

Elżbieta Cizewska-Martyńska

Uniwersytet Warszawski

ORCID 0000-0001-8640-3019

DOI <https://doi.org/10.21697/ucs.2025.35.1.11>

JAKIEJ FILOZOFII DOMU POTRZEBUJEMY?

What kind of home philosophy do we need?

Streszczenie

Esej jest omówieniem dwóch książek: *Philosophy of the Home: Domestic Space and Happiness* Emanuele Coccia (2024) oraz *Happiness and Domestic Life: The Influence of the Home on Subjective and Social Well-being* pod redakcją Marii Teresy Russo, Antonio Argandoña i Richarda Peatfielda (2022). Komentowane teksty są nie tylko oryginalnymi wypowiedziami, ale mogą też stanowić materiał do badań nad kondycją współczesnych społeczeństw. Wątkiem przewodnim eseju jest pytanie o to, jakiego rodzaju refleksji o domu potrzebujemy. Autorka przytacza propozycje innych, aby w końcu dać własną, opartą na myśli Alasdaira MacIntyre’a i Józefa Tischnera. Opowiada się za uznaniem autonomiczności i suwerenności sfery domowej wobec sfery publicznej.

Słowa kluczowe: szczęście, dom, filozofia

Summary

The essay discusses two books: *Philosophy of the Home: Domestic Space and Happiness* by Emanuele Coccia (2024), and *Happiness and Domestic Life: The Influence of the Home on Subjective and Social Well-being*, edited by Maria Teresa Russo, Antonio Argandoña, and Richard Peatfield (2022). The texts discussed are not only original statements, but can also serve as material for research on the condition of contemporary societies. The main theme of the essay is the question of what kind of reflection on home we need. The author cites the proposals of others, ultimately offering her own based on the ideas of Alasdair MacIntyre and Józef Tischner. She advocates for the recognition of the autonomy and sovereignty of the domestic sphere vis-à-vis the public sphere.

Keywords: happiness, home, philosophy

Wspomnienie niedawnej pandemii COVID-19, trwające wojny, ubóstwo i towarzyszące im fale uchodźców sprawiają, że kwestia domu i życia rodzinnego staje się przedmiotem szczególnej uwagi. W tym kontekście wyjątkowego znaczenia nabiera kwestia domu jako miejsca schronienia, wsparcia, pracy, rozwoju i relacji międzyludzkich. Kwestia domu wymaga dziś szczególnej uwagi i refleksji tym bardziej, że wydarzenia ostatnich lat pokazały, że kiedy już angażujemy się w dyskusję, czasami brakuje nam odpowiedniego języka i pojęć, aby osiągnąć porozumienie. Co oznacza „dom”? Czym jest „życie domowe”? Czy jest to miejsce, przestrzeń, praktyka, sposób bycia w świecie, prawo człowieka, czy rodzaj uczucia (Mallett 2004)? Dom jest rzeczywiście pojęciem zasadniczo spornym – pojęciem, które jest oceniane, wewnętrznie złożone, różnorodnie opisywane i otwarte (Gallie 1955, Meers 2021). W związku z tym dom jako miejsce i instytucja społeczna nie jest tematem często poruszonym przez filozofów. Jeszcze bardziej nie na miejscu może wydawać się zajmowanie się nim przez filozofię polityczną. Jak miałyby się zajmować sprawami uważanymi za prywatne i jednocześnie intensywnie emocjonalne (por. King 2010)? Co więcej, temat szczęśliwego życia domowego jest często uznawany za nieciekawym i nieistotnym lub obciążony poczuciem naiwności. Szczęśliwe

domy, przestrzeń indywidualnego i wspólnego rozwoju, są zbyt często postrzegane jako efekty spontanicznego, samopodtrzymującego się porządku, który nie wymaga żadnej refleksji, a tym bardziej planowania.

Refleksja nad domem wymaga wykorzystania i integracji języków wielu dyscyplin. W niniejszym eseju przedstawiam i podejmuję dialog z głosami filozofów, ale czerpię również z perspektyw socjologicznych. Główne pytanie, które zadaję, brzmi: Jakiego rodzaju refleksji potrzebujemy, aby móc rozmawiać o życiu rodzinnym? Aby zbliżyć się do odpowiedzi, musimy zrozumieć przynajmniej niektóre z powodów, dla których temat życia rodzinnego często znika z pola widzenia. W tym celu analizuję różne idee polityczne i społeczne, które często pozostają niekwestionowane. Czasami idee te można znaleźć w naszej współczesnej kulturze niczym drzewa wzdłuż drogi: są one trwałymi, oczywistymi elementami krajobrazu. Niektóre z nich uważam za wzbogacające nasze myślenie, inne natomiast za zubożające. Omawiając tę kwestię, skupiam się nie na tym, czym jest dom sam w sobie, ale na tworzeniu domu jako miejsca mieszkania. Szczęśliwe domy, podobnie jak szczęśliwe rodziny – jak argumentuję w tym krótkim eseju – nie powstają znikąd; wymagają świadomego działania.

Punktem wyjścia dla tych rozważań są dwie bardzo różne książki. Pierwsza to *Philosophy of the Home: Domestic Space and Happiness* Emanuele Coccia (2024), a druga – *Happiness and Domestic Life: The Influence of the Home on Subjective and Social Well-being*, pod redakcją Marii Teresy Russo, Antonio Argandoña i Richarda Peatfielda (2022). Książki te powstały w różnym celu. Pierwsza z nich jest filozoficznym esejem na temat relacji między przestrzenią domową a moralnością, opartym na osobistych wspomnieniach i doświadczeniach autora. Coccia stawia sobie ambitny i dalekosiężny cel teoretyczny. Druga jest zbiorem artykułów, który ma wszystkie zalety (ale także niestety wady) tego typu publikacji. Z jednej strony książka porusza szeroki zakres tematów, niesie wiele interesujących spostrzeżeń i przedstawia perspektywy specjalistów nie tylko z różnych krajów, ale także z różnych dziedzin wiedzy. Z drugiej strony podejście do tematu jest nieco powierzchowne, a jakość akademickiego wywodu poszczególnych rozdziałów jest zróżnicowana. Skupię się wyłącznie na tekstach filozoficznych zawartych w pierwszej części tego tomu. Chociaż autorzy *Happiness and Domestic Life* nie stronią od teorii i filozofii, ich głównym celem jest praktyka. Zdaję sobie sprawę, że porównuję książki o różnej wadze, ale nie powinno to stanowić przeszkody w poszukiwaniu odpowiedzi na główne pytanie mojego eseju: Dlaczego filozofia powinna zajmować się domem i jaką perspektywę powinna przyjąć? Poniżej rekonstruuje kluczowe tezy tekstów i ich różne punkty wyjścia, aby ostatecznie zaproponować własną odpowiedź.

Dom – między strachem a tęsknotą

Współczesna filozofia ma niejednoznaczne podejście do pojęcia domu: z jednej strony często milczy na ten temat, z drugiej zaś postrzega dom i życie rodzinne z podejrzliwością. Takie podejście reprezentuje włoski filozof Emanuele Coccia.

Coccia, pilny czytelnik Giorgio Agambena, zauważa, że filozofia ma „miejską biografię” i że „dzięki pośrednictwu domu żyjemy w mieście”, ale filozofia jako taka „zawsze miała bardzo niewiele do powiedzenia na temat domu”. W rzeczywistości „wykluczyła przestrzeń domową z horyzontu swoich zainteresowań” (Coccia 2024: 3, 7)¹. Przypisuje ten stan rzeczy ambicji „wyróżnienia się w społeczeństwie, posiadania władzy i wpływów w mieście” (tamże: 7). W wyniku tej aspiracji – często kojarzonej z mężczyznami – „dom stał się przestrzenią, w której przez wieki ukrywano, zapominano i nieświadomie oraz mechanicznie reprodukowano krzywdy, ograniczenia, niesprawiedliwości i nierówności” (tamże). Dom stał się zatem instytucją naznaczoną niesprawiedliwością i utrwalającą ją. Coccia pisze: „To w domu i poprzez dom, a także w układzie majątku, który go stanowi i ucieleśnia, społeczeństwo organizuje się w oparciu o nierówności ekonomiczne” (tamże: 8), a także „nierówności między płciami”. Winowajcami są „siły genealogii” – dziedziczenie i własność (tamże) – oraz seksizm (tamże: 34). Według Cocci szczęście okazuje się niemożliwe w domu: „Zaniedbanie domu przez filozofię doprowadziło do nieszczęścia, sprawiając, że szczęście stało się nie do pomyślenia i podporządkowało się miastu i polityce” (tamże: 8). Ale czym jest szczęście? Dla autora szczęście to po prostu

¹ Cytaty w tłumaczeniu autorki eseju, o ile nie zaznaczono inaczej.

moralność i nie ma w nim nic naturalnego. Szczęście i moralność, jako kwestie kultury, są w pewnym sensie sztuczne (tamże: 21). „Jesteśmy istotami, które, aby być szczęśliwymi, muszą manipulować i modyfikować wszystko wokół siebie” (tamże: 20) i które nieustannie angażują się w „pracę nad samomanipulacją i udoskonalaniem siebie” (tamże: 21). Według Cocci domy są artefaktami kulturowymi: „Domy nie istnieją same w sobie. Istnieje tylko tworzenie domu: rozbudowany menuet wzajemnego osławiania ludzi i rzeczy” (tamże: 22–23). Autor zastanawia się nad swoimi relacjami z przestrzenią, przedmiotami, zwierzętami domowymi, mediami społecznościowymi i ludźmi, z którymi dzieli przestrzeń życiową. Jego doświadczenie kształtują liczne przeprowadzki.

Skoro wszystko, co dobre, dzieje się poza domem, skoro sprawiedliwość, równość, wolność i wszystkie inne „sztuczne” idee powstają w wyniku ciągłego ruchu poza domem i są wynikiem współczesnej filozofii, to według włoskiego myśliciela musimy zrealizować do końca „projekt nowoczesności”. Na czym polega ten projekt? Podążając za Charlesem Taylorem, Coccia stwierdza: „Nowoczesność polega na przeniesieniu życia codziennego, definiowanego przez miłość i pracę, do centrum wszystkich kwestii politycznych, ekonomicznych, społecznych i materialnych” (tamże: 32). Jego zdaniem to właśnie definiuje naszą tożsamość. Jednakże, choć poświęcamy wiele uwagi pracy, nie traktujemy wystarczająco poważnie kwestii związanych z miłością – relacjami międzyludzkimi. Miłość nie jest przedmiotem wystarczającej uwagi w debatach akademickich i publicznych. Według Cocci ta nierównowaga jest „prawdziwym powodem, dla którego projekt nowoczesności nie może zostać w pełni zrealizowany” (tamże: 33). Wyjaśnia: „nie możemy odnieść sukcesu w byciu nowoczesnymi, ponieważ nie nauczyliśmy się jeszcze kochać” (tamże: 34). Dom musi przestać być sferą „resztek” po wielkim spektaklu, który rozgrywa się poza nim (tamże: 10). Musimy zrewolucjonizować ideę domu.

Miłość, o której pisze Coccia, jest czymś, czego nie da się wyrazić słowami. Dlatego między innymi zmagamy się z trudnością uchwycenia jej w języku filozoficznym. Jest tajemnicą i rytuałem inicjacyjnym. Poznajemy miłość poprzez działanie, a nie poprzez rozmowy o niej. Coccia pisze i myśli o miłości w świeckich ramach filozoficznych, ale jego opis współgra z niesekularnymi interpretacjami miłości (można to odczytywać jako wpływ myśli Agambena) – takimi jak chrześcijańskie pojęcie poznania miłości, które idzie w parze z uwierzeniem jej, a nawet ją poprzedza (por. 1 List św. Jana 4: 16). Ale czy takie rozumienie miłości oddaje wszystko, co się z nią wiąże, lub przynajmniej wystarcza, aby oddać jej sprawiedliwość? Czy miłość pojawia się spontanicznie, czy też w ogóle nie istnieje? Powróćmy do tych pytań w dalszej części eseju.

Rozumowanie Cocci jest następujące: skoro uciekliśmy przed demonami zamieszkującymi domostwa do sfery publicznej, otaczając ją troską i nadając jej moralność, teraz musimy zwrócić naszą uwagę na dom, aby wygnać z niego demony. Musimy „otworzyć” nasze domy, aby zjednoczyć je z „planetą Ziemią”. Musimy zlikwidować granicę między sferą publiczną i polityczną (miastem) a sferą prywatną w każdej możliwej dziedzinie. W filozofii Cocci można naturalnie usłyszeć echo nurtu współczesnych nauk humanistycznych, na który wpływ miał szeroko rozumiany marksizm i strukturalizm – łączącego potępienie obecnego świata, odrzucenie istniejących relacji społecznych i utopijne marzenia o alternatywnej rzeczywistości. Dom przeszłości, zgodnie z wizją Cocci, „powinien stać się zbiorową dyscypliną mieszania: mieszania klas, mieszania tożsamości, mieszania populacji i mieszania kultur. Domy będą kuchnią planety: w nich Ziemia odnajdzie nowy smak” (tamże: 180).

Filozof twierdzi, że musimy zająć się kwestią domu, aby położyć kres jego mechanicznemu reprodukowaniu niesprawiedliwości, a tym samym zakończyć „projekt nowoczesności”. Domy stały się mrocznymi miejscami, ponieważ pozostawiono je samym sobie, odcięto od wpływu „rozumu publicznego”, nie brano ich pod uwagę ani nie dyskutowano o nich, a zatem nigdy nie obdarzono ich moralnością. „Projekt nowoczesności” zostanie ukończony, gdy zastąpimy nowoczesną logikę sfery publicznej i towarzyszące jej podziały logiką domu: logiką garnków gotujących się na kuchence. Innymi słowy, musimy skupić się na domu, aby przekształcić samą filozofię.

Książka Cocci nie jest więc jedynie filozoficzną refleksją o domu i zamieszkiwaniu, erudycyjnym komentarzem na temat doświadczenia wielu przeprowadzek ani próbą uchwycenia istoty tworzenia domu. Jest to w rzeczywistości manifest nowej filozofii – nie tej, która narodziła się w mieście, ale takiej, która działa jak alchemia, filozofia świecka, w której filozof zachowuje się jak Bóg, a jego słowa mają wymiar performatywny:

tworzą świat, który opisują. Propozycja Cocci jest jednocześnie postchrześcijańska i postsekularna. Element postchrześcijański polega na przywiązaniu do pewnych idei (takich jak miłość), ale nie do tradycyjnych sposobów ich realizacji. Autor wzywa do ich odrzucenia i poszukiwania nowych. Aspekt postsekularny polega na nawiązaniu symbolicznego dialogu z koncepcjami chrześcijańskimi. Ostatecznie książka ta jest wezwaniem do odwrócenia filozofii, do przepisania jej z perspektywy domu, a nie miasta. Takie ujęcie filozofii oznaczałoby nową moralność, a co za tym idzie, nową wizję szczęścia. Książka Cocci jest esejem filozoficznym świadomie zmierzającym w kierunku utopii.

Pomimo oparcia refleksji na osobistych doświadczeniach autora ludzie z książki Cocci mający zamieszkiwać przyszłe domy, a raczej dom – planetę Ziemię – wydają się abstrakcyjnymi istotami, „istotami gatunkowymi”, których charakter będzie kształtowany wyłącznie przez nową, sztuczną moralność. Człowiek jawi się jako niezależna „dorosła” istota, dojrzała i samotna, kreatywna, istniejąca poza czasem, w ciągłym ruchu, która pamięta o swojej materialności tylko wtedy, gdy na przykład doświadcza braku podstawowego wyposażenia w nowo wynajętym, pustym mieszkaniu. Tymczasowi mieszkańcy przestrzeni domowych nawiązują relacje, ale nie są one trwałe. Relacje rodzinne i wszystko, co wiąże się z doświadczeniem ciała – płęć, dorastanie, starzenie się, zdrowie i choroba – raczej im się przytrafiają, niż stanowią o ich kondycji. Coccia postrzega te aspekty bardziej jako kwestie plebiscytu (np. płęć) niż tożsamości. Ludzka sprawczość jest kwestionowana, ponieważ ciężar odpowiedzialności za losy ludzi spoczywa raczej na procesach społecznych i historycznych niż w ich własnych rękach. Proponowanej swobodnej „interakcji ciał” nie towarzyszy poczucie odpowiedzialności za te ciała ani w teraźniejszości, ani w przeszłości.

Można powiedzieć, że ludzka egzystencja w tej wizji charakteryzuje się przypadkowością i kontyngencją. Nic dziwnego, że ten śmiały projekt filozoficzny jest przesiąknięty melancholią, jak się zdaje nieuświadomioną i przez to niewyrażoną przez autora wprost, ale której widmo unosi się nad planetą Ziemią jako domem zarówno w jej obecnym stanie, jak i w nieokreślonym przyszłym. W obecnym stanie rzeczy zakochujemy się, ale nie kochamy, jak zauważa autor z pewnym smutkiem. Zimno, samotność, ciągły ruch i brak zakorzenienia powodują potrzebę relacji, bliskości i konsumpcji wszystkich interakcji – innymi słowy, potrzebę całkowitego „połączenia”, które ostatecznie jest formą unicestwienia lub przynajmniej ucieczki od siebie samego. Czy „projekt dokończenia nowoczesności” w taki sposób zapewni szczęście, którego poszukuje autor?

Musimy pozostawić to pytanie bez odpowiedzi. *Philosophy of the Home* jest esejem filozoficznym, a nie studium socjologicznym, więc nie należy stosować sztywnych ram socjologicznych do jej tez w celu zweryfikowania ich wiarygodności. Gdy czyta się je dosłownie, z perspektywy socjologicznej lub psychologicznej, propozycje Cocci stoją w jawnej sprzeczności z tym, co nauki społeczne mówią o szczęściu i jego korelatach (zob. np. artykuły opublikowane w „Journal of Happiness Studies”, *World Happiness Reports*, Seligman 2011, Gawdat 2019). Książkę tę można jednak odczytywać na innym poziomie: paradoksalnie, przyjmując perspektywę socjologiczną, można ją postrzegać jako podstawowe źródło do badań społecznych i odczytywać jako głos współczesnego człowieka w wyimaginowanej ankiecie na temat kondycji ludzkości w XXI w. Pomijając kwestię zasadności manifestów filozoficznych, nadal można stwierdzić, że diagnoza współczesności przedstawiona przez Coccę wydaje się pod wieloma względami trafna.

Jak doszliśmy do tego punktu i co mówi filozofia?

Szukając przyczyn, dlaczego temat domu jest rzadko podejmowany we współczesnej myśli filozoficznej, możemy wskazać na co najmniej kilka. Dewaluacja życia domowego ma głębokie korzenie. Klasyczne arystotelesowskie rozumienie dobrego życia i *summum bonum* zakładało, że ich spełnienie polega na uczestnictwie w sprawach publicznych. Uczestnictwo to było zarezerwowane wyłącznie dla mężczyzn będących obywatelami, podczas gdy kobiety, metycy i niewolnicy byli z niego wykluczeni. Publiczny sukces obywatela-mężczyzny zależał w dużej mierze od sprawnego funkcjonowania jego gospodarstwa domowego. Życie domowe – czyli wszystko, co należało do sfery *oikos* – było uważane za drugorzędne i niekompletne, ponieważ brakowało mu elementów kontemplacji i działania. Współczesna filozofia ostatecznie odrzuciła kwestię *summum bonum*. Na przykład Thomas Hobbes napisał w *Lewiatanie*: „Nie ma bowiem takiego *finis ultimus* (ostatecznego celu) ani *summum bonum* (największego dobra), o jakich się mówi w księgach filozofów

moralnych” (Hobbes 2009: 177). Odpowiedź starożytnych na pytanie o dobre życie wydaje się z naszej współczesnej perspektywy błędna, a przynajmniej niepełna, ale to właśnie filozofowie nowożytni odrzucili pytanie o to, na czym może polegać dobre, szczęśliwe życie. Poniżej odwołam się krótko do odrzucenia poszukiwania dobrego życia w nowoczesności, podziału między sferą publiczną a prywatną zaostregozonego przez myśl liberalną oraz rozumienia życia domowego w teorii feministycznej. Nie będziemy śledzić wszystkich kamieni milowych na drodze prowadzącej do obecnej sytuacji, ale podkreślimy te, które są najbardziej istotne dla naszych dalszych rozważań.

Pierwszym ważnym punktem odniesienia powinien być dla nas współczesny liberalizm. Często rozumiany jest on jako filozofia sfery publicznej, ale w rzeczywistości powstał jako uzasadnienie ochrony sfery prywatnej, prawa do niej i poczucia bezpieczeństwa jednostki w jej obrębie. Opowiadając się za negatywną koncepcją wolności i ograniczając wpływ państwa na obywateli, liberałowie mieli szlachetne ideały: chcieli chronić sferę prywatną – w tym też domową – jako miejsce realizacji indywidualnych preferencji i idei szczęścia. Pominięcie kwestii dobrego życia jako takiego i priorytetowe ustawienie przedsiębiorczości nad polityką wyznaczyły kierunek myślenia liberalnego. Zgodnie z liberalnymi założeniami człowiek, jako istota racjonalnie rozumiejąca własny interes, miał sam znaleźć drogę do osobistego spełnienia, które jest sprawą indywidualną. Program liberalny dotyczący domu był zatem brakiem programu. Nie oznacza to jednak, że myśl liberalna nie miała wpływu na kształt życia domowego. Liberalizm nieustannie mówił o szczęściu i rozwoju człowieka, ale miał problem z podjęciem poważnej dyskusji na temat tego, co one mogą oznaczać. Jeśli dodamy do tego programową niechęć do wszelkich koncepcji etycznego samodoskonalenia człowieka i niskie oczekiwania wobec ludzkiej natury – czego kulminacją może być przekonanie, że wolność i emancypacja polegają na nieskrępowanym wyrażaniu wszystkiego, co człowiek znajduje w sobie – okazuje się, że liberalizm nie zwiększa, a raczej zmniejsza szanse na osobiste szczęście. Współcześni liberałowie, unikając dyskusji na temat tego, na czym może ono polegać, i z obawy przed naruszeniem autonomii, zniechęcając innych do podejmowania takich rozmów, w efekcie ograniczyli poczucie sprawczości ludzi. Jeśli coś nie jest przedmiotem dyskusji, przestaje być uważane za wartość i nie następuje proces uczenia się zarówno na sukcesach, jak i porażkach w kierowaniu życiem domowym. W konsekwencji dom, choć miał być miejscem, w którym jednostka odnajduje szczęście, stał się zamkniętą sferą, w której może wydarzyć się wszystko, od osobistego spełnienia po najpoważniejsze krzywdy. Coccia ma rację, podkreślając wyłączenie sfery domowej z refleksji moralnej prowadzonej w sferze publicznej. Ale czy winne jest tylko „rozmişczenie majątku”?

Aby pogłębić tę kwestię, odniosę się do kilku argumentów zawartych w zbiorze *Happiness and Domestic Life*. W eseju *The Impact of Domestic Happiness on Public Space* prof. Agnieszka Nogal przypomina, że współczesne rozumienie sfery publicznej zostało w dużej mierze ukształtowane przez postulaty oświeceniowe dotyczące wolności opartej na racjonalności, postulat Immanuela Kanta dotyczący „publicznego używania rozumu” oraz teorię sprawiedliwości Johna Rawlsa. Podążając za Martha Nussbaum i Sibyl Ann Schwarzenbach, Nogal krytykuje te poglądy. Wszyscy trzej autorzy dostrzegają potrzebę udoskonalenia teorii sfery publicznej poprzez wzbogacenie jej o refleksje na temat życia domowego. Sfera publiczna, rządzona przez rozum publiczny, traktuje jednostki jako równie wolne i racjonalne. Jej domeną jest przede wszystkim orzecznictwo sędziów (a nie debaty medialne, dyskusje społeczeństwa obywatelskiego czy refleksje filozoficzne i religijne) i odnosi się wyłącznie do „obecnie uznanych, niepodważalnych powszechnych przekonań” (Nogal 2022: 12). W tych ramach sprawiedliwość polega na uznaniu „równej wolności politycznej, równych szans, równości społecznej oraz integracyjnej i przejrzystej debaty publicznej” (tamże).

Częstym argumentem przeciwko takiej konstrukcji sfery publicznej jest kwestia pochodzenia racjonalnych, równych, wolnych i ceniących prawo obywateli. Liberalna sfera publiczna wymaga istnienia sfery niepublicznej – życia domowego – w której kształtują się młodzi członkowie społeczeństwa, niekorzystający jeszcze w pełni z praw obywatelskich. Podniesienie kwestii ich pochodzenia zwraca uwagę na co najmniej cztery zastrzeżenia wobec liberalnej konstrukcji sfery publicznej: różnica między sferą publiczną/społeczną a prywatną wydaje się przesadzona, model liberalny „wyklucza relacje zależności, a czynności domowe mają wymiar społeczny i polityczny”, które „nie są uznawane przez teorię liberalną”, a także, co nie mniej ważne, „teoria polityczna nie uwzględnia znaczenia edukacji dla sfery publicznej” (tamże: 13).

Kolejną konsekwencją nakreślonego podziału między sferą publiczną a prywatną, wraz z towarzyszącymi mu założeniami antropologicznymi (że ludzie są racjonalnymi, niezależnymi istotami, które znają i potrafią realizować własne interesy), wydaje się być indywidualizm – „postawa społeczna typowa dla społeczeństw nowoczesnych i postmodernistycznych”, którą prof. Aneta Gawkowska opisuje za pomocą języka teorii socjologicznych i komunitarystycznej filozofii politycznej (Gawkowska 2022: 40). Idea człowieka jako „niepowiązanego z innymi i odpowiedzialnego wyłącznie za siebie” jest atrakcyjną propozycją nowoczesności, ale jest też abstrakcyjna. Forma krytyki tego rozumienia sfery publicznej i prywatnej, a także związanej z nią myśli liberalnej, pojawiła się w XIX w. wraz z rozwojem socjalizmu i refleksji marksistowskiej. Ruchy te postrzegały dom – i wszystko, co się z nim wiązało, czyli życie domowe, małżeństwo i rodzinę – nie jako miejsce spełnienia, ale jako miejsce ucisku. Do dziś stosunek socjalistów i marksistów do małżeństwa i spraw domowych waha się między podejrzliwością, nieufnością a wręcz wrogością.

Trzecim ważnym punktem odniesienia jest niezwykle bogaty i wewnętrznie zróżnicowany zbiór myśli feministycznej, która na różne sposoby stara się zająć kwestią dyskryminacji kobiet. Klasyczne dzieła drugiej fali feminizmu autorstwa Simone de Beauvoir i Betty Friedan utrwaliły dewaluację życia domowego. Nie tylko ze względu na jego zanurzenie w sferze prywatnej, ale także ze względu na samą jego naturę de Beauvoir postrzegała życie domowe jako instytucję, która podtrzymywała podporządkowanie kobiet, ich status drugiej kategorii i „inność” w stosunku do mężczyzn. Wyobrażała sobie kobiety jako intelektualistki, filozofki i pisarki – role, które w połowie XX w. były nadal w dużej mierze zarezerwowane dla mężczyzn. Kobiety miały zerwać więzi ze swoją cielesnością, a także z tradycyjnie przypisywanymi im troską i bezinteresownością. Miały prowadzić niezależne życie, wolne od długotrwałych związków i rodzicielstwa. De Beauvoir poszukiwała nowej tożsamości kobiecej, ale pozostawała pesymistyczna co do możliwości jej odnalezienia.

Kilka lat później Friedan zwróciła uwagę na poczucie niespełnienia wśród amerykańskich kobiet – za zwyczaj zamężnych i mieszkających na przedmieściach. To, co miało być szczęśliwym życiem, dla wielu kobiet stało się więzieniem, krępującym gorsetem, zmuszającym je do rezygnacji z rozwoju własnych talentów i potrzeb. Zarówno de Beauvoir, jak i Friedan utożsamiały prace domowe i opiekę nad bliskimi z uciskiem, podporządkowaniem i, można by rzec, fałszywą świadomością: rolą narzuconą, a nie świadomie wybraną. Nie zagłębiając się ani w złożoność egzystencjalizmu i marksizmu rozwiniętych we francuskich kręgach intelektualnych de Beauvoir, ani w specyfikę kultury amerykańskiej lat 50. XX wieku, warto podkreślić dwie kluczowe, bardzo różne kwestie. Po pierwsze, de Beauvoir przyjmuje perspektywę, którą sama przypisuje „pierwszej płci” – mężczyznom. Wszystko, co wykracza poza sferę publiczną i kreatywność intelektualną, jest uważane przez nią za pozbawione wartości. Po drugie, zarówno de Beauvoir, jak i Friedan słusznie podkreślają, że kobiety posiadają potencjał, którego nie można wyczerpać poprzez prace domowe, opiekę i życie rodzinne. Tematy te do dziś kształtują feminizm na różne sposoby. Podsumowując tę część naszej refleksji, warto zaznaczyć, że oczywiście prawdą jest, iż potencjał zarówno kobiet, jak i mężczyzn nie może ograniczać się do spraw domowych. Warto również podkreślić, że też prawdą nie jest, iż życie rodzinne jako takie ma niewielką wartość i jest drugorzędne w stosunku do życia publicznego.

Odpowiedzi udzielone przez klasycznych myślicieli na fundamentalne pytania dotyczące dobrego życia i *summum bonum* nie przekonały myślicieli współczesności, a same pytania zostały ostatecznie odrzucone. Liberalizm, dążąc do ochrony prywatności jednostki, usunął je z debaty publicznej, skutecznie pozbawiając je znaczenia. W konsekwencji sfera publiczna stała się strukturalnie wadliwa, sprzyjając indywidualizmowi i odrzucając instytucje związane z życiem prywatnym jako nieistotne lub potencjalnie przemocowe.

Jak więc powinniśmy myśleć o domu? Coccia ma rację, twierdząc, że włączenie domu do filozofii zmieniłoby orientację całej dyscypliny. Ma również rację, stwierdzając, że „zaniedbywanie domu było zaniedbywaniem samych siebie”. Ale czy Coccia trafnie diagnozuje przyczyny tego zaniedbania? Przedstawia mocne argumenty dotyczące wadliwej konstrukcji relacji między sferą publiczną a prywatną. Jego nacisk na prowadzenie domu jako centralny element dyskusji na temat zamieszkiwania i szczęścia wydaje się uzasadniony. Ma również rację, zauważając, że szczęście jest związane z moralnością.

Czym jednak jest moralność? Czy jest to arbitralny wynik działania różnych sił kulturowych, konstrukt, który można zmienić niewielkim wysiłkiem intelektualnym – pod warunkiem, że zastąpimy teoretyzowanie na temat sfery publicznej teoretyzowaniem na temat domu? Czy rzeczywiście „nie ma nic naturalnego

w moralności jako szczęściu”? I czy Coccia nie wyolbrzymia roli domu jako głównego nośnika nierówności i przemocy? Czy sfera publiczna – domena filozofii – jest naprawdę wolna od takich problemów? Coccia ma oczywiście rację, wskazując, że czasami myliliśmy przypadkowe i zmienne praktyki domowe z koniecznościami natury. Ale czy to oznacza, że wszystkie praktyki i instytucje społeczne są z natury arbitralne? Czy jego koncepcja miłości jako zjawiska działającego poza wolą i rozumem, jako formy tajemnicy, jest naprawdę przekonująca? To tylko kilka pytań, które nasuwają się po lekturze książki włoskiego filozofa.

Wróćmy do jego gorzkiej obserwacji, że „nikt z nas nie traktuje miłości jako czegoś, co wymaga zaangażowania i poświęcenia” (Coccia 2024: 34), że zakochujemy się, ale tak naprawdę nie kochamy. Odniesienia do „zaangażowania i poświęcenia” przywołują długotrwały proces, w którym jednostka świadomie i aktywnie uczestniczy. „Zaangażowanie i poświęcenie” wymagają, przynajmniej w pewnym stopniu, zdefiniowania celu działania i zrozumienia, z czym się ono wiąże. Można by argumentować, że Coccia w pewnym sensie traktuje miłość jako coś, co można przeżywać dobrze lub źle. Chociaż może nie jest to jego intencją, otwiera drzwi do myślenia o miłości i prowadzeniu domu jako o konkretnych praktykach. W innym miejscu Coccia twierdzi, że „natura każdego domu nie jest architektoniczna, ale moralna” (tamże: 30). Ponownie, zgadzając się z tezą o moralnej naturze domu, choć przyjmując inne rozumienie moralności niż Coccia, możemy powrócić do pytania postawionego w pierwszych akapitach niniejszego eseju: Jakiej filozofii społecznej i politycznej potrzebujemy, aby sensownie dyskutować o tworzeniu domu? W jaki sposób natura domu jest moralna?

W kolejnych częściach niniejszej pracy przyjrzymy się życiu domowemu jako praktyce kierującej się własnymi standardami doskonałości. W przeciwieństwie do tego, co sugeruje Coccia, praktyki życia domowego nie są arbitralne, a zatem nie są przypadkowe, choć mogą być realizowane na różne sposoby w różnych czasach i miejscach. W życiu domowym kumuluje się wiele spontanicznych pragnień, ale odpowiedź na te pragnienia – jeśli ma przynieść szczęście i spełnienie – nie jest jedynie kwestią spontaniczności. Postaram się również bardziej szczegółowo nakreślić cechy, jakie powinna mieć filozofia domu, aby uniknąć podporządkowania jej sferze publicznej.

W kierunku nowej filozofii domu i życia domowego

Jak możemy filozofować na temat domu i tworzenia go? Autorzy cytowani w niniejszej pracy mają swoje własne pomysły. Koncepcja Emanuela Cocci została już omówiona. Poniżej omówię pokrótce intuicje i propozycje tych myślicieli, którzy skłaniają się ku filozofii inspirowanej tradycją Arystotelesa oraz filozofii społecznej opartej na wspólnotowych potrzebach ludzi: wzajemnej trosce i solidarności.

Pierwsza propozycja zakłada powrót do pytania o szczęśliwe, dobre życie, ale poszukując odpowiedzi innych niż te udzielone przez starożytnych autorów. W tym duchu, idąc za Nussbaum i Schwarzenbach, Agnieszka Nogal podkreśla znaczenie filozofii klasycznej i zachęca do uznania związku między życiem domowym a publicznym, między relacjami budowanymi w ich ramach a przyjaźnią obywatelską, między cnotami ludzkimi a zdolnościami obywatelskimi. Nogal opowiada się za teorią polityczną, która pozostawiłaby miejsce na edukację obywatelską, przyjaźń obywatelską oraz troskę o słabszych i zależnych (Nogal 2022: 14, 21). Umiejętności te mają swoje źródło w życiu domowym. To podejście implikuje rozszerzenie teorii sfery publicznej poprzez dodanie do kwestii dobrobytu państwa kwestii dobrobytu ludzi, którzy je tworzą, dążąc do „prawdziwie dobrego życia ludzkiego” (tamże: 17), opartego na tych dwóch filarach. Filozofia Arystotelesa mogłaby służyć tutaj jako punkt odniesienia, ale wymaga ona transformacji – uwolnienia od kontekstu mizoginistycznego (zob. Arystoteles 2009, Arendt 2013, Chirinos 2022). Na marginesie tych rozważań pojawia się pytanie, czy w tradycji liberalnej szczęśliwe życie rodzinne można uznać za wartość samą w sobie, czy też jest ono „skazane” na bycie wartością instrumentalną, podporządkowaną sferze publicznej. Wydaje się, że życie rodzinne i domowe może „osiągnąć niezależność”, ale wymaga to możliwości dyskusji na temat dobrego życia w tradycji liberalnej. Zgodnie z tym poglądem (i wbrew założeniom Arystotelesa) sfera publiczna byłaby tylko jednym z wymiarów szczęśliwego życia. Celem nie jest zatem oddzielenie i podkreślenie niezależności sfery domowej i publicznej, ale zapewnienie, że przy poszanowaniu ich autonomii i uznaniu ich wzajemnej zależności sfera prywatna nie jest instrumentalizowana na rzecz sfery publicznej (i *vice versa*).

Z perspektywy „niezależności domu” szczególnie intrygująca jest droga etyki troski nakreślona przez Carol Gilligan w ramach myśli feministycznej. Etyka troski przypomina nam o kruchości ludzkiego życia cielesnego, wartości empatii i wzajemnej zależności ludzi. Odchodzi od abstrakcyjnego rozumienia ludzi – kobiet i mężczyzn – jako istot czysto intelektualnych, a zamiast tego powraca do rozumienia ich jako istot cielesnych, których potrzeby wynikają z tego stanu. Drugim kluczowym postulatem tego podejścia jest podkreślenie wartości opieki jako uniwersalnej cechy ludzkiej i konieczności, równie istotnej dla mężczyzn, jak i kobiet (Chirinos 2022: 28–29). Z kolei Aneta Gawkowska, opierając się na myśli komunitarystycznej, opisuje dom jako miejsce przyjmowania, akceptacji i bezwarunkowej miłości, posługując się przykładem rodzicielstwa – które sprzeciwia się genetycznemu „ulepszaniu” dzieci. „Jeśli rodzice nie są otwarci na nieproszonych, społeczeństwo nie jest otwarte na wszystkich” – pisze Gawkowska (2022: 48; zob. Sandel 2004). Cnoty ludzkie, takie jak odpowiedzialność i solidarność, tworzą niezbędne więzi społeczne, których wszyscy potrzebujemy.

Podążając za postulatami tych autorek, możemy udzielić wstępnej odpowiedzi na pytanie, jakiej filozofii tworzenia domu potrzebujemy: nowa filozofia domu powinna uznawać wartość życia domowego – nie tylko jako środka do spełnienia w życiu publicznym, ale jako istotnej części „prawdziwie dobrego życia ludzkiego”.

Jakie inne warunki powinna spełniać filozofia domu? María Pía Chirinos podziela intuicje wymienionych wyżej autorek, ale proponuje również zwrócenie się ku koncepcji praktyk i cnót Alasdaira MacIntyre’a (Chirinos 2022: 36–38). Pójdę sugerowaną przez nią ścieżką, skupiając się na koncepcji życia domowego jako praktyki. Podejście to ma tę zaletę, że pozwala dostrzec wewnętrzną wartość domu, a nie tylko jego wartość instrumentalną w odniesieniu do sfery publicznej i związanych z nią wyzwań. Spełnia ono zatem moje założenie z poprzedniego akapitu, dlatego teraz oddaję głos samemu irlandzkiemu filozofowi. MacIntyre czerpie inspirację z filozofii Arystotelesa, ale wykracza poza nią, więc jego stanowisko nie może być sprowadzone do jednej z wersji etyki cnót. W książce *Dziedzictwo cnoty* MacIntyre definiuje praktykę jako: „wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po części ją definiują; dzięki tak pojętej działalności praktycznej ludzka zdolność do osiągnięcia doskonałości oraz ludzkie pojęcie celów i dóbr ulegają systematycznemu poszerzeniu” (MacIntyre 1996: 338).

Jako współczesne przykłady praktyk w tym znaczeniu MacIntyre wymienia grę w piłkę nożną, szachy, architekturę, rolnictwo, pracę historyka, malarstwo i muzykę. Przypomina jednak również, że: „W świecie starożytnym i średniowiecznym tworzenie i kierowanie ludzkimi wspólnotami – domostwem, miastem, narodem – uznaje się powszechnie za praktykę w zdefiniowanym przeze mnie sensie” (tamże: 338).

Jak sugeruje powyższa definicja, praktyki odnoszą się do standardów doskonałości. Standardy te są definiowane zgodnie z konkretną praktyką (doskonałość w tenisie wymaga innych umiejętności niż doskonałość w grze na skrzypcach), a same praktyki stają się tradycjami ze względu na swój społeczny, wspólnotowy charakter. Można powiedzieć, że doskonałość w danej praktyce – cnota związana z tą praktyką – jest odpowiedzią na pytanie: Co i jak należy zrobić, aby osiągnąć najwyższe możliwe dobra związane z daną praktyką? Definicja praktyki MacIntyre’a odnosi się do dóbr wewnętrznych, rozumianych jako dobra, których nie można osiągnąć w żaden inny sposób niż poprzez zaangażowanie się w daną praktykę. Innymi słowy, są to dobra nieodłącznie związane z praktyką. Są one „wewnętrzne” z dwóch powodów. Po pierwsze, można je zdefiniować wyłącznie zgodnie z wewnętrznymi standardami samej praktyki. Po drugie i co najważniejsze, „można je zidentyfikować i rozpoznać tylko przez uczestnictwo w danych praktykach. Ludzie, którzy nie mają odpowiedniego doświadczenia, są z tej racji niekompetentni jako sędziowie dóbr wewnętrznych” (tamże: 340).

W kontekście życia rodzinnego mogą to być na przykład: wyjątkowy rodzaj miłości, jakim jest miłość małżeńska, miłość rodzicielska, doświadczenie miłości rodzeństwa lub szczególny rodzaj intymności i bezpieczeństwa, który pojawia się w stabilnych, długotrwałych związkach. Skoro omawiamy dobra wewnętrzne, musimy również wspomnieć o dobrach zewnętrznych. Są to dobra, których związek z konkretnymi praktykami jest uzależniony od przypadkowych okoliczności społecznych. W kontekście życia domowego i rodzinnego mogą to być umiejętności w zakresie zapewniania opieki i wsparcia, zdolności negocjacyjne i rozwiązywania konfliktów, umiejętności organizacyjne, zdrowe poczucie własnej wartości, ale także społeczne uznanie. Te

dobra zewnętrzne są ściśle związane z życiem domowym, ale życie domowe nie jest jedynym sposobem ich osiągnięcia (choć zazwyczaj jest głównym sposobem). Można by argumentować, że kluczowym błędem liberalizmu było traktowanie cnót obywatelskich jako dóbr wewnętrznych w odniesieniu do właściwej konstrukcji instytucji, procedur i praw. Jednak, jak wskazali wymienieni autorzy, należy je raczej rozumieć jako dobra zewnętrzne w odniesieniu do praktyki prowadzenia gospodarstwa domowego, która jest zakorzeniona w sferze prywatnej. Z tego punktu widzenia cnoty obywatelskie byłyby swego rodzaju „produktem ubocznym” tej praktyki.

Wracając na grunt życia domowego, musimy zadać sobie pytanie: Jak powinno być ono zorganizowane? Jak powinna funkcjonować rodzina, aby spełniać własne standardy doskonałości (które obejmują wzajemne wsparcie, troskę, dbanie o rozwój osobisty i rodzinny itp.) – innymi słowy, aby przyczyniać się do szczęścia osób mieszkających razem? (Chirinos 2022: 36). Jak każda praktyka, prowadzenie domu ma swoją historię (MacIntyre 1996: 343), a jej standardy podlegają krytyce, „nie możemy jednak zostać wtajemniczeni w praktykę, jeśli nie zaakceptujemy najlepszych wzorców dotychczas osiągniętych” (tamże). Można powiedzieć, że praktyka prowadzenia gospodarstwa domowego ma dwa wymiary: codzienne czynności fizyczne związane z utrzymaniem domu (sprzątanie, gotowanie, naprawy, pranie itp.) oraz działania skupione na utrzymywaniu relacji z członkami gospodarstwa domowego i ich gośćmi (Chirinos 2022: 36): rozmowy, świętowanie rodzinnych uroczystości, wspólne posiłki, zajęcia rekreacyjne itp. Celem tej praktyki, która odnosi się w równym stopniu do prac domowych, jak i działań społecznych, jest rozwój, dobre samopoczucie, głębokie relacje i dojrzałość osobowości członków rodziny (tamże: 36–37, zob. również Aguirre 2014). Praktyki wymagają cnót, „nabytych cech ludzkich”, które umożliwiają nam osiągnięcie wewnętrznych dóbr danej praktyki. MacIntyre twierdzi, że spośród wielu cnót trzy są zawsze niezbędne: sprawiedliwość, odwaga i uczciwość.

Podsumowując ten podrozdział, można powiedzieć, że filozofia domu powinna przywrócić rozumienie domu i prowadzenia gospodarstwa domowego jako praktyki, której standardy podlegają ocenie i ewolucji, ale opierają się na wcześniejszych najlepszych doświadczeniach. Taka praktyka nie jest wynikiem intelektualnych spekulacji, ale zgromadzonego doświadczenia. Aby standardy te mogły być przekazywane i udoskonalane, muszą być przedmiotem otwartej dyskusji wśród osób zaangażowanych w tę praktykę. Dyskusja ta powinna odbywać się zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej, ponieważ praktyki tworzą tradycje, a tradycje mają wymiar społeczny: kształtują zwyczaje społeczne (MacIntyre 1996, Chirinos 2022: 36).

Rozumienie prowadzenia domu jako praktyki podkreśla również, że szczęście nie jest jedynie dobrem indywidualnym, ale także dobrem wspólnotowym, relacyjnym. Rozumienie praktyk przez MacIntyre’a ma kluczowe znaczenie dla niniejszego eseju, ponieważ spełnia ono postawione przeze mnie wcześniej założenie. Uznając społeczny wymiar praktyk (a tym samym związek między praktykami takimi jak prowadzenie domu, które w naszej kulturze są czasami uważane za „prywatne”, a zatem mniej ważne niż praktyki „publiczne”), przyznaje im również pewną autonomię: praktyki mają swoje wewnętrzne dobra, których nie można osiągnąć poza tą praktyką (spełniając w ten sposób mój postulat uznania wyjątkowości i „suwerenności” prowadzenia domu).

Perspektywy na przyszłość

W ostatnich akapitach chciałabym wspomnieć o czymś, co wydaje się być podstawą tworzenia domu jako praktyki, a co wiąże się z cnotami sprawiedliwości, męstwa i uczciwości. Te cnoty łączą się z prawdowością i zaufaniem (MacIntyre 1996: 345). Aby zgłębić tę kwestię, chciałabym teraz zaprosić do rozmowy innego filozofa: Józefa Tischnera.

Rozumienie domu przez Tischnera jest ściśle związane z życiem rodzinnym. W domu człowiek doświadcza znaczącej wolności – nie jest to ani anarchia, ani zniewolenie. „Budowanie domu oznacza czucie się w nim jak u siebie” – pisze Tischner, wyjaśniając: „Człowiek nie może osiedlić się w samotności. Samotni budują cele, inni wznoszą schronienia” (Tischner 2001: 228).

Z perspektywy Tischnera dom jest przestrzenią najbliższą człowiekowi, ale jednocześnie jest on kruchy – może być miejscem zarówno szczęścia, jak i tragedii, odrzucenia i braku akceptacji. Co więcej, sama logika życia dyktuje, że dzieci dorastają i wyprowadzają się, a mąż lub żona mogą umrzeć. Tischner czerpie z filozofii

twarży Emmanuela Lévinasa i interpretuje ją w kreatywny sposób. Dom jest przestrzenią, w której każda osoba mówi do drugiej: „Nie zabijesz mnie” i gdzie możemy usłyszeć: „Chcę, żebyś żył”, „Dobrze, że tu jesteś”.

Tischner nie używa języka cnót, ale można powiedzieć, że rodzaj afirmacji, który może mieć miejsce w domu, jest wyrazem „prawdomówności i zaufania” – pisze o nich MacIntyre. Dom jest wyjątkową przestrzenią, w której deklaracja fundamentalnej „dobroci” naszego istnienia ma szczególne znaczenie, gdzie wzajemne zaufanie może zostać wzmocnione lub zniszczone. Wierność drugiej osobie „podnosi” ją na duchu, dodaje jej skrzydeł i pobudza do działania. Niestety, możemy również „zdradzić” dobro, które stanowi podstawę ludzkiej egzystencji, i stać się oskarżycielami. Możemy popchnąć drugą osobę w kierunku rozpacz, w kierunku „choroby prowadzącej do śmierci”.

Przeciwieństwem rozpacz jest szczęście. Szczęście jest wyrazem „nieustannie rozwijającego się życia”, zdrowia (tamże 2001: 311). Dom wydaje się być właśnie taką przestrzenią – sceną, jak powiedziałby Tischner – gdzie fundamentalny wybór między dobrem a złem niesie ze sobą dramatyczne konsekwencje. Co to oznacza dla naszego głównego pytania o filozofię tworzenia domu?

Oznacza to, że potrzebujemy filozofii, która uznaje ludzi za podmioty dokonujące wyborów, a nie tylko produkty arbitralnych sił. Ludzie podejmują decyzje, które mogą „uleczyć” innych lub w pewnym sensie „zniszczyć” ich. Dlatego filozofia domu i tworzenia domu musi być formą etyki, która nieustannie pyta o dobro i o to, co jest dobre dla tych, którzy tworzą dom, a także o samo „dobro” ich istnienia. Etyka ta głosi, że każda osoba w domu jest akceptowana w swojej wyjątkowości, a ta wyjątkowość jest potwierdzana. Indywidualność człowieka nie rozplywa się w życiu domowym, ale jest raczej podnoszona i rozwijana.

Wnioski

Jakiej więc filozofii domu potrzebujemy? Krótka odpowiedź brzmiałaby: takiej, której język pozwala nam wyrazić zarówno wspólnotowe, jak i indywidualne aspekty życia ludzkiego. Potrzebujemy filozofii, która nie unika pytania o dobre życie, szczęście i rozwój człowieka, nawet jeśli wciąż poszukujemy satysfakcjonujących odpowiedzi. Musimy przestać zaniedbywać siebie.

Potrzebujemy również filozofii, która uznaje wewnętrzną wartość życia domowego i jego specyficzne dobra – takiej, która nie podporządkowuje życia domowego żadnemu innemu wymiarowi ludzkiej egzystencji. Taka filozofia nie detronizuje sfery publicznej, ale też nie jest przez nią zdominowana. Jednym ze sposobów na osiągnięcie tego celu może być postrzeganie prowadzenia domu jako praktyki ewoluującej, mającej swoją historię i zasługującej na miejsce w szerszych debatach.

Pojęcie praktyki zakłada istnienie człowieka jako podmiotu moralnego – wolnego i zdolnego do dokonywania wyborów, którego istnienie jest zasadniczo dobre. Jednak dobroć istnienia wymaga afirmacji. Brak afirmacji prowadzi do tragedii. Taka filozofia prowadzenia gospodarstwa domowego stanowiłaby etyczny argument, że podstawową przestrzenią takiej afirmacji jest dom.

Moja propozycja różni się zatem zasadniczo od propozycji Emanuele’a Cocci. Podobnie jak on, postrzegam filozofię domu jako rodzaj moralności. Jednak w przeciwieństwie do niego nie uważam, że moralność może być wyłącznie wynikiem wysiłku intelektualnego. Postrzegam ją jako coś wynikającego bardziej z „naturalnych”, wewnętrznych pragnień każdego człowieka niż z tego, co „sztuczne”. Nie oznacza to oczywiście, że nie możemy dyskutować i udoskonalać standardów praktyki tworzenia domu. Chciałabym również, aby wynikiem nowej filozofii tworzenia domu było „całkowite potwierdzenie” każdego członka gospodarstwa domowego, a nie „całkowite połączenie”, w którym indywidualna wyjątkowość znika bezpowrotnie.

Filozoficzne rozważania nie są planami działania, ale z pewnością mogą pomóc zrozumieć, że szczęśliwe życie rodzinne jest w znacznie mniejszym stopniu spontanicznie powstającym porządkiem, niż się często zakłada. Jest to raczej świadomie i wspólnie kultywowane dobro, pewna praktyka ważna ze względu na nią samą niż funkcja nieprzewidywalnych okoliczności.

Bibliografia

- Aguirre M.S. (2014), *Socioeconomic Impact of the Work of the Home*, [w:] A.M. González i C. Iffland (red.), *Care Professions and Globalization*, New York: Palgrave Macmillan, s. 133–145.
- Arendt H. (2013), *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristotle (2009), *The Nicomachean Ethics*, translated by D. Ross. New York: Oxford University Press.
- Chirinos M.P. (2022), *Care, Flourishing, Happiness. The Challenge at Home*, [w:] M.T. Russo, A. Argandoña & R. Peatfield (red.), *Happiness and Domestic Life: The Influence of the Home on Subjective and Social Well-being*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003265702> [dostęp 3.10.2025].
- Coccia E. (2024), *Philosophy of the Home: Domestic Space and Happiness*. London: Penguin Books.
- De Beauvoir S. (2010), *The Second Sex*. New York: Knopf.
- Friedan B. (2010), *The Feminine Mystique*. New York: WW Norton & Company.
- Gallie W. (1955), *Essentially contested concept*. "Proceedings of the Aristotelian Society" 56: 167–198.
- Gawdat M. (2019), *Solve for Happy: Engineer Your Path to Joy*. London: PAN MACMILLAN U.K.
- Gawkowska A. (2022), *Home, Pandemic and Individualism* [w:] M.T. Russo, A. Argandoña & R. Peatfield (red.), *Happiness and Domestic Life: The Influence of the Home on Subjective and Social Well-being*, London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003265702>, s. 40–53. [dostęp 3.10.2025].
- Gilligan C. (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Hobbes T. (2009). *Leviathan*, Warszawa: Aletheia.
- "Journal of Happiness Studies" <https://link.springer.com/journal/10902> [dostęp 3.10.2025].
- Kant I. (2006), *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, [w:] *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace and History*, trans. D. Colclasure. London: Yale University Press, s. 17–24.
- King P. (2010), *Using Big Ideas: The Application of Political Philosophy in Housing Research*. "Housing, Theory and Society", 28(2): 109–122. <https://doi.org/10.1080/14036096.2010.522077> [dostęp 3.10.2025].
- Lévinas E. (1991), *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publishers.
- MacIntyre A. (1996), *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MacIntyre A. (1999), *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*. London: Duckworth.
- Mallett S. (2004), *Understanding Home: A Critical Review of the Literature*. "The Sociological Review" 52(1): 62–89. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2004.00442.x> [dostęp 3.10.2025].
- Meers J. (2021), *'Home' as an essentially contested concept and why this matters*. "Housing Studies" 38(4): 597–614. <https://doi.org/10.1080/02673037.2021.1893281> [dostęp 3.10.2025].
- Nogal A. (2022), *The Impact of Domestic Happiness on Public Space*, [w:] M.T. Russo, A. Argandoña & R. Peatfield (red.), *Happiness and Domestic Life: The Influence of the Home on Subjective and Social Well-being*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003265702>, s. 7–26. [dostęp 3.10.2025].
- Nussbaum M. (1990), *Aristotelian Social Democracy*, [w:] B.R. Douglass, G.M. Mara, H.S. Richardson (red.), *Liberalism and the Good*. London, New York: Routledge, s. 203–252.
- Nussbaum M. (2000), *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum M. (2013), *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge, London: Belknap Press.
- Rawls J. (1999), *A Theory of Justice*. Cambridge: Belknap Press.
- Rousseau M.F. (1991), *Community. The Tie That Binds*. Lanham, Maryland: University Press of America.
- Russo M.T., Argandoña A., & Peatfield R. (red.). (2022), *Happiness and Domestic Life: The Influence of the Home on Subjective and Social Well-being*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003265702> [dostęp 3.10.2025].
- Sandel M.J. (2004), *The Case Against Perfection: What's Wrong with Designer Children, Bionic Athletes, and Genetic Engineering*. "The Atlantic Monthly", April 292(3) <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2004/04/the-case-against-perfection/302927/> [dostęp 3.10.2025].
- Schwarzenbach S.A. (2009), *On Civic Friendship. Including Women in the State*. New York: Columbia University Press.
- Seligman M. (2011), *Pełnia życia: nowe spojrzenie na kwestię szczęścia i dobrego życia*. Poznań: Harbor Point Media Rodzina.
- Tischner J. (2001), *Filozofia dramatu*. Kraków: Znak.
- World Happiness Reports*. <https://worldhappiness.report/> [dostęp 3.10.2025].