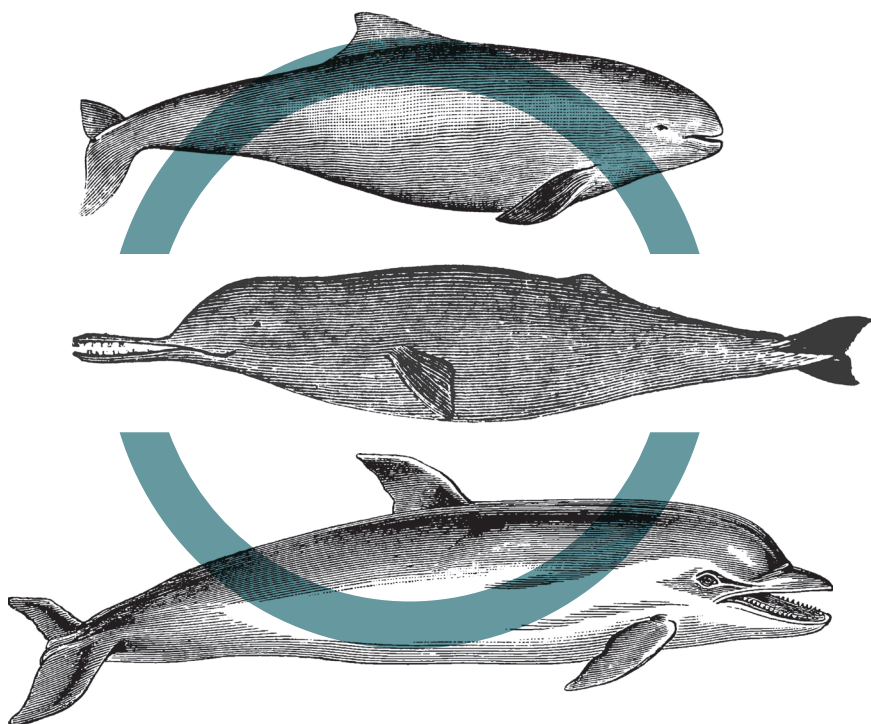


KIM JEST CZŁOWIEK?

ALASDAIR MACINTYRE

ZALEŻNE ZWIERZĘTA ROZUMNE

DLACZEGO LUDZIE POTRZEBUJĄ CNÓT



ZALEŻNE
ZWIERZĘTA ROZUMNE



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

KIM JEST CZŁOWIEK?

ALASDAIR MACINTYRE

ZALEŻNE ZWIERZĘTA ROZUMNE

DLACZEGO LUDZIE POTRZEBUJĄ CNÓT



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

Łódź 2021

Seria: *Kim Jest Człowiek?*

Tytuł oryginału: Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals
Why Humans Beings Need the Virtues*

Konsultant serii: *Adam Workowski*

Tłumaczenie: *Wojciech Szymański*

Redaktor inicjujący: *Magdalena Skoneczna, Natasza Koźbial*

Redakcja naukowa: *Jan Tomasz Lipski*

Redaktor Wydawnictwa Uniwersytetu Łódzkiego: *Dorota Stępień*

Projekt okładki: *Katarzyna Turkowska*

Zdjęcia wykorzystane na okładce: © Depositphotos.com/Morphart;
unorobus.gmail.com

Projekt typograficzny serii: *Maciej Matejewski*

Skład i łamanie: *Munda – Maciej Torz*

Copyright © 1999 by Carus Publishing Company

© Copyright for Polish translation by Wojciech Szymański, 2020

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2021

Wydane przez Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

Wydanie I. W.09421.19.0.M

Ark. wyd. 9,0; ark. druk. 19,875

ISBN 978-83-8220-405-6

e-ISBN 978-83-8220-406-3

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego

90-131 Łódź, ul. Lindleya 8

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: księgarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63

SPIS TREŚCI

- Wstęp • 7
- Słowo od tłumacza • 15
1. Podatność, zależność, zwierzęcość • 21
 2. Ludzie przeciwstawieni klasie zwierząt, ludzie włączeni do klasy zwierząt • 37
 3. Inteligencja delfinów • 51
 4. Czy zwierzęta bez języka mogą mieć przekonania? • 65
 5. Jak bardzo zubożały jest świat zwierząt pozaludzkich? • 89
 6. Powody do działania • 105
 7. Podatność, dobrostan, dobra i „dobro” • 119
 8. Jak stajemy się niezależnymi rozumującymi praktycznie ludźmi? Jak umożliwiają nam to cnoty? • 149
 9. Relacje społeczne, rozumowanie praktyczne, dobra wspólne i indywidualne • 181

10. Cnoty uznanej zależności • 217
11. Struktury polityczne i społeczne dobra
wspólnego • 235
12. Pełnomocnicy, przyjaciele, szczerść • 267
13. Zaangażowanie moralne i racjonalne
dociekanie • 281

Bibliografia • 301

Indeks • 309

WSTĘP

W roku 1925 John Dewey wygłosił pierwszą serię wykładów im. Paula Carusa, ufundowanych niewiele wcześniej przez członków rodziny Carus, a niedługo potem opublikowanych z pomocą Open Court Publishing Company jako *Experience and Nature*¹. Wykłady te były i są poświęcone pamięci dr. Paula Carusa, absolwenta Uniwersytetu w Tybindze, fundatora czasopism „The Open Court” i „The Monist” oraz dyrektora Open Court Publishing Company do czasu jego śmierci w roku 1919. Przez ponad 70 lat dr Carus, jego rodzina i wydawnictwo Open Court Publishing Company zaskarbili sobie wdzięczność społeczności filozofów w Stanach Zjednoczonych. Chciałbym w tym miejscu wyrazić także swoją wdzięczność.

¹ John Dewey, *Experience and Nature*, La Salle 1925.

Książka ta jest poprawioną i poszerzoną wersją trzech wykładów im. Paula Carusa, wygłoszonych podczas spotkań Wydziału Pacyficznego Amerykańskiego Stowarzyszenia Filozoficznego w roku 1997. Zadanie ich przepisania uświadomiło mi, jak wiele trzeba było jeszcze powiedzieć poza tym, co zostało wtedy powiedziane. A teraz ponowna ich lektura pozwoliła mi jeszcze wyraźniej dostrzec niedostatki moich odpowiedzi na dwa główne pytania, do których się odnosiłem. Obecnie jestem dużo bardziej niż kiedyś pewien kluczowego znaczenia tych pytań nie tylko dla filozofów w ich zawodowych dociekaniach, lecz także dla wszystkich zaangażowanych w namysł nad wymiarem etycznym ich działań.

Obu pytaniom – „dlaczego ważne jest dla nas pochylenie się nad podobieństwami i zrozumienie podobieństw między istotami ludzkimi i innymi gatunkami inteligentnych zwierząt?” oraz „dlaczego etycy powinni zajmować się kwestiami podatności i niepełnosprawności?” – a zwłaszcza temu drugiemu, nie poświęcono należytej uwagi w badaniach dotyczących ludzkiej moralności. Może się zatem wydawać, że zamierzam to naprawić. Tak jest. Filozofem, którego niezdolność zauważenia wagi tych pytań oraz wynikające z tego błędy i ograniczenia

najbardziej chciałbym naprawić, jestem jednak ja sam. Prezentowana książka stanowi zatem nie tylko kontynuację, lecz także korektę moich wcześniejszych dzieł: *Dziedzictwa cnoty, Czyjej sprawiedliwości? Jakiej racjonalności?* oraz *Trzech antagonistycznych wersji dociekań moralnych*².

W *Dziedzictwie cnoty* próbowałem zdać sprawę z roli cnót tak pojmowanych, jak rozumiał je Arystoteles – w praktykach społecznych, życiu jednostek i społeczności – a jednocześnie oddzielić je od tego, co nazwałem „biologią metafizyczną” Arystotelesa. Chociaż istnieje naprawdę dobre uzasadnienie, by odrzucić istotne elementy biologii Arystotelesa, sądzę obecnie, że byłem w błędzie, zakładając, że etykę można oddzielić od kwestii biologicznych (chciałbym tutaj podziękować tym z moich krytyków, którzy podnieśli tę kwestię), a jest tak z dwóch różnych, ale powiązanych ze sobą powodów. Pierwszy z nich jest taki, że nie da się odpowiednio opisać dobra, zasad i cnót tworzących nasze życie etyczne bez wyjaśnienia (lub przynajmniej przybliżenia nas

² Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, tłum. Adam Chmielewski, Warszawa 1996; idem, *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, tłum. Adam Chmielewski i in., Warszawa 2007; idem, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Etyka, Genealogia i Tradycja*, tłum. Michał Filipczuk, Warszawa 2009.

do wyjaśnienia), jak możliwe jest życie etyczne jednostek o naszej budowie biologicznej. Trzeba by opisać, jak przebiegał nasz rozwój ku etycznej formie życia. Taki rozwój ma swój początek w naszej pierwotnej kondycji zwierzęcej. Po drugie niemożność zrozumienia tej kondycji i rozjaśnienia, czym ona jest poprzez porównanie ludzi z innymi gatunkami inteligentnych zwierząt, uniemożliwi dojrzewanie kluczowych elementów tego rozwoju. Chociaż jest to ważne samo w sobie, można na przykład nie pojmować natury i stopnia ludzkiej podatności oraz niepełnosprawności. Przez niewłaściwe rozpoznanie znaczenia tego kluczowego aspektu ludzkiego życia sam nabawiłem się niemożności dostrzeżenia pewnych istotnych elementów roli, jaką cnoty odgrywają w naszym życiu.

Kolejny obszar, w którym muszę poprawić, ale i rozwinąć moje wcześniejsze dzieła, dotyczy związku Arystotelesa ze św. Tomaszem, co opisałem w książkach zatytułowanych *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* oraz *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*. Co do zasady nadal przekonują mnie ci komentatorzy, którzy podkreślają stopień, w jakim św. Tomasz w swoich dociekaniach filozoficznych był nie tylko arystotelikiem, lecz także bardzo wnikliwym interpretatorem i adaptatorem

myśli Stagiryty. Dałem się jednak zwieść, częściowo za sprawą używanej przez św. Tomasza (przypominającej nieco Davidsonowską zasadę wielkoduszności) metody interpretowania Arystotelesa. Nie doceniłem mianowicie stopnia i wagi różnic w ich podejściu do uznawania ludzkiej zależności. Uderzyło mnie to po raz pierwszy podczas lektury modlitwy ułożonej przez św. Tomasza, w której prosi on Boga, by pozwolił mu radośnie dzielić się z innymi tym, co ma, jednocześnie pokornie prosząc o to, czego mu trzeba, tych, którzy to mają. Modlitwa ta, choć pewnie nie taki był zamysł autora, sugeruje, by nie podzielać postawy Arystotelesowskiego *megalopsychos*. To pozwoliło mi zobaczyć, jak Akwinata w swoim ujęciu cnoty nie tylko uzupełnia, lecz także koryguje Arystotelesa w znacznie większym stopniu niż mi się wcześniej zdawało. Takie spojrzenie zmieniło jednak dużo więcej niż tylko moje rozumienie fragmentów etyki św. Tomasza.

To nie filozofii zawdzięczam mój pierwszy wgląd w rolę, jaką podatność na fizyczne i psychiczne niebezpieczeństwa oraz zranienia odgrywa w życiu ludzkim. Dostrzeżenie znaczenia braku tej świadomości w znacznej części dociekań etycznych zajęło mi zdecydowanie zbyt dużo czasu. Ponowna lektura dzieł św. Tomasza zarówno podkreśliła to

znaczenie, jak i wskazała mi źródła, których dostarcza on do sformułowania opisu cnoty, w którym bierze pod uwagę nie tylko naszą zwierzęcą kondycję, lecz także potrzebę uznania naszych podatności i zależności z niej wynikających.

Ponieważ moje ujęcie cnót jest charakterystyczne dla tomistycznego arystotelika, różni się ono miejscami od poglądów innych arystotelików, ale też kantystów, utylitarystów i przedstawicieli kontraktarianizmu. W książce tej znajdują się fragmenty, w których poświęcam nieco miejsca tym różnicom, jednak robię to tylko dlatego, by pełniej wyjaśnić stanowisko, którego tutaj bronię. Nikt spośród wyznających te sprzeczne poglądy nie powinien zakładać, że wierzę, iż przedstawiłem tu choćby strzępki dowodu na obalenie ich poglądów. To, co zamieściłem, stanowi raczej formę zaproszenia, by pokazać, jak w obrębie każdego z tych stanowisk można należycie podejść do faktów dotyczących zwierzęcości, niepełnosprawności i podatności oraz do potrzeby ich uznania.

W tej publikacji znajduje się oczywiście sporo nieskończonej pracy filozoficznej. Założyłem tutaj prawdziwość pewnych stanowisk filozoficznych, których obrona wymaga szerokiej argumentacji, oraz pokazałem tylko kierunek, w którym ta argu-

mentacja mogłaby zmierzać. Szczególnej uwagi wymagają cztery zagadnienia: ludzkiej tożsamości, percepcji, związku między sądami wartościującymi a sądami dotyczącymi faktów i psychologicznej rzeczywistości pewnych typów cech charakteru. Stanowiska, które zająłem, zakładają odrzucenie tożsamości osoby w ujęciu Locke'a, kantowskiego lub quasi-kantowskiego ujęcia percepcji, pewnej liczby poglądów metaetycznych oraz sceptycyzm względem psychologicznej rzeczywistości cech charakteru i, w rezultacie, realności cnót i wad. Ponieważ jednak każdemu z tych zagadnień należałoby poświęcić znaczną ilość miejsca i czasu, nie byłem w stanie tego zrobić w niniejszej książce.

Na koniec pozwolę sobie gorąco podziękować osobom i instytucjom, u których zaciągnąłem dług wdzięczności: mojemu ojcu, który dawno temu uświadomił mi te kwestie; tym, których twórczość nieco później wzmocniła tę świadomość, szczególnie w charakterystyczny dla siebie sposób Evie Feder Kittay, Hansowi S. Reindersowi, Anicie Silvers i Thomasowi I. White'owi; następnie tym, którzy czytali fragmenty i całość tej książki na różnych etapach jej powstawania i uratowali mnie przed szeregiem błędów, a których ocena tej ostatecznej wersji pokaże w niektórych przypadkach,

że nie dość się od nich nauczyłem: Robertowi Brandonowi, Owenowi Flanaganowi, Eugenowi Garverowi, Evie Feder Kittay, Robertowi B. Loudenowi, Johnowi McDowellowi, Janet Mann, Anicie Silvers, Davidowi Solomonowi, Thomasowi I. White'owi, śp. Margaret D. Wilson oraz tym członkom i członkiniom wydziału filozofii w Boston College, Uniwersytetu Georgetown i Uniwersytetu Notre Dame, którzy omawiali wcześniejsze wersje części tego tekstu; dziękuję też Larry'emu D. Russellowi za ważną rolę, jaką odegrał w stworzeniu tej książki. Najwięcej zawdzięczam jednak mojej żonie – Lynn Sumida Joy, moim córkom – Toni, Jean i Helen, a także mojemu synowi – Danielowi.

Alasdair MacIntyre
Durham, Karolina Północna
październik 1998 roku

SŁOWO OD TŁUMACZA

Alasdair Chalmers MacIntyre – chociaż jego zainteresowania i dorobek obejmują również zagadnienia filozofii polityki, religii, nauk społecznych i historii filozofii – uważany jest za jednego z ważniejszych współczesnych filozofów moralności. Urodził się w Glasgow w 1929 roku, ukończył studia na uniwersytetach w Londynie, Oksfordzie i Manchesterze. Początkowo jego koncepcje wyrastały z założeń ortodoksyjnej filozofii marksistowskiej, jednak pod koniec lat pięćdziesiątych, próbując opracować racjonalne uzasadnienie potępienia stalinizmu, rozpoczął odchodzenie od założeń tego nurtu wraz z każdą inną formą „współczesnego indywidualizmu”. Choć zdaje się, że wątki tej myśli są mu bliskie do dziś, to od tego momentu skoncentrował się na badaniach nad możliwością zastosowania współcześnie etyki Arystotelesa

w celu opracowania nowego ujęcia sprawstwa moralnego oraz racjonalności praktycznej, które – jego zdaniem – mogły być kształtowane na drodze umiejętnego budowania wspólnot rozumnych i moralnych jednostek.

Od początku jego kariery naukowej na angielskim rynku wydawniczym pojawiło się blisko trzydzieści pozycji jego autorstwa, spośród których niniejsza publikacja stanowi ósmą przetłumaczoną na język polski. Spośród dzieł MacIntyre'a za najważniejsze nierzadko uznaje się wydane po raz pierwszy w roku 1981 *Dziedzictwo cnoty* (dostępne również w języku polskim w tłumaczeniu Adama Chmielewskiego), stanowiące, obok prac Anscombe'a i Foota, jeden z głównych zaczników widocznego obecnie odrodzenia się nurtu etyki cnoty we współczesnej filozofii moralności. Główną tezą tej książki jest twierdzenie, że współczesną kulturą rządzi „kultura emotywizmu”, która rzekomo obiektywnych opisów moralności używa do manipulowania postawami i wyborami jednostek, chociaż tak naprawdę opisy te stanowią jedynie grę pozorów, skrywając arbitralne rozstrzygnięcia ich twórców. Zwraca w niej uwagę, że w dyskursie etycznym używamy obecnie wielu pojęć, które w oderwaniu od nierzadko metafizycznych założeń

przyświecających ich autorom, bez zrozumienia specyficznego świata, w którym przyszło im żyć, tracą wiele na swojej użyteczności w racjonalnym dyskursie etycznym. Tok rozwoju myśli etycznej nie charakteryzowała bowiem ciągłość, lecz szereg swoistych rewolucji, w obrębie których kolejni wielcy myśliciele odrzucali dorobek swoich poprzedników, burzyli fundamenty starego porządku, by na jego zgłiszczach wznieść ostatecznie prawdziwy (w ich mniemaniu) gmach wiedzy o moralności. Ponieważ każdy z tych filozoficznych rewolucjonistów ani nie tworzył przy tym zupełnie nowego zasobu pojęć kluczowych dla dyskursu w obrębie etyki, ani ich wszystkich na nowo nie definiował, wiele z nich zostało wyrwanych ze swoich pierwotnych kontekstów, czyniąc mało praktycznymi ich późniejsze aplikacje. Publikacja ta stanowi również surowe oskarżenie myślicieli głównego nurtu oświecenia, którzy, odrzucając teleologiczne założenia i przypisując wyłącznie jednostkom sprawstwo moralne, zastąpili je emotywizmem i walnie przyczynili się do zamiętania myśli etycznej oraz sprowadzenia jej do dziedziny subiektywnych faktów i opinii. Kolejne dzieła MacIntyre'a, takie jak *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?* oraz *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych: Etyka, Genealogia i Tradycja*, uznać

można za kontynuację pracy filozofa nad przewyżczeniem problemów stojących przed dyskursem etycznym w epoce późnej nowoczesności.

Prezentowana książka stanowi nie tylko dalsze ogniwo rozwijające i pogłębiające przedstawione wcześniej koncepcje MacIntyre'a, lecz także, jak przyznaje sam autor, swoistą ich korektę. Po pierwsze, przyznaje on, że popełnił błąd, oddzielając swoje przemyślenia dotyczące współczesnego stosowania cnót opisanych przez Arystotelesa od jego „biologii metafizycznej”. Chociaż pomimo faktu, że w rozważaniach Stagiryty nad zwierzęcą biologią znaleźć możemy szereg twierdzeń, które współczesne nauki empiryczne obaliły, to jednak jego powiązanie budowy ciał zwierząt ze specyficznymi dla nich formami działania MacIntyre uznaje za kluczowe dla zrozumienia specyficznego ludzkiego wymiaru działań etycznych, w tym zrozumienia dobra jednostek ludzkich *qua* ludzi. Po drugie, autor przekonał się (i przekonuje czytelników na stronach tej książki), że bez odniesienia się do zwierzęcego aspektu ludzkiej kondycji niemożliwe jest prześledzenie naszego rozwoju ku racjonalności praktycznej w etycznym działaniu oraz znalezienie kluczowych jego elementów. Po trzecie, MacIntyre, krytycznie oceniwszy swoje wcześniejsze ujęcie

myśli św. Tomasza, poświęca swoją uwagę kwestiom naszej zależności od innych (w odróżnieniu od post-oświeceniowego indywidualizmu) i swoistej kruchości ludzi (ujmowanej jako podatność na niedostatki, choroby i uszkodzenia ciała), które – jego zdaniem – stanowić powinny jedno z istotniejszych elementów dyskursu w filozofii moralności, a którym w owym dyskursie nie poświęcało się wcześniej należycie dużo uwagi i miejsca.

Z niniejszej publikacji przebija wyraźnie precyzyjny warsztat pojęciowy filozofa oraz jego rozległa wiedza z zakresu historii filozofii moralności i polityki. Obfituje ona w szereg argumentów mających przewyciężyć stanowiska mówiące o istnieniu radykalnej, jakościowej różnicy między kondycją zwierzęcą i ludzką oraz zwrócić naszą uwagę na rolę różnych form wspólnotowego życia w kształtowaniu się i utrzymywaniu się naszych zdolności do prowadzenia dobrego życia. Nacisk położony w niej na wspólnotowy wymiar ludzkiego (i zwierzęcego) życia stanowi bardzo ważny i potrzebny wkład w wielogłos współczesnych dyskusji w dziedzinie filozofii moralności, ponieważ – zdaniem wielu badaczy – żyjemy w epoce rosnącej polaryzacji kulturowej, politycznej i społecznej, w czasach dominacji promowanych przez ortodoksyjne

nurty ekonomii postaw indywidualistycznych, zaniku odruchów solidarnościowych i demontażu wyrosłych z nich struktur wspólnotowego życia. Z tego powodu przedstawione w tej książce analizy i propozycje są być może nawet bardziej aktualne dziś niż trzydzieści lat temu, w roku jej pierwszego wydania.

Odpowiedź na pytanie, czy autorowi udaje się przekonująco wyjaśnić powstawanie naszych społecznych potrzeb i zobowiązań oraz przedstawić rolę wspólnot w kształtowaniu w nas praktycznej racjonalności i osiągnięciu specyficznego ludzkiego dobra, pozostawiam ocenie czytających.

Wojciech Szymański

1

PODATNOŚĆ, ZALEŻNOŚĆ, ZWIERZĘCOŚĆ

Jako ludzie jesteśmy podatni na wiele różnych rodzajów przypadłości, a większość z nas chwilami doświadcza przypadłości bardzo poważnych. To, jak radzimy sobie w takich chwilach, zależy od nas tylko w niewielkim stopniu. Nasze przetrwanie, a co dopiero nasz rozkwit, w obliczu choroby i uszkodzenia ciała, niewłaściwego odżywiania, zaburzeń i problemów psychicznych, ludzkiej agresji, zaniedbania zawdzięczamy najczęściej innym. Ta zależność od innych ludzi w potrzebie ochrony nas samych i utrzymania nas przy życiu jest najbardziej oczywista w okresie wczesnego dzieciństwa i późnej starości. Między tym pierwszym a ostatnim etapem nasze

życie naznaczone jest jednak dłuższymi lub krótszymi okresami urazów, chorób lub innych stanów obniżających naszą sprawność, a niektórzy z nas są niepełnosprawni od urodzenia aż do śmierci. Te dwa powiązane ze sobą zbiory faktów – ten dotyczący naszej podatności i trapiących nas dolegliwości, oraz ten dotyczący stopnia naszej zależności od konkretnych osób – są tak charakterystyczne i wybitnie znaczące, że żaden opis ludzkiej kondycji, którego autorzy mieliby ambicje uczynić wiarygodnym, nie mógłby obyć się bez postawienia ich w swoim centrum. Historia filozofii zachodniej sugeruje natomiast coś innego. Od Platona do Moore'a aż po dzień dzisiejszy zdarzają się, z nielicznymi tylko wyjątkami, przelotne wzmianki o ludzkiej podatności i przypadłościach oraz ich związku z naszą zależnością od innych ludzi. Ogólnie autorzy uznają pewne fakty o ludzkich ograniczeniach i wynikającej z nich potrzebie współpracy z innymi, ale w większości przypadków tylko po to, by móc za chwilę zająć się czymś innym. Kiedy już chorzy, okaleczeni i na inne sposoby niepełnosprawni pojawiają się na stronach książek z dziedziny filozofii moralnej, to występują prawie wyłącznie jako możliwi biorcy dobroci okazywanej przez podmioty moralne, które przedstawia się z kolei tak, jakby same były

stale racjonalne, zdrowe i nie doświadczają żadnych przypadłości. Zachęca się nas zatem, byśmy, myśląc o niepełnosprawności, myśleli o osobach nie w pełni sprawnych jako o „nich”, a nie o „nas”, jako o odrębnej kategorii, czyli nie o nas w przeszłości, obecnie czy być może także w przyszłości.

Adam Smith podaje taki przykład. Zastanawiając się nad tym, co sprawia, że „przyjemności płynące z bogactwa i wielkości... wyobrażamy sobie jako coś wspaniałego i pięknego”, zauważa, że „w słabości choroby i zmęczeniu podeszłego wieku” przestają one robić na nas takie wrażenie, bo wtedy zauważamy, że nabywanie bogactw i wielkości pozostawia bogatych i wielkich zawsze „tak samo, a czasami nawet bardziej narażonych niż przedtem na niepokój, obawy i smutek, na choroby, niebezpieczeństwo i śmierć”¹. Zwracanie naszej uwagi na takie sprawy, zdaniem Smitha, jest jednak nierozważne. Czyniąc tak, przyjmujemy „filozofię śledzienniczą”, czyli wynik wpływu „choroby lub złego samopoczucia” na wyobraźnię, „która w czasie, gdy doznajemy przykrości i uczucia smutku, zdaje się zamykać w granicach naszych osób” tak, że nie jesteśmy już dłużej w stanie zachwycać się „pięknem udogodnień,

¹ Adam Smith, *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989, IV, rozdz. I.

które królują w pałacach i gospodarstwie możnych”. Wyobraźnia tych „w lepszym zdrowiu lub humorze” wspiera coś, co – przyznaje sam Smith – może być tylko kuszącą iluzją przyjemności płynących z bogactwa i wielkości. Są to jednak ekonomicznie przydatne iluzje. „Właśnie to bałamuctwo porusza i utrzymuje w nieustannych obrotach przedsiębiorczość gatunku ludzkiego”. Zatem nawet ktoś tak spostrzegawczy, jak Adam Smith, kiedy już choćby na chwilę uzna spojrzenie z perspektywy choroby i starości, znajduje powód, by je porzucić. Czyniąc tak, Smith mówi w imieniu całej filozofii moralnej.

Kwestię zależności traktuje się analogicznie do sprawy podatności i przypadłości. Zależność od innych jest oczywiście często zauważana ogólnie, najczęściej jako coś, czego potrzebujemy, by osiągnąć swe pozytywne zamierzenia. Zazwyczaj jednak próżno jest szukać potwierdzenia pełnego zakresu tej zależności i sposobu, w jaki wyrasta ona na gruncie naszej podatności i naszych przypadłości. Na gruncie filozofii feministycznej podjęto ostatnio kroki, by temu zaradzić, nie tylko w kontekście zrozumienia związku między swoistą ślepotą na uwłaczanie kobietom a wysiłkami mężczyzn, by zignorować istnienie zależności, ale także – myślę tu szczególnie o pracy Virginii Held – w kontekście

nacisku kładzionego na to, jak istotny jest związek między matką a dzieckiem jako paradygmat dla zależności moralnych. Zupełnie niedawno wykonano też imponującą filozoficzną robotę, analizując naturę niepełnosprawności oraz kondycji osób niesprawnych i zależnych. Można tu wymienić Hansa S. Reindersa z Holandii i Evę Feder Kittay ze Stanów Zjednoczonych², która była i jest ważną uczestniczką feministycznych dyskusji.

² Zob. Hans S. Reinders, *Should We Prevent Handicapped Lives? Reflections on the Future of Disabled People*, [w:] idem, *Future of the Disabled in Liberal Society: An Ethical Analysis*, Notre Dame 2000, s. 862–864; Eva Feder Kittay, *Human Dependency and Rawlsian Equality*, [w:] *Feminists Rethink the Self*, red. Diana Tietjens Meyers, Colorado 1996, s. 219–266; eadem, *Taking Dependency Seriously: The Family and Medical Leave Act Considered in the Light of the Social Organization of Dependency Work and Gender Equality*, „Hypatia” zima 1995, 10, 1, s. 8–29; eadem, *Not My Way, Sessa, Your Way, Slowly: „Maternal Thinking” in the Raising of a Child with Profound Intellectual Disabilities*, [w:] *No Easy Answers: Mothering in the US Today*, red. Julia Hanisberg, Sara Ruddick, New York 1998, s. 237–250. Książka Ewy Feder Kittay, *Love’s Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*, London–New York 1999, stanowi istotny wkład w tę dyskusję. Zob. też Susan Wendell, *The Rejected Body: Feminist Philosophical Reflections on Disability*, New York 1996 oraz jej recenzję Anity Silvers w „Ethics” kwiecień 1998, 108, 3, s. 612–615, <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/233834> (dostęp: 24.02.2021). Kolejnym kamieniem milowym jest pozycja *Disability, Difference, Discrimination: Perspectives on Justice in Bioethics and Public Policy* Anity Silvers, Davida Wassermana i Mary Mahowald z posłowiem Lawrence’a Beckera, Lanham, Maryland 1999.

Prace te jedynie zapoczątkowują systematyczny nacisk na coś, co uznaje się obecnie za główny nurt filozofii moralnej w rozwiniętych społeczeństwach Zachodu. Nie jest to wielkim zaskoczeniem, zważywszy na wymienione przeze mnie powyżej cechy dziedzictwa Zachodu w tej dziedzinie.

Powstaje zatem pytanie: jak zmieniłaby się filozofia moralna, gdybyśmy traktowali naszą podatność i nasze przypadłości oraz związaną z nimi zależność od innych jako kluczowe w byciu człowiekiem? Nasuwa się też kolejne pytanie: jak powinniśmy rozpocząć próbę odpowiedzi na to pytanie? W filozofii zazwyczaj jest tak, że punkt, z którego wychodzimy, wpływa na wynik naszych dociekań. Jednym takim możliwym punktem wyjścia jest przyznanie, że nawyki myślenia, które tak skutecznie skrywały znaczenie naszych przypadłości i zależności przed filozofami moralności, nie występują powszechnie, ale jest je trudno pokonać. Są przecież **naszymi**³ nawykami, częścią nastawienia, które wielu z nas nabyło nie tylko w toku zaangażowania się w badanie filozofii moralnej, lecz także wyniosło je z szerszej kultury, stanowiącej tło tych dociekań. Możemy też zacząć od podejrzenia nas samych.

³ Jeśli nie podano inaczej, podkreślenia w książce pochodzą od autora.

Ponieważ, jaki by nie był język filozofii, w którym ujmiemy nasze początkowe rozważania, jakie by nie były filozoficzne zasoby, z których będziemy mogli czerpać, to będziemy podatni na myślenie kategoriami, które mogą uniemożliwić nam zrozumienie, w jakim właściwie stopniu powinniśmy zmienić nasze podejście.

Rozważmy, w jaki sposób niepełnosprawność umysłowa i fizyczna stanowią dolegliwości ciała. Zastanówmy się też nad sposobem, w jaki nawyki myślenia, które wyrażają stosunek wyparcia faktów niepełnosprawności i zależności od innych, zakładają albo niezdolność, albo odmowę dostatecznego uznania cielesnego wymiaru naszego życia. Ta niezdolność lub odmowa jest być może zakorzeniona w i na pewno wzmocniana przez siłę naszego myślenia i wyobrażania sobie nas samych jako różnych od zwierząt, jako wyłączonych z niebezpiecznego stanu bycia „tylko” zwierzęciem. Takie błędne sposoby samorozumienia i wyobrażania sobie siebie zdają się często współistnieć na poziomie codziennego myślenia i działania z teoretycznym uznawaniem przeszłości ewolucyjnej człowieka bez żadnych zauważalnych trudności. Kulturowe uprzedzenie często natomiast rozdziela ludzką terażniejszość od przeszłości. To samo

uprzedzenie znajduje czasami oparcie w filozoficznym teoretyzowaniu, które samo jest wolne od przesądów. Zatem teorie filozoficzne, które wskazują na to, co odróżnia członków naszego gatunku od innych gatunków zwierząt – pewni teoretycy domniemywają, jak zobaczymy, że pozaludzkie zwierzęta nie mogą mieć myśli, poglądów czy powodów do działania – mogą zdawać się dostarczać uzasadnienia poglądu, że nasza racjonalność jako istot myślących jest jakoś niezależna od naszej zwierzęcości. W rezultacie zapominamy o naszych ciałach i o tym, że nasze myślenie jest myśleniem pewnego gatunku zwierząt.

Jest również kolejny i być może bardziej znaczący związek między naszą kondycją zwierzęcą a naszą podatnością. Główną tezą tej książki będzie stwierdzenie, że cnoty, których potrzebujemy, jeśli mamy przejść w naszym życiu drogę od zwierzęcości do niezależnych racjonalnych podmiotów, a także cnoty, których potrzebujemy, jeśli mamy stawiać czoła i reagować na podatność i niepełnosprawność u nas samych i innych ludzi, należą do jednego, tego samego zestawu cnót, cnót charakterystycznych dla zależnych racjonalnych zwierząt, których zależność, racjonalność i zwierzęcość muszą być poznawane we wzajemnych relacjach.

Jeśli zatem mamy odpowiednio odnosić się do faktów niepełnosprawności i zależności, będzie być może odpowiednim zacząć od potwierdzenia ludzkiej zwierzęcości. Jednym ze sposobów, w jaki moglibyśmy to zrobić, jest powrót do tekstów Arystotelesa choćby dlatego, że żaden inny filozof nie traktował zwierzęcości człowieka z większą powagą. Nawet jednak odpowiednie prace Arystotelesa mogą być i czasami bywają odczytywane w sposób, który pozbawia je ich pouczającej wartości. Wszystkie pozaludzkie zwierzęta, pisał Arystoteles, „żyją za sprawą wyobraźni i pamięci z małym udziałem doświadczenia, gdy tymczasem rodzaj ludzki żyje również za sprawą umiejętności i rozumowania”⁴. Jego pogląd na istoty ludzkie jako charakterystycznie racjonalne był i często jest interpretowany jako mówiący, że sama racjonalność nie jest charakterystyczna dla zwierząt, a raczej jest czymś, co ludzi od zwierząt odróżnia. Arystoteles oczywiście tego błędu nie popełnił. *Phronesis*, dyspozycja do działania opartego na praktycznej racjonalności⁵, jest dyspozycją, którą przypisywał

⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, [w:] idem, *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa 2003, A 981a, 14–15, s. 616.

⁵ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. Daniela Gromska, Warszawa 1982, VI, 1140b, 4–6, 20–21, s. 213–214.

on – a po nim św. Tomasz – oprócz ludzi, pewnym pozaludzkim zwierzętom z powodu ich zdolności przewidywania⁶. To oczywiście rodzi pytanie, jak *phronesis* pewnych pozaludzkich gatunków zwierząt ma się do specyficznie i typowo ludzkiej racjonalności. Niektórzy komentatorzy zignorowali jednak ten problem, a w rezultacie nie udało im się zadać odpowiednich pytań o związek pomiędzy naszą racjonalnością i naszą zwierzęcością. Nie docenili znaczenia faktu, że nasze ciała są ciałami zwierząt z tożsamością i ciągłością ciał zwierzęcych oraz nie udało im się dostatecznie rozeznaczyć, że w naszym obecnym życiu prawdą jest, że jesteśmy naszymi ciałami, a nie jedynie ich posiadaczami. Inni komentatorzy to rozumieli. Takie odczytanie nie tylko Arystotelesa, lecz także komentarzy Awerroesa doprowadziło św. Tomasza do stwierdzenia: „Ponieważ dusza jest częścią ciała człowieka, dusza nie jest całym człowiekiem i moja dusza nie jest mną”⁷. Warto zauważyć, że – w odróżnieniu od większości współczesnych – Akwinata często odnosi się do zwierząt pozaludzkich jako „innych zwierząt”. Jest to nauka dla tych z nas, identyfikujących się jako współcześni arystotelicy, którą możemy być

⁶ Ibidem, 1141a, 26–28, s. 216.

⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Koryntian*, XV, 1, 11.

zmuszeni przyswoić na nowo, być może na podstawie tych samych dociekań fenomenologicznych, które pozwoliły także Merleau-Ponty'emu dojść do wniosku, że jestem moim ciałem.

Zapominanie o ludzkiej zwierzęcości nie jest oczywiście jedyną przeszkodą w uznaniu naszych przypadłości i zależności od innych. Arystoteles podaje przykłady dwóch rodzajów nastawienia, które takiemu uznaniu stoją na przeszkodzie. Chociaż bowiem bardzo dobrze rozumiał wagę odpowiednich rodzajów doświadczeń dla racjonalnego działania – „ludzie doświadczeni”, pisał, „prędzej osiągnąją cel niż niedoświadczeni teoretycy”⁸ – ani w etyce, ani w polityce nie nadał on żadnego znaczenia doświadczeniu ludzi, dla których istnienie faktów przypadłości i zależności jest najprawdopodobniej najmniej dyskusyjne: doświadczeniu kobiet, niewolników, sług, tych zaangażowanych w pracę na roli, w rybołówstwie i wytwórstwie. W naszym namyśle, „gdy idzie o rzeczy ważne, dobieramy sobie jeszcze doradców, nie dowierzając sobie samym, jako niedostatecznie uzdolnionym do rozstrzygania”⁹. Istotne znaczenie ma jednak, kim są owi doradcy. Nieuznanie przez Arystotelesa

⁸ Arystoteles, *Metafizyka*, A 981a, 14–15, s. 616.

⁹ Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, III, 1112b, 10–11, s. 85.

faktów przypadłości i zależności w ludzkim życiu może być przynajmniej częściowo konsekwencją jego politycznie wykluczającego podejścia.

Kolejną arystoteliczną przeszkodę w takim uznaniu stanowią dwie cechy koncepcji męskiej cnoty według Arystotelesa. Kiedy omawia on naszą szczególną potrzebę posiadania przyjaciół w czasie przeciwności i straty, upiera się, że mężczyźni różnią się od kobiet tym, że nie chcą, by ich smutek zarażał innych. Nie chcą oni przez dzielenie się swoją stratą obarczać nią innych ludzi¹⁰. Arystoteles wyraźnie daje do zrozumienia, że jego zdaniem mężczyzna, który zachowuje się w tym względzie jak kobieta, jest zniewieściały i mniej cnotliwy w swojej męskości. Ponadto człowiek słusznie dumny (człowiek wielkoduszny), który u Arystotelesa jest wzorem cnót, nie lubi w jakikolwiek sposób uznawać, że potrzebuje pomocy innych albo ich pocieszenia. „Skłonny [...] jest do świadczenia dobrodziejstw, lecz kiedy ich doznaje, wstydzi się (pierwsze bowiem jest rzeczą kogoś, kto ma nad kimś przewagę, drugie – rzeczą tego, nad którym się ją ma)”¹¹. Arystoteles zauważa dalej, że człowiek wielkoduszny zapomina o tym, co otrzymał, ale pamięta to, co

¹⁰ Ibidem, IX, 1171b, s. 353–354.

¹¹ Ibidem, IV, 1124b, 9–10, s. 138.

sam dał i niechętnie słucha o tym pierwszym, ale to drugie wspomina z przyjemnością¹².

W ten sposób wyprzedza on Smitha – oraz wielu innych – w tradycji przenoszenia do filozofii moralnej punktu widzenia tych, którzy uważają się za bardziej samowystarczalnych i tych, którzy kształtują swoje normy na wzór tych, co uważają się za bardziej samowystarczalnych. Wyprzedza ich także analogicznie w swojej niezdolności do należnego uznania wagi przypadłości i zależności. Niemniej jednak, kiedy będziemy próbować zaleczyć tę ranę zadaną filozofii moralnej, okaże się, tak będą argumentować, że będziemy musieli sięgać dość często po koncepcje, tezy i argumenty Stagiryty. Chociaż Arystoteles i niektórzy arystotelicy stoją na stanowiskach, przeciwko którym będziemy zmuszeni argumentować, to właśnie Arystoteles zapewnił najlepsze po dzień dzisiejszy zasoby potrzebne do rozpoznania błędów tych twierdzeń i tego, jak te błędy można naprawić. W pewnych miejscach będziemy zatem obracać Arystotelesa przeciw Arystotelesowi, czasami z pomocą św. Tomasza, a będziemy to robić w obronie trzech zbiorów twierdzeń.

¹² Ibidem, 12–18, s. 139.