

## Wstęp

[...] prawdziwa moralność jest wolną od ezoteryki odmianą mistycyzmu, której źródłem jest poważna i nieukończona miłość do Dobra<sup>1</sup>.

Przed ponad czterdziestu laty Leon Gyboran, rozpoczynając *de facto* systematyczne studia nad filozofią indyjską w Polsce, zwracał uwagę na ich konieczność, wskazując, że zainteresowanie praktyką i filozofią jogi jako remedium na bolączki trapiące ludzi Zachodu powoduje, że są one propagowane często czy to w formie sekciarskiej, czy też w skomercjalizowanej<sup>2</sup>. Wydaje się, że podobna sytuacja zachodzi dziś w odniesieniu do podstawowego pytania, które zadawała klasyczna (nie tylko starożytna) myśl moralna Europy: czym jest dobro?, lub inaczej owo pytanie formułując: czym jest dobre życie?

Rozważanie tego zagadnienia nie ma przy tym charakteru jedynie teoretycznego. Przeciwnie, zarówno starożytne szkoły filozoficzne, jak i filozofia chrześcijańska traktowały zagadnienie dobra jako kluczowy problem nie tylko moralny, lecz – jak w przypadku tradycji platońskiej – także metafizyczny. Również współczesny wzrost znaczenia problematyki jakości życia w ekonomii<sup>3</sup> czy w psychologii<sup>4</sup> po rozkwit „przemysłu szczęścia” (by posłużyć się terminem ukutym przez Williama

---

<sup>1</sup> I. MURDOCH: *Prymat dobra*. Przeł. A. PAWELEC. Kraków, Znak, 1996, s. 114.

<sup>2</sup> Zob. L. GYBORAN: *Wstęp. Joga klasyczna. Filozofia i praktyka*. W: IDEM: *Klasyczna joga indyjska*. Warszawa, PWN, 1986, s. XV.

<sup>3</sup> Zob. *The Quality of Life*. Eds. M. NUSSBAUM, A. SEN. Oxford, Clarendon Press, 1997; A. SEN: *Rozwój i wolność*. Przeł. J. ŁOZIŃSKI. Poznań, Zysk i S-ka, 2002.

<sup>4</sup> Zob. J. HAIDT: *Szczęście. Od mądrości starożytnych po koncepcje współczesne*. Przeł. A. NOWAK-MŁYNIKOWSKA. Gdańsk, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2007; D.M. HAYBRON: *The Pursuit of Unhappiness. The Elusive Psychology of Well-Being*. Oxford, Oxford University Press, 2010.

Daviesa<sup>5</sup>) wyraźnie wskazują, że zagadnienie to nie straciło na aktualności i że zaznacza się wyraźna społeczna potrzeba gruntownego namysłu nad sensem oraz jakością życia.

Tymczasem to klasyczne pytanie filozofii moralnej jeszcze do niedawna wydawało się całkiem zapoznane. Stało się tak na skutek splotu kilku okoliczności. Po pierwsze, filozofia chrześcijańska podporządkowała możliwość odpowiedzi zarówno na pytanie o metafizyczną strukturę życia ludzkiego, jak i jego sens doktrynie religijnej, która – mimo swego intensywnego rozwoju – napotkała nieprzeciętny problem wewnętrznego zróżnicowania podważającego autorytet Kościoła w orzekaniu, jakie formy praktyki odpowiadają owej naturze. W konsekwencji konflikty religijne, w dużej mierze oparte na nieporozumieniach dotyczących właśnie wizji tego, czym jest ludzkie dobro i jaka droga winna wieść do jego realizacji, doprowadziły do serii konfliktów, z których Europa wyłoniła się z nowym wynalazkiem – prywatnością strzeżoną przez neutralne światopoglądowo państwo i zasady tolerancji. W efekcie tam, gdzie myśl klasyczna operowała spójną, choć często apodyktyczną koncepcją człowieka, jego natury i właściwego mu sposobu życia – nie tylko indywidualnego, lecz także zbiorowego – tam epoka nowożytna musiała się skonfrontować zarówno z postępującą atomizacją i prywatyzacją dobra, jak i z brakiem narzędzi do analizy życia ludzkiego w zbiorowości. Tę ostatnią bolączkę zniwelowało powstanie nowoczesnej ekonomii, która jednak – w przeciwieństwie do swej poprzedniczki skupionej na działaniu domostwa (*oikos*) oraz lokalnej wspólnoty – zaczęła zajmować się całością obrotu towarów i kapitału. Tak powstały sposób pojmowania relacji międzyludzkich, z centralnym pojęciem rynku jako przestrzeni swobodnej gry niezależnych i konkurencyjnych wobec siebie podmiotów, wyznaczonej podstawowymi regulacjami prawnymi, okazał się jednym z najbardziej donośnych i dalekosiężnych wynalazków Europy. Dał on bowiem asumpt nie tylko do podważenia zasadności dotychczasowej moralności, ale także do rekonstrukcji dominującego wyobrażenia antropologicznego, zakwestionowania pierwotnego znaczenia więzów wspólnotowych, a wybicia indywidualnej przedsiębiorczości, indywidualizmu i skierowania uwagi na maksymalizację materialnie rozumianego dobrostanu<sup>6</sup>. Znaczenie tego procesu jest trudne do przecenienia, stanowiło bowiem podstawę wyłonienia się głównych

---

<sup>5</sup> W. DAVIES: *The Happiness Industry. How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*. London–New York, Verso, 2015.

<sup>6</sup> Zob. B. MANDEVILLE: *Bajka o pszczołach*. Przeł. A. GLINCZANKA. Warszawa, PWN, 1957. Por. L. DUMONT: *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago and London, Chicago University Press, 1977.

koncepcji moralnych współczesności, ściśle związanych z mechaniką nowej rzeczywistości: utylitaryzmu, skupionego na pojęciu interesu, oraz deontologii, opartej na koncepcji uniwersalnego prawa. Wreszcie to za sprawą opisanych przemian ukonstytuowało się, znane już wcześniej, acz skupiające niewielką uwagę filozofów, pojęcie wartości.

Tak więc historia pojęcia „dobro” okazuje się w zasadzie kluczem (lub jednym z kluczy) do intelektualnej historii Zachodu. Jej rewers stanowi przy tym historia postępującej technicyzacji i marginalizacji filozofii. Proces ten kulminował w połowie minionego stulecia, przy czym o ile filozofia egzystencjalistyczna podnosiła zagadnienie sensu życia, a aksjologia fenomenologiczna poszukiwała relacji między dobrami i wartościami (Scheler), o tyle w filozofii anglosaskiej wraz z jej wejściem w okres burzliwego rozwoju metody analitycznej problem użycia terminu „dobry” stał się przedmiotem technicznych rozważań metaetycznych, dla których próżno było szukać publiczności poza salami akademickimi. Z jednej strony zatem filozofia anglosaska w coraz większym stopniu odrywała się od doświadczenia życia codziennego i podejmowała się rozważań istotnych dla wąskiej grupy wtajemniczonych lub osób szczególnie zainteresowanych rozwojem intelektualnym, z drugiej zaś – nawet tych, którzy mogli próbować znaleźć w niej odpowiedź na nurtujące ich pytania, odpychały naukowy żargon i złożoność języka.

Ten stan zaczął się zmieniać wraz z powracającym zainteresowaniem koncepcją cnót w filozofii anglosaskiej przełomu lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych minionego stulecia. Postawienie bowiem pytania o cnotę było, co nie zawsze wybrzmiewa wystarczająco mocno w opracowaniach poświęconych temu zagadnieniu, nie tylko restytucją etyki normatywnej w świecie anglosaskim, ale także podjęciem wyzwania praktycznego – skierowania etyki z powrotem ku realnemu życiu. W tym też sensie uprawniona wydaje się teza o komplementarności rozwoju etyki cnót i etyk praktycznych. O ile jednak ta pierwsza, wychodząc od teoretycznych rozważań filozoficznych, poszukiwała metody implementacji, czy też możliwości udzielenia wsparcia wysiłkom podejmowanym w różnych obszarach życia, o tyle etyki stosowane, przyjmując za punkt wyjścia analizę praktycznych problemów, poszukiwały (i nadal poszukują) możliwości zbudowania trwałego etosu co najmniej zawodowego. Jednym z zamierzeń prezentowanej pracy jest wskazanie, w jaki sposób odnowiony arystotelizm może pomóc w połączeniu tych wysiłków.

Należy też podkreślić, że opisany stan nie był i nie jest stanem cechującym całą zachodnią filozofię. Zarówno bowiem zainteresowanie problematyką cnót, jak i obecność myśli Arystotelesa w debatach

filozoficznych należą do tych elementów, które dzielą tradycję kontynentalną i analityczną. Jedną z istotnych różnic jest tu wszak obecność dyskursu katolickiego, znacznie silniej obecnego na Kontynencie, co powodowało, że ani język dóbr, ani koncepcja cnoty nigdy właściwie nie zostały usunięte z dyskusji filozoficznych, jak również z podejmowanych w szerszym życiu intelektualnym. Należy zatem zaznaczyć, że – przykładowo – artykuł Maxa Schelera<sup>7</sup> *O rehabilitacji cnoty*, w którym filozof antycypował w dużej mierze kierunek argumentacji Elizabeth Anscombe, został opublikowany w 1915 roku. Trzeba też jednak dodać, że nie wywołał on skutków porównywalnych do efektów publikacji *Modern Moral Philosophy*, co być może wynikało z hermetyczności języka, którym posługiwali się przedstawiciele ruchu fenomenologicznego, nie ustępując pod tym względem swoim analitycznym kolegom.

Również co do restytucji arystotelizmu w ogóle filozofia analityczna nie może rościć sobie prawa do pierwszeństwa czy tym bardziej – do wyłączności. Myśl Stagiryty była bowiem silnie obecna w analizach filozoficznych, jakie podejmowano w myśli francuskiej, zwłaszcza w jej chrześcijańskim obszarze (Étienne Gilson, Emmanuel Mounier, Jacques Maritain) bądź hiszpańskiej<sup>8</sup>. O szczególnie silnym nurcie nawiązującym do Arystotelesa można też mówić zwłaszcza w odniesieniu do Niemiec, ponieważ to dzięki pracom takich badaczy jak Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer czy Hannah Arendt, można mówić o prawdziwym renesansie i silnej obecności tej szkoły myślenia w filozofii współczesnej.

W filozofii polskiej tradycja ta także silnie zaznaczyła swoją obecność. Z jednej strony jako oczywiste skojarzenie nasuwa się tu tomizm, który – jakkolwiek rozwija myśl przede wszystkim Tomasza, traktując ją jako zjawisko integralne, a nie jedynie etap rozwoju tradycji arystotelesowskiej – to jednak sięga do prac Stagiryty nie tylko jako historycznych źródeł własnych koncepcji, lecz także jako źródła istotnych przesłanek prowadzonych analiz<sup>9</sup>. Co jednak ciekawsze, również w tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej arystotelizm był obecny czy to jako bezpośredni przedmiot badań<sup>10</sup>, czy też jako źródło konkretnych

---

<sup>7</sup> M. SCHELER: *O rehabilitacji cnoty*. Przeł. R. INGARDEN, S. KOŁACZKOWSKI. Warszawa, Instytut Literacki, 1937.

<sup>8</sup> Zob. F. SAVATER: *Proste pytania*. Przeł. S. JĘDRUSIAK. Kraków, Universitas, 2000.

<sup>9</sup> Zob. np. M. GOGACZ: *Pochwała filozofii Arystotelesa*. W: *W kierunku tomizmu konsekwentnego*. Red. M. ZEMBRZUSKI, A. ANDRZEJUK. Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2012, s. 19–20.

<sup>10</sup> Tu należy wymienić przede wszystkim prace z zakresu logiki: JANA ŁUKASIEWICZA: *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa. Studium krytyczne*. Kraków,

rozwiązań i postawy badawczej<sup>11</sup>. Nie wydaje się jednak, aby nawiązania te miały charakter świadomego nastawienia na rozwijanie tej koncepcji, ani też by były świadomym i pogłębionym dążeniem do wyzyskania zasobów poznawczych, jakie oferowało dziedzictwo Arystotelesa, w efekcie czego raczej trudno mówić tu o choćby względnie zwartym nurcie<sup>12</sup>.

Na czym zatem polega specyfika arystotelizmu anglosaskiego? Wydaje się, że decydują o niej trzy elementy. Po pierwsze, w sposób oczywisty na interpretowanie dzieła Stagiryty wpływał charakter tradycji filozoficznej, która rozwinęła się w Wielkiej Brytanii wraz z początkiem XX wieku, a następnie rozszerzyła swoje panowanie na całość świata anglojęzycznego. Język analiz poddany ścisłemu rygorowi logicznemu i silny empiryzm spowodowały, że miały one charakter mniej hermetyczny niż na przykład w filozofii niemieckiej, a jednocześnie ich autorzy starali się formułować je w sposób, który mógłby być użyteczny nie tylko w dalszych pracach *stricte* filozoficznych.

Po drugie, należy zwrócić uwagę na kontekst intelektualny, w jakim przebiegał proces rozwoju tego nurtu. Lata osiemdziesiąte bowiem były nie tylko czasem istotnych sporów politycznych i społecznych

---

Akademia Umiejętności, 1910, oraz Tadeusza CZEŻOWSKIEGO: *Arystotelesa teoria zdań modalnych*. „Przegląd Filozoficzny” 1936, nr 39 (3) s. 232–241. Ten ostatni autor poświęcił także jedną ze swoich prac, choć opublikowaną już po wojnie, a więc już po okresie działania szkoły, problemowi odwagi, wprost odwołując się do myśli Stagiryty. Por. T. CZEŻOWSKI: *O odwadze. W nawiązaniu do Arystotelesa*. „Sprawozdania Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 1954, t. 8, s. 90–92. Na temat wpływu myśli Arystotelesa na Czeżowskiego pisze Dariusz ŁUKASIEWICZ w książce *Filozofia Tadeusza Czeżowskiego*. Bydgoszcz, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego, 2002, s. 28–30.

<sup>11</sup> Źródła obecności myśli Arystotelesa w pracach przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej należy szukać w poglądach Kazimierza Twardowskiego. Był on bowiem nie tylko wychowankiem, ale też kontynuatorem myśli Brentana, przejmującym – jak wskazuje Jan Woleński – zarówno niektóre konkretne twierdzenia, które niemiecki filozof zaczerpnął od Arystotelesa (jak intencjonalność aktów świadomości), jak i wzór etyki naukowej. (Por. J. WOLEŃSKI: *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*. Warszawa, PWN, 1985, s. 35 i 50, oraz R. WIŚNIEWSKI: *Możliwość probabilizmu etycznego*. Toruń, Wydawnictwo UMK, 1992, s. 114–116). W efekcie zarówno w pracach samego Twardowskiego, jak i innych przedstawicieli szkoły (W. Tatarkiewicz, T. Czeżowski, M. Ossowska) można znaleźć koncepcje i rozwiązania wprost nawiązujące do idei Stagiryty lub zgoła z niej wyprowadzane.

<sup>12</sup> Ryszard Wiśniewski, opisując debatę między o. Albertem Krąpcem i Tatarkiewiczem, jaka odbyła się na łamach „Znaku” w 1965 roku, mówi o niej jednak jako o dyskusji między „dwoma arystotelikami”. Por. R. WIŚNIEWSKI: *Władystaw Tatarkiewicz jako arystotelik*. „Heksis” 1997, nr 4 (13), s. 18.

w związku z pogłębiającym się kryzysem marksizmu, niezwykle silnie obecnego zwłaszcza na brytyjskiej scenie intelektualnej, ale także z racji trwającego blisko półtorej dekady sporu między komunitarianami a liberałami czy dyskusji na temat sprawiedliwości. Zwłaszcza wydanie przez Johna Rawlsa *Teorii sprawiedliwości* (1971) zwiększyło istotnie zainteresowanie praktycznym wymiarem filozofowania. W konsekwencji wiele z projektów, jakie podejmowali zwolennicy odnowionego paradygmatu arystotelesowskiego, zaczęło korzystać z niego, traktując go jako narzędzie analityczne zdadne do uzupełnienia tych dyskusji.

Wreszcie po trzecie, jak wskazywałem wcześniej, rozwój arystotelizmu zbiega się z narastającym zainteresowaniem etykami stosowanymi, w efekcie czego widoczne jest znaczenie, jakie jego zwolennicy przywiązują do aplikacji wypracowanych rozwiązań w konkretnych obszarach życia.

Osobną kwestią jest to, że w związku z dominacją kultury anglosaskiej idee te, wsparte dodatkowo wspomnianym skierowaniem praktycznym i dbałością o jasność języka, zyskały dużą popularność także poza kręgiem osób zainteresowanych filozofią, stając się jednym z istotnych punktów odniesienia dla dyskursu publicznego w wielu kręgach. Wydaje się zatem, że zasadne jest zamierzenie badawcze przesłedzenia co najmniej głównych wątków obecnych w neoarystotelizmie anglosaskim. Nie jest przy tym moim celem analizowanie historycznego procesu wyłaniania się poszczególnych form tego stanowiska rozwijanych współcześnie. Zadanie takie wydaje się wszak nie tylko jałowe intelektualnie, ale także nie rokuje sukcesu ze względu na tempo przyrostu literatury i zasięg wykorzystania wątków arystotelesowskich w różnych, często radykalnie odmiennych, projektach filozoficznych<sup>15</sup>. W pracy tej stawiam sobie dwa cele.

Pierwszym jest ukazanie zalet odnowionego arystotelizmu jako teorii moralnej w kontekście debat toczonej w anglosaskiej etyce ostatnich kilku dekad. Chodzi tu zarówno o kwestię normatywności oraz możliwość powiązania ogólnych ustaleń moralnych z indywidualnym życiem praktycznym, jak i o przewyciężenie niewspółmierności zdań opisowych i wartościujących, czy to dzięki zwróceniu uwagi na wielość relacji, jakie w odniesieniu do poszczególnych terminów wartościujących zachodzą między ich składnikiem ewaluacyjnym a składnikiem opisowym, czy też o rozważenie zasadności przeniesienia problemu błędu naturalistycznego z analizy logiczno-językowej na teorię działa-

---

<sup>15</sup> Zob. K. KNIGHT: *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*. Cambridge, Polity Press, 2007.

nia. W tym zakresie, jak będę argumentował w dalszej części pracy, odnowiony arystotelizm daje się uzgodnić z ustaleniami współczesnej nauki, co pozwala na korzystanie z zasobów naturalnej normatywności wynikającej ze sposobu, w jaki dziedzictwo przyrodnicze określa sposób odniesienia człowieka do przeżywanego rzeczywistości.

Drugi cel ma charakter węższy i dotyczy uargumentowania znaczenia pojęcia dobra jako centralnego normatywu moralnego. Wydaje się bowiem, że jakkolwiek rozwijająca się od początku lat osiemdziesiątych minionego stulecia etyka cnót przyczyniła się walnie do odrodzenia refleksji moralnej uprawianej w duchu klasycznej filozofii europejskiej, a co ważniejsze – do odnowienia takiej jej formy, która akcentuje długofalowy charakter ludzkiego działania, konstytutywność pewnych relacji oraz konieczność podjęcia refleksji na temat związków między poszczególnymi obszarami aktywności człowieka, to jednak brakowało jej elementu trwale łączącego indywidualny wymiar działania oraz unikalność pewnego projektu życiowego z ujęciem społecznym i antropologicznym. Konieczne jest również zwrócenie uwagi, że analiza cnotliwości bez rozważenia celu, do którego zmierza w swoim działaniu podmiot, okazuje się chybiona i wikła swoich zwolenników w aporie związane choćby z możliwością cnotliwego działania w imię wątpliwych moralnie celów. W konsekwencji rozważenia domagają się zarówno znaczenie oraz rola przyjemności, jak i samo pojęcie szczęścia. Jak będę argumentował, koncentracja na dobrostanie chybia celu, jakiego upatruje się w etyce Arystotelesa, a co ważniejsze – przy takim określeniu zmiana sposobu rozumienia działania jednostki, jaką wniosła w porównaniu z utylitaryzmem i deontologią etyka cnót – traci na znaczeniu, nadal bowiem działania wspólne i silnie asymetryczne zobowiązania z trudem dają się wyjaśnić. Dlatego też w rozdziale IV koncentruję analizę nie tyle na samym zagadnieniu cnoty, ile na sposobie, w jaki pozwala ona podmiotowi zyskać spójność poszczególnych sfer jego działania oraz poczucie sensu. Argumentując za modelem nabywania cnoty opartym na związku z rozwojem umiejętności praktycznych, wskazuję w konsekwencji, że adekwatnie uchwycone dobro cechuje się szczególną właściwością, polegającą na sprzyjaniu nie tylko samemu podmiotowi, ale i jego otoczeniu.

Wreszcie w rozdziale V, wyciągając wnioski z przyjęcia *craft model*, zwracam uwagę na znaczenie refleksji nad praktyką działania podmiotu w systemie jego codzienności. W tym kontekście analizuję możliwość, jaka – dzięki uzupełnieniu omawianego schematu pojęciowego o elementy koncepcji Pierre'a Bourdieu – pozwala na rozpoznanie statusu innych istot znajdujących się w polu działania podmiotu. Następnie zwracam uwagę na Marthy Nussbaum teorię możliwości

jako szczególną formę zastosowania arystotelizmu do rozwiązania problemów społecznych, akcentując przy tym jej interwencyjny charakter i wynikające z tego aporie. To zaś prowadzi do konieczności rozważenia sposobu, w jaki takie przekraczające zasięg działania indywidualnego dobro może zostać ukonstytuowane jako, po pierwsze, dobro wspólne, po drugie zaś, jako związane z konkretnymi praktykami.

Z tak zakreślonej analizy wyłania się model refleksji etycznej, który cechuje się dwiema podstawowymi właściwościami. Z jednej strony rozumowanie budowane w jego ramach ma charakter hermeneutyczny, przyjmując jako punkt wyjścia konkretne skłonności, działania i koncepcje dobra pojedynczych podmiotów, by dzięki ich uogólnieniu znaleźć podstawę przybliżenia tego, czym może być dobro człowieka w ogóle. Po drugie zaś, rozumowanie takie, którego efekty dają się porównać z alternatywnymi sposobami bycia, pozwala odkryć elementy wspólne, które stanowią o dobru człowieka, aktualizacji jego potencjalności, także – a nawet przede wszystkim – w stopniu przekraczającym czysto „naturalne” uposażenie. W tym sensie odpowiedź na pytanie, co jest moim dobrem, może zostać udzielona jedynie wraz z odpowiedzią na pytanie o to, czym jest ludzkie dobro w ogóle oraz jakie miejsce zajmują działania podmiotu w udostępnianiu dobrego życia innym.

Prezentowana praca jest efektem długiego procesu przekształceń zamierzeń i celów badawczych. Jej prehistoria datuje się od dyskusji z Profesorem Alasdaiem MacIntyrem, którą miałem zaszczyt odbyć na London Metropolitan University w roku 2011, a za którą chciałbym serdecznie podziękować. Wdzięczność jestem też winien kierownictwu Centre for the Study of Social and Global Justice Uniwersytetu w Nottingham za udzielenie mi stypendium, które w marcu 2014 roku pozwoliło na zgromadzenie istotnej części materiałów. Na nich bowiem oparłem niniejsze analizy. Wreszcie, *last but not least*, dziękuję mojej żonie Annie za cierpliwość, wsparcie i przeżywanie wspólnego dobra, bez których ukończenie tego projektu nie byłoby możliwe.