

prof. dr hab. Włodzimierz Galewicz

Instytut Filozofii UJ

Kraków, 2 maja 2020

Recenzja rozprawy habilitacyjnej i dorobku naukowego
dra Piotra Machury

Głównym osiągnięciem naukowym, przedłożonym przez habilitanta, jest jego książka „Wokół koncepcji dobra we współczesnym neoarystotelizmie anglosaskim: normatywność, działanie, praktyki”. Jest to obszerne, liczące ponad 400 stron studium, w którym autor przedstawia wybrane wątki teorii dobra samego Arystotelesa, a także ich kontynuacje w anglosaskiej etyce współczesnej, między innymi u takich autorów jak Elisabeth Anscombe, Alasdair MacIntyre, Philippa Foot, Judith Jarvis Thomson lub Martha Nussbaum.

Ten szeroki zakres analiz autora siłą rzeczy odbija się na ich jakości. Pokażę to na przykładzie trzech różnych fragmentów, wybranych (bez żadnych niezyczliwych intencji) z recenzowanej rozprawy.

Przykład 1: „Funkcja człowieka i dobre życie”

W prezentacji poglądów Arystotelesa, dokonywanej w tym paragrafie, daje się zauważyć sporo niedokładności, które nie powinny występować w pracy ściśle naukowej. Skoro więc autor w ogóle cytuje fragmenty oryginału (w transkrypcji łacińskiej), to powinien je przytaczać poprawnie. Jednakże omawiając znany „argument z funkcji” pisze on na przykład, że Arystoteles określa w nim swoistą funkcję człowieka jako „działanie duszy zgodne z rozumem ‘lub nie bez rozumu’ (*kata logon*)” (s. 87). Wtrącony tutaj (nie bardzo wiadomo po co) cudzysłów sugeruje, że określeniu „nie bez rozumu” w oryginale odpowiada *kata logon*. Faktycznie jednak przytaczane miejsce brzmi w oryginale: *kata logon ê mê aneu logou*, 1098a7-8, tak iż „nie bez rozumu” ma oddawać *mê aneu logou*. Przy okazji trzeba też zauważyć, że autor recenzowanej pracy w żaden sposób nie próbuje nawet skrótowo wyjaśnić, czym różniłoby się u Arystotelesa działanie duszy „zgodne z rozumem” i jej działanie „nie bez rozumu”. Godną uwagi interpretację tej różnicy podają na przykład Gauthier i Jolif w swoim obszernym komentarzu do *Etyki nikomachejskiej* (Gauthier R. A. i Jolif J. Y. (1959), *l'Éthique à Nicomaque*, Tome II: Commentaire, cz. 1 i 2, Louvain: Publications Universitaires, tam : II-1 59). Rozumiem, że literatura na temat Arystotelesa jest nie do ogarnięcia, jednakże fakt, że ten klasyczny i w dużej mierze nadal aktualny komentarz

do jego głównego etycznego dzieła nie jest nawet wymieniany w bibliografii recenzowanej rozprawy, trzeba uznać za jej mankament.

Innym takim mankamentem, ujawniającym się szczególnie w przeglądzie różnych interpretacji Arystotelesowskiej koncepcji dobra, jest brak uwzględnienia pewnych ważnych artykułów, odnoszących się specjalnie do tego tematu (np. Heinaman R., *Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics*, "Phronesis" 33, 1988, s. 31 – 53; Lawrence Gavin, *Nonaggregability, Inclusiveness, and the Theory of Focal Value: Nicomachean Ethics 1.7.1097b16-20*, "Phronesis" 1997 XLII/1, s. 32 – 76), artykułów, bez których ów przegląd jest wyraźnie niepełny.

Przedstawiając teorię dobra Arystotelesa, Piotr Machura nawiązuje dość ściśle do interpretacji, którą jeszcze w latach 70-tych ubiegłego wieku zaproponował J. L. Ackrill (*Aristotle on Eudaimonia*, "Proceedings of the British Academy" 60, 1974, s. 339 – 359; repr. in: *Essays on Aristotle's Ethics*, edited by A. Rorty, pp. 15–33. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980). Ten często cytowany autor starał się pokazać, że w I księdze *Etyki nikomachejskiej* (i w ogóle aż do księgi X) Arystoteles przedstawia „inkluzywną” (*inclusive*) teorię eudajmonii, pojmowanej jako cel najpełniejszy, nie tylko najwyższy. Zgodnie z niewolną od od anglosaskiego humoru wypowiedzią Acrilla Arystoteles przyjmuje, „że eudajmonia, będąc czymś bezwzględnie ostatecznym i właściwie samowystarczalnym, jest pożądana bardziej niż cokolwiek innego, gdyż zawiera wszystko, co jest samo w sobie pożądane. Jest ona czymś najlepszym i lepszym niż cokolwiek innego nie w ten sposób, w jaki boczek jest lepszy od jajek i od pomidorów (...), lecz w ten sposób, w jaki boczek, jajka i pomidory składają się na śniadanie, które jest lepsze od samego boczku, jajek lub pomidorów - i jest w ogóle najlepszym śniadaniem.” (s. 21).

Piotr Machura przychyliła się do tego inkluzywistycznego stanowiska w sporze o właściwe rozumienie Arystotelesowskiej agatologii, a cały spór przedstawia w taki sposób, jak gdyby jedyną konkurencją dla inkluzywizmu był w nim ekskluzywny intelektualizm, utożsamiający eudajmonię z teoretyczną kontemplacją. Tak jednak oczywiście nie jest, ponieważ innym alternatywnym poglądem jest intelektualizm poniekąd hierarchiczny, który między innymi reprezentuje właśnie Heinaman.

W siódmym rozdziale X księgi Arystoteles stawia tezę, że najdoskonalszą formą szczęścia jest teoretyczna kontemplacja (1177a12-18), a następnie uzasadnia ją za pomocą uprzednio przyjętych kryteriów, w tym również kryterium samowystarczalności (1177a27-b22). Uzasadnienie to wychodzi od wcześniejszego ustalenia, że najwyższym spośród dóbr musi być jakieś „działanie zgodne z dzielnością etyczną”. Skoro tak, to do tej pozycji pretendują

dwie rzeczy: teoretyczna kontemplacja i wartościowa działalność praktyczna. Z tych dwóch wszakże na wyższą ocenę zasługuje teoretyczna kontemplacja, między innymi właśnie jako bardziej samowystarczalna. O większej samowystarczalności poznania filozoficznego w porównaniu z działaniem praktycznym decydują dwa względy: (1) to, że możliwość uprawiania teoretycznej kontemplacji nie zależy od aż tak wielu warunków zewnętrznych jak możliwość rozwijania wartościowej działalności praktycznej (1177a27-b1), a także (2) to, że teoretyczną kontemplację cenimy tylko dla niej samej, „z czynności zaś praktycznych usiłujemy w mniejszym lub większym stopniu wysnuć jeszcze jakąś korzyść poza samą odnośną czynnością” (1177b1-b22).

Heinaman zauważa, że gdyby argument z samowystarczalności, który ma świadczyć na korzyść interpretacji inkluzywistycznej, był w ogóle jakimkolwiek dowodem, to dowodziłby on też znacznie więcej, niż chcą z niego wydobyć zwolennicy tej interpretacji. Kazałby nam bowiem włączyć w obręb eudajmonii nie tylko teoretyczną kontemplację i wartościową działalność praktyczną, lecz także rozmaite inne, czy nawet wszystkie w ogóle dobra posiadające wartość wewnętrzną. Gdyby bowiem o tym, że eudajmonia nie może ograniczać się do samej kontemplacji, lecz musi obejmować także realizację cnót praktycznych, świadczyło już samo to, że wartość kontemplacji zwiększa się, gdy łączy się ona z wartościową działalnością praktyczną, to na tej samej zasadzie można by wskazać wiele innych dóbr, które dodane do kontemplacji połączonej już z działalnością praktyczną zwiększałyby wartość również tej całości. Tak zatem eudajmonia pojmowana w duchu inkluzywizmu musiałaby w sobie zawierać ogół dóbr samoistnych. To jednak jest wyraźnie niezgodne z innymi wypowiedziami Arystotelesa. Wśród rzeczy posiadających wartość wewnętrzną wymienia on bowiem i takie, które należałoby zaliczyć do stanów (jak np. zaszczyty lub dzielność). Ale przecież w skład eudajmonii, będącej pewnym działaniem, mogą wchodzić jedynie czynności, nie stany. Co więcej, nie obejmuje ona nawet wszelkich wewnętrznie wartościowych czynności. Tak np. w 1096b16-19 Arystoteles pośród rzeczy dobrych samych w sobie, czyli takich, „do których się dąży nawet dla nich samych tylko”, wymienia także widzenie. Widzenie jest zatem u niego czynnością posiadającą wartość wewnętrzną. W swym argumencie z funkcji Arystoteles wyklucza jednakże, aby odbieranie wrażeń zmysłowych, wspólne ludziom i zwierzętom, mogło być jedną z tych funkcji, na których dobrym spełnianiu polegać ma szczęście człowieka. Tak więc istnieją także wewnętrznie wartościowe czynności, które nie wchodzą w skład eudajmonii.

Zarysowaną krytykę inkluzywizmu można oczywiście także krytykować, ale na pewno nie należy jej ignorować, jak to się dzieje w tekście Piotra Machury. Omawiany paragraf jego

pracy – pomimo centralnego znaczenia jego tematyki – sprawia wrażenie, jak gdyby był pisany w pewnym pośpiechu. Świadczą o tym również drobniejsze niekonsekwencje i usterki językowe, które zostałyby (mam nadzieję) skorygowane w staranniejszej lekturze. Tak na przykład grecki termin ARETE jest raz oddawany dokładniej jako *aretê*, a raz mniej dokładnie jako *arete* (np. s. 87); wyrażenie *teleiotatên aretê* (s. 86) jest zaś całkiem niepoprawne, ponieważ jeden jego człon występuje w bierniku, a drugi w mianowniku.

Przykład 2: „Dobro jako własność izolowana. Teoria Judith Jarvis Thomson”

Zawarty w tym fragmencie referat analiz Judith Jarvis Thomson dotyczących pojęcia dobra jest niestety jeszcze bardziej niedbały i niedokładny. Piotr Machura pisze na przykład:

„Badaczka ta zwraca uwagę, że podstawowym użyciem terminu „dobro” jest użycie atrybutywne [*modifier*], łączące ten termin z pewnym przedmiotem czy faktem. Możemy zatem mówić o dobrym pływaku, dobrym tancerzu, dobrym młotku, dobrym zachodzie słońca (przykłady Thomson)” (s. 134).

Faktycznie jednak teza, że podstawowym (lub nawet jedynie poprawnym) użyciem wyrazu „dobry” (a nie „dobro”) jest jego użycie atrybutywne - czyli to, w którym ten wyraz łączy się jako przydawka (łac. *attributum*) z jakimś rzeczownikiem - nie jest opinią Thomson, lecz twierdzeniem Petera Geacha, które omawiana autorka właśnie krytykuje jako zbyt mocne czy też uproszczone:

„But that is really overstrong - “good” does very often occur as a modifier, but so also does it occur modified, and it would pay us to pay more attention to that fact”. (s. 8)

O tych uproszczeniach w koncepcji Geacha wspominam zresztą w jednym z moich artykułów (*Geach o niedobrym rozumieniu dobra*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” R. 23: 2014, Nr 3 (91), s. 147, przyp. 21.), gdzie piszę:

„Wskazuje na nie np. Judith Thomson w swoim artykule “Goodness and Utilitarianism”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 67.4 (Jan. 1994), s. 9n. Thomson zgadza się z Geachem, że przymiotnik „good” stanowi zawsze wyraz niesamodzielny czy też niezupełny (*incomplete*), ale podkreśla, że może on funkcjonować nie tylko jako wyraz modyfikujący (jak gdy łączy się jako przydawka z pewnym rzeczownikiem), lecz także jako wyraz modyfikowany (jak na przykład w połączeniach „good at ...”, „good with ...” lub „good to ...”). Por. również Judith Thomson, “The right and the good”. *Journal of Philosophy* 94.6 (1997):273–298. doi:10.2307/2564542.”

Referat poglądów Thomson, jaki przedstawia w swojej książce Piotr Machura, jest jednak wadliwy nie tylko z powodu tych niedokładności, lecz także ze względu na jego ogólną niejasność, sprawiającą, że byłby on całkowicie niezrozumiały i nieprzydatny dla kogoś, kto nie znałby artykułów amerykańskiej autorki, a chciałby się o nich czegoś dowiedzieć. Obawiam się, że taki ufny czytelnik odniósłby mały pożytek na przykład z nader uczonego zdania: „W konsekwencji nawet próba hipostazowania konkretnych użyc terminu „dobry” dla poszczególnych rodzajów bytów musi się okazać działaniem niewystarczającym dla uchwycenia jego ogólnego znaczenia, zawsze bowiem to konkretna rzecz jest dobra w określony sposób” (s. 135); co więcej, także sama Thomson byłaby pewnie zdziwiona, czytając jego wierne tłumaczenie...

Przykład 3: „Dobro jako uprawnienie. *Capability approach*”.

Referat poglądów M. Nussbaum, zawarty w tej sekcji, jest ogólnie biorąc staranniejszy niż referat analiz Thomson. I w nim jednak dają się zauważyć pewne punkty wątpliwe lub niedopracowane. Wątpliwości budzą najpierw polskie odpowiedniki, które Piotr Machura proponuje dla stosowanych przez Nussbaum, a pochodzących od Sena terminów „capability” oraz „functioning”. O ile pierwszy z nich można by jeszcze ewentualnie oddawać jako „możliwość” (lub „możność”), o tyle oddawanie drugiego przez „działanie” jest już uproszczeniem. Sen zaznacza przecież wyraźnie – i to w różnych miejscach – że jego *functionings* obejmują zarówno *doings*, jak *beings*. Taki sam szerszy zasięg termin ten posiada u Nussbaum, skoro w jej liście podstawowych *capabilities* – cytowanej też przez Piotra Machurę – występują i takie pozycje jak «bycie traktowanym z godnością i na równi z innymi» (s. 338), czy może raczej możliwość bycia traktowanym w taki sposób.

Większy niedosyt w tej prezentacji poglądów Nussbaum, jakiej dokonuje Piotr Machura, budzi jednak fakt, że nie udziela ona odpowiedzi na pewne pytania, jakie nasuwają się w stosunku do koncepcji dobra proponowanej przez amerykańską autorkę, zwłaszcza jako do pewnej wersji etycznego lub (agatologicznego) arystotelizmu. Pytania te dotyczą zwłaszcza pozycji możliwości (*capabilities*) oraz ich aktualizacji (*functionings*) w systemie dóbr i celów człowieka. Zastanawiając się nad tym, jaka to równość (*equality of what*) ma być właściwym celem egalitarnej polityki społecznej, Amartya Sen z naciskiem podkreślał, że chodzi tutaj jedynie o równość w zakresie możliwości, a nie w obrębie ich aktualizacji, które w zależności od ludzkich gustów i wyborów mogą być jeszcze bardzo rozmaite. To jednak nadal nie przesądza o tym, co ma być właściwie ostatecznym celem w życiu indywidualnego człowieka: czy również odpowiedni zasób możliwości (wraz z wolnością wyboru takich albo

innych), czy raczej zespół wartościowych czynności i stanów, w których te możliwości – mówiąc po arystotelesowsku – przechodzą do aktu. To ostatnie pytanie nabiera szczególnej ostrości w związku z tak podkreślaną przez Nussbaum relacją niezastępowalności i niewymienności różnych zdolności i funkcji życiowych, relacją sprawiającą, że pozbawienia jednej z nich nie daje się zrekompenzować posiadaniem innej. Jest jasne, że na przykład życie człowieka posiadającego różne inne dobra życiowe, ale niemogącego utrzymywać przyjaznych stosunków z innymi, nie będzie dla Nussbaum pełnym życiem ludzkim. Czy jednak nie będzie nim także życie wybierane przez kogoś, kto ma (wewnętrzzną i zewnętrzną) możliwość utrzymywania przyjaznych stosunków z innymi, ale nie korzysta z niej, lecz postanawia zamknąć się w pustelni? Albo przez kogoś, kto mógłby prowadzić wartościowe życie poświęcone (również) teoretycznej kontemplacji, ale całkowicie poświęca się działalności praktycznej? – Należy chyba trochę żałować, że autor recenzowanej pracy nie próbuje odpowiedzieć na takie pytania.

Przechodząc do bardziej całościowego wyważenia plusów i minusów pracy przedłożonej przez Piotra Machurę, muszę je w pewnej mierze zrelatywizować. Gdybym miał oceniać tę książkę po prostu jako publikację poświęconą koncepcjom dobra we współczesnym anglosaskim neoarystotelizmie, miałbym pewien kłopot ze wskazaniem czytelników, dla których byłaby ona naprawdę przydatna; dla niespecjalistów nie będzie ona dosyć zrozumiała, aby im cokolwiek rozjaśnić, a specjaliści skorzystają więcej sięgając do oryginalnych dzieł samych autorów, których zalicza się do tego kręgu. Moim zadaniem jest jednak wyrażenie opinii na temat pracy dra Piotra Machury jako jednej z głównych podstaw do przyznania mu stopnia doktora habilitowanego. I to zadanie jest dla mnie już mniej kłopotliwe, ponieważ mogę z przekonaniem stwierdzić, że jego praca opiera się na szerokich i gruntownych studiach z pewnością przydatnych przynajmniej dla niego samego, gdyż pozwalających mu na dalsze doskonalenie jego zdolności naukowych oraz dydaktycznych, i w tym sensie „wnosi istotny wkład” do rozwoju dyscypliny, którą on reprezentuje; bo przecież jakakolwiek dyscyplina nauki rozwija się tylko o tyle, o ile jej reprezentanci przyswajają sobie związane z nią zdolności i umiejętności, w tym również zdolność nauczania innych, której uznaniem jest „habilitacja”.

Na podobnie pozytywną ocenę zasługują też moim zdaniem pozostałe prace, składające się na naukowy dorobek dra Piotra Machury, a także jego dokonania dydaktyczne i naukowo-

organizacyjne (o ile jestem w stanie wyrobić sobie na ich temat opinię na podstawie otrzymanych materiałów).

W konkluzji stwierdzam, że dotychczasowe osiągnięcia naukowe dra Piotra Machury stanowią wystarczającą podstawę do tego, aby dopuścić go do dalszych etapów postępowania habilitacyjnego.

W. Gulewicz