



MACIEJ SŁAWIŃSKI
UNIwersytet Warszawski

**ETYCZNY PLURALIZM A WARTOŚCI UNIwersALNE:
KATALOGI NORMATYWNE JOHNA FINNISA
I MARTHY C. NUSSBAUM**

Poglądy Johna Finnisa i Marthy C. Nussbaum wydają się na pierwszy rzut oka bardzo odległe. Koncepcja dobra obiektywnego niewiele ma wspólnego z etycznym pluralizmem. Próba rekonstrukcji teorii sprzed wieków zmierza w innym kierunku niż poszukiwanie zasad współczesnej wspólnoty politycznej. Przedsięwzięcie obejmujące wiele zagadnień z metafizyki, etyki, teorii prawa i antropologii to zupełnie co innego niż refleksja z zakresu społecznej sprawiedliwości. Jednak rozwiązania proponowane przez obydwójce autorów cechuje zwracające uwagę podobieństwo. Odwołania do praktycznej racjonalności, operowanie kategoriami intuicyjności i oczywistości, czy wreszcie zróżnicowany katalog wartości jako główny element normatywny, to tylko niektóre punkty wspólne, zachęcające by dokładniej przyjrzeć się podobieństwom myśli Finnisa i Nussbaum.

Interesujące mnie podobieństwa zaprezentuję przez analizę i porównanie dwóch katalogów: listy sprawności (*capabilities*) Nussbaum oraz listy dóbr podstawowych Finnisa¹. Najpierw ukazę

¹ „Capability” tłumaczy się jako „zdolność, możliwość, potencjalność”. (por. Kwarciański, 2006; Głąb, 2010, s. 32-44, 172-192; Machura, 2015). P. Machura zwraca uwagę, że termin „potencjalność” używany przez Annę Głąb, autorkę jedynego dotychczas polskiego opracowania filozofii Nussbaum, ma wyraźnie konotacje metafizyczne. Tymczasem sama Nussbaum chętnie podkreśla niezależność swej myśli od stanowisk metafizycznych. Dlatego Machura skłania się ku „możliwościom” bo uważa, że w gruncie rzeczy Nussbaum chodzi o tworzone przez państwo możliwości rozwoju jednostki (por. przypis 1 w: Machura, 2015). Można byłoby się jednak pokusić o nawiązanie nie tyle do polityki społecznej czy metafizyki arystotelesowskiej, ale o – choćby daleki – związek z etyką cnoty, do której bez wątpienia odwołuje się w swym myśleniu Nussbaum. Dlatego w tym artykule proponuję użycie słowa

skrótowo szerszą perspektywę poglądów każdego z autorów. Postaram się wskazać ich odrębności: nie należy zapominać, że pomimo zaskakująco głębokich podobieństw, konteksty, w których umieszczają oni swe katalogi, różnią się znacząco. Potem przejdę do szczegółowego porównania obu list. Pojawią się tu liczne przykłady ich bliskości terminologicznej i pokrewieństwa pojęciowego. W dalszej kolejności zajmę się komentarzami i interpretacją. Będzie można dostrzec, że Finnis i Nussbaum proponują listy zredagowane w zbliżony sposób i w podobny sposób wyjaśniają ich sens. Na pierwszy plan wysunie się wspólne obu autorom połączenie uniwersalnych deklaracji normatywnych z otwartością na zróżnicowanie postaw indywidualnych i wariantów zorganizowania społeczeństwa².

Teoria sprawności (*capability approach*) została sformułowana przez Marthę C. Nussbaum jako polityczna koncepcja sprawiedliwości. Autorka dąży w niej do wyznaczenia progu minimalnych warunków rozwoju, które trzeba zapewnić człowiekowi w każdym systemie politycznym, o ile jego twórcy pragną spełnić elementarne wymogi sprawiedliwości. Uważa, że sprowadzanie sprawiedliwości wyłącznie do kwestii szacowania i rozdzielania zasobów materialnych prowadzi do fałszywych wniosków. Często istota niesprawiedliwości tkwi w braku warunków do rozwoju, a nie w samych niedoborach materialnych. Dlatego dążenie do sprawiedliwości nie może ograniczać się do zapewniania ludziom minimum ekonomicznego (Nussbaum, 1992, s. 229 nn, zwłaszcza s. 231). Trzeba także zwracać uwagę na warunki do rozwoju osoby ludzkiej, a rozwój ten Nussbaum ujmuje właśnie w kategoriach sprawności. Sprawności pozwalają człowiekowi realizować życiowe funkcje na miarę swej godności (por. Nussbaum, 1990, s. 215). Ich lista stanowi oparcie dla moralnych postulatów wysuwanych pod adresem państw i społecznych instytucji. W swych publikacjach Nussbaum ukazywała zastosowanie teorii sprawności do rozmaitych problemów sprawiedliwości: równouprawnienie płci,

„sprawność” w przekonaniu, że zawiera ono w sobie takie nawiązanie, a zarazem nie kojarzy się silnie z cechami wrodzonymi jak „zdolność” lub jakąś dziedziną nauki.

² Choć w krytyce utilitaryzmu można byłoby wskazać kolejne elementy wspólne myśli Finnisa i Nussbaum, to wymagałoby to zbyt dużego rozbudowania pracy. Dlatego zrezygnowałem z omówienia tego tematu w niniejszym artykule.

miejsce niepełnosprawnych w społeczeństwie, relacje między krajami rozwiniętymi i rozwijającymi się³.

Można twierdzić, że katalog sprawności Marthy C. Nussbaum wyraża jakąś wizję spełnionego ludzkiego życia, ale trzeba pamiętać, że jest on sformułowany w sposób bardzo pluralistyczny i pozostaje stale otwarty. Nussbaum podkreśla, że nie zmierza ku wykończonej, kompletnej etyce jednostki. Nie szuka ani definitywnej wizji rozwoju osoby ludzkiej ani wyczerpującej koncepcji dobra. Pragnie tylko solidnego teoretycznego uzasadnienia warunków rozwoju, swobód i możliwości, do których ma prawo każdy człowiek, aby dzięki nim realizował siebie w sposób, który sam uzna za odpowiedni (Nussbaum, 2000, s. 148).

Przy tworzeniu swojej listy Nussbaum odwołuje się do, jak to nazywa, intuicyjnej idei życia w pełni po ludzku. Chodzi tu o przekonanie, że niektóre działania są charakterystyczne, swoiste dla ludzkiego życia i że człowiek realizuje je w sposób zasadniczo wykraczający poza zachowania ze świata zwierząt (Nussbaum, 2000, s. 72). Źródła tej idei znajdujemy w poglądach Arystotelesa i Marksa, zaś sama Nussbaum, jak wspominałem, rozwija ją do postaci katalogu działań i zachowań, które czynią życie w pełni ludzkim. Skoro życie w pełni po ludzku zakłada możliwość decydowania o sobie samym, to postulaty, które znalazły się na liście Nussbaum nie dotyczą działań, które państwo miałyby wymuszać na obywatelu, tylko koncentrują się na promocji zdolności do podejmowania działań. Ściśle rzecz biorąc, katalog Nussbaum dotyczy sprawności, czyli uzdolnień do działania a nie działań (*functioning*). Skoro idzie jej o postulaty polityczne, a nie o wykończoną teorię etyczną, swój katalog określa ponadto jako otwarty. Jeśli w ogóle godzi się na zaklasyfikowanie swego stanowiska do dziedziny etyki, to chce by traktowano je jako częściowe a nie wyczerpujące ujęcie dobra.

³ Najbardziej poczytną książką Nussbaum na temat równouprawnienia płci jest niewątpliwie *Women and Human Development*. Problematykę niepełnosprawności i międzynarodowej sprawiedliwości analizuje Nussbaum we *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. W bardzo wielu pracach autorki znajdujemy liczne odniesienia do społecznych realiów krajów rozwijających się. Por. choćby. Artykuł *Capabilities and Human Rights*, opublikowany w "Fordham Law Review".

Intuicyjność idei życia w pełni po ludzku polega według Nussbaum na tym, że gdy dyskusja schodzi do poziomu określonych zachowań i konkretnych warunków bytowych, wówczas możliwe staje się porozumienie w sprawie tego, co jest, a co nie jest na miarę ludzkiej godności. Przedstawiciele różnych tradycji etycznych, filozoficznych, a nawet osoby wywodzące się z różnych kręgów kulturowych zgodzą się co do tego, które zachowania i jakie okoliczności odpowiadają godności ludzkiego życia. Odwołuje się tu Nussbaum do czegoś, co O'Sullivan nazwał zdroworoządkową, arystotelesowską indukcją (O'Sullivan, 2015, s. 633-634). Podczas gdy doktryny etyczne i koncepcje światopoglądowe dedukują szczegółowe tezy z przyjętych uprzednio zasad, to Nussbaum liczy na indukcyjne rozpoznanie tych konkretnych zachowań i określonych warunków egzystencji, które odpowiadają wymogom godności osoby ludzkiej.

Antropologiczna intuicja, zgodnie z którą życie w pełni po ludzku istotnie różni się od życia zwierzęcego i polega na określonych działaniach, zostaje podjęta także przez Johna Finnisa⁴. Autor ten nie wspomina wprawdzie o Marksie, ale nawiązuje do tradycji arystotelesowskiej i do myśli scholastycznej⁵. Umieszcza swe rozważania w klasycznych ramach wyznaczanych przez podział na rozum teoretyczny i rozum praktyczny. W tym sensie Finnis jest myślicielem silnie nawiązującym do tradycji myślowej, w której metafizyka zajmuje centralne miejsce a dążenie do definitywnej koncepcji dobra jest bardzo wyraźne. To różni go od Marthy C. Nussbaum⁶. Jednak intuicje antropologiczne obydwu autorów mają to samo źródło i, jak się okazuje, prowadzą do podobnych wniosków.

⁴ W cytowaniach Finnisa ograniczam się do jego pracy *Prawo Naturalne i Uprawnienia Naturalne*. Jest to książka tak kompleksowo ujmująca zagadnienie, że w zupełności wystarcza jako podstawa do mojego krótkiego studium. W wielu przypadkach oryginalne angielskie sformułowania Finnisa znacznie wyraźniej eksponują interesujące mnie zagadnienia niż przekład polski, dlatego zdecydowałem się na podawanie w nawiasach kwadratowych odnośników do oryginału. Cytuję za: Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, 2nd Edition, New York, Oxford University Press, 2011.

⁵ O relacjach między tradycją scholastyczną a poglądami Finnisa patrz: Fortin (1982) oraz Głowala (2011).

⁶ Na marginesie warto dodać, że początkowo M. C. Nussbaum chętniej podkreślała związki swej koncepcji z tradycją arystotelesowską. Naraziła się jednak na zarzuty, że idzie trochę zbyt daleko przypisując Arystotelesowi poglądy socjaldemokratyczne i

Głównym celem, który przyświecał Finnisowi przy formułowaniu teorii prawa naturalnego było zaprezentowanie własnej odpowiedzi na odwieczne problemy dotyczące dobra i praktycznej racjonalności człowieka (Finnis, 2011a, s. 2 [v]). Jego koncepcję zaliczyć można zarazem do etyki, filozofii politycznej, jak i do teorii prawa. Proponowane przez niego rozwiązania ukazują głębokie związki między tymi dziedzinami. Wszak zasady prawa naturalnego, tak jak je przedstawia Finnis, rzutują na ocenę postępowania pojedynczej osoby ale pozwalają także przeprowadzać moralny bilans prawodawstwa, systemu politycznego i sposobu sprawowania władzy (Finnis, 2011a, s. 31-32 [23]). W tym sensie program Finnisa jawi się jako przedsięwzięcie zakrojone na większą skalę niż rozwijana przez Nussbaum teoria sprawności o jednoznacznie politycznym charakterze. Wnioski, które przedstawia Finnis odnoszą się zarówno, jak u Nussbaum, do instytucji władzy, ale także do indywidualnych jednostek. W związku z tym, choć koncepcje Nussbaum i Finnisa trudno uznać za zakresowo równorzędne, to łatwo wskazać obszary wspólnych zainteresowań obu autorów. Każde określa podstawy do moralnej oceny wspólnoty politycznej: jej celów i sposobów organizacji.

Czy można powiedzieć, że obok kryteriów moralnej oceny systemu politycznego Finnis proponuje także jakiś określony, indywidualny styl życia? W dalszej części artykułu będę pokazywał, że odpowiedź na to pytanie jest złożona, a częste u Finnisa odwołania do myśli scholastycznej czy pojawiające się niekiedy odniesienia do katolicyzmu mogą być dość mylące. Finnis, który na etapie intelektualnej dojrzałości odkrył dziedzictwo scholastyki, uważa się także za spadkobiercę analitycznej szkoły teorii prawa (Finnis, 2011a, s. 2 [vi]). W nurcie analitycznym dominuje negacja normatywnego ujmowania prawa. Finnis chce przewyciężyć tę postawę i to również można uznać za cel tworzonej przez niego teorii (por. Łabieniec, 2002). Językiem zrozumiałym dla przedstawicieli nurtu analitycznego pragnie ukazać konieczne wewnętrzne powiązanie prawa i moralności oraz

doszukując się w *Polityce* teorii *capabilities*. Sprzeciwili się jej między innymi D. Charles i R. Mulgan. Wywiązała się debata, w wyniku której Nussbaum pozostawiła odwołania do Arystotelesa przy idei „życia w pełni po ludzku”, ale zrezygnowała z tak częstego stosowania terminu „arystotelesowski” wobec swoich koncepcji filozoficzno-politycznych. Por. Nussbaum (1980), Nussbaum (1988), Charles (1988) Mulgan (2000).

aktualność rozwiązań opartych o tradycję prawa naturalnego. Chce powrotu do debaty nad moralnym wymiarem prawa i powrotu teorii prawa naturalnego do debaty nad podstawami moralności. Ażeby to osiągnąć przeprowadza argumentację za istnieniem celów, do których człowiek dąży ze względu na nie same. Nie chodzi mu o cele, do których człowiek dążyć powinien, ani o cele, ku którym człowiek dąży mimowolnie, powodowany biologicznym instynktem. Finnis zmierza do rozpoznania tych rzeczy czy stanów rzeczy, do których człowiek dąży nie traktując ich jako środka do realizacji czegoś innego (Finnis, 2011a, s. 69-93 [59-81]). Nazywa je dobrami podstawowymi i zalicza do nich siedem różnych pozycji. Tak powstaje lista stanowiąca trzon jego koncepcji, będąca opisową charakterystyką pełni rozwoju osoby ludzkiej (*human flourishing*), czy też, by użyć chętnie stosowanego przez Nussbaum wyrażenia, stanowiące wizję życia w pełni po ludzku (Finnis, 2011a, s. 31 [23]). Finnis podkreśla oczywistość tych dóbr dla ludzkiego umysłu. Ich identyfikacja nie wymaga akademickiego dowodu (Finnis, 2011a, s. 74, [64-65]). Powtórzmy, że dobra podstawowe nie mają u Finnisa statusu powinności moralnych, czyli nie są celami, do których człowiek dążyć powinien. Finnis umieszcza dobra podstawowe w obszarze, nazwijmy to, przedmoralnym (Finnis, 2011a, s. 42 [34]). W jego teorii lista tych dóbr zostaje uzupełniona dziewięcioma dyrektywami praktycznej racjonalności, czyli zdolności sensownego powiązania środków i celów. Także te dyrektywy narzucają się ludzkiemu umysłowi z siłą oczywistości. Dopiero synteza dóbr podstawowych i dyrektyw praktycznej racjonalności dokonująca się w realnym życiu jednostek i społeczeństw owocuje zestawem nakazów które zwykliśmy nazywać moralnością (Finnis, 2011a, s. 173-174, [155-156], zob. także s. 140 [126]).

Dobra podstawowe są ściśle związane ze społecznym charakterem ludzkiej egzystencji. Dlatego Finnis wprowadza, jak gdyby na innym poziomie swej koncepcji, kategorię dobra wspólnego. Nie jest ona kolejną pozycją na liście dóbr podstawowych, czy też dodatkiem do listy dóbr jednostek ani tym bardziej nie oznacza największej sumy dobra zrealizowanego w danej społeczności. Oznacza natomiast że, po pierwsze, dobra podstawowe są wspólne wszystkim członkom rodziny ludzkiej, po drugie, że można mieć w nich udział na nieskończoną ilość indywidualnych sposobów, a po trzecie, że istnieje pewien zespół

warunków społecznych, który umożliwi człowiekowi realizację swych racjonalnych życiowych planów⁷.

Wymogiem dobra wspólnego jest ład prawny, który Finnis omawia po zaprezentowaniu swej koncepcji sprawiedliwości i teorii władzy. Takie ujęcie zagadnienia pozwala mu osiągnąć wizję złożonych relacji prawa i moralności. No mocy związku z dobrem wspólnym, Finnis może odnieść system prawny do listy dóbr podstawowych i poddać go kryteriom praktycznej racjonalności. A przecież, jak twierdzi, moralność powstaje właśnie jako wzajemne przyporządkowanie dóbr podstawowych i praktycznej racjonalności.

Na koniec wypada dodać, że Finnis ujmując zagadnienia prawa naturalnego w taki sposób, aby zyskać zainteresowanie tych, którzy nie należą do tradycji tomistycznej. Nie ukrywa swych związków ze św. Tomaszem, ale w naprawdę istotnych momentach wywodu rezygnuje z tomizmu jako punktu odniesienia w argumentacji i powołuje się na faktyczne występowanie dóbr podstawowych oraz ich intuicyjną poznawalność. Zależy mu na wyeksponowaniu tej, powiedzmy, empirycznej faktyczności, a nie na odwołaniu do określonego metafizycznego ujęcia natury⁸.

Gdyby należało podkreślić odrębności między koncepcjami Nussbaum i Finnisa to trzeba byłoby powiedzieć, że, po pierwsze Finnis podejmuje znaczenie szerszą problematykę i mocniej akcentuje swe akademickie, teoretyczne motywacje. Nie znajdujemy u niego tak częstych u Nussbaum odniesień do rzeczywistości społeczno-politycznej. Pominąwszy może analizowany szczegółowo przykład bankructwa, Finnis nie przekonuje czytelnika, że jego teoria pozwoli lepiej rozwiązać jakieś konkretne współczesne polityczne problemy sprawiedliwości. Jego koncepcja jest szersza także w tym sensie, że obejmuje zarówno perspektywę instytucjonalną jak i indywidualną, jednostkową.

Po drugie, Finnis, choć czyni to w sposób umiarkowany, to jednak aspiruje do zaprezentowania wykończonych koncepcji etycznej.

⁷ Finnis, 2011a, s. 173 [155-156]. Warto dodać, że obszerne polskojęzyczne opracowanie klasycznej koncepcji dobra wspólnego znajduje się w: Piechowiak (2012).

⁸ Warto wspomnieć tu interesującą kwestię stosunku prawa naturalnego do praw człowieka. Sam tytuł książki Finnisa zawiera odniesienie do tej problematyki. Została ona po polsku opracowana w: Piechowiak (2006).

Czy w związku z tym proponuje określony styl życia? Do tego pytania wypadnie jeszcze powrócić. Jednak przy wstępnym “protokole rozbieżności” trzeba zaznaczyć, że swoją listę Finnis traktuje jako zamkniętą, podczas gdy Nussbaum chętnie podkreśla otwartość własnego katalogu.

Po trzecie, nie da się ukryć, że Finnis proponuje nam listę celów jednostki, a Nussbaum pisze o celach wspólnoty politycznej. Interesują ją postulaty, które można wysuwać wobec instytucji życia politycznego, a nie dążenia poszczególnego człowieka. Jeśli w moim artykule podkreślałem podobieństwo obu list, to ze względu na to, że obie wyrażają w sposób opisowy ideał pełni rozwoju osoby ludzkiej. Nie mogę natomiast zaprzeczyć, że przynajmniej nominalnie, czym innym są cele wyznaczające dążenia jednostki, a czym innym cele jako warunki rozwoju, które państwo ma gwarantować swym obywatelom.

Na pierwszej pozycji listy dóbr podstawowych Finnis umieszcza życie. Chce tu zawrzeć wszystkie niemal aspekty, przejawy i funkcje życiowe: zdrowie, odżywianie, prawidłowy rozwój biologiczny oraz cielesną integralność. W tej kategorii Finnis nie umieszcza przekazywania życia i wychowania potomstwa. Jego lista zestawia bowiem świadomie wybierane dobra, a nie instynktowne impulsy i naturalne skłonności. Kiedy zachowania związane z przekazywaniem życia przeanalizujemy przez pryzmat świadomie wybieranych dóbr, okaże się, że ukierunkowane są one na rozmaite dobra. Wchodzi tu w grę - obok starań o samo przekazanie życia - wyrażanie i umacnianie przyjaźni a także zabawa. Kiedy uwzględnimy jeszcze to, co następuje po samym fakcie przekazaniu życia, czyli długotrwały i bogaty proces wychowania osoby ludzkiej, wówczas dodać trzeba będzie do tego również wiedzę (prawdę) jako dobro bezpośrednio realizowane w wychowaniu. Tak więc, Finnis zawęża znaczenie terminu “życie” do tego, co odnosi się wyłącznie do pojedynczej osoby (Finnis, 2011a, s. 99, [86]).

Wiedza, choć stanowi drugą pozycję na liście, zajmuje w teorii Finnisa miejsce szczególne. To właśnie na analizie przykładu dążenia do wiedzy Finnis oparł argumentację za istnieniem dóbr podstawowych, czyli dóbr, do których dążymy dla nich samych (Finnis, 2011a, s. 69-91, [59-80]). Konsekwentne odmawianie człowiekowi skłonności do wiedzy lub odmawianie wiedzy wartości będzie zawsze prowadziło do

sprzeczności i nie zgadza się ze spontanicznie ujawniającą się u człowieka ciekawością, dążeniem do poznania (Finnis, 1977).

Na trzecim miejscu znalazła się u Finnisa zabawa. Choć niektórzy pisarze moralisci mają skłonność do zapominania o tym wymiarze ludzkiej egzystencji, to antropologowie bez trudu dostrzegają w zabawie istotny aspekt ludzkiej kultury, nieredukowalny do innych - pisze Finnis. Stwierdza, że w praktyce nie mamy trudności z odróżnieniem tego, co robimy "na poważnie", od tego, co robimy tylko dla zabawy. Choć zabawa może mieć charakter społeczny lub indywidualny, prosty albo złożony, to nikt nie próbuje uzasadnić jej sensu szukając odpowiedzi na pytanie "po co?" poza samą zabawą. Wchodzimy w doświadczenie zabawy, dla niej samej, aby się bawić. Dlatego właśnie trzeba ją uznać, zdaniem Finnisa, za dobro podstawowe (Finnis, 2011a, s. 100 [87]).

Czwarta pozycja to przeżycie estetyczne. Ktoś słusznie może zauważyć, że doświadczenie piękna często towarzyszy zabawie: taniec lub sport wielokrotnie dostarczają człowiekowi silnych doznań estetycznych. Jednak doświadczenie piękna nie musi mieć, jak w przypadku zabaw, charakteru aktywnego. Znajdujemy je na przykład w kontakcie z przyrodą albo ze sztuką. Finnisowi chodzi tu o wewnętrzne, bierne doświadczenie zachwyty nad przedmiotami istniejącymi poza podmiotem poznającym. Nie ma znaczenia, czy są to pomniki przyrody, dzieła sztuki czy osiągnięcia techniki. Istnieje w ludzkim doświadczeniu element zachwyty, kontemplacji, który traktujemy jako cel sam w sobie (Finnis, 2011a, s. 100 [87-88]).

Po przeżyciu estetycznym Finnis umieszcza uspołecznienie (*sociability*) wraz z jego najszlachetniejszą formą, przyjaźnią. Uspołecznienie w najbardziej prymitywnych postaciach pozwala osiągnąć minimum pokojowego współżycia i zgody między ludźmi. Poprzez różne rodzaje współpracy dla obopólnej korzyści uspołecznienie rozwija się ku bezinteresownemu nastawieniu na dobro drugiego, czyli właśnie ku przyjaźni. Czyż utrzymywanie przyjaźni choćby z jedną osobą nie jest podstawową formą dobra? Pyta retorycznie Finnis, przywołując swą argumentację o oczywistości dóbr podstawowych narzucającej się rozumowi praktycznemu (Finnis, 2011a, s. 101 [88], por. także s. 74 [64-65]).

Racjonalność praktyczna umieszczona na pozycji szóstej, to zdolność wykorzystania własnego umysłu do podejmowania decyzji w

kwestii postępowania, stylu życia i rozwijania lub ograniczania skłonności charakteru. Racjonalność praktyczna wymaga pewnej dozy wolności negatywnej - człowiek nie może być całkowicie skrepowany przy wprowadzaniu swych decyzji w życie. Ponadto Finnis zakłada tu potrzebę rozumnego wysiłku zmierzającą do uzgodnienia różnorodnych wewnętrznych poruszeń, inaczej mówiąc, wysiłku osiągnięcia wewnętrznej spójności. Na koniec mówi o autentyczności, czyli o uczciwym staraniu o to, by decyzje oparte o namysł rozumu praktycznego rzeczywiście przekładały się na życie. Te cztery na pozór tak różne elementy, wolność, rozum, spójność i autentyczność, składają się u Finnisa na jedno dobro podstawowe: praktyczną racjonalność (Finnis, 2011a, s. 101 [88]).

Na koniec Finnis mówi o czymś, co Cyceron skrótowo i niejasno nazywa "religią". Jeśli bowiem człowiek tworzy rozmaite i różnorodne "porządki" celów i działań, to wolno zadać pytanie, czy te tworzone przez niego porządki nie są poddane i zależne od czegoś, co w ogóle umożliwia zaistnienie jakiegokolwiek formy organizacji i przyporządkowania. Ponadto wolno też zapytać się, jaka jest relacja tych ludzkich "przyporządkowań", mających przecież swój koniec wraz ze śmiercią danej osoby, do trwałego porządku wszechświata? Finnis zdaje sobie sprawę, że istnieją tacy, dla których postawione pytania nie będą inspiracją do przyjęcia teizmu. Nie zmienia to jednak faktu, że wypracowanie odpowiedzi na tego rodzaju pytania ma wartość samą w sobie. To właśnie ma na myśli zaliczając "religię" do dóbr podstawowych. Argumentem za tak rozumianą religią dostarczającą tutaj zarówno teiści szukający uzasadnienia istnienia Boga, jak i ateiści z ich staraniami, by coraz lepiej uargumentować negację absolutu (Finnis, 2011a, s. 101 - 103 [89 - 90]).

Lista sprawności Nussbaum składa się nie z siedmiu, ale z dziesięciu pozycji. Otwiera ją życie, na pozycji drugiej pojawia się zdrowie, w ramach którego Nussbaum mówi też o pożywieniu i schronieniu. W trzeciej kolejności mowa jest o cielesnej nienaruszalności wraz ze swobodą poruszania się. Pozycja czwarta to "zmysły, wyobraźnia i myśl". Wskazuje tutaj Nussbaum na szerokie spektrum zdolności związanych z ekspresją samego siebie, komunikacją z innymi, rozumieniem otoczenia i poszukiwaniem ostatecznego sensu życia. Nussbaum w tej pozycji mówi ponadto o kontakcie ze sztuką, doświadczaniu przyjemności i unikaniu

niepotrzebnego bólu. Następny, piąty punkt odnosi się do uczuć, czyli do nawiązywania i kultywowania relacji emocjonalnych z osobami i przedmiotami z otoczenia, oraz do ochrony przed doświadczeniami wywołującymi destrukcję życia emocjonalnego. Jest dość interesujące, że Nussbaum pisze tu o uspołecznieniu jako o niezbędnym czynniku prawidłowego rozwoju emocjonalnego. Jako szósty w kolejności pojawia się "rozum praktyczny", czyli zdolność sformułowania koncepcji dobra i przeprowadzenia krytycznej refleksji nad wizją własnego życia. Tutaj Nussbaum wspomina także o ochronie wolności sumienia. W kolejnym, siódmym punkcie mowa jest o uspołecznieniu. Oznacza ono tutaj zdolność życia z innymi i - jak to pisze Nussbaum - ku innym. Zakłada umiejętność postawienia się w sytuacji drugiej osoby. Pozycja siódma zawiera także postulaty antydyskryminacyjne - wymóg szacunku wobec siebie i wobec innych, oraz wezwanie do respektowania równej godności osób. Na ósmej pozycji pojawia się nawiązywanie relacji z naturą i troska o nią, a na pozycji dziewiątej "zabawa": wszelka aktywność rekreacyjna i rozrywkowa. Lista kończy się punktem, w którym Nussbaum pisze o wpływie osoby na otoczenie. Chodzi jej zarazem o uczestnictwo w życiu politycznym wspólnoty, jak i o prawo do bycia traktowanym na równi z innymi przy dostępie do pracy i majątku (Nussbaum, 2000, s. 78-80).

Niektóre z podobieństw list Finnis'a i Nussbaum są widoczne na pierwszy rzut oka. Życie jako pozycja otwierająca, zabawa - punkty odpowiednio trzeci i dziewiąty oraz uspołecznienie i rozum praktyczny, pozycje piąta i szósta u Finnis'a a siódma i szósta u Nussbaum ujawniają szczególną zbieżność terminologiczną⁹. Jeśli wczytamy się głębiej w obie listy, bez trudu dostrzeżemy kolejne podobieństwa. Elementy umieszczone przez Finnis'a w pozycji "religia" odnajdziemy u Nussbaum w punkcie czwartym (uczuciowy wymiar doświadczenia religijnego), szóstym (gdzie mowa o wolności sumienia i formułowaniu osobistej koncepcji dobra i celu życia) oraz dziesiątym (znajdujący się tam postulat antydyskryminacyjny obejmuje także swobodę wyznawanej religii). Z kolei doświadczeniu estetycznemu, czyli pozycji czwartej u Finnis'a, odpowiadają u Nussbaum zarówno pozycja piąta, gdzie pisze o

⁹ Finnis posługuje się terminami *practical reasonableness* oraz *sociability*, Nussbaum stosuje odpowiednio *practical reason* i *affiliation*. Te różnice językowe uznaję tu za nieistotne.

obcowaniu ze sztuką oraz pozycja ósma, w której mówi o relacjach z przyrodą. Nie jest trudno zauważyć również związek wiedzy, zajmującej u Finnis a pozycję drugą, ze “zmysłami, wyobraźnią i myślą” umieszczonymi przez Nussbaum w punkcie czwartym.

Podobieństwa nie kończą się na rozmieszczeniu poszczególnych dóbr czy wartości w ramach listy. Wspólne są także sposoby rozumienia sensu, struktury i uzasadnienia katalogu. Zaczniemy od tego, że Nussbaum i Finnis rezygnują z systematycznego, akademickiego dowodu słuszności zestawionych list, odwołującego się do określonej metafizycznej wizji rzeczywistości. Trafność zawartych w katalogu propozycji jest ich zdaniem oczywista, czy też, by użyć stosowanego przez Nussbaum określenia, intuicyjna. Finnis wprost odwołuje się do Arystotelesa, który w *Metafizyce* stwierdza istnienie pierwotnych ujęć, zasad myśli i bytu, które są dla ludzkiego umysłu bezpośrednio oczywiste. Żądanie dowodów w odniesieniu do tychże zasad stanowi błąd metodologiczny. Wprawdzie, jak przyznaje Finnis, Arystoteles konstruuje swoją argumentację w odniesieniu do fundamentów wiedzy teoretycznej a nie do dziedziny praktycznego rozumu, do której należy przecież etyka i teoria prawa, ale stanowisko to łatwo przenieść na grunt refleksji etycznej (Finnis, 2011a, s. 88 [77], Arystoteles, *Metafizyka, I, 1*: 980 b – 981a). Dlatego też Finnis uzasadnia swoje przekonania w kwestii dóbr podstawowych odwołaniem do oczywistości, do doświadczenia wewnętrznego. Jak gdyby chciał się spytać czytelnika: czy możemy wyobrazić sobie życie człowieka bez przyjaźni, bez dążenia do prawdy, bez żadnej refleksji nad sensem podejmowanych działań?

U Nussbaum odwołanie do intuicyjności, kluczowe dla podobieństwa z Finnisem, pojawia się wówczas, gdy stwierdza ona, że głęboka refleksja nad ludzką historią i człowiekiem pozwala odróżnić cechy, które pozostają z istotnym związkiem z człowieczeństwem i cechy dla ludzkiej godności nieistotne. Finnis zastanawia się czy możemy sobie wyobrazić życie człowieka bez określonego rodzaju dobra i tak dochodzi do swojej listy dóbr, Nussbaum proponuje nam podobny eksperyment myślowy polegający na usunięciu własności A, B i C (dajmy na to zdolności wybiegania myślą w przyszłość, zdolności do ustosunkowania się do oczekiwań innych oraz zdolności do dokonywania wyborów i do działania) i intuicyjnym uznaniu, że to, co nam pozostaje nie jest już życiem ludzkim (Nussbaum, 1992, s. 207).

Dowód z teoretycznych zasad ma tutaj niewielkie znaczenie. Istotny okazuje się, jak pisze Nussbaum, „sposób w jaki patrzemy na samych siebie”, i to, „że pytamy siebie, co naprawdę myślimy” (Nussbaum, 1992, s. 208). Dlatego przekonania leżące u podstaw swojej teorii określa Nussbaum jako intuicyjne. Przypomnijmy, że chodzi jej o tezę dotyczącą istnienia działań mających centralne znaczenie dla życia naprawdę po ludzku i o przekonanie, że działania te realizuje człowiek na sposób specyficznie ludzki, czyli, że nie da się sprowadzić ich do zwierzęcego poziomu funkcjonowania (Nussbaum, 2000, s. 71-72). Zarówno dla niej, jak i dla Finnisa ważne jest ukazanie, że na gruncie, nazwijmy to, roztropnościowej, praktycznej refleksji, można rozpoznać cechy decydujące o specyficznie ludzkim sposobie egzystencji i związanej z nim godności.

Kolejnym przejawem podobieństwa stanowisk Finnisa i Nussbaum jest akcent położony na niesprowadzalność do siebie elementów tworzących listę. Tezie o niesprowadzalności towarzyszy twierdzenie, że pozycje na liście nie tworzą absolutnej hierarchii. Oboje autorzy sądzą, że każdy z punktów listy jest równie ważny, bo wzbogaca on ludzkie życie w inny sposób niż pozostałe. Dlatego Nussbaum nie dopuszcza możliwości wymiany poszczególnych sprawności między sobą, czy rezygnacji z jednej sprawności, po to, by uzyskać inne znajdujące się na liście. Nie da się zaspokoić potrzeby dotyczącej jednej z nich przyznając hojniejszą ręką dobra figurujące w innych pozycjach. Nieredukowalny pluralizm listy, dodaje Nussbaum, ogranicza zastosowanie metod analizy „kosztów i zysków”, oraz - jak już wspomnieliśmy - wszelkie wymienianie jednej pozycji na inną (Nussbaum, 2000, s. 12, 81). Finnis twierdzi że uznanie niesprowadzalności dóbr, czyli uznanie każdego z nich za dobro podstawowe, ma nawet większe znaczenie, niż dokładna liczba pozycji i dyskusja nad ich szczegółową charakterystyką. Podaje tu trzy argumenty, Po pierwsze, każde z dóbr jawi się jako równie oczywiste. Po drugie nie można żadnego z nich sprowadzić do pozostałych: żadne z nich nie jest pewnym wymiarem lub środkiem do innego dobra podstawowego. Po trzecie, każde z nich może w pewnych okolicznościach stać się dla kogoś najważniejsze. Stała, niezmienna i obiektywna hierarchia dóbr podstawowych po prostu nie istnieje (Finnis, 2011a, s. 105 [92]).

Kolejnym podobieństwem jest to, że Finnis i Nussbaum traktują w sposób szczególny te same dwie pozycje. Największą wagę przywiązują do praktycznego rozumu i uspołecznienia. Nussbaum twierdzi, że rozum praktyczny i uspołecznienie przenikają i koordynują wszystkie inne sprawności. W jednym ze swych wczesnych opracowań listy pisze, że te dwie sprawności zapewniają "architekturę" ludzkiej egzystencji łącząc wszystkie aspekty człowieczeństwa w całość (Nussbaum, 1992, s. 222). W gruncie rzeczy to właśnie uspołecznienie i praktyczna rozumność sprawiają, że pozostałe sprawności realizujemy w sposób specyficznie ludzki. Gdy brakuje wymiaru społecznego i zanika świadomość związku celów i środków (rozum praktyczny) to wówczas nasze działanie traci owo "coś" specyficznie ludzkiego i redukuje się do aktywności czysto zwierzęcej (Nussbaum, 2000, s. 82).

Finnis poświęca rozumowi praktycznemu i uspołecznieniu znacznie więcej uwagi niż pozostałym dobrom podstawowym. Konkurować z nimi może co najwyżej "wiedza", ale ta służy - jak wspominałem - za kluczowy przykład od którego Finnis rozpoczyna prezentację swego stanowiska. Szczególną rolę praktycznej racjonalności ukazuje Finnis zestawiając nieskończoność wariantów wyboru poszczególnych dóbr podstawowych z ograniczeniem ludzkiej egzystencji w czasie i przestrzeni. Teoretycznie, pisze, nie ma żadnych powodów, by rezygnować z tego, czy innego aspektu jednego z dóbr podstawowych. Każdego z dóbr warto doświadczyć i każde z nich warto w pełni zrealizować. Jednak realnie rzecz biorąc, ograniczony czas życia ludzkiego wymaga dokonywania wyborów. Praktyczna racjonalność pozwala dokonać tych wyborów w taki sposób, że ich rezultatem będzie "sensowny", czy powiedzmy inaczej "rozumny" życiorys. Finnis rozwija podstawowe dobro praktycznej racjonalności w dziewięć dyrektyw: (1) sformułować spójny program życiowy; (2) cenić i uznawać siedem dóbr podstawowych; (3) przyjąć postawę bezstronności wobec osób; (4) osiągnąć właściwy dystans wobec osobistych planów; (5) nie rezygnować łatwo z podjętych zobowiązań; (6) skutecznie dążyć do dobra; (7) nie naruszać wprost żadnego z dóbr podstawowych; (8) działać na rzecz dobra wspólnoty; (9) nie działać wbrew własnemu przekonaniu (Finnis, 2011a, s. 116-140 [103 – 126]).

Z kolei w rozdziale poświęconym uspołecznieniu Finnis analizuje kwestie relacji międzyludzkich, dochodząc do wniosku, że dobrze rozumiana miłość własna prowadzić będzie człowieka do

przekroczenia tejże miłości własnej. Inaczej mówiąc, właściwie przeżywany zdrowy egoizm, zaowocuje przewyciężeniem egoistycznej perspektywy. Kto dobrze zrozumie na czym polega własny rozwój, podejmie wysiłek wyjścia poza siebie, przekroczenia własnych zainteresowań i upodobań, zacznie starać się o uwolnienie z ograniczeń racjonalności własnego egoizmu. Chciałoby się tutaj nawiązać do teorii sprawności i wysunąć przypuszczenie, że Finnisowi chodzi o coś, co Nussbaum określa zdolnością życia “ku innym” (Nussbaum, 2000, s. 9).

Kolejne podobieństwo między Nussbaum a Finnisem dotyczy dwu występujących razem i wzajemnie sobie przyporządkowanych przekonań. Z jednej strony autorzy ci twierdzą, że w ramach ich katalogów mieści się nieskończenie wiele indywidualnych postaw życiowych oraz wiele kulturowych wariantów urządzenia społeczeństwa. Z drugiej strony obydwójce stają na stanowisku uniwersalnego charakteru fundamentalnych norm. Choć każde na swój sposób stara się mówić językiem zrozumiałym dla odbiorcy o umysłowości liberalnej, ceniącego sobie indywidualną autonomię, to ani jedno ani drugie nie rezygnuje ambicji uniwersalistycznych. Żadne z nich nie akceptuje takiej postaci liberalizmu, która wymaga całkowitej relatywizacji wartości w imię absolutnie pojmowanego zróżnicowania. Każde dopuszcza też wielość odmian wartościowego stylu życia.

Gdy mowa o uniwersalizmie, warto zaznaczyć, że Finnis w odniesieniu do dóbr podstawowych posługuje się określeniem “obiektywny” (*objective*). Natomiast w słowniku Nussbaum to określenie w zasadzie nie pojawia się. Na potrzeby niniejszego studium rezygnuję z analizy złożonych relacji między “obiektywizmem” a “uniwersalizmem”. Przyczynki do takiej analizy możemy znaleźć u samego Finnisa (2011a, s. 76 [66]). Przyjmuję, że jeśli Finnis pragnie wykazać obiektywność dóbr podstawowych, to tym bardziej zgodzi się na ich „uniwersalność”, a to wystarczy do utrzymania tezy o podobieństwie rozpatrywanych poglądów.

Nussbaum uznaje słabość kulturowego relatywizmu i adekwatność relatywistycznych uzasadnień kulturowego zróżnicowania ludzkości. Relatywizmowi przeciwstawia uniwersalizm swojej koncepcji, który charakteryzuje się otwartością na kulturową różnorodność (Nussbaum, 2000, s. 8, 13). Innymi słowy, akcentuje połączenie uniwersalistycznego ujęcia sprawiedliwości, praw i godności człowieka z szacunkiem wobec tego, co zrelatywizowane do

kultury i historii danej społeczności. Jej wiara w powodzenie międzykulturowego dialogu prowadzonego w języku sprawności ma źródło w idei godności człowieka, idei, jej zdaniem, szczególnie intuicyjnej i łatwo uzyskującej międzykulturowy oddźwięk (Nussbaum, 2000, s. 72).

Jeśli Nussbaum zabiega o pluralizm społeczny, to tak samo zależy jej na pluralizmie indywidualnych postaw: pragnie zagwarantowania jednostkom liberalnie pojmowanej autonomii i swobodnego wyboru stylu życia. Chce to osiągnąć kładąc nacisk na zapewnianie przez państwo sprawności a nie wymuszanie na obywatelach określonych działań. Żądania by państwo wywierało naciski na obywateli, ażeby ci działali w jeden określony sposób, spotkałyby się ze słuszną krytyką ze strony liberalnego pluralizmu. Państwo koncentrujące się w swojej polityce na działaniach a nie na sprawnościach odmawia ludziom prawa do wyboru zgodnie z ich własnym rozumieniem dobra, a przez to narusza ich prawa (Nussbaum, 2000, s. 72). Zatem powodem dla którego Nussbaum obstaje przy postulatach dotyczących sprawności a nie działań jest właśnie szacunek wobec ludzi i ich wyborów. Lista sprawności okazuje się bardzo pojemna z punktu widzenia indywidualnych zapatrywań na ludzkie szczęście i nie wskazuje jednego stylu życia. Intuicja, czy też, by powtórzyć określenie O'Sullivana, zdroworoządkowa, arystotelesowska indukcja, stwarza szerokie pole dla indywidualnej autonomii i kulturowego zróżnicowania, a zarazem wyznacza uniwersalne, ponadkulturowe granice między tym, co ludzkie a tym, co poniżej ludzkiej godności.

Na pozór wydaje się, że dzieło Finnisa nie spełnia takich wymogów uniwersalizmu, jakie formułuje Nussbaum. Jest ona przekonana że teoria fundująca sprawiedliwy ład w zróżnicowanym ideowo społeczeństwie nie może odwoływać się do jednej metafizycznej wizji rzeczywistości, ma być, jak mówi, etycznie samodzielna (*freestanding*), zaś tradycja prawa naturalnego, z którą Finnis chce być kojarzony i którą chce przywrócić współczesnej debacie, wiąże się z określoną, w jego przypadku neotomistyczną metafizyką (Nussbaum, 2000, s. 76). Kiedy jednak głębiej wnikiemy w to, co pisze Finnis, odkryjemy, że nie przechodzi on od metafizyki do etyki. Nawet układ jego książki sugeruje, że jest dokładnie odwrotnie. Finnis deklaruje swój akces do neoscholastycznej metafizyki, dlatego, że

refleksja w dziedzinie praktycznego rozumu, czyli refleksja etyczna i pre-etyczna, doprowadza go do wniosków rzutujących na jego poglądy metafizyczne.

Kluczowy wywód, który zaowocuje charakterystyką dóbr podstawowych i sformułowaniem ich listy, nie rozpoczyna się u Finnisia od przywołania metafizycznej wizji natury ludzkiej. Zamiast tego mamy wspomnianą już analizę faktu ciekawości, czyli spontanicznego dążenia do wiedzy (Finnis, 2011a, s. 69 [59]). Gdy chodzi o dobra podstawowe, można powiedzieć, że Finnis wskazuje na faktyczną, empiryczną, obecność tych dóbr w ludzkim postępowaniu. Nie argumentuje metafizycznie, ale stwierdza wprost, że ludzie ujęci w perspektywie antropologicznej – albo lepiej – socjologicznej, po prostu są aktywni we wskazanych przez niego kierunkach. Jeśli tak jest, to stanowisko Finnisia zbliża się do spełnienia postulatów Nussbaum o etycznej samodzielności, czyli niezależności od jakiegokolwiek metafizyki. Katalog dóbr podstawowych Finnisia okazuje się wówczas, podobnie jak katalog sprawności Nussbaum, niezależny od doktryny metafizycznej.

Ujęcie dóbr podstawowych jako równie ważnych i wartościowych, a zatem wymagających od jednostki dokonania wyboru, wprowadza konieczność zaistnienia niezliczonej ilości rozsądnych, racjonalnych “planów życia”, czyli ustanawia wielość modeli szczęścia. Nussbaum chroni tę wielość akcentując pierwszeństwo sprawności nad działaniem. Finnis wyprowadza ją z samego, jak pamiętamy uznawanego również przez Nussbaum, braku hierarchii pomiędzy dobrami podstawowymi. Tak więc, obok uniwersalnego charakteru, etyczną koncepcję Finnisia cechuje również, tak jak i teorię Nussbaum pluralizm postaw. Wyeksponowanie autonomicznego, indywidualnego wyboru dokonuje się u niego, podobnie jak u Nussbaum, bez rezygnacji z uniwersalnego i normatywnego charakteru listy.

Podobnie ma się sprawa z wielością kultur i tradycji. Widać to wyraźnie we fragmentach dotyczących relacji prawa naturalnego i prawa pozytywnego. Finnis proponuje rozwiniętą koncepcję dostosowania uniwersalnych wymogów naturalnego prawa do zmiennych realiów społecznych i kulturowych. Szczegółowo relacjonuje opracowane jeszcze przez scholastyków zagadnienia derywacji i determinacji. Prawo pozytywne to, jak gdyby, zespół wniosków wyprowadzonych z prawa naturalnego, ale zarazem system dookreśleń i precyzacji postulatów naturalnych będących tylko zespołem dyrektyw

ogólnych. Finnis posługuje się tutaj wymownym przykładem architekta, do którego odwoływał się św. Tomasz (Finnis, 2011a, s. 36, 319 [28, 284]). Istnieje wiele dobrych projektów domu. W konkretnym przypadku architekt kieruje się potrzebami i preferencjami swych klientów, ich możliwościami finansowymi, a ponadto dostępnością i ceną materiałów budowlanych. Do tego dodaje własne wyczucie i gust. Ma dużą swobodę w ramach pewnych granic. Na przykład wymiary pomieszczeń i całego budynku okazują się wypadkową zdrowego rozsądku, ekonomii, wygody, konkretnych uwarunkowań okolicy, a także fantazji architekta. Reguły sztuki architektonicznej nie określają wymiarów jednoznacznie. Dokładnie tak samo wymogi prawa naturalnego, zespołu uniwersalnych norm, mogą zostać przekształcone w wiele postaci pozytywnego ładu prawnego, obyczajowego i politycznego. Tak więc uniwersalna i otwarcie normatywna koncepcja etyczna oparta o listę dóbr podstawowych nie przekłada się na wizję jednego ładu społecznego. Podobnie jak u Nussbaum, lista Finnisa okazuje się pojemna i w oparciu o nią można na różne sposoby organizować wspólnotę polityczną.

Krótką analizą listy dóbr podstawowych i listy sprawności pozwala stwierdzić, że są one sobie bliskie w większym stopniu niż wskazywałyby na to pobieżna, słownikowa klasyfikacja stanowisk ich autorów. Ideowe zróżnicowanie życia politycznego, o które zabiega w swych pismach Nussbaum jest możliwe do pomyślenia, a nawet konieczne na gruncie etycznej koncepcji obiektywnego dobra, ujętego przez Finnisa w sposób pluralistyczny. Lista obiektywnych, według Finnisa, dóbr podstawowych nie przekreśla pluralizmu wartości, wręcz przeciwnie ustanawia go, stwarzając miejsce dla autonomicznego wyboru opartego o praktyczną rozumność i dopuszczając wiele kulturowych wariantów ładu społecznego. Choć Finnis zmaga się ze stanowiskami, które wyłoniły się z debaty trwającej kilka stuleci, to sposoby, do których ucieka się, aby ukazać walory prawa naturalnego bardzo zbliżają go do rozwiązań proponowanych przez Nussbaum w dziedzinie współczesnych problemów politycznej sprawiedliwości. Obydwoje autorzy umieszczają swe rozważania w dziedzinie praktycznej rozumności, ujmowanej z uwzględnieniem społecznego charakteru ludzkiej egzystencji. To tutaj zyskują prawo obywatelstwa elementy intuicyjnego wartościowania i bezpośredniej oczywistości, od których stroni poznanie akademickie. Do nich odwołuje się dążenie

Nussbaum do uniwersalizmu i wyrażająca uniwersalistyczne aspiracje idea powszechnego porozumienia wokół postulatów sprawiedliwości. Z nich także wyrasta argumentacja Finnisa za istnieniem szeregu podstawowych wartości obiektywnych. Ani przekonanie o potrzebie uniwersalnych fundamentów sprawiedliwości ani lista dóbr podstawowych pojmowanych jako grunt pod obiektywne nakazy moralne nie przekreślają wielości postaw życiowych i różnorodnych odmian społecznej organizacji.

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles. *Metafizyka*. Tłum. T. Źeleźnik, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, 1996 Lublin: RW KUL, t. 1.

Charles, David, (1988), *Perfectionism in Aristotle's Political Theory: Reply to Martha Nussbaum*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, suppl. vol., s. 185–206.

Finnis, John:

- (1977) *Scepticism, Self-refutation and the Good of Truth*, w: P. M. Hacker and J. Raz (red.), *Law, Morality and Society: Essays in Honour of H.L.A. Hart*, Oxford: Clarendon Press, s. 247–267;
- (2001) *Prawo Naturalne i Uprawnienia Naturalne*, przekł. K. Lossman, Warszawa: Dom Wydawniczy ABC, Polskie Wydawnictwa Profesjonalne;
- (2011a) *Natural Law and Natural Rights*, 2nd edition, New York: Oxford University Press;
- (2011b) *Reason in Action. Collected Essays: Volume I*, Oxford: Oxford University Press.

Fortin, (1982). *The New Rights Theory and the Natural Law*, The Review of Politics, Vol. 44, 4, , s. 590-612.

Głąb, Anna, (2010), *Rozum w świecie praktyki. Poglądy filozoficzne Marthy C. Nussbaum*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

Głowala, Justyna, (2011), *Rozumność praktyczna. Teoria prawa naturalnego Johna Finnisa w świetle nauki Akwinaty*, Zeszyty Naukowe Doktorantów UJ, Nauki Humanistyczne, nr specjalny 3, (2), s. 229 – 242.

Kwarciański, Tomasz, (2006), *Komu pomóc w pierwszej kolejności?*, „Prakseologia” (146): s. 31-50;

Łabieniec, Paweł, (2002), *Teoria prawa naturalnego Johna Finnisa wobec sporu między pozytywizmem prawniczym a doktrynami prawa naturalnego*, „Ius et Lex”, 1.

Machura, Piotr, (2015) *Dobro a wolność. Wokół teorii możliwości Marthy Nussbaum*, „Folia Philosophica”, (33), s. 211 – 230.

Mulgan, Richard, (2000) *Was Aristotle an “Aristotelian Social Democrat”?*, *Ethics*, 111, 1, s. 79-101.

Nussbaum, Martha, Craven:

- (1980) *Shame, Separateness, and Political Unity: Aristotle's Criticism of Plato* w: *Essays on Aristotle's Ethics*, (red.). Amelie O. Rorty, Berkeley: University of California Press;
- (1988) *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol., s. 145–84;
- (1990) *Aristotelian Social Democracy*, w: (red.) R. B. Douglass, R. M. Hara, H. S. Richardson, *Liberalism and the Good*, New York, London: Routledge, s. 203 – 252;
- (1992) *Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism*, “*Political Theory*”, 20 (2), s. 202 – 246;
- (1993) *Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning*, *Modern Philology*, Vol. 90, Supplement (May), s. S46-S73, The University of Chicago Press;
- (1997) *Capabilities and Human Rights*, “*Fordham Law Review*”, 66 (2), s. 273-300;
- (2000) *Women and Human Development*, , Cambridge University Press, Cambridge and New York;
- (2006) *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge MA.

O'Sullivan, James, P., (2015) *Maritain and Nussbaum: Two Ironically Promising „Essentialist” Accounts of Basic Social Justice*, „The Heythrop Journal”, LVI, s. 629-642.

Piechowiak, Marek:

- (2006) *Prawo naturalne a prawa człowieka*, [w] *Substancja, natura, prawo naturalne*, [red] A. Maryniarczyk, K. Stępień, P. Gondek, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 391 – 409;
- (2012) *Dobro wspólne jako fundament polskiego porządku konstytucyjnego*, Warszawa.

ABSTRACT

Universalism, Pluralism, and the Good: Nussbaum's Capabilities and Finnis's Basic Goods

Is it possible that Nussbaum's capability approach and Finnis's natural law theory have anything in common? We usually do not think ethical pluralism and an account of objective good to be members of one family of theories. Nevertheless there is a set of ideas that Nussbaum and Finnis apparently, and surprisingly, share. Both authors elaborate a list of values which plays a central role in their theory. Careful examination of these lists provides us with many similarities in terms of concepts, terminology and interpretation. Finnis and Nussbaum both employ the ideas of practical reason and intuition, or self-evidence, to reject the academic requirement for theoretical proof of normative approach in morality, philosophy of law and political theory. In this way, they both seek to secure their claims to universality.

KEYWORDS: capabilities approach, basic goods, common good, practical reason, universality

SŁOWA KLUCZOWE: uniwersalizm, dobra podstawowe, pluralizm, praktyczna rozumność, sprawności, dobro wspólne