieniem do własnego człowieczeństwa i do norm moralnych. Zauważmy, że jest to oznaka tego, iż u Nussbaum poglądy antropologiczne wymienialne są z etycznymi.

Jednocześnie takie ujęcie ratuje rozumienie cnoty jako trwałej dyspozycji do postępowania właściwego moralnie przed zarzutem mechanicyzmu. Warto zauważyć, że mówiąc o cnocie mamy na myśli nie stuprocentową skuteczność, lecz właśnie dyspozycję, czyli pewien zespół warunków, narzędzi do wykorzystania. Dyspozycja, czyli mówiąc inaczej predysponowanie, nie gwarantuje jednak automatycznego powodzenia w każdej sytuacji wymagającej danej cnoty. Innymi słowy, na cnotę trzeba się dopiero powołać w konkretnym przypadku, wykorzystując nabyte wcześniej sprawności.

Widać więc wyraźnie, że u Nussbaum człowiek wobec dobra jest bezbronny jako ten, kto, mówiąc bardzo prosto, nie jest doskonały. Mieć kontrolę nad dobrem oznaczać móc zrealizować je zawsze³⁷⁷. Tymczasem nie możemy tego uczynić, nie dlatego, że nie chcemy, lecz dlatego, że nie pozwala nam na to natura nasza i świata. Ta, wyrażana przez Nussbaum na wiele sposobów teza nie jest ani pesymistyczna, ani oskarżycielska, ani też nie ma zdejmować z człowieka odpowiedzialności za własne postępowanie i los. Jest po prostu empiryczną obserwacją, z której etyka powinna czynić użytek. Wniosek ten przywołały jeszcze w ostatnim podrozdziale, w którym postaramy się odkryć źródła podstawowych zaleceń moralnych Nussbaum, co odsłoni powody, dla których jest ona przekonana, że dobroć zaczyna się z akceptacją własnej bezbronności.

Z wyżej wyszczególnionych powodów wydaje się, że jak najbardziej można mówić o cnocie, a nie tylko o nieumocowanej w sprawnościach dobroci (dobrej woli) ukazanej w poglądach Nussbaum. Diagnozy S. Wróbla zdają się bardzo dobrze tłumaczyć, dlaczego jednocześnie cnota jest pewną doskonałością wynikającą z rozwoju moralnego, a zarazem cechuje ją kruchość. Można powiedzieć, że rzeczywiście najczęściej chodzi bardziej o możliwość jej aktywizacji. Należy dodać, że Nussbaum, we

³⁷⁷ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 3nn.

fragmentach *The Fragility of Goodness*, w których powołuje się na Arystotelesa i zastanawia się, jak przechować dobro w warunkach, w których nieustannie jest ono naruszane, ale przypomina to raczej trawienie atomów czy elementów złożonej całości, a nie jej całkowite zniszczenie (choć ono, jak przekonuje Nussbaum, możliwe jest także w sytuacji tragedii)³⁷⁸. Moglibyśmy zatem powiedzieć, że Nussbaum zastanawia się nad pewną elastycznością czy otwartością dobroci. Jeśli człowiek jej nie rozumie i nie akceptuje, to naraża się na zwątpienie i upadek moralny.

Jak już stwierdziliśmy, myśl etyczna Nussbaum uwzględnia, że realizacja dobra potrafi zależeć od splotu okoliczności. Należy zatem ustalić, jak odnosi się ona do pojęcia trafu. Do tytułu swojej sztandarowej książki poświęconej problemowi kruchości dobroci, *The Fragility of Goodness*, Nussbaum dodaje podtytuł: *Luck and Ethics in Greek Tragedy*, czyli „traf” lub „los/szczęście w greckiej tragedii”. Trzeba zatem zapytać, czy jej wizję można by sklasyfikować jako mieszczącą się w obrębie tzw. etyki trafu (*ethics of luck*).

Przede wszystkim, etyka trafu odnosi się głównie do warunków, w jakich człowiek podejmuje decyzję moralną³⁷⁹. Są to warunki niepewności odnośnie do konsekwencji, jakie przyniesie czyn w kontekście danych okoliczności. Dziś jest to nurt obejmujący zwłaszcza zagadnienia bioetyczne, związane z postępem nauki i techniki. Mówiąc konkretniej, chodzi o to, że w warunkach niewiedzy, co przyniesie dane odkrycie, zawodzić mogą tradycyjne modele deontologiczne i teleologiczne. Korzyść płynąca z ustaleń pewnych badań czy z wynalazków może być jednak tak duża, że usprawiedliwione jest podjęcie ryzyka mimo niejasności co do rezultatów działania. Istnieją więc etycy, którzy uważają, że okoliczności tak dalece wchodzą w czyn, iż niejako dokonywany jest on bez dodatniego bądź ujemnego znaku moralnego, który nadawany jest dopiero przez układ zdarzeń. Wśród najważniejszych reprezentantów etyki trafu wymienić należy B. Williamsa³⁸⁰, który wprowadził pojęcie *moral luck* (trafu moralnego) oraz T. Nagela³⁸¹.

U Nussbaum, choć tak wiele uwagi poświęca ona znaczeniu szczęścia i zbiegu okoliczności dla życia moralnego, „traf” ma znaczenie głębsze. Pomimo więc, że sama powołuje się na Williamsa, a komentatorzy często wymieniają jej nazwisko łącznie z

³⁷⁸ Tamże, s. 397nn.

³⁷⁹ Por. *Moral Luck*, hasło encyklopedyczne, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, opr. zbiorowe, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/>, data dostępu 2020-04-26.

³⁸⁰ B. Williams, *Moral Luck*, Cambridge University Press 1981.

³⁸¹ T. Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press 1993.

przedstawicielami etyki trafu, zestawienia takiego należy dokonywać z pewną ostrożnością³⁸². Właściwie należałoby się w przypadku Nussbaum posługiwać słowem „los”, a nie „traf”. Jak sama zresztą powiada, od określenia *luck* woli greckie słowo *tyche*, które nie ma nic wspólnego z przypadkowością³⁸³. Funkcjonowanie człowieka w dziedzinie moralności zdecydowanie nie może bowiem, wedle jej opinii, przypominać rzutu kością. Los jest czymś, co wywraca nasze plany i rozumienie świata, ale mamy się z nim mocować, walcząc o spójną wizję siebie i świata. Przede wszystkim zaś u Nussbaum silnie zaznacza się element egzystencjalny, w rozumieniu zalecenia osobistego rozważania tego, co nas spotyka i przygotowywania się na to, że mimo naszych dobrych intencji i ułożonych planów świat może zadziałać przeciwko nam. Innymi słowy, przekonanie o istnieniu trafu moralnego nie jest u niej założeniem systemowym, które ma wpływać na procedury podejmowania decyzji, lecz raczej spostrzeżeniem dotyczącym kształtu rzeczywistości, której człowiek, mówiąc przenośnie, powinien wbrew swoim obawom powiedzieć „tak”.

Warto też dodać, że choć Nussbaum uznaje pewien wpływ okoliczności na naturę czynu, to wydaje się, że jej zdaniem nie usprawiedliwiają one nigdy człowieka do końca. Wystarczy wspomnieć jej interpretację *Agamemnona z Orestei*, w której ten bohater, wybierając poświęcenie swojej córki Ifigenii w ofierze z wyroku bogów, by ratować Teby, zaczyna traktować ją jak prowadzone na rzeź zwierzę, co stanowi przyczynę oburzenia komentującego wydarzenia chóru³⁸⁴. Tu, jak wskazuje Nussbaum, tkwi źródło prawdziwego zła moralnego w sytuacji tragedii. Agamemnon próbuje oswoić okrutny los, pozbywając się odpowiedzialności i przemieniając się wewnętrznie tak, żeby znieść ciosy. Aby pozbyć się świadomości, że wybrał śmierć swojego dziecka, woli je raczej odczłowieczyć, niż przyznać się przed sobą do tego, że los wrzucił go w okoliczności, w których musiał popełnić zbrodnię. Nussbaum pokazuje więc, że jest to sytuacja, w której dobroć wymaga od działającego, by zgodził się na okrucieństwo losu. Ten jest zaś czymś, czego nie da się oswoić.

Można, jak się wydaje, dostrzec w tych poglądach dość odległą, ale ciekawą analogię z myślą etyczną E. Lévinasa. Tragiczny los jawi się jako to, co nieprzejednane w swej inności, coś przed czym niekiedy trzeba się ukorzyć (co nie znaczy „poddać się”). Podobnie przebiega konfrontacja z drugim, który żąda od nas wszystkiego, w myśli

³⁸² M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 33.

³⁸³ Tamże., s. XIV, przypis dolny nr 5.

³⁸⁴ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 145.

Lévinasa³⁸⁵. Zarówno Lévinasowski drugi, jak i los u Nussbaum, jawią się jako zewnętrzna, apodyktyczna siła, nad którą nie mamy kontroli. Wydaje się, że dobro u Nussbaum wymaga niekiedy od człowieka wszystkiego, co posiada, a wręcz pewnego rodzaju otwarcia na zniszczenie.

Podobnie jest również u J. Lacana, dla którego tzw. Realne jest tym, czego nie da się przetworzyć w trakcie dyskursu, tym, czego nie da się uporządkować i zrozumieć dzięki mocy języka³⁸⁶. Realne niejako „wyziera” spod tego, co zrozumiałe i stanowi „pęknięcie w strukturze”, czyli zaburzenie w zwykłym porządku pojmowania świata. Przykładając tę myśl do poglądów Nussbaum, moglibyśmy powiedzieć, że kategoria dobra jest u niej racjonalna. Dążymy do niego, kierując się rozumem i oceniając rzeczywistość. A jednak los potrafi w te dążenia wprowadzić niezrozumiałą wyrwę, zatrzymać je nieszczęśliwymi wypadkami. Wówczas człowiek może przechować wiarę w dobro mimo wszystko, albo doznać uszczerbku na moralności. Oczywiście nie można przeprowadzać bezkrytycznej analogii między Nussbaum a reprezentantami dwudziestowiecznej myśli francuskiej ze względu na zupełnie inny charakter tej filozofii. Wskazujemy jednak pewne podobne idee czy schematy myślenia, które na zasadzie podobieństwa pomagają lepiej wytłumaczyć myśl omawianej autorki.

Powróćmy jeszcze do zagadnienia uzależnienia dobroci w sensie moralnym od konkretnych dóbr w rozumieniu bytowym w filozofii Nussbaum. W związku z tym, że rozwój moralności miałby być uzależniony od dostępności tychże dóbr, gwarantowanej przez dobrze zorganizowane społeczeństwo, rządzone sprawiedliwym prawem, wielu komentatorów dochodzi do wniosku, że Nussbaum posiada polityczną koncepcję dobra. Wśród tych badaczy znajduje się, m. in. Piotr Machura, który słusznie twierdzi, że jej koncepcja stanowi efekt połączenia wizji Arystotelesowskiej z Rawlsowskim liberalizmem³⁸⁷. Nussbaum bowiem z jednej strony uważa, że każdy ma swoją wizję dobra, a przede wszystkim własnego dobrego życia, której realizację powinno zagwarantować państwo (Rawls), ale z drugiej strony rozwój moralny i wymogi racjonalności mogą być realizowane tylko we wspólnocie politycznej, a zatem trzeba postępować tak, aby ją zachowywać (Arystoteles). Należy więc poszukiwać takiej koncepcji cnoty, która łączyłaby dwie te tendencje, to znaczy dążenie do indywidualizmu

³⁸⁵ M. Pluta, *E. Levinasa etyka odpowiedzialności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” r7 (1998), s. 133-148.

³⁸⁶ B. Choińska, *Le mur de langage – samotność według Jacques’a Lacana. Inność, porozumienie, miłość*, w: *Przestrzenie Teorii* 15, Poznań 2011, Wydawnictwo UAM, s. 141-153.

³⁸⁷ P. Machura, *Wokół koncepcji dobra we współczesnym neoarystotelizmie anglosaskim. Normatywność, działanie, praktyki*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 2019, s. 325.

i wspólnotowości zarazem. Innymi słowy, potrzeba pewnego zakresu cnót, które gwarantowałyby takie tworzenie wspólnoty, by każdy mógł znaleźć w niej swoje miejsce.

P. Machura przytacza listę owych cnót, podążając wywodami przedstawianymi przez Nussbaum w *The Frontiers of Justice*. Jak zauważa, dotyczą one określonych sfer życia, zwłaszcza życia społecznego, i towarzyszących mu postaw, jak np. stosunek do zniewag i strat czy postawa wobec losu innych³⁸⁸. Nussbaum pokazuje, że Arystoteles obserwował pewne szkodliwe afekty degenerujące życie społeczne, jak np. chciwość (pożądana jest hojność) czy gniew (pożądana łagodność). Proponowane przez niego cnoty są więc opanowaniem tych negatywnych uczuć, które podlegają rafinacji, stają się cywilizowane. Należy więc zauważyć, że choć cnoty mają dla Nussbaum wymiar sprawności, to jednak wypływają one z opanowywania, czy pogłębiania rozumienia, emocji. To one są dla nich zasadniczym punktem odniesienia i podstawą, nawet jeśli w sensie negatywnym, czyli jako doświadczenia, na które odpowiada się kontrą w działaniu. Przekonanie to pozwala zrozumieć, dlaczego Nussbaum, jako arystoteliczka, przykładą tak wielką wagę do edukacji humanistycznej obywateli³⁸⁹. Jej zdaniem, to przez obcowanie z literaturą i sztuką kształtuje się odpowiednie reakcje emocjonalne, a bez tych prawdziwa wspólnota polityczna nie może powstać. Jeśli zaś nie będzie dobrze działającej wspólnoty, to nie będzie też liberalizmu w rozumieniu Rawlsowskim czy pluralizmu, a więc demokracja liberalna poniesie fiasko.

Skoro jednak cnoty zakorzenione są w afektywności, to muszą być niestałe. Mamy do czynienia z pewną ich fluktuacją. Są wystawiane na próbę, korygowane. Umacniają się lub słabną wobec kolejnych konfrontacji ze zmienną rzeczywistością.

W związku z tym, że Machura przypisuje Nussbaum polityczną koncepcję dobra i pokazuje, że wiąże się ono z realizacją określonych potencjalności, to uważa, że omawiana filozof rozumie je jako uprawnienie³⁹⁰. Mówiąc inaczej, sądzi ona, że ze względu na pewne przyrodzone zdolności i dążenia mamy prawo do określonych dóbr, na przykład do edukacji. Przez pryzmat tego pojęcia widać więc wyraźnie, że u Nussbaum stapia się perspektywa dobra w rozumieniu moralnym z dobrami innego rodzaju. Parafrazując w kontekście tego spostrzeżenia tytuł książki R. Monia, można by powiedzieć, że dla Nussbaum przede wszystkim dlatego należy, że warto, natomiast w

³⁸⁸ Tamże, s. 327.

³⁸⁹ Por. M. C. Nussbaum, *Not for Profit*, dz. cyt.

³⁹⁰ P. Machura, *Wokół koncepcji dobra...*, dz. cyt., s. 327.

mniejszym stopniu warto, ponieważ należy³⁹¹. Obowiązki są zrośnięte z celami, ale jednocześnie to cele muszą je uzasadnić.

Ze względu na to, że Nussbaum stara się stworzyć listę pewnych uprawnień wynikających z ludzkich zdolności, należy zadać pytanie o to, czy nie posiada ona formalnej koncepcji dobra, podobnie jak, np. Monique Camto-Sperber³⁹². Formalna koncepcja dobra to taka, w której niekonieczne jest odniesienie do dobra rozumianego substancjalnie, ale mamy do czynienia z pewnym projektem moralności, jej intelektualną wizją uwzględniającą wiele czynników, jak np. ludzkie dążenie do rozwoju w różnych sferach życia, to, co jest korzystne dla społeczeństwa itp. Zdaje się, że wizja dobra u omawianej filozof pasuje do tego opisu, ponieważ z jednej strony myślicielka ta nie odwołuje się do dobra rozumianego substancjalnie, a z drugiej dąży do tego, by w ramach projektu politycznego można było pogodzić różne wizje dobrego życia, przez wyznaczenie ogólnych ram czy warunków.

Szwajcarska myślicielka Nathalie Maillard powiada natomiast w odniesieniu do tego problemu, że ze względu na wielość koncepcji dobra nigdy nie dojdziemy do konsensusu na jego temat³⁹³. Różne wizje dobra ścierają się ze sobą, konkurują, ale ostatecznie żadna nigdy nie zatryumfuje jako ta bezsprzecznie podzielana przez wszystkich. W związku z tym, należy raczej porzucić dyskusję o dobru na rzecz prymatu słuszności. Innymi słowy, to płaszczyzna słuszności, a nie dobra, wydaje jej się tą, na której możemy prowadzić intersubiektywne dyskusje etyczne i dążyć do formułowania obiektywnych norm.

Maillard uważa, że dla Nussbaum dobro musi być kruche, ponieważ jakiegokolwiek próby tworzenia zaleceń w tej materii oznaczają brak szacunku wobec obywateli³⁹⁴. Szwajcarska autorka powołuje się w tym kontekście na pojęcie „słownego podporządkowania” zaczerpnięte z filozofii Nussbaum. Państwo nie może faworyzować określonej wizji dobra, ponieważ oznaczałoby to, że nie ma szacunku wobec obywateli, czyli odmawia im godności. Na zarzut, że istnieje różnica pomiędzy szacunkiem wobec człowieka a aprobatą wyznawanej przez niego koncepcji dobra, odpowiada, że w tenże szacunek wliczone jest uznanie, iż człowiek ma prawo się mylić, a więc granica między jednym i drugim jest, co najmniej, nieostra, o ile nie fikcyjna. Jeśli państwo sądzi, że wie

³⁹¹ R. Moń, *Warto czy należy?*, dz. cyt., Wydawnictwo

³⁹² Problem ten autorka podejmuje np. w książce *Pour une morale internationale*, wyd. PUF, Paryż 2010.

³⁹³ N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique? Le libéralisme, la morale et le rapport à soi*, Labor et Fides, Genewa 2014, s. 84.

³⁹⁴ Tamże, s. 103.

lepiej, co jest dobre, to wówczas następuje uprzedmiotowienie obywateli, polegające na tym, że arbitralna, zewnątrznie narzucona koncepcja dobra jest ważniejsza od ludzkiej godności. Mamy więc do czynienia z sytuacją, w której człowiek potraktowany jest instrumentalnie, jako środek do realizacji zaprojektowanego przez polityków dobrego społeczeństwa, a nie, jak powiedziałby Kant, jako cel sam w sobie.

Diagnoza Maillard jest słuszna o tyle, że Nussbaum faktycznie obawia się tyranii jednej wizji dobra w społeczeństwie. Z tego też powodu krytykuje komunitarystów, takich jak np. A. McIntyre³⁹⁵. Wspólnota polityczna ma powstawać nie w wyniku apodyktycznego narzucania wszystkim jednego rozumienia dobrego życia, do którego jednomyślnie dążymy, lecz przez stwarzanie warunków troski i życzliwości, w których każdy może tego dobra poszukiwać. Krytyka ta powoduje, że jednocześnie zmienia się u Nussbaum rozumienie cnoty, a raczej przesunięty zostaje nacisk na pewne określone sprawności czy zalety charakteru, które należy kultywować, a o których katalogu wspomnieliśmy przy okazji omawiania diagnozy P. Machury. Zauważmy, że odnoszą się one do tego, co stanowi ramy życia społecznego wspierające raczej różnorodność niż konsolidację, a jeśli tę drugą, to w ramach empatii i zrozumienia odrębnych punktów widzenia, a nie, mówiąc metaforycznie, patrzenia w jednym kierunku. Jak więc słusznie przekonuje ten badacz, Nussbaum reprezentuje nie tyle arystotelizm jako taki, co swoją własną jego interpretację, ponieważ wybór tych cnót jest arbitralny.

Zauważmy także, że zarówno Maillard, jak i Machura przyjmują zupełnie polityczną interpretację rozumienia dobra u Nussbaum. Zwłaszcza Maillard jego kruchość rozumie jako konieczną pochodną jej pluralistycznej, liberalnej wizji życia społecznego. Należy jednak zaznaczyć, że ujęcie podkreślające znaczenie politycznych ustaleń dla możliwości realizacji dobra u amerykańskiej filozof może skutkować tym, że będziemy patrzyli na jej wizję jako na wizję kontraktualistyczną. Tymczasem można tak myśleć o jej koncepcji tylko w ograniczonej mierze, ponieważ ustalenia wspólnoty politycznej są jednak u niej wtórne wobec ludzkiej społecznie ukierunkowanej natury. To ona w zasadniczym sensie wyznacza, jakie prawo jest dobre i słuszne. Innymi słowy, u Nussbaum to antropologia jest pierwsza. Owszem, człowiek jest istotą polityczną, to znaczy życie społeczne wpisane jest w jego naturę. Nie da się pomyśleć człowieczeństwa bez wspólnoty politycznej, ale prawdziwa wspólnota polityczna musi być ludzka, czyli

³⁹⁵ B. Tholen, *Political Responsibility as a Virtue: Nussbaum, MacIntyre and Ricoeur on the Fragility of Politics*, <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0304375418777178>, data dostępu 2020-04-26.

służyć człowiekowi. Te dwie płaszczyzny da się więc rozdzielić raczej tylko konceptualnie, ale w sensie praktycznym życia politycznego nie można traktować jako naddatku niezależnego od istoty człowieczeństwa.

Innymi słowy, według Nussbaum nie istnieje żaden przedpolityczny czy przedwspólnotowy podmiot, który dopiero na mocy modelowego kontraktu współtworzy życie społeczne. Jest to jedno z jej zastrzeżeń wobec wizji Rawlsa. Choć jego „zasłona niewiedzy” jest, jej zdaniem, przydatnym eksperymentem myślowym, to należy ją traktować wyłącznie konceptualnie, ponieważ nie ma żadnego, by posłużyć się sformułowaniem zaczerpniętym z tytułu powieści Roberta Musila³⁹⁶ „człowieka bez właściwości”. Płeć, kolor skóry czy przynależność do określonego kręgu kulturowego są w namyśle politycznym punktem wyjścia, a nie dojścia, a spostrzeżenie to można rozciągnąć także na cechy charakteru i inne przymioty jednostki. Nussbaum mówi zresztą, że Rawls pod koniec życia zrewidował swoje poglądy i dostrzegał błędy metodologiczne w wymyślonej przez siebie modelowej sytuacji³⁹⁷.

Choć zatem mówiąc o ludzkiej naturze mówimy dopiero o wstępnych predyspozycjach do życia politycznego, a nie o jego realizacji w konkrecie, to określone własności bytu ludzkiego wyznaczają kształt tego, jak powinno wyglądać zdrowe społeczeństwo. Zdaje się to powodować pewne napięcie w filozofii Nussbaum, a przynajmniej skutkuje tym, że jej wizji nie da się łatwo sklasyfikować.

Przede wszystkim jednak skupianie się wyłącznie na sferze politycznej oznacza poprzestawanie na zewnętrznym stosunku do dobra, podczas gdy Nussbaum zajmuje się także sferą przeżyciową, egzystencjalną, i być może to ona jest najważniejsza. Społeczeństwo nas kształtuje, ale pierwszym wymogiem życia dobrego moralnie jest wymóg nieporzucania własnego namysłu i życia duchowego. Moglibyśmy powiedzieć, że wspólnota polityczna jest środowiskiem realizacji dobra, natomiast działa zawsze konkretny człowiek. Dlatego też, tak częste wśród komentatorów, odrywanie politycznej myśli Nussbaum od głębokiego wglądu, jaki czyni ona w życie wewnętrzne jednostki oznacza pozostawanie na powierzchni problemu.

Warto jednak zauważyć, że na płaszczyźnie politycznej w pewnym sensie występuje u Nussbaum zderzenie dwóch wizji wolności. Z jednej strony, prawo jest

³⁹⁶ R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, PIW 2002.

³⁹⁷ M. C. Nussbaum, *Making Philosophy Matter to Politics*, „The New York Times” 2002, December 2, <https://www.nytimes.com/2002/12/02/opinion/making-philosophy-matter-to-politics.html>. data dostępu 2020-04-26.

dobrze, jeżeli pozwala człowiekowi realizować pewne potencjalności zapisane w jego naturze i wspiera jego rozwój. Mamy więc w tym przypadku do czynienia z wolnością „do”, rozumianą jako możliwość realizacji dobra. Jednak wizja ta ujęta jest w ramy liberalne, w których, podobnie jak np. u Isaiaha Berlina, wolność jest tożsama po prostu ze swobodami obywatelskimi³⁹⁸. Zwykle te dwie perspektywy pokrywają się, np. wtedy, gdy mówimy o prawie do edukacji. Jednak istnieją także przypadki, w których następuje kolizja, na przykład tam, gdzie mówimy o odniesieniu do własnego ciała czy raczej o tym, na ile można nim rozporządzać. Nussbaum rozróżnia to, co moralnie niedopuszczalne (sytuacje, w których krzywdzony jest drugi człowiek) oraz to, co moralnie naganne, ale dozwolone (sytuacje, w których nikt inny nie cierpi), jednak takiego postępowania z różnych względów nie można zalecić (np. prostytucji)³⁹⁹.

Należy postawić klasyczne pytanie krytyków liberalizmu, to znaczy, czy rzeczywiście „chcącemu nie dzieje się krzywda”. Mimo liberalnej orientacji Nussbaum z pewnością nie zgodziłaby się z prostym stwierdzeniem, że „dobre dla mnie jest to, co ja za takie uznaję”. Jak w wielu podejmowanych przez nią problemach, i w tym pojawia się pewna ambiwalencja. Wystarczy wspomnieć choćby o jej słowach na temat sytuacji wdów w Indiach, które niekiedy, jak zauważa, traktują swój pełen niesprawiedliwości los jako naturalny i nawet pożądaný, ponieważ społeczeństwo, w którym się wychowały, odcięło je od właściwego rozumienia dobra⁴⁰⁰. Jego poczucie trzeba w nich dopiero rozbudzić. Nussbaum jest więc świadoma, że gdy weźmie się pod uwagę wielość czynników wpływających na ludzką wolę, to nie da się całości odpowiedzialności za wizję dobra przełożyć tylko na własne poglądy jednostki. Mogą być one zatrute, narzucone i zinternalizowane tak głęboko, że uznawane za własne.

To stanowisko powoduje jednak, że pojawia się w jej poglądach perspektywa dobra, do którego, co najmniej, należałoby kogoś przekonać, ponieważ wiemy, że w przeciwnym przypadku będzie krzywdził sam siebie, czyli postępował w sprzeczności z tym, co jest dla niego obiektywnie dobre. Można by wprowadzić powiedzieć, że problem hinduskich kobiet bierze się stąd, że nie wychowały się w demokracji liberalnej, w której miałyby szansę zetknąć się z różnymi wizjami dobrego życia. Jednak gdy pomyślimy, np. o problemie pornografii w liberalnych krajach Zachodu, dylemat „wyboru” czy „chcenia” nie staje się mniejszy. Pytanie, czy człowiek z niej korzystający chce tego rzeczywiście,

³⁹⁸ I. Berlin, *Liberty*, Oxford University Press, 2002.

³⁹⁹ Por. N. Maillard, *Faut-il être minimaliste en éthique?*, dz. cyt., s. 72.

⁴⁰⁰ M.C. Nussbaum, *Therapy of Desire*, dz. cyt., s. 21.

czy też ma wypaczony przez dominujące w społeczeństwie tendencje obraz seksualności bądź osobiste zranienia, ponadto czy nie krzywdzi tych, którzy występują w filmach pornograficznych, a których, np. zmuszają do tego okoliczności życiowe bądź stoi za tym przymus kryminalny, jest pytaniem tego samego gatunku, co pytanie o świadomość i wybór dobra wśród hinduskich kobiet. Warto przy okazji dodać, że Nussbaum spotyka się z ostrą krytyką etycznych relatywistów z powodu tego, co mówi o sytuacji społecznej w Indiach, ze względu na rzekome niezrozumienie tamtej kultury⁴⁰¹. Jednocześnie jednak mierzy się z podobną niechęcią ze strony tych, którzy uważają, że na płaszczyźnie politycznej powinniśmy wyraźnie zdefiniować, co jest dobre i kształtować moralność obywateli wedle tych ustaleń. Obie strony krytyki mają część racji, ale jednocześnie często pomijają przy tym tę drugą stronę poglądów Nussbaum, która czyni jej myśl znacznie bardziej nieoczywistą i problematyczną.

Na sam koniec warto dodać, że ujęcie dobra i etyki, które zdaje się bliskie temu prezentowanemu przez Nussbaum, jest ujęcie Paula Ricoeura, filozofa, który zresztą bardzo doceniał jej myśl (cytując ją np. w *O sobie samym jako innym*). Definiuje on etykę jako wizję szczęśliwego życia realizowaną z innymi w sprawiedliwych instytucjach społecznych⁴⁰². W rozumieniu Ricoeurowskim dążenie do tego, co dobre i słuszne opiera się na wspólnym i wzajemnym weryfikowaniu jednostkowych narracji, które rozrastają się w coraz szersze kręgi, przechodząc wreszcie na poziom uniwersalnej opowieści etycznej⁴⁰³. Ricoeur pokazuje zatem, że nie ma konfliktu między subiektywnym, osobistym doświadczeniem a dążeniem do formułowania obiektywnych norm moralnych. Pogodzenie tych dwóch języków, osobistego przeżycia i uniwersalnego dyskursu, jest jednym z celów przyświecających namysłowi etycznemu Nussbaum.

W ramach konkluzji, sformułujmy pewne ogólne uwagi na poziomie „meta”, podsumowujące problem dobra u Nussbaum i zbierające w całość te wieloaspektowe rozważania. Przede wszystkim, ukazaliśmy, że kruchość dobra u Nussbaum można rozumieć w różnych wymiarach. Po pierwsze, wielu komentatorów zgodnych jest co do tego, że ma ona wymiar polityczny. Dobro jest kruche, ponieważ istnieją różne jego wizje ścierające się ze sobą na agorze, arenie życia obywatelskiego. Dobro jednak, jak zauważyliśmy, nie ma u Nussbaum jedynie politycznego wymiaru w tym rozumieniu, które zazwyczaj przyświeca badaczom. Owszem, przeżywane jest we wspólnocie

⁴⁰¹ Por. *Book Reviews*, rubryka odredakcyjna, „Journal of Economics and Social History of Orient” 52 (2009), s. 180-181

⁴⁰² P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, dz. cyt., s. 94.

⁴⁰³ J. Donimirski, *Fikcja etyczna jako narracja*, w: „Kultura i Wartości” 24(2017.), s. 5-22.

politycznej i wobec drugiego człowieka, jednak wydaje się, że równie ważny jest aspekt egzystencjalny, to znaczy pytanie o możliwość dobra, które uzależnione jest od naszych wewnętrznych dyspozycji. W tej sferze prawdopodobnie najbardziej uwidacznia się jego powiązanie z ludzką bezbronnością, ponieważ jest to przestrzeń, w której zapada decyzja moralna. W kolejnym, ostatnim już podrozdziale pracy, wytłumaczymy, w czym tkwi istota i z czego wynika ważność tej decyzji.

4.3. Akceptacja własnej bezbronności warunkiem cnoty

W podrozdziale tym wytłumaczymy związek, jaki, według Nussbaum, zachodzi pomiędzy uznaniem własnej bezbronności a możliwością cnoty. Mówiąc prościej, wytłumaczymy, z jakich powodów człowiek musi pogodzić się z własną bezbronnością, aby być dobrym. Osiągniemy tym samym kres naszych rozważań, ukazując ostatecznie przekładalność perspektywy antropologicznej na etyczną u omawianej autorki. W pewnym sensie będą więc dla nas istotne wnioski z pozostałych trzech rozdziałów, które doprowadziły nas do tego punktu. Nie oznacza to jednak, że ta część pracy będzie tylko rekapitulacją treści zawartych w przeprowadzonych już analizach. Będą one potrzebne jedynie jako punkt odniesienia, by wyszczególnić elementy rekomendowanej przez Nussbaum postawy moralnej.

W procesie tym będziemy musieli się zmierzyć z pewną trudnością. Do tej pory niejednokrotnie wspominaliśmy w tej rozprawie, że angielskie słowo *vulnerability*, funkcjonujące w różnych kontekstach ze względu na bogactwo konotacji, w języku polskim domaga się niekiedy różnorodnych tłumaczeń, nie tylko na „bezbronność”, lecz także np. na „podatność na zranienie” czy „wrażliwość”. Ze względu jednak na to, że poprzednie rozdziały z założenia poświęcaliśmy odrębnym wymiarom ludzkiej bezbronności, treści te porządkowane były na mocy samego układu rozprawy. Ponieważ zaś w tej jej części będziemy przywoływać jednocześnie różne desygnaty tego pojęcia, to potrzeba będzie niekiedy uwag wyjaśniających, o jakie oblicze bezbronności chodzi w konkretnym przypadku.

Co jednak istotne i poznawczo owocne dla interpretacji myśli Nussbaum, okazuje się, że choć ludzka bezbronność miewa bardzo różne wymiary, a akceptacja każdego z nich prowadzi do postaw moralnych tego samego typu, zwłaszcza do postawy męstwa i pokory, którym przyjrzymy się z baczną uwagą. Wydaje się więc, że niezależnie od tego,

o jakiego rodzaju bezbronności mówimy, pogodzenie się z nią prowadzi nas do tego samego punktu i może zostać łatwo rozciągnięte na inne elementy człowieczeństwa. Powoduje to, że myśl moralna Nussbaum jawi się jako taka, z której możemy wyizolować pewien ogólny model, fundamentalny schemat zaleconego postępowania. Jest on w dodatku wynikiem wizji antropologicznej.

Zanim jednak przyjrzymy się skutkom, jakie zdaniem Nussbaum przynosi akceptacja własnej bezbronności, musimy odpowiedzieć na bardziej zasadnicze pytanie. Mogłoby się bowiem wydawać, że nawołując do uznania swojej słabości czy braku kontroli nad światem Nussbaum zachęca do postawy kwietyzmu, pacyfizmu czy też naiwnej benewolencji, które nie uwzględniają tego, że istnieją sytuacje, w których po prostu trzeba siebie bądź jakiegoś konkretnego dobra bronić. Czy zatem poglądy omawianej filozof pozostają w duchu pacyfistycznych utopii, wedle których nawet jeśli doświadczamy zła, to powinniśmy pozostać beczynni, ponieważ być dobrym to być bezbronnym?

Co ciekawe, odpowiedź na to pytanie jest zdecydowanie przecząca. Nussbaum powiada, że potrzebujemy „bezbronności z zębami” czy „bezbronności uzbrojonej”⁴⁰⁴. To samo mówi zresztą o współczuciu⁴⁰⁵. Stwierdzenia te wydają się na pierwszy rzut oka oksymoronem. Musimy zatem wyjaśnić, jak należy je rozumieć.

Użyte przez Nussbaum metafory sugerowałyby, że pożądana sytuacja to taka, w której posiadamy środki, by się bronić. Bezbronność, o którą chodzi, nie oznacza zatem braku broni (tego, co określilibyśmy po angielsku mianem *defencelessness*). Liczne komentarze polityczne, w których Nussbaum mówi o konieczności aktywnej walki ze społeczną niesprawiedliwością i wskazuje na pilną potrzebę przemian, dowodzą, że istota sprawy musi tkwić w czymś innym.

Przede wszystkim, wstępna myśl, którą należałoby w tym miejscu wyrazić, jest taka, że akceptacja bezbronności, o którą chodzi Nussbaum, moglibyśmy nazwać „nieagresywnością”, pewnego rodzaju rezygnacją z natury drapieżcy. Myśl tę pogłębimy w dalszych akapitach, gdy odniesiemy się do problemów miłosierdzia oraz odniesienia do samego siebie. Zwierzę może wykorzystać zęby do obrony w sytuacji skrajnego zagrożenia, gdy konieczna jest taka konfrontacja, ale może też nimi atakować, inicjując starcie. Gdy weźmiemy pod uwagę krytykę, jakiej Nussbaum poddaje moralną wadę egoizmu, czyli spojrzenie na życie społeczne jako na teren łowny, na którym musimy

⁴⁰⁴ M. C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness*, dz. cyt., s. 88nn.

⁴⁰⁵ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought*, dz. cyt., s. 649.

wyszarpywać zdobycze dla siebie samych, konkurując z innymi, takie tłumaczenie bezbronności zdaje się być trafne⁴⁰⁶. Nussbaum nie chodzi o to, by ludzie byli słabi lub by nie podejmowali wysiłku walki ze złem. Bezbronność, którą zaakceptowaliśmy, wynika z pewnego rodzaju moralnego dystansu do siebie i świata.

Zaakceptowanie własnej bezbronności oznacza uznanie spostrzeżonych we własnej naturze braków i ograniczeń. Dzięki temu człowiek poznaje samego siebie jako kogoś o ludzkiej naturze, to znaczy rozpoznaje warunki własnego działania jako podmiotu moralnego⁴⁰⁷. Warto zauważyć, że przechodzimy w ten sposób na wyższy poziom refleksji. Nie tylko wiemy, że jesteśmy bezbronni, ale też ujmujemy siebie jako takich w namyśle nad własnym postępowaniem. Można by tu przywołać wypowiedź św. Ignacego Loyoli, w której wskazywał, że czym innym jest przeżywanie tzw. strapienia lub pocieszenia (pewnych stanów, czy faz, życia duchowego), a czym innym odniesienie do siebie samego jako przeżywającego strapienie czy pocieszenie⁴⁰⁸. Tylko to drugie może stać się przyczyną moralnego i duchowego wzrostu.

Zwróćmy uwagę, że choć Nussbaum tak wiele uwagi poświęca zagadnieniu braku absolutnej kontroli nad rzeczywistością, to, paradoksalnie, tak rozumiany dystans daje człowiekowi sporo niezbędnej kontroli. Pozwala na rodzaj elastyczności, staje się zaczynem zdolności do akceptacji zmienności i niestałości świata. Analiza poglądów Nussbaum wskazuje, że jej zdaniem to właśnie ten dystans skutkuje możliwością wejścia na poziom świadomego kształtowania cnót. Zanim jednak odpowiemy na pytanie o to, według jakiego mechanizmu się to dzieje, zastanówmy się jeszcze głębiej nad problemem stosunku do własnej bezbronności jako takim.

W celu lepszego wytłumaczenia moralnych implikacji postawy bezbronności, warto zatrzymać się nad postacią literacką, która stanowi często analizowaną figurę człowieka bezbronnego, a mianowicie nad postacią księcia Myszkina z *Idioty* F. Dostojewskiego⁴⁰⁹. Zubożały arystokrata o pozornie dziecięcym usposobieniu swoją łagodnością i prostolinijnością wywołuje powszechne zdziwienie, a jego nieoczekiwane obyczaje przyczyniają się do rozkładu świata zdominowanego przez intrygi, obłudę i żądze. Mimo dramatycznego finału tej historii, Myszkin może zdawać się czytelnikowi wzorcem moralnym, kimś, kto podąża drogą z jakichś powodów niedostępną dla

⁴⁰⁶ M.C. Nussbaum, *Therapy of Desire*, dz. cyt., s. XVI.

⁴⁰⁷ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 231.

⁴⁰⁸ Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia duchowne*, punkt 317nn, http://www.madel.jezuici.pl/inigo/ignacy_cd.htm, data dostępu 2020-04-26.

⁴⁰⁹ F. Dostojewski, *Idiota*, wyd. MG, Warszawa 2016.

otaczających go ludzi. Pozostaje on mimo to postacią głęboko enigmatyczną, tak dla bohaterów powieści, jak i dla komentatorów dzieła Dostojewskiego. W gruncie rzeczy nie wiadomo, czy był intrygantem jak wszyscy, czy też kimś niedojrzałym psychicznie, wiecznym dzieckiem, a może po prostu kimś, kto miał czyste serce. Z całą jednak pewnością, jako jednostka bezbronna, stanowił katalizator przemian środowiska, w które wkroczył.

Interesujące odczytanie postaci Myszkińa przedstawia R. Piłat w książce *Krzywda i zadośćuczynienie*⁴¹⁰. Wedle tej interpretacji Myszkiń mógł sobie pozwolić na taką bezbronność, ponieważ do głębi poznał naturę człowieka. Był w pewnym sensie uodporniony na krzywdę i postępek, ponieważ wiedział, że ludzie są skłonni do czynienia zła, rozumiał ich ułomność. Dowodem na trafność takiej interpretacji może być choćby fragment, w którym książę mówi Rogożynowi, że ten jest naprawdę kimś, kto raz powie Nastazji Filipownej, że ją kocha, by zaraz potem chcieć ją zabić. Bezbłędnie wyczuł więc istotę jego temperamentu. Podobne przekonanie o doskonałym wglądzie Myszkińa w ludzką naturę wyraża Agamben, który twierdzi, że Dostojewski sugeruje nam tę zdolność, przedstawiając księcia jako genialnego kaligrafa, potrafiącego naśladować każdy charakter pisma⁴¹¹. Z punktu widzenia grafologii poznanie charakteru pisma oznacza poznanie osobowości. Myszkiń jawi się więc w tym ujęciu jako mistrz empatii, ktoś, kto umie odczytać ludzki charakter w stopniu umożliwiającym nawet jego imitację.

Interesujące, z punktu widzenia poglądów Nussbaum, jest zaznaczające się w przypadku Myszkińa powiązanie bezbronności z empatią. Więcej światła rzuca na nie jeszcze nasze analizy poświęcone problemowi miłosierdzia. Równie znaczące zdaje się znane zawołanie Nastazji Filipownej, która patrząc na Myszkińa, krzyknęła: „Żegnaj, książę, po raz pierwszy widziałam człowieka!”⁴¹². Odnosząc się do jego delikatności, wrażliwości i prostolinijności, dała wyraz przekonaniu, że to właśnie pewna bezbronność czy nagość intencji jest istotą człowieczeństwa. Powstaje pytanie, na ile Myszkiń przeżywał ją świadomie, niemniej możemy powiedzieć, że jest on postacią realizującą w istotnej mierze wzorzec moralny rekomendowany przez Nussbaum.

Nie sposób nie wspomnieć o tym, że ze względu na te przymioty oraz okoliczności i wydarzenia otaczające jego postać, literaturoznawcy często upatrują w Myszkińie figury Chrystusa. Nie chcąc chrystianizować filozofii Nussbaum na siłę, trzeba

⁴¹⁰ R. Piłat, *Krzywda i zadośćuczynienie*, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 45.

⁴¹¹ G. Agamben, *Piłat i Jezus*, wyd. Miesięcznik Znak, Kraków 2017, s. 82.

⁴¹² F. Dostojewski, *Idiota*, dz. cyt., s. 86.

jednak zadać otwarte pytanie o to, czy propagowany przez nią katalog cnót i postaw moralnych nie odpowiada modelowi chrystologicznemu. Wiele przemawia za tym, że zalecana przez Nussbaum postawa moralna w bardzo znaczącym stopniu pokrywa się z tą, której wymaga chrześcijaństwo, dalece bardziej niż arystotelizm, stoicyzm czy nawet judaizm.

Bardzo istotnym argumentem, który Nussbaum przedstawia za tym, że akceptacja własnej bezbronności jest konieczna dla życia dobrego moralnie, jest taki, że człowiek musi okazywać współczucie sobie samemu, bo inaczej nigdy nie będzie miał go dla innych ludzi⁴¹³. Teza ta może wydawać się początkowo niejasna i arbitralna, dlatego w kolejnych akapitach poświęcimy uwagę jej analizie.

Jak wskazaliśmy na początku tego podrozdziału, ujęcie własnej bezbronności jest, według Nussbaum, czymś, co uzyskujemy w drodze rozumiejącego dystansu. Człowiek odnosi się do własnych ograniczeń i zajmuje wobec nich określone stanowisko. Nussbaum powiada, że w jej przekonaniu jednym z najbardziej wzruszających zdań z historii filozofii są słowa Seneki, który, patrząc na swoje zagubienie i złe uczynki z minionego dnia, mówił do siebie wieczorem: „tym razem ci przebaczam”⁴¹⁴. Wiele wskazuje na to, że Nussbaum mówi o dystansie, który ma charakter ocenny. Człowiek jest sędzią dla samego siebie. Może albo wydać na siebie wyrok, skazując się na moralne samopotępienie albo potraktować się z łagodnością i miłosierdziem i, mówiąc potocznie, dać sobie kolejną szansę. Jest to więc kolejna składowa moralnego wymiaru ludzkiej bezbronności. Człowiek jest wydany osądowi własnego sumienia, a nawet czemuś więcej niż sumienia jako takiego, ponieważ ono jedynie waży moralną jakość uczynków. Rzecz raczej w tym, że mamy ponadto moc zaordynowania sobie samym kary na podstawie tego, co sumienie zdiagnozowało.

Ciekawe, że w przytoczonych w poprzednim akapicie słowach Seneki zaznacza się dobrowolność aktu miłosierdzia. Nie następuje ono automatycznie, nie jest też gwarantowane raz na zawsze. Filozof mówi, że przebacza sobie „tym razem”. A jednak wydaje się, że zdaniem Nussbaum tak właśnie powinniśmy wobec siebie postępować. Chodzi więc przede wszystkim o wielokrotne przechodzenie namysłu nad własną ograniczonością, który znów powinien prowadzić nas do tej decyzji. Wydaje się to bardzo trudnym wyzwaniem moralnym. Trzeba bowiem za każdym razem szukać na nowo równowagi pomiędzy pobłażliwością a okrucieństwem wobec samego siebie.

⁴¹³ M. C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness*, dz. cyt., s. 146nn.

⁴¹⁴ Tamże.

Nussbaum powiada, że „pełne współczucie możliwe jest tylko wtedy, gdy mamy miłosierdzie dla siebie samych, bowiem *ja* pochłonięte przez własną ciemność nigdy nie dojrzy wystarczająco wyraźnie problemów drugiego jako drugiego”⁴¹⁵. Tak więc uważa ona, że wyrozumiałość, którą okazujemy sobie samym, ma znaczenie dla naszej zdolności empatii. Nie dlatego mamy sobie samym przebaczać, by nic nie obciążało naszego sumienia, lecz po to, by nie być sobą zbyt zaabsorbowanym. Potrzebujemy pewnego rodzaju przejrzystości osądu, nieprzeceniania swoich własnych niedostatków. Nussbaum bardzo trafnie pokazuje, że nadmierne skupienie na własnym zlu, czyli moralne skrupulanctwo, jest także formą pychy i egoizmu.

W następnych akapitach poświęcimy uwagę dwóm postawom moralnym, na które wskazują wywody Nussbaum, to znaczy męstwu i pokorze. Nie poświęca im ona wprawdzie osobnych analiz, a wręcz często mówi o nich jedynie w sposób omowny, jednak postaramy się uzasadnić, dlaczego akurat to one zwłaszcza wydają się szczególnie wynikać z jej nieco rozproszonych uwag. Innymi słowy, postaramy się zrekonstruować ich rozumienie u Nussbaum, pokazując, że są one ściśle powiązane z przeżywaniem własnej bezbronności. Wydaje się to pewnym *novum*, ponieważ komentatorzy zajmują się zwykle katalogiem politycznych cnót, które Nussbaum sama wymienia, a które to jej zdaniem powinno propagować społeczeństwo. Katalog ten wydaje się jednak nie wyczerpywać tego, co postrzega ona jako wskazane dla życia dobrego moralnie.

Cnoty, o których będziemy mówić w kolejnych akapitach, analizując poglądy Nussbaum, odnoszą się głównie do własnego doświadczenia człowieka, to znaczy do tego, jakie stanowisko zajmuje on wobec własnego losu. Namysł nad nimi jeszcze lepiej uzmysłowi nam zatem, że oprócz tego, co ma znaczenie *stricte* społeczne i polityczne, Nussbaum wielką wagę przywiązuje do indywidualnego życia wewnętrznego, które winien pogłębiać każdy z nas w procesie wzrostu osobowego. Pokora i męstwo są cnotami, jak się wydaje, nie tylko towarzyszącymi akceptacji własnej bezbronności, ale też warunkującymi rozwój moralny w ogóle. Dlatego też mają zasadnicze znaczenie dla naszych wniosków.

Jeśli chodzi o pokorę, to wydaje się, że może być ona wręcz synonimiczna z akceptacją własnej bezbronności w rozumieniu, o które chodzi Nussbaum. Możemy bowiem ogólnie powiedzieć, że pokora polega na uznaniu własnej ograniczoności. Należy jednak zaznaczyć, że wielu filozofów o liberalnej orientacji zbytnio jej nie poważało, co powoduje, że Nussbaum zdaje się dość ciekawym przypadkiem w ich gronie. Przykładem

⁴¹⁵ Tamże, s. 126.

może być np. D. Hume, który przeciwstawia ją dumie, ale to właśnie za tą drugą się opowiada, dezawuuując pokorę jako „cnotę mnichów”⁴¹⁶. Kojarzy ją z małodusznością i chrześcijańską bigoterią. Podobnie uważa A. Rand⁴¹⁷, filozof, której poglądy pod wieloma względami plasują się na antypodach tych, które wyznaje Nussbaum, oraz kontynuatorka jej myśli, T. Smith⁴¹⁸. W książce zatytułowanej *Cnota egoizmu* Rand prezentuje stanowisko podobne do Hume’owskiego. Nussbaum zaś z pewnością nie zgodziłaby się na nazwanie egoizmu „cnotą”. Wręcz przeciwnie, jest on według niej jedną z największych wad moralnych. Mimo więc jej liberalnej orientacji, taka opinia oddala ją znacząco od jakkolwiek rozumianego leseferyzmu.

N. Snow definiuje pokorę jako „dyspozycję jednostki do świadomości i troski o to, by jej ograniczenia miały realny wpływ na jej podejście do rzeczywistości i zachowanie”⁴¹⁹. Podobnie J. Grenberg stwierdza, że pokora to „cnota, która powoduje, że dochodzimy do ładu z naszymi ograniczeniami”⁴²⁰. Z kolei D. Whitcomb sugeruje, że polega ona na „objęciu własnych ograniczeń intelektualnych”⁴²¹. Uważa on, że jest ona cnotą rozumu. Jest tak dla tego, że nawet jeśli jej przedmiotem nie są zdolności poznawcze, tylko, na przykład, siła ciała, to i tak pokora odnosi się do naszych sądów na jego temat (np.: wydaje mi się, że jestem silny, ale pokora każe mi zrewidować ten sąd). Warto zauważyć jednak, że mówiąc o „objęciu” czy „uznaniu” własnych ograniczeń, nie zatrzymujemy się tylko na ich rozpoznaniu. Można je bowiem rozpoznać, ale nie godzić się z nimi. Trzeba je zatem przeżyć, to jest zinternalizować. Dopiero kiedy rzeczywiście, jak wskazaliśmy, rozpoznania te wpływają na nasze postępowanie, możemy mówić o pokorze.

Istnieje także ujęcie pokory uwydatniające inny jej wymiar, to znaczy skupiające się bardziej na niedbałości o osiągnięcia niż na akceptacji ograniczeń. Tak rozumiana, przypomina jednak bardziej skromność. Dla N. Bonmarito pojęcia te są wymienne⁴²². Uważa on, że pokora zakorzeniona jest w pewnych „wzorcach uwagi”, to znaczy wypływa z tego, co uważamy za istotne, a co nie. Podobnie, choć skupiając się nie na systemie wyznawanych wartości, lecz na odniesieniu do własnych osiągnięć, uważają O.

⁴¹⁶ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, wyd. Aletheia, Warszawa 2015, s. 415.

⁴¹⁷ A. Rand, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, tłum. anonimowe (Oficyna Liberałów 1987) Wyd. Zysk i s-ka, Warszawa 2015.

⁴¹⁸ T. Smith, *The Practice of Pride*. „Social Philosophy and Policy”, 15 (1998), s. 71–90.

⁴¹⁹ N. Snow, *Humility*. „Journal of Value Inquiry”, 9 (2003), s. 203–216.

⁴²⁰ J. Grenberg, *Kant and the Ethics of Humility*, Cambridge University Press 2003.

⁴²¹ Whitcomb, D., *Owning Our Own Limitations*. „Philosophy and Phenomenological Research”, <http://doi.org/10.1111/phpr.12228>, data dostępu 2020-04-26.

⁴²² N. Bonmarito, *Modesty as a Virtue of Attention*. „Philosophical Review”, 122, 2013, s. 93–117.

Flanagan, A. Ben Ze'ev i N. Richards⁴²³. Powiadają, że pokora oznacza tak głębokie zrozumienie samego siebie, że człowiek może ustrzec się przed przecenianiem swojej wartości.

Interesującą definicję pokory podaje S. Weil, która nazywa ją „stosunkiem duszy do czasu”⁴²⁴. W poglądach Weil obecna jest perspektywa nadprzyrodzona, a zatem w pokorę wpisana jest także nadzieja na to, że dzięki łasce Boga nasza sytuacja się odmieni. Jednak i u Nussbaum odnajdujemy podobne rozumienie pokory, zwłaszcza tam, gdzie mówi ona o „pocieszeniu nienarcystycznym”⁴²⁵. Pokora objawia się wówczas w odrzuceniu pragnienia, abym to ja doznawał oczekiwanego dobra, czekając jednak na to, aż spotka ono innych, ponieważ to świadczy o tym, że umiem się nieegoistycznie cieszyć z nastania sprawiedliwości jako takiej.

Na dobrą sprawę, wszystkie z powyższych tropów dotyczących cnoty pokory da się odnaleźć w filozofii omawianej autorki. Przede wszystkim, co stwierdziliśmy już wielokrotnie, kładzie ona nacisk na konieczność uznania własnych ograniczeń. Jednak i wątki dotyczące pokory rozumianej jako skromność są u niej żywo obecne. Stoickie zalecenie zrewidowania własnych przywiązań i namiętności, jak się wydaje, wskazuje jednoznacznie na konieczność skromności, pokory wobec świata. Nussbaum uważa, że żyjemy w społeczeństwie opętanym przez pieniądze, karierę i seks, dobra, które w ostatecznym rozrachunku są niewiele warte⁴²⁶. Podobnie, pokora rozumiana jako skromność ujawnia się w jej rozumieniu kosmopolityzmu, czyli także na płaszczyźnie politycznej. Kosmopolityzm w rozumieniu Nussbaum wymaga odrzucenia dumy narodowej, przekonania, że nasza nacja jest lepsza niż inne, to jest, że posiada jakościowe różnice⁴²⁷.

Warto dodać, że inspirowany stoicyzmem kosmopolityzm Nussbaum zakłada nie tylko pokorę w rozumieniu skromności jako takiej, ale też bezpośrednio akceptację bezbronności. Musimy zgodzić się na przepływ ludów i kultur, zaakceptować otwartość struktury państwowej, pogodzić się z sytuacją, w której, jak powiada J. Gajda-Krynicka, „rozpadły się ściany świata”⁴²⁸.

⁴²³ Por np. A. Ben Ze'ev *The Virtue of Modesty*, „American Philosophical Quarterly” 30(1993), s. 235–246.

⁴²⁴ S. Weil, *Wybór pism*, tłum. Cz. Miłosz, wyd. Znak, Kraków 1991, s. 159.

⁴²⁵ M. C. Nussbaum, *The Mourner's Hope*, dz. cyt., <http://bostonreview.net/nussbaum-the-mourners-hope>.

⁴²⁶ M. C. Nussbaum, *Therapy of Desire*, dz. cyt., s. 26.

⁴²⁷ M. C. Nussbaum, *Patriotism and Cosmopolitanism*, <http://bostonreview.net/martha-nussbaum-patriotism-and-cosmopolitanism> Data dostępu 15.05.2020

⁴²⁸ J. Gajda-Krynicka, *Gdy rozpadły się ściany świata: teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1995.

Zauważmy jednak, że Nussbaum nie uważa, iż bezbronność, to znaczy fakt, że jesteśmy ograniczeni i niedoskonalni, z których to powodów zasługujemy na wybaczenie, zwalnia nas ze starań o to, by stać się kimś lepszym. W dziełach omawianej myślicielki wielokrotnie pojawia się wątek walki ze światem, to znaczy mierzenia się z tymi ograniczeniami, próby ich przełamania. Mowa tu zarówno o własnych słabościach, jak i o obiektywnych przeszkodach, które narzuca nam rzeczywistość.

Można w tym miejscu wspomnieć o S. Kierkegaardzie, którego filozofia zdaje się zawierać wiele elementów bliskich także poglądom Nussbaum, na przykład przekonanie o osobistym czy wręcz intymnym znaczeniu filozofii, a także zainteresowanie jednostką raczej niż tworzeniem filozoficznych systemów. Kierkegaard wymienia szereg trybów funkcjonowania moralnego czy też postaw, jakie można zająć wobec życia. Nie będziemy opisywać ich wszystkich, ale wydaje się ważne to, że filozof ten uznaje postawę refleksyjną oraz postawę wiary, która oznacza ciągłe otwarcie na zmiany i zrozumienie, że „wobec Boga nigdy nie mamy racji”⁴²⁹. Dla Nussbaum kierujący się rozumem człowiek ma wprawdzie rację całkiem często, a problemów moralności nie rozpatruje ona w odniesieniu do woli Boga, lecz mimo to także uważa, że jako istoty niedoskonałe będziemy zawsze błędzić i musimy się z tym pogodzić. Dokładnie tak, jak dla Kierkegarda, każda sytuacja moralna jest dla niej wyjątkowa i wymaga osobnego namysłu i rozeznania, a jednak jest zarazem potwierdzeniem ogólności, w tym sensie, że musimy w niej dążyć do zrealizowania wymogów powszechnej sprawiedliwości. Ponadto, u duńskiego filozofa człowiek, niczym Abraham, musi obronić w sobie pojęcie dobrego Boga, choć ten wymaga od niego ofiary. Podobnie i u Nussbaum mamy do czynienia z namysłem nad moralnym wyzwaniem polegającym na konieczności przechowania wiary w sens czynienia dobra pomimo bólu, jaki to przynosi.

Żmudne próby ratowania w sobie wizji dobra, a wręcz przekonania o jego możliwości, należałoby nazwać męstwem. Choć dobro według Nussbaum jest kruche, to wcale nie uznaje ona, że na tym spostrzeżeniu należy poprzestać. Cały dramat życia moralnego polega właśnie na tym, że nie mamy moralnego prawa do takiego aktu kapitulacji, choć niekiedy on jest on zrozumiały, ale raczej w sensie możliwości wskazania przyczyn niż usprawiedliwienia go.

Przekładając na problematykę dobra u Nussbaum myśl Tillicha, który powiedział, że „męstwo jest samoafirmacją bytu wbrew faktowi niebytu”, moglibyśmy powiedzieć, że

⁴²⁹ S. Kierkegaard, *Co jest budującego w myśli, że wobec Boga nigdy nie mamy racji*, tłum. H. Bartoszek, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski i K. Pomian, PWN, s. 59-73.

w twórczości omawianej myślicielki objawia się ono w postaci tezy o konieczności afirmacji możliwości dobra wbrew faktowi jego zniszczalności⁴³⁰. Zauważmy, że jest to męstwo innego rodzaju niż prosto rozumiana odwaga, pokonywanie strachu w sytuacji trudności. Męstwo, o którym mowa, zdaje się mieć charakter bardziej fundamentalny, odnosić się do czegoś głębszego niż tylko sfera afektywna, a także niż kalkulowana, utylitarna akceptacja możliwych strat. Chodzi w nim bowiem o przechowanie wiary w to, że dobro w ogóle jest możliwe. Nussbaum pokazuje, że w sensie bytowym czasami mamy do czynienia z jego zupełnym zniszczeniem i wówczas jedynie poleganie na sile rozumu może nas uchronić przed zupełną klęską. To jednak stanowi moralne wyzwanie.

Przekonanie Nussbaum o znaczeniu męstwa widać wyraźnie zwłaszcza tam, gdzie mówi ona o tzw. *pathei mathos*, czyli o nauce przez cierpienie⁴³¹. Omawiana myślicielka wydaje się być przekonana, że czasami możemy dojść do prawd moralnych jedynie w drodze bólu. Jest tak zwłaszcza w miłości, w której przypisujemy zewnętrznemu bytowi najwyższą wartość, ale nie posiadamy nad nim kontroli, więc doznajemy nieustannych przeskoków między cierpieniem a radością, co dokładnie przeanalizowaliśmy w rozdziale trzecim. *Pathei mathos* może zajść jednak zawsze wtedy, kiedy mamy do czynienia ze stratą. Nussbaum dostrzega początek tego procesu choćby we wstrząsie, którego doznaje Kreon z *Antygony* Sofoklesa po samobójczej śmierci Hajmona, swojego syna⁴³². W nieszczęściu tym tkwi, jak twierdzi Nussbaum, załączek empatii, której władcy brakowało. W obliczu dramatycznej utraty zaczął zrozumieć, co oznacza rozpaczać za bliską osobą jak Antygona, z którą wszedł w konflikt. Ciekawe, że „Hajmon” (gr. *haimon*) oznacza „z krwi, krwawy”. To oczywiste odniesienie do więzów krwi ojca i syna, ale też przelanej krwi Antygony i, z drugiej strony, zasady życia. Co więcej, krew jest symbolem miłości i ofiary. Nussbaum zdaje się mieć więc rację, gdy dostrzega znaczenie tej postaci dla wymowy całej tragedii.

Analiza twórczości Nussbaum pokazuje, że uważa ona, iż uznanie własnej bezbronności wobec losu i przyjęcie cierpienia, które nam może on przynieść, jest bardzo ważne dla rozwoju moralnego, ponieważ bez tego niejako sabotujemy doświadczenie, które przynosi nam naukę moralną. Kreon mógłby wyprzeć to doświadczenie, na przykład uznając, że Hajmon był zdrajcą, podobnie jak Agamemnon zaczął widzieć w Ifigenii kozę prowadzoną na rzeź, kiedy wymagały tego okoliczności⁴³³.

⁴³⁰ P. Tillich, *Męstwo bycia*, dz. cyt., str. 153.

⁴³¹ M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, dz. cyt., s. 45.

⁴³² Tamże, s. 79.

⁴³³ Tamże, s. 33.

Zwróćmy uwagę, że zarówno pokora, jak i męstwo, których zalecenie dostrzeżliśmy w poglądach Nussbaum, to cnoty szczególne. W wyjątkowy sposób wspomagają bowiem rozwój moralności. Można powiedzieć, że stwarzają wręcz wstępne warunki ku niemu. Cnoty wprowadzając w ogóle wspierają się wzajemnie (np. cierpliwość i roztropność), ale pokora i męstwo zdają się przyczyniać do moralnego wzrostu w bardziej zasadniczym sensie niż np. lojalność czy uporządkowanie. Pokora powoduje bowiem, że jesteśmy świadomi własnych niedostatków i umiemy je przyjąć, tym samym otwierając się na pozytywną zmianę. Można więc powiedzieć, że Nussbaum jest przekonana, iż pokora w ogóle oznacza dyspozycję do kształtowania moralności. W odniesieniu do tego spostrzeżenia warto dodać, że cnota ta odwrotnością pierwszego z grzechów głównych w teologii moralnej chrześcijaństwa, czyli pychy, która, jako „zatwardziałość serca”, uniemożliwia człowiekowi nawrócenie. Dlatego też ma ona wymiar fundamentalny. Jeśli człowieka charakteryzuje pycha, to nie może przemienić swojego postępowania.

W wywodach Nussbaum mamy do czynienia z podobnym podejściem do pokory jako do tego, co otwiera nas na metamorfozę, czy wręcz swoście rozumianą „metanoję”. Z pewnością w młodości, jako gorliwie wierząca protestantka, spotkała się z chrześcijańskim nauczaniem na jej temat. A jednak i w innego typu tekstach, którymi inspirowała się jawnie, znajdujemy krytykę pychy i zachętę do pokory. Są one obecne w licznych tekstach stoików. Również w tragedii greckiej występuje zjawisko *hybris*, czyli przesadnej dumy bohatera prowadzącej go do zbłądzenia, objawiającej się, np. w historii Edypa, który zabił podróżnych, gdy zastąpili mu drogę, w ten sposób mordując własnego ojca. Nussbaum nie mówi wprost o pysze, ale zdaje się, że często krytykowane przez nią postawy narcyzmu czy egoizmu właściwie pokrywają się z nią znaczeniowo.

Tak zaś, jak pokora stwarza fundamentalne warunki ku rozwojowi moralnemu, tak też męstwo pozwala się na tej drodze utrzymać w sytuacji kryzysu. W przedstawianych przez Nussbaum argumentacjach, mimo jej przekonania o efemeryczności dobra i pewnej niedostępności trwałej doskonałości moralnej, tym bardziej uwidacznia się, że chodzi jej o takie zachowanie, kiedy to mamy do czynienia z rycerską, wojowniczą wizją cnoty, ponieważ utrzymanie dobra wymaga naszych największych wysiłków. W rozumieniu greckim cnota, *arete*, oznacza także dzielność moralną czy szlachetność, i takie jej konotacje pobrzmiewają bardzo wyraźnie w, niekiedy nawet nieco patetycznych, słowach Nussbaum na temat dążenia do dobra.

W podrozdziale tym ukazaliśmy, że odniesienie do własnej przyrodzonej bezbronności, która dla Nussbaum jest podstawową prawdą o kondycji człowieka – w

wielości jej znaczeń, to znaczy zarówno gdy chodzi o naszą zniszczalność, nagość wobec losu czy omylność – w filozofii omawianej autorki tożsame jest z przyjęciem moralnej opcji fundamentalnej. Umożliwia ono bowiem dążenie do dobra, stając się źródłem pokory i skłaniając do męstwa. Odrzucenie bezbronności, przeciwnie, prowadzi do pychy i moralnej małości.

To szczególne podkreślanie przez Nussbaum potrzeby połączenia wrażliwości i siły, pasywności i imperatywu działania, akceptacji ograniczeń i waleczności powoduje, że w istocie mamy do czynienia z wizją „migoczącego”, wciąż zmagającego się z samym sobą człowieczeństwa. Przysługuje mu jedyne w swoim rodzaju, efemeryczne piękno: piękno moralne, nieporównywalne w swej doniosłości z żadną ze sztuk, które mogą tylko próbować przybliżyć się do niego przez artystyczne analogie. Odkrywamy je tylko wówczas, gdy żyjemy zgodnie z ograniczonością naszej natury i staramy się o dobre życie. W duchu tych kruchych, lecz mających głęboki sens egzystencjalny paradoksów, Nussbaum pokazuje, zarazem przekonująco i w sposób skłaniający do dalszych poszukiwań, że „moc w słabości się doskonali”⁴³⁴.

⁴³⁴ 2 Kor 12, 9-10.

Zakończenie

Przedmiotem analiz przeprowadzonych w niniejszej pracy była teza, że akceptacja własnej bezbronności (*vulnerability*) przez człowieka stanowi według Marthy Nussbaum warunek jego dobroci moralnej. W rozprawie podjęto próbę ukazania, w jaki sposób fundamentalne założenia antropologiczne i epistemologiczne przyjmowane przez tę filozof przekładają się na formułowane przez nią zalecenia moralne oraz na jej rozumienie cnoty.

Podjęte badania wykazały, że według Nussbaum odniesienie do własnej bezbronności, jako do jednego z podstawowych przymiotów natury ludzkiej, rozstrzyga o tym, czy działanie podmiotu będzie dobre, czy też złe moralnie. Tym samym uwidoczniła się w poglądach tej myślicielki teza, że *datum anthropologicum et datum ethicum convertuntur*, co znaczy, że wizja człowieka ma u niej bezpośrednie przełożenie na ujęcie moralności i etyki. Tym samym, wbrew opinii niektórych krytyków zarzucających pracom tej autorki eseistyczność i brak koherencji, filozofia moralna Nussbaum okazuje się w najbardziej zasadniczym wymiarze spójna.

Analizy poglądów Nussbaum pokazały, że uznaje ona, iż tylko dogłębny namysł nad bezbronnością oraz jej akceptacja mogą prowadzić do rozwoju moralnego i cnoty. Odrzucając bezbronność, człowiek popada natomiast w moralny solipsyzm i egoizm, ponieważ musi wtedy przedkładać własne bezpieczeństwo nad dobro realizowane wśród i dla innych.

Podsumowując rozważania zawarte w niniejszej rozprawie, formułujemy odpowiedzi na najistotniejsze pytania postawione we *Wstępie*.

Rozpoczynając nasze analizy, dostrzegliśmy, że na miano najważniejszej, pierwotnej prawdy antropologicznej zasługuje, według Nussbaum, posiadanie śmiertelnego ciała. Jego nagość i miękkość powodują, że jako ludzie jesteśmy jednymi z najbardziej bezbronnych spośród zwierząt. Omawiana autorka trafnie przekonuje, że wielu filozofów traktuje podmiot moralny jak odseparowany rozum, tymczasem chodzi zawsze o konkretnego człowieka, który jest zniszczalną materią.

Nussbaum twierdzi, że nigdy nie będziemy niczym ponad ciało. Jednocześnie jednak w enigmatyczny sposób odnosi się do pojęcia duszy. Definiując ją jako sposób obcowania ze światem, sprawiający, że nasze więzi z nim są głębokie i złożone, twierdzi, że konotacje teologiczne można przyjąć, ale równie dobrze można je odrzucić. Trudno

jednak nie odnieść wrażenia, że czyni w ten sposób pewien unik, chcąc znaleźć taką definicję, na którą przystaliby wszyscy. Co więcej, świadomość jej protestanckich korzeni i przynależności do liberalnej diaspory żydowskiej, przy równoległej jej niechęci do tez metafizycznych w filozofii, powoduje pewien zamęt. Trzeba więc powiedzieć, że w aspekcie problemu duszy antropologia wyznawana czy raczej deklarowana przez Nussbaum wydaje się dość niejasna.

Istotne dla zrozumienia koncepcji moralności proponowanej przez Nussbaum jest również to, że wiele mówi ona o naturalnej ludzkiej zależności od zewnętrznych dóbr. Szczególnie ciekawe jej spostrzeżenie wyraża się w twierdzeniu, że człowiek jako *zoon politikon*, zwierzę polityczne, jest nim już na mocy praw biologii. Żaden członek ludzkiej społeczności nie wychował się sam. Dzieci potrzebują nieustannej opieki wręcz po to, by mogły zachować fizjologiczne funkcje życiowe. Dlatego też Nussbaum wielokrotnie odnosi się do faktu dziecięcej bezbronności i do tego, jakie potrafią być jej echa w dorosłym życiu.

Przeprowadzone analizy wykazały jednak, że zapełnianie potrzeb nie jest, w jej rozumieniu, podstawowym nakazem moralnym. To zaś ustawia ją poza kręgiem etyków troski, choć niekiedy bywa ona z nimi porównywana, a nawet błędnie zaliczana do ich grona. Tymczasem, Nussbaum mimo przykładania wielkiej wagi do znaczenia współczucia uważa, że nadmierna dbałość o sprawy potrzeb i braków jest objawem jednej z najbardziej szkodliwych postaw moralnych, a mianowicie narcyzmu. Zgoda na to, że nie wszystkie nasze potrzeby zostaną zaspokojone jest kluczowa dla rozwoju moralnego.

W toku badań okazało się również, że szczególnie ważny dla ujęcia cnoty przez Nussbaum jest jej namysł nad emocjami, ponieważ, jej zdaniem, odnoszą się one do tego, co ważne, a nad czym nie posiadamy kontroli. Emocje są więc dowodem ludzkiej bezbronności wobec losu, której akceptacja jest zacznym dobrem.

Nussbaum trafnie zauważa także, że za emocjami stoją sądy wartościujące. W związku z tym, życie emocjonalne człowieka, po pierwsze, podlega w pewnej mierze osądowi moralnemu, po drugie zaś, można je świadomie kształtować. Spośród emocji, które Nussbaum uważa za zasadniczo moralnie wątpliwe, szczególnie dużo miejsca poświęca ona strachowi i gniewowi. One to wypływają zwykle z narcystycznej niezgody człowieka na stratę i nadmiernej dbałości o własne bezpieczeństwo.

Warto odnotować, że Nussbaum posiada wyjątkowo wyważoną i realistyczną opinię na temat zdolności poznawczych człowieka. Łączy przekonanie, że podstawowym nakazem moralnym jest życie zgodne z rozumem, z tym, że błąd w drodze rozwoju

moralnego jest nieunikniony. Słabość rozumu objawia się zaś szczególnie w sytuacji konfliktu tragicznego, który Nussbaum rozumie jako efekt pragnienia realizacji kolidujących ze sobą dóbr w niedoskonałym i ograniczonym świecie. Konflikt tragiczny najlepiej więc uwidacznia bezbronność człowieka w sferze moralnej.

Kolejnym problemem, który uwyraźniły podjęte w pracy analizy, jest niejasność dotycząca tego, jak właściwie Nussbaum rozumie kategorię dobra, a w szczególności specyficzne dla jej filozofii pojęcie „kruchości dobroci”. Wydaje się, że u omawianej myślicielki bardzo mocno zespalają się ze sobą płaszczyzny dobra rozumianego bytowo oraz dobra moralnego, co nierzadko stanowi przyczynę konfuzji. Należy powiedzieć, że amerykańska filozof, pod hasłem eudajmonii, zasadniczo nadmiernie uzależnia cnotę od dóbr fizycznych, to jest od dostępności konkretnych zasobów, tym samym niekiedy zacierając rozróżnienie na dobroć moralną i dobrostan. Czyni to jednak głównie na poziomie rozważań teoretycznych, natomiast w jej zaleceniach dotyczących życiowej praktyki nie dostrzega się raczej podobnej nieprawidłowości.

Trzeba także zauważyć, że wielu komentatorów pojmuje ową kruchość wyłącznie w kluczu politycznym, traktując myśl Nussbaum po prostu jako teorię sprawiedliwości w stylu Rawlsowskim. Kruchość dobra miałaby wówczas być koniecznym efektem pluralizmu, zderzania się ze sobą sprzecznych wizji szczęśliwego życia. Tymczasem, mimo częściowej trafności tej diagnozy, efemeryczność czy zniszczalność dobra jest jednak, zdaniem Nussbaum, przede wszystkim przeżywana. Posiada ono, o czym często zapominają badacze, niezaprzeczalny wymiar egzystencjalny. Stąd też omawiana filozof twierdzi, że podejmując się próby politycznych ustaleń, trzeba koniecznie wychodzić od jednostkowego doświadczenia. Nie bez przyczyny przecież tak wiele uwagi poświęca ona greckiemu pojęciu *tyche*, losu. Człowiek najpierw musi odkryć swoją niewystarczalność i bezbronność w takich dziedzinach jak miłość do konkretnej osoby czy poszukiwanie szczęścia w życiu społecznym. Wydaje się, że dla Nussbaum, bez przejścia tego indywidualnego procesu, w sensie moralnym, próby formułowania sprawiedliwego prawa niewiele znaczą, ponieważ wówczas nie wypływają z autentycznego zrozumienia ludzkiej doli i nie są powodowane empatią, czyli po prostu nie stoi za nimi prawdziwa cnotliwość.

Warto w tym miejscu dodać, że Nussbaum, jako spadkobierczyni Rawlsa, pozostaje zasadniczo wierna jego koncepcji sprawiedliwości, zwłaszcza tej z czasów *Liberalizmu politycznego*, ale, tworząc własną teorię potencjalności czy zdolności, dokonuje w niej istotnych modyfikacji. Przede wszystkim słusznie dostrzega metodologiczny błąd w jego myślowym eksperymencie „zasłony niewiedzy”, mając rację,

że nie ma żadnych ludzi bez właściwości. Posiadanie określonych cech jako konkretna jednostka jest w etyce punktem wyjścia. Ponadto Rawls pomijał pewne grupy społeczne, które nie mogą decydować o sobie, a które to, jak uważa Nussbaum, etycy i teoretycy prawa powinni dostrzec, np. dzieci.

Bardzo trafne, jeżeli chodzi o dostrzeżenie problemu, choć jednocześnie wyjątkowo dyskusyjne, jest stanowisko Nussbaum wobec funkcjonowania współczesnych systemów penitencjarnych. Wskazuje ona, że w miażdżącej większości przypadków systemy te są zinstytucjonalizowanymi mechanizmami zemsty. Nie dają szans na resocjalizację i nie powodują wyrównania krzywd, czyli powstania proporcjonalnego dobra. Kumulują jedynie zło. W wielu przypadkach jednak jedyną drogą ku temu, by uniknąć tego stanu rzeczy, byłoby odsłonięcie się społeczeństwa na ryzyko braku izolacji od przestępców, przez okazanie im miłosierdzia i ufności, że nie powtórzą swoich postępów. Kara miałaby wówczas wymiar wyłącznie naprawczy.

Poważną wątpliwością, do której odnieśliśmy się w toku rozważań, była ta, czy postulat uznania własnej bezbronności oznacza dla Nussbaum rekomendację bezwzględnej zgody na krzywdę i bierności wobec doznawanego zła. Analizy jej poglądów wykazały jednak, że odpowiedź na to pytanie jest przecząca. Nussbaum nie jest orędowniczką naiwnego pacyfizmu czy kwietyzmu. Zupełnie przeciwnie, nawołuje ona do walki o dobre życie. Uznanie własnej bezbronności jest raczej konieczne, aby w tej walce wytrwać, czyli pozostać na drodze moralnego wzrostu. Ukazaliśmy zatem, że, w sposób często niebezpośredni, Nussbaum zachęca do postaw pokory, pozwalającej zaakceptować ograniczenia i porażki oraz męstwa, które skłania do kontynuowania starań pomimo nich.

W świetle tych ustaleń warto zauważyć, wbrew temu, co sugeruje Stelios Virvidakis, że dobro w rozumieniu Nussbaum wcale nie jest tak kruche, jak mogłoby się wydawać. Omawiana autorka słusznie przypomina, że znacznie trudniej je zrozumieć, zrealizować i utrzymać, niż uświadamia to sobie większość etyków. Jednocześnie jednak sama nie popada w defetyzm. Nie przekonuje o nieosiągalności dobra czy o tym, że jest deterministycznie skazane na zniszczenie. Jest jedynie chwiejne, ale może przetrwać.

Analizy przechodzące od wizji antropologicznej, przez problemy epistemologiczne i moralne aż do etycznych, ujawniły w filozofii Nussbaum obecność pewnych wątków czy paradygmatów, a może po prostu sposobu myślenia, charakterystycznych dla myśli religijnej. Podobnie jak Maritain nazywał marksizm „ostatnią herezją chrześcijaństwa”, ponieważ marksiści chcieli wyzwolić ludzkość od

nieszczęść, tak i moglibyśmy powiedzieć, że dla Nussbaum przemiana ludzkiego losu jest najistotniejsza⁴³⁵. Przyjęcie prawdy o własnej bezbronności ma prowadzić do rodzaju moralnego nawrócenia i umożliwić zrozumienie, czym są dobro, sprawiedliwość i szczęście.

Na podstawie wyżej sformułowanych wniosków widać wyraźnie, że dla Nussbaum bezbronność ujawnia się niemal w każdej dziedzinie ludzkiego życia, a jej zanegowanie oznacza fałsz i prowadzi do postępowania niezgodnego z prawdą o człowieczeństwie, które to postępowanie skutkuje złem. W związku z tym warto wydobyć w ramach konkluzji, na podstawie ustaleń dokonanych w niniejszej pracy, pewien model, który odnosi się do każdego z omawianych aspektów bezbronności. Ów model, czy schemat myślenia, stanowi odkryty w drodze analiz wspólny mianownik dla wielu, niekiedy sprzecznych ze sobą, poglądów omawianej autorki, który jednak świadczy o ich spójności. Jeśli wydają się one sprzeczne, to głównie dlatego, że albo jej komentatorzy zatrzymywali się na ich powierzchniowym znaczeniu, albo dlatego, że były one wypowiedzane w różnym czasie i różnym kontekście społeczno-politycznym.

Nussbaum przekonuje, że w swym naturalnym stanie różnorodne układy (ciało, struktura myślenia, relacja między dwojgiem kochających się ludzi, ustrój polityczny itp.) cechuje pewnego rodzaju otwartość. Człowiek może ją zaakceptować, przechowując dobro, albo, w trosce o własne bezpieczeństwo, w tę strukturę zaingerować, próbując, w odpowiedni do przedmiotu sposób, uszczelnić ją czy usztywnić. To zaś prowadzi do zła, gdyż jest płynącym z pragnienia kontroli aktem zafałszowania rzeczywistości.

Pomimo odrębności propozycji Nussbaum i trudności, jakie napotykamy przy próbach klasyfikacji jej poglądów, przeprowadzone analizy odsłoniły pewne podobieństwa czy zbieżności z innymi filozofami, pozwalające wskazać miejsce jej dzieła wobec dokonań pozostałych myślicieli. Przede wszystkim, choć Nussbaum reprezentuje raczej teleologiczną wizję etyki, to okazuje się, że można w jej poglądach zauważyć wyraźne wątki deontologiczne. Przeto, w najbardziej zasadniczym sensie, jej filozofia prowokuje skojarzenia z twórczością takich myślicieli jak Ricoeur czy Spaemann, którzy podobnie jak ona próbowali łączyć pojęcie obiektywnie istniejącej powinności z ludzkim dążeniem do osobistego szczęścia. Natomiast ze względu na poszukiwanie balansu między bezbronnością czy kruchością istnienia człowieka a jego pragnieniem autonomii można zestawić Nussbaum na przykład z Hansem Jonasem. Ich wnioski na ten temat są zbieżne, choć wywodzą się oni z różnych tradycji filozoficznych. Z kolei ze względu na

⁴³⁵ T. Styczeń, *Etyka niezależna?*, w: Tenże, *Etyka niezależna*, Dzieła zebrane, tom 2, Lublin 2012, s.358.

pewną antysystemowość (co nie oznacza „antyteoretyczności”), skupienie na jednostce i próbach zrozumienia losu jako tego, co przez człowieka przeżywane moglibyśmy dokonać ostrożnego zestawienia Nussbaum z pewnymi reprezentantami filozofii o orientacji egzystencjalnej czy psychologizującej, jak na przykład Marcel czy Jaspers.

Ukazawszy zasadnicze wnioski istotne z punktu widzenia tematu pracy, warto teraz pokrótce wyrazić jeszcze poboczne spostrzeżenia, wyszczególniając zarówno pewne słabości, jak i mocne punkty poglądów Nussbaum. Zarysujemy przy tym dalsze perspektywy badawcze, które odsłoniły przed nami przeprowadzone analizy.

Przede wszystkim, choć filozofia Nussbaum jest w sensie fundamentalnym koherentna i często spotyka się z niezasłużoną krytyką, to eklektyzm czy synkretyzm jej dzieł rzeczywiście potrafi prowadzić do zamętu i sprzeczności. W pobocznych wątkach Nussbaum prowadzi swój namysł dygresyjnie, z nadmierną niekiedy swobodą powołując się na wielu autorów. Jej interpretacje bywają wycinkowe, a ponadto obarczone elementem ewaluacyjnym, jak np. w przypadku filozofii Kanta. Skutkuje to często niespójnością opinii nie tylko w jej własnych tekstach, lecz może przede wszystkim wśród komentatorów odnoszących się tylko do jej wybranych prac czy ich fragmentów.

Ponadto, podejmowana przez omawianą autorkę próba mariażu arystotelizmu z liberalizmem w stylu Rawlsa zdaje się być dobrym pomysłem, ale jedynie w pewnej mierze. Nussbaum dość arbitralnie wybiera cnoty, które powinno promować społeczeństwo, tak, by zgadzało się to z jej wizją liberalizmu, na którą w konsekwencji także musi nałożyć ograniczenia niewypływające z jego istoty. Pomimo sprawności narracyjnej w uzasadnianiu tego połączenia, wikła się niejednokrotnie w spore trudności w przypadkach określonych zagadnień. W zasadniczym bowiem sensie esencjalistyczne, arystotelesowskie w duchu przekonanie, że należy w dążeniu do dobra we wspólnocie politycznej trzymać się empirycznych obserwacji na temat natury ludzkiej, trudno jest pogodzić z liberalną zgodą na akceptację różnych wizji życia, nawet tych nie odpowiadających wymogom rozumu.

W związku z tym, niejednokrotnie można odnieść wrażenie, że Nussbaum na własne życzenie dokonuje pewnego rodzaju samoograniczenia czy autocenzury. Widać to na przykład tam, gdzie mówi o religii. Z jednej strony zdaje się przekonywać, że duchowość jest jedną z najistotniejszych sfer ludzkiego życia, zwłaszcza jeśli Bóg rzeczywiście istnieje. Z drugiej, w imię liberalnego konsensu częściowego, przeciwna jest wnoszeniu spraw religii do dyskursu politycznego. Podobnie w ramach odnośnego problemu, w imię tego konsensu, musi zgadzać się na pewne elementy obyczajowości

muzułmańskiej czy hinduskiej, których moralnie nie pochwała. Czasami skutkuje to sprzecznościami, innymi razy miałością poglądów.

Istnieją jednak także elementy myśli omawianej autorki, które zasługują na szczególne docenienie.

Przede wszystkim, etyka Nussbaum jest pochwałą konkretnej jednostki, wraz z jej cielesnością i życiem wewnętrznym. Lęk przed uprzedmiotawiającą siłą prawa powoduje, że omawiana myślicielka nawołuje do jak najgłębszego i angażującego możliwie wiele dyscyplin i władz poznawczych wglądu w życie moralne człowieka.

Sprzeciw wobec czysto akademickiej myśli moralnej sprawia, że Nussbaum przywraca etyce jej właściwą rolę, nawołując, by etycy wspierali ludzi w poszukiwaniach tego, co dobre i słuszne. Amerykańska filozof ma zupełną rację, gdy mówi, że w nauczaniu moralności miejsce filozofów dawno zajęli pisarze literatury pięknej, ponieważ ci pierwsi zapomnieli o swoim powołaniu. Ze względu na przystępność i literackie piękno swoich prac, ona sama stanowi jednak chlubny wyjątek. W związku zaś z tak wielką wagą przykładaną przez nią do życia wewnętrznego człowieka, owoce mogłoby się okazać porównanie jej z filozofami o egzystencjalnej orientacji, których niejednokrotnie przywoływaaliśmy w toku analiz, np. z Kierkegaardem, Jaspersem czy Heideggerem.

Warto więc zaznaczyć, że Nussbaum rozumie etykę nie jako dedukcyjny system, w którym z norm ogólnych wyprowadza się szczegółowe. Przeciwnie, najpierw musimy obserwować, kim jest człowiek i jak praktycznie funkcjonuje w dziedzinie moralności, a dopiero potem, na podstawie wiedzy płynącej z empirycznego poznania, ustalać normy, a zatem tendencja jest raczej indukcyjna, lub skłaniająca się ku rodzajowi intuicji intelektualnej. U podstaw myśli etycznej Nussbaum stoi zatem niezbywalnie dana antropologiczna, *datum anthropologicum*. Choć omawiana autorka nie chce poszukiwać metafizycznego gruntu dla swojej koncepcji, to i tak potwierdzana przez doświadczenie wizja człowieczeństwa wydaje się całkiem solidną podstawą dla etyki.

Za zasługę należy poczytać Nussbaum także i to, że nie jest przesadną optymistką antropologiczną, a wręcz, w granicach rozsądku, skłania się w niektórych komentarzach raczej ku przekonaniu o drzemiących w człowieku pokładach zła. Dzięki temu, inaczej niż większość przedstawicieli neoliberalizmu, do których w pewnych aspektach się zalicza, podkreśla ona znaczenie wychowawczej funkcji prawa, mającego za zadanie wskazywać człowiekowi drogę ku dobroci i słuszności.

Omawiana autorka celnie zauważa również niedoskonałości niektórych nurtów filozoficznych czy kierunków etycznych, wchodząc z ich przedstawicielami w

wartościową polemikę. Można stwierdzić, że najpoważniejszą wadą myśli etycznej wydaje jej się osłabianie przekonania o powadze życia moralnego, co ostatecznie szkodzi konkretnemu człowiekowi w jego walce o szczęście. Tak, na przykład, trafnie pokazuje ona, że postmoderniści popadają w czcze i niezrozumiałe dywagacje, utylitaryści natomiast przedkładają niekiedy wymiennie pojętą korzyść nad złożoność osobistych dążeń i powinności jednostki, a także, w wymiarze ekonomicznym, ogólną skuteczność rozwiązań politycznych nad godność poszczególnego człowieka. Preskryptywiści, z kolei, rozmywiają wymowę norm moralnych przez dostosowywanie ich do okoliczności. Kantyści zaś tracą z oczu egzystencjalny, przeżyciowy wymiar dążenia do dobra, w przesadnym skupieniu na budowaniu myślowych systemów.

Ponadto, myśl Nussbaum zachęcająca do akceptacji własnej bezbronności i ograniczoności wydaje się szczególnie pouczająca i potrzebna w dzisiejszym świecie konkurencji i zysku. Podjęte przez nas analizy pokazały jednak, że i wśród innych współczesnych filozofów, m. in. u Agambena, Butler, Vaniera czy Sloterdijka, wątki dotyczące bezbronności są żywo obecne. Wiele wskazuje więc na to, że stała się ona nową kategorią etyczną o silnych konotacjach antropologicznych, a skoro tak, to z pewnością przed naukowcami otwiera się olbrzymie pole badawcze. To jednak, co stanowi o wyjątkowości propozycji Nussbaum, to fakt, że stara się ona pokazać człowiekowi, w jaki sposób powinien się odnosić do własnej kondycji, by żyć moralnie dobrze.

Wreszcie, bardzo poruszające wydaje się rozumienie filozofii u omawianej autorki. Nie jest to, w jej ujęciu, intelektualny schron, w którym znajdziemy ucieczkę przed losem, lecz raczej metoda terapii, która pozwoli nam uleczyć rany i tak zadawane przez życie. Nussbaum pokazuje więc w przekonujący sposób, że w filozofii tkwi źródło siły i mądrości, pozwalające nieustannie szukać i bronić dobra na agorze – dobra kruchego i podatnego na zniszczenie, a zatem wymagającego naszej najwyższej dbałości i zdeterminowanego wysiłku.

Bibliografia

TEKSTY MARTHY NUSSBAUM

Teksty oryginalne

A Better Way to Be Angry. Advice from Philosopher Martha Nussbaum, CBC Radio-Canada, <https://www.cbc.ca/radio/tapestry/anger-and-forgiveness-1.3997934/a-better-way-to-be-angry-advice-from-philosopher-martha-nussbaum-1.3997950>, data dostępu 2020-04-26.

Anger and Forgiveness. Resentment, Generosity, Justice, Oxford University Press, Oxford 2016.

Aristotle's "De Motu Animalium", Princeton University Press, Princeton 1978.

Creating Capabilities. The Human Development Approach, Harvard University Press, Cambridge MA 2011.

Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education, Harvard University Press, Cambridge 1997.

Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy, Cambridge University Press, New York 2001.

Gniew a sprawa polska, wywiad przeprowadzony przez Tomasza Stawiszyńskiego, Przekrój nr 3556/2017, <https://przekroj.pl/spoleczenstwo/gniew-a-sprawa-polska-tomasz-stawiszynski>, data dostępu 2020-04-26.

Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership, Cambridge University Press, New York 2006.

Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law, Princeton University Press, Princeton 2006.

It's Time to Take Back Our Aging, Smelly Bodies, "The New Republic" 2014, October 14, <https://newrepublic.com/article/119581/against-sedation-and-general-anesthesia-time-take-back-our-bodies>, data dostępu 2020-04-26.

Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature, Oxford University Press 1990.

Making Philosophy Matter to Politics, "The New York Times" 2002, December 2, <https://www.nytimes.com/2002/12/02/opinion/making-philosophy-matter-to-politics.html>, data dostępu 2020-04-26.

Martha Nussbaum, w: *Take My Advice. Letters to the Next Generation from People Who Know a Thing or Two*, red. James L. Harmon, Simon&Schuster 2007.

Martha Nussbaum, *Applying the Lessons of Ancient Greece*, wywiad z Billem Moyersem, <https://billmoyers.com/content/martha-nussbaum/>, data dostępu 2020-04-26.

New Religious Intolerance. Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age, Harvard University Press (Belknap), Cambridge 2013.

Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities, Princeton University Press, Princeton 2010.

Political Emotions. Why Love Matters for Justice, Harvard University Press (Belknap), Cambridge 2014.

Patriotism and Cosmopolitanism, Boston Review 1994, October 1, <http://bostonreview.net/martha-nussbaum-patriotism-and-cosmopolitanism>, data dostępu 2020-04-26.

Sex and Social Justice, Oxford University Press, New York 1999.

The Clash Within. Democracy, Religious Violence and India's Future, Harvard University Press (Belknap), Cambridge 2007.

The Minnesota Vulnerable Adults Act, akt prawny stanu Minnesota USA, <https://www.house.leg.state.mn.us/hrd/pubs/vuladult.pdf>, data dostępu 2020-04-26.

The Mourner's Hope, "Boston Review" 11(2008), , <http://bostonreview.net/nussbaum-the-mourners-hope>, data dostępu 2020-04-26.

The Professor of Parody, "The New Republic" 22, nr 220 (1999, February), s. 37-45.

Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics, Princeton University Press, Princeton 1994.

Tragedy and Justice, "Boston Review" 10 (2003), , <https://bostonreview.net/archives/BR28.5/nussbaum.html>, data dostępu 2020-04-26.

Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions, Cambridge University Press, New York 2001.

What Does It Mean to Be Human? Don't Ask, "The New York Times" 18 August 2018, , <https://www.nytimes.com/2018/08/20/opinion/what-does-it-mean-to-be-human-dont-ask.html>, data dostępu 2020-04-26.

Whether from Reason or Prejudice: Taking Money for Bodily Services, "The Journal of Legal Studies", 27/2 (1998), s. 693-723.

Women and Human Development: The Capabilities Approach, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Najważniejsze polskie przekłady dzieł Marthy Nussbaum

Gniew i wybaczenie. Uraza, wielkoduszność, sprawiedliwość, tłum. J. Kolczyńska, Wydawnictwo Instytutu Psychologii Zdrowia PTP, Warszawa 2016.

Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów, tłum. Ł. Pawłowski, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2015.

Nowa nietolerancja religijna. Przewyciężyć politykę strachu w niespokojnych czasach, tłum. S. Szymański, Fundacja Kultura Liberalna, Warszawa 2018.

W trosce o człowieczeństwo. Klasyczna obrona reformy kształcenia ogólnego, tłum. A. Męczkowska, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław 2008.

KOMENTARZE

BRADLEY Gerard V., *In the Case of Martha Nussbaum*, <https://www.firstthings.com/article/1994/06/in-the-case-of-martha-nussbaum>, data dostępu 2020-04-26.

DOLEZAL Luna, *Shame, Vulnerability and Belonging: Reconsidering Sartre's Account of Shame*, "Human Studies", 40/ 3 (2017), s. 421-438.

DORTER Kenneth, *Nussbaum on Transcendence in Plato and Aristotle*, "Dialogue" 32 (1993), s. 105-117.

ENGSTER Daniel, *Care Ethics and Natural Law Theory: Toward an Institutional Political Theory of Caring*, "The Journal of Politics" 66/1 (2004), s. 113-135.

GŁĄB Anna, *Rozum w świecie praktyki. Studium poglądów filozoficznych Marthy Nussbaum*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2010.

KAVKA Martin, *Judaism and Theology in Martha Nussbaum's Ethics*, "The Journal of Religious Ethics", 31/2(2003), s. 343-359.

LISOWSKA Urszula, *Kategoria bezbronności jako podstawa nowego paradygmatu etycznego - Martha Nussbaum a dziedzictwo Henry'ego Sidgwicka*, „Studia Philosophica Wratislaviensia”, 8/3,, 3, (2013), s. 61-82.

LISOWSKA Urszula, *Wyobrażenia, sztuka, sprawiedliwość. Marthy Nussbaum koncepcja zdolności jako podstawa liberalnego egalitaryzmu*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2018.

MACHURA PIOTR, *Wokół koncepcji dobra we współczesnym neoarystotelizmie anglosaskim. Normatywność, działanie, praktyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2019.

MAILLARD NATHALIE, *Faut-il être minimaliste en éthique? Le libéralisme, la morale et le rapport à soi*, Labor et Fides, Genewa 2014.

MICHALIK-JEŻOWSKA Magdalena, *Emocje a praktyka moralna w refleksji Marthy C. Nussbaum*, Wydawnictwo Koraw, Rzeszów 2013.

MILLAN Gustavo Ortiz, *Nussbaum on the Cognitive Nature of Emotions*, "Manuscrito" 39/2 (2016), s. 119-131.

O'SULLIVAN James P., *Maritain and Nussbaum. Two Ironically Promising 'Essentialist' Accounts on Social Justice*, "Heythrop Journal" 54(2013), s. 629-642.

PAPHITIS SHARLI, *Vulnerability and the Sovereign Individual: Nussbaum and Nietzsche on the Role of Agency and Vulnerability in Personhood*, "South African Journal of Philosophy" 32/2 (2013) s. 123-136.

RAO Ramesh N., *Selective Outrage, Susceptive Ethics*, <http://www.rameshnrao.com/politics-selective-outrage-suspect-ethics.html>, data dostępu 2020-04-26.

ROOCHNIK David L., *The Tragic Philosopher: A Critique of Martha Nussbaum*, Ancient "Philosophy" 2/8 (1988), s. 285-295.

RUSSEL Beattie Amanda, SCHICK Kate *The Vulnerable Subject. Beyond Rationalism in International Relations*, Palgrave MacMillan 2013.

SCHINKEL Anders, *Martha Nussbaum on Animal Rights*, "Ethics and the Environment" 1/ 13 (2008/), s. 41-69.

SCHWARTZ Stephen P., *A Brief History of Analytic Philosophy. From Russel to Rawls*, Wiley-Blackwell, Hoboken, New Jersey 2012.

SCHOFER J. W., *Confronting Vulnerability: The Body and the Divine in Rabbinic Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago 2010.

SKERKER Michael, *Nussbaum's Capabilities Approach and Religion*, The Journal of Religion 84/3(2004), s. 379-409.

SIRVENT Roberto, *Embracing Vulnerability. Human and Divine*, Pickwick Publications, Eugene Oregon, 2014.

THE BEST SCHOOLS, *The 50 Most Influential Living Philosophers*, artykuł redakcyjny, <https://thebestschools.org/features/most-influential-living-philosophers/>, data dostępu 2020-04-26.

THOLEN BERRY, *Political Responsibility as a Virtue: Nussbaum, MacIntyre and Ricoeur on the Fragility of Politics*, <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0304375418777178>, data dostępu 2020-04-26.

VASTERLING Veronica, *Cognitive Theory and Phenomenology in Arendt's and Nussbaum's Work on Narrative*, "Human Studies" 30 (2007), s. 37-48.

VIRVIDAKIS Stelios, *La robustesse du bien: essai sur le réalisme moral*, Rayon, Paris 1996.

VIRVIDAKIS Stelios, *Living Well and Having a Good Life: Interpreting the Distinction*, „Philosophical Inquiry" 38 (2014) s. 69-90.

WIDDERSHOVEN Guy, HUIJER Marli, *The Fragility of Care. An Encounter between Nussbaum's Aristotelian Ethics and Care Ethics*, "Bijdragen" 362. (2001)/ s. 304-316.

WRÓBEL Szymon, *Martha Nussbaum albo ukrywając się przed ludzkością, skrywając to, co ludzkie*, https://usosweb.uw.edu.pl/kontroler.php?_action=katalog2/przedmioty/pokazPrzedmiot&kod=3700-KON311-AL, data dostępu 2020-04-26.

LITERATURA POMOCNICZA

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

AGAMBEN Giorgio, *Piłat i Jezus*, tłum. M. Surma-Gawłowska, A. Zawadzki, Miesięcznik Znak, Kraków 2017.

AJSCHYLOS, *Oresteja*, tłum. J. Kasprowicz, Greg, Kraków 2013.

ANDRZEJUK Artur, *Przyjaźń jako relacja społeczna w filozofii Platona i Arystotelesa*, http://katedra.uksw.edu.pl/publikacje/arturandrzejuk/przyjazn_jako_relacja_spoleczna.pdf, data dostępu 2020-04-26.

ARYSTOTELES, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, PWN, Warszawa 1983.

ARYSTOTELES, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, PWN, Warszawa 2006.

ARYSTOTELES, *Retoryka. Retoryka dla Aleksandra. Poetyka*, tłum. H. Podbielski, PWN, Warszawa 2004.

BADIOU Alain, *Byt i zdarzenie*, tłum. P. Pieniążek, Wydawnictwo UJ, Kraków 2010.

BADIOU Alain, *Etyka. Przewodnik Krytyki Politycznej*, wyd. Krytyka Polityczna, 2009.

BEN ZE'EV Aaron, *The Virtue of Modesty*, „American Philosophical Quarterly” 30(1993)/, s. 235–246.

BERGSON Henri, *Time and Free Will*, <http://www.federaljack.com/ebooks/Consciousness%20Books%20Collection/Henri%20Bergson%20-%20Time%20and%20Free%20Will%20-%20An%20essay%20on%20the%20Immediate%20Data%20of%20Consciousness.pdf>, data dostępu 2020-04-26.

BERLIN Isaiah, *Liberty*, Oxford University Press 2002.

BIANCHI Enzo, *Przemoc i Bóg*, tłum. M. Rychert, W Drodze, Poznań 2018.

BIBLIA TYSIĄCLECIA, wydanie V, Pallotinum, Poznań 2014.

BLOOM Alan, *Umysł zamknięty*, tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka, Poznań 2012.

BORKOWSKA-NOWAK Małgorzata, *Nieposłuszny obywatel. Rekonstrukcje i interpretacje idei walki bez użycia przemocy*, „Studia Kulturoznawcze” 122 (2017), s. 141-152.

BONMARITO Nicolas, *Modesty as a Virtue of Attention*, „Philosophical Review” 122 (2013), s. 93–117.

BOSTON WOMEN'S HEALTH BOOK Collective, *Our Bodies, Ourselves*, New England Free Press 1970.

BRODSKI Josif, *Wiersze i poematy*, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Kraków 1978.

BUTLER Judith, *Judith Butler on Rethinking Vulnerability, Violence, Resistance*, <https://www.versobooks.com/blogs/4583-judith-butler-on-rethinking-vulnerability-violence-resistance>, data dostępu 2020-04-26.

CANTO-SPERBER Monique, *Pour une morale internationale*, PUF, Paris 2010.

CHOIŃSKA Bogna, *Le mur de langage – samotność według Jacques'a Lacana. Inność, porozumienie, miłość*, « Przestrzenie Teorii » t. 15, Poznań 2011, Wydawnictwo UAM, s.141-153.

COOPER John M., *Friendship and The Good*, "The Philosophical Review", 86 (1977), s. 290-315.

CUMMINGS Edward Estlin, *Wybór wierszy*, tłum. S. Barańczak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1985.

DICKINSON Emily, *Wiersze wybrane*, tłum. St. Barańczak, Znak, Kraków 2006.

DONIMIRSKI Jan, *Fikcja etyczna jako narracja*, „Kultura i Wartości” 24 (2017), s. 5-23.

DOSTOJEWSKI Fiodor, *Idiota*, tłum. H. Grotowska, MG, Warszawa 2016.

DWYER Susan, *Censorship*, w: *The Routledge Companion to Philosophy and Film*, red. P. Livingston, C. Plantinga, Routledge 2008.

ELEKTOROWICZ Leszek, *Zwierciadło w okrucinach*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1966.

ELIADE Mircea, *Historia idei i wierzeń religijnych*, tłum. S. Tokarski, PAX, Warszawa 1976.

FINNIS John, *Prawa naturalne i uprawnienia naturalne*, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001.

FRANCISZEK, *Vos estis lux mundi*, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/doc, data dostępu 2020-04-26.

FRANKFURT Harry, *Wolność woli i pojęcie osoby*, tłum. J. Nowotniak, w: J. Hołówka, *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia moralna*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1977, s. 21-29.

GAJDA-KRYNICKA Janina, *Gdy rozpadły się ściany świata: teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 1995.

GRABOWSKA Agnieszka, *Koncepcja wstydu w pismach Tomasza z Akwinu oraz wybranych nurtach psychologii współczesnej*, „Studia Theologica Varsaviensia”, UKSW 54/1 (2016), s. 95-113.

GRENBORG Jeaninne, *Kant and the Ethics of Humility*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

GRZYBOWSKI Jacek, *Czy relacja – najsłabszy rodzaj bytowości w metafizyce św. Tomasza – można stanowić fundament realnego bytu narodu?*, „Rocznik Tomistyczny” 5 (2016), s. 247-262.

- GRZYBOWSKI Jacek, *Utopijny mesjanizm marksizmu - fundament bolszewickiej rewolucji*, Teologia Polityczna 2017, 6 listopada, <https://teologiapolityczna.pl/ks-prof-jacek-grzybowski-utopijny-mesjanizm-marksizmu-fundament-bolszewickiej-rewolucji>, data dostępu 2020-04-26.
- HARE R. M., *Myślenie moralne. Jego płaszczyzny, metoda i istota*, tłum. J. Margański, Aletheia, Warszawa 2001.
- HARNONCOURT Nikolaus, *Muzyka mową dźwięków. Dialog muzyczny*, tłum. M. Czajka, wyd. Me-Komp, Warszawa 1996.
- HEIDEGGER Martin, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1967.
- HUEMER Michael, *Phenomenal Conservatism and Internalist Intuition*, "American Philosophical Quarterly" 43 (2006), s. 147-158.
- HUME David, *Traktat o naturze ludzkiej*, tłum. Cz. Znamierowski, Aletheia, Warszawa 2015.
- IGNACY LOYOLA, *Ćwiczenia duchowne*, tłum. J. Ożóg, http://www.madel.jezuici.pl/inigo/ignacy_cd.htm, data dostępu 2020-04-26.
- INTERNATIONAL DEVELOPMENT ETHICS ASSOCIATION, *What is Development Ethics?*, <https://developmentethics.org/about-2/what-is-development-ethics/>, data dostępu 2020-04-26.
- ITEN Charly, *Ceramics Mended with Lacquer. Fundamental Aesthetic Principles, Techniques and Artistic Concepts*, "The Aesthetics of Mended Japanese Ceramics", Flickwerk, Monachium 2008.
- JAEGER Werner, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- JAN PAWEŁ II, *Veritatis splendor*, http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html, data dostępu 2020-04-26.
- JASPERS Karl, *Sytuacje graniczne*, tłum. A. Staniewska, w: Rudziński Roman, *Jaspers*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978.
- JONAS Hans, *The Burden and Blessing of Mortality*, The Hastings Center Report 22/1 (1992), s. 34-40.
- JUDYCKI Stanisław, *Co wiemy o istocie dobra?*, „Roczniki Filozoficzne” 55/2 (2007) s. 21-41.
- KANT Immanuel, *Krytyka władzy sąđenja*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2004.
- KANT Immanuel, *Metafizyka moralności*, tłum. M. Siemek, PWN, Warszawa 2006.
- KĘPIŃSKI Antoni, *Lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2012.
- KIERKEGAARD Soren, *Co jest budującego w myśli, że wobec Boga nigdy nie mamy racji*, tłum. H. Bartoszek, w: *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski i K. Pomian, PWN, s. 59-73.

- KING Martin Luther, *I Have a Dream*,
<http://www.americanrhetoric.com/speeches/mlkhaveadream.htm>, data dostępu 2020-04-26.
- KŁOSOWICZ Sylwia, *O wierności wydarzeniu. Studium na temat poglądów etycznych A. Badiou*, Liberi Libri, Warszawa 2016.
- KOŁAKOWSKI Leszek, *Kultura i fetysze*, PWN, Warszawa 2010.
- KRASUCKA Katarzyna, *I. Iljin i jego doktryna o przeciwstawianiu się złu siłą, praca doktorska, repozytorium Uniwersytetu Śląskiego*, Katowice 2008,
https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/5220/1/Krasucka_Iwan_A_Iljin_i_jego_doktryna.pdf, data dostępu 2020-04-26.
- KOWALCZYK Stanisław, *Filozoficzne koncepcje wartości*, „Collectanea Theologica” 56/1 (1986), s. 37-51.
- KUNCEWICZOWA Maria, *Cudzoziemka*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974.
- LEBRET Louis-Joseph, *Découverte du bien commun. Mystique d'un monde nouveau*, Economie et Humanisme, Lyon 1947.
- LEWIS Clive Staples, *Rozwód ostateczny*, tłum. M. Sobolewska, Palabra, Warszawa 1994.
- MARCEL Gabriel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, PAX, Warszawa 1998.
- MARITAIN Jacques, *Wieśniak znad Garonny*, tłum. A. Ziernicki, W Drodze, Poznań 2011.
- MCCULLERS Carson, *Serce to samotny myśliwy*, tłum. J. Olędzka, wyd. Albatros, Warszawa 2001.
- MORAL LUCK, hasło encyklopedyczne, Stanford Encyclopedia of Philosophy, opr. zbiorowe, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-luck/>, data dostępu 2020-04-26.
- MOUNIER Emmanuel, *Co to jest personalizm*, Znak, Kraków 1960.
- MOŃ Ryszard, *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011.
- MOŃ Ryszard, Wieczorek Krzysztof, *Jeden za drugiego – Lévinas filozofem więzi społecznej*, Wydawnictwo Wszechnicy Mazurskiej „Episteme” t. 84, Olecko 2007, s. 129-142.
- MOŃ Ryszard, *Zależność pomiędzy wizją dobrego życia a teorią normatywną*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 6(1993), 267-284.
- MUSIL R., *Człowiek bez właściwości*, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Państwowy Instytut Wydawniczy 2002.
- NAGEL Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, New York 1993.

- OAKESHOTT Michael, *O postępowaniu człowieka*, tłum. M. Szczubiałka, PWN, Warszawa 2008.
- PAPIERSKI Maciej, *Kognitywna funkcja miłości według Marthy C. Nussbaum*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 31/2 (2018), s. 166-178.
- PASCAL Blaise, *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, Zielona Sowa, Warszawa 2007.
- PIŁAT Robert, *Krzywda i zadośćuczynienie*, Wydawnictwo IFiS PAN, 2003.
- PLATON, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Antyk, Warszawa 2012.
- PLUTA Marek, *E. Lévinasa etyka odpowiedzialności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7 (1998), s. 133-148.
- POCIEJ Bohdan, *Mahler*, PWM, Warszawa 1996.
- POPPER Karl, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, tłum. H. Krahelska, PWN 2007.
- RAND Ayn, *Cnota egoizmu. Nowa koncepcja egoizmu*, tłum. anonimowe (Oficyna Liberałów 1987), Zysk i S-ka, Warszawa 2015.
- ROZMARYNOWSKA Karolina, *Inność jako źródło etyczności. Inspiracje Ricoeurowskie*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2015.
- RAWLS John, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1993.
- RICOEUR Paul, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, PWN 2005.
- ROBBINS Brent D., *The Medicalised Body and Anesthetic Culture. The Cadaver, the Memorial Body, and the Recovery of Lived Experience*, Palgrave MacMillan, London 2018.
- SĘP-SZARZYŃSKI Mikołaj, *Sonet IV*, M. Sęp-Szarzyński, http://www.staropolska.pl/barok/Sep_Szarzynski/sonety_04.html, data dostępu 2020-04-26..
- SMROKOWSKA-REICHMANN Agnieszka, *Mędzy homo immunologicus a homo repetitivus. Koncepcje antropologiczne Petera Sloterdijka*, „Przegląd Filozoficzny” 82/2, (2012), s. 441-453.
- SLOTERDIJK Peter, *Musisz życie swe odmienić. O antropotechnice*, tłum. J. Janiszewski, PWN, Warszawa 2014.
- SMITH Tanya, *The Practice of Pride*, „Social Philosophy and Policy” 15 (1998), s. 71–90.
- SNOW Nancy, *Humility*, „Journal of Value Inquiry” 9 (2003), s. 203–216.
- SPŁAWSKA, *Poziom rozwoju rozumowania moralnego w świetle teorii L. Kohlberga*, „Przegląd pedagogiczny” 2(2008), s. 107-120.
- STACHEWICZ Krzysztof, *Milczenie wobec dobra i zła. W stronę etyki sygetycznej i apofatycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2012.
- STANISZKIS Jadwiga, *Ja. Próba rekonstrukcji*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2007.

STYCZEŃ T., *Etyka niezależna?*, w: Tenże, *Etyka niezależna*, Dzieła zebrane, t.2, Lublin 2012, s. 247-373.

ŚLIPKO Tadeusz, *Zarys etyki szczegółowej*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 2005.

TAYLOR Charles, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007.

TERESA Z AVILI, *Księga zmiłowań pańskich, czyli życie św. Teresy od Jezusa, napisane przez nią samą*, w: *Dzieła św. Teresy*, t. 1, tłum. H. P. Kossowski, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 1962, s. 338-339.

THE MINNESOTA VULNERABLE ADULTS ACT, *akt prawny stanu Minnesota USA*, <https://www.house.leg.state.mn.us/hrd/pubs/vuladult.pdf>, data dostępu 2020-04-26.

TILLICH Paul, *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, wyd. Vis-a-vis, Kraków 2017.

TISCHNER Łukasz, *Miłość i wiek sekularny*, Miesięcznik Znak, lipiec-sierpień 2009/650-651, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/650-6512009lukasz-tischnermiłość-i-wiek-sekularny/>, data dostępu 2020-04-26.

TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami błędzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, W Drodze, Poznań 2009.

TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, <http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/>, data dostępu 2020-04-26.

WALESZCZYŃSKI Andrzej, *Feministyczna etyka troski*, Wydawnictwo Środkowoeuropejskiego Instytutu Zmiany Społecznej, Warszawa 2013.

WEIL Simone, *Wybór pism*, tłum. Cz. Miłosz, Znak, Kraków 1991.

WILLIAM Bernards, *Moral Luck*, Cambridge University Press, New York 1981.

WHITCOMB Dennis, *Owning Our Own Limitations*, "Philosophy and Phenomenological Research" 94/3 (2017/), 509-539.

WOODRUFF Martha K., *The Music-Making Socrates: Plato and Nietzsche Revisited, Philosophy and Tragedy Rejoined*, "International Studies in Philosophy" 34 (2002), s. 171-190.

WSPÓLNOTA L'ARCHE, *Podsumowanie raportu. Międzynarodowa federacja wspólnot L'Arche*, https://www.larche.org.pl/wcontent/uploads/LA_docs/Int/PODSUMOWANIE%20RAPORTU_PL.pdf, data dostępu 2020-04-26.

VANIER Jean, *Wspólnota miejscem radości i przebaczenia*, tłum. M. Żurowska, W Drodze, Poznań 2011.

ŽIŽEK Slavoj, *Sześć spojrzeń z ukosa*, tłum. A. Górny, wyd. Muza, Warszawa 2010.

ZWOLIŃSKI Zbigniew, *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, PWN, Warszawa 1974.