Etyka codzienności
– czy można być dobrym po prostu?

Społeczno-polityczna analiza moralności jako towaru, oręża i dystynkcji

Roland Zarzycki

Collegium Civitas

Roland Zarzycki

Etyka codzienności – czy można być dobrym po prostu?

Społeczno-polityczna analiza moralności jako towaru, oręża i dystynkcji

Warszawa 2021

C O L L E G I U M C I V I T A S

Zezwala się na korzystanie z publikacji *Etyka codzienności – czy można być dobrym po prostu? Społeczno-polityczna analiza moralności jako towaru, oręża i dystynkcji* na licencji Creative Commons: Uznanie autorstwa – Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-SA 4.0) – pod warunkiem zachowania niniejszej informacji licencyjnej i wskazania Rolanda Zarzyckiego, a także Collegium Civitas jako właściciela praw do tekstu. Tekst licencji dostępny na stronie internetowej: https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode.pl.

Recenzenci:

dr hab. **Małgorzata Budyta-Budzyńska**, prof. Collegium Civitas
prof. dr hab. **Adam Chmielewski**, Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego
dr hab. **Maria Kostyszak**, prof. em. Uniwersytetu Wrocławskiego

Redakcja: Marek Gawron
Redakcja językowa i korekta: Magdalena Kopacz
Opracowanie typograficzne i skład: Marek W. Gawron
Projekt okładki: Aleksandra Jaworowska, studio@lionpath.pl

ISBN print: 978-83-66386-17-4
e-ISBN: 978-83-66386-18-1
DOI: 10.6084/m9.figshare.15163950

Wydawca: Collegium Civitas Press
Pałac Kultury i Nauki, XI piętro
00-901 Warszawa, plac Defilad 1
tel.: +48 500 807 895; +48 22 656 71 96
e-mail: wydawnictwo@civitas.edu.pl
http://www.civitas.edu.pl

Druk: Elpil
08-110 Siedlce
ul. Artyleryjska 11
e-mail: info@elpil.com.pl

Unikatowy Identyfikator Wydawnictwa MEiN: 19800

Spis treści

Wstęp i podziękowania 5

Wprowadzenie 11

Filozofia moralności Ludwiga Wittgensteina 25
- Moralność geniusza 26
- Powinność geniusza 31
- Oszczeblowanie wstępne 40
- O etyce niepowiedziane 60
- Formy życia 88
- Przygodność moralności 107
- Ku etyce dnia codziennego 124

Socjologia etyki 133
- Topologia dyskursów w socjologii moralności 135
- Etyka postsentymentalna 150
- Teorie wartości 168
- Pierre Bourdieu i społeczne gry w moralność 183
- Etyka dnia codziennego w polu polityki 217

Etyka codzienności 243
- Warunki możliwości etyki codzienności 246
- Polityczny charakter gramatyki moralności 258
- Polityka moralności 276
- Ekonomia moralności 301
- Etyczny wymiar form życia AD 2021 314

Zakończenie: refleksje w obliczu praktyk 335

Bibliografia / filmografia 345

Bibliografia uzupełniająca 361

Summary 363

Nota o autorze 367

Publikacje Collegium Civitas 369

Wstęp i podziękowania

Niniejsza książka jest rezultatem długiego okresu badań, jakie prowadziłem jako doktorant afiliowany przy Studium Doktoranckim Nauk o Polityce, Filozofii i Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego. Korzystając z okazji, pragnę podziękować wszystkim moim byłym i obecnym nauczycielom i nauczycielkom, a także kolegom i koleżankom, tak z czasów studenckich, jak i akademickich, dzięki którym zdobyłem kwalifikacje i wiedzę potrzebne do realizacji mojego projektu badawczego.

Ponieważ nie sposób wymienić tu ich wszystkich, pozwolę sobie imienne podziękowania złożyć jedynie szóstce z nich. Doktorowi Robertowi Freiowi, profesorowi Markowi Magdziakowi, profesor Beacie Sierockiej oraz profesorowi Mariuszowi Turowskiemu gorąco dziękuję przede wszystkim za znakomitej jakości zajęcia kursowe, seminaria oraz spotkania nieformalne, w których miałem możliwość uczestniczyć i dzięki którym mogłem uczyć się filozofować. Profesor Marii Kostyszak serdecznie dziękuję za wiele głębokich inspiracji, sięgających jeszcze czasów studenckich, jak również za bardzo wiele znaczące dla mnie wsparcie i motywację do kontynuowania zarówno moich badań, jak i prac nad tekstem. Doktorowi Bartłomiejowi Skowronowi gorąco dziękuję za liczne rozmowy, mnogie inspiracje, wiele otuchy, niezłomność ducha i nieustającą wiarę w Filozofię, jak również ważne komentarze do niniejszej pracy.

Nade wszystko, za wielką cierpliwość i wyrozumiałość, wsparcie, bezcenne uwagi i wskazówki, których wartość często doceniałem dopiero po dłuższym i głębszym namyśle, za rozmowy i wykłady, na które uczęszczałem jeszcze jako student, jak również wiele obserwacji, które

ukształtowały moje rozumienie etyki, filozofii społecznej i polityki, dziękuję profesorowi Adamowi Chmielewskiemu, promotorowi mojej rozprawy doktorskiej, która stała się fundamentem tejże książki.

Pięć elementów miało na kierunek moich badań wpływ szczególny. Najodleglejsza z inspiracji ma swoje źródło w młodzieńczych dociekaniach, jakie intensywnie prowadziłem wspólnie z Filipem Krugiem, którego zaś praca magisterska *Idea komplementarności w nauce, filozofii i sztuce w świetle dymensjonalizmu* (2003) stanowi ważne i głębokie źródło moich rozważań. Pracę tę wzmiankuję, by w ten sposób spłacić choć część długu, wyrazić naukową wdzięczność oraz uznanie dla człowieka, którego myśl niechybnie wybitną zakończyła przedwczesna śmierć.

Drugim ważnym elementem jest bez wątpienia praca magisterska poświęcona filozofii Ludwiga Wittgensteina, którą napisałem i obroniłem także pod kierunkiem profesora Adama Chmielewskiego. Stała się ona ważnym punktem wyjścia dla moich rozważań w obszarze filozofii i socjologii moralności, wiele zaś badań prowadzonych w tamtym czasie legło u podłoża prac prowadzonych w ramach doktoratu.

Elementem trzecim był wyjazd naukowo-badawczy do Nowego Jorku, który stał się możliwy dzięki wsparciu, jakie otrzymałem z Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego w ramach grantu *Polityka małych spraw jako dyskurs etyki codzienności w zglobalizowanym świecie*[1], którego miałem zaszczyt i przyjemność być kierownikiem. W tym kontekście szczególnie wdzięczny za poświęcony mi czas jestem profesorowi Seymourowi Spilermanowi z Uniwersytetu Columbia oraz profesorom Thomasowi DeGlomie, Johnowi Kleinigowi oraz Jackowi Hammondowi z City University of New York, jak również opiekunowi mojego wyjazdu, profesorowi Jeffreyowi Goldfarbowi z The New School. Dzięki tym rozmowom, badaniom oraz uczestnictwie w zajęciach profesora Jeffreya Goldfarba, udało mi się nie tylko bliżej zapoznać z koncepcją

[1] Grant Wydziału Nauk Społecznych UWr nr 1295/M/IF/11.

polityki małych spraw[2], która stała się ważnym elementem rozwijanej przeze mnie koncepcji *etyki codzienności*, ale także uzupełnić wiedzę i zdobyć dodatkowe rozeznanie w dziedzinie socjologii moralności.

Czwartym z kamieni milowych na drodze prowadzonych badań był wyjazd na 35. międzynarodowe sympozjum Wittgensteinowskie do austriackiej miejscowości Kirchberg am Wechsel, gdzie w bardzo krótkim czasie dane mi było intensywnie uczestniczyć w licznych rozmowach i seminariach prowadzonych przez wybitnych znawców filozofii Ludwiga Wittgensteina. Szczególnie owocne w wiedzę i inspirujące były dla mnie wykłady profesorów Roma Harrégo oraz profesora Gianniego Vattimo, jak również rozmowy z doktorem Soroushem Dabbaghiem oraz Niklasem Toivakainenem.

Piątym i ostatnim elementem, który pragnę w tym miejscu wymienić, była absolutnie fascynująca i oświecająca lektura pism Pierre'a Bourdieu, w tym zwłaszcza *Dystynkcji*, która w istotny sposób wpłynęła na moje postrzeganie i rozumienie funkcjonowania społeczeństw oraz przejawianych przez nie praktyk. Za wskazanie mi wiele lat temu socjologii Pierre'a Bourdieu jako cennego źródła inspiracji oraz niezliczone rozmowy na ten temat dziękuję mojemu przyjacielowi, Grzegorzowi Maryńcowi.

Badania te znalazły swoją puentę w postaci rozprawy doktorskiej, którą dłuższy już czas temu z wyróżnieniem obroniłem na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego. Ponownie, korzystając z okazji, podziękowania chciałbym złożyć głównym egzaminatorom i członkom mojej komisji egzaminacyjnej – prof. Ilonie Błocian, prof. Leszkowi Kleszczowi, prof. Marii Kostyszak oraz prof. Mirosławowi Żarowskiemu. Słowa tego ostatniego, iż w jego ocenie uzyskałem pełną dojrzałość filozoficzną, uważam za najlepszą nagrodę, jaką mógłbym sobie wyobrazić jako zwieńczenie studiów filozoficznych. Dziękuję również recenzentom mojej rozprawy, prof. Lotarowi Rasińskiemu i prof.

[2] W oficjalnym polskim tłumaczeniu: *polityka małych rzeczy*.

Danucie Ślęczek-Czakon, w szczególności za szereg bardzo cennych uwag krytycznych oraz rad i wskazówek na przyszłość, jakie od nich uzyskałem. Ponowne wielkie podziękowania należą się także promotorowi rozprawy, prof. Adamowi Chmielewskiemu za całokształt wsparcia na wyboistej ścieżce, która pozwoliła mi dotrzeć do zwieńczenia procesu doktorskiego.

Na obecnym etapie tekst rozprawy przekształcony został do formy pozwalającej na opublikowanie go w formie książkowej. W procesie tym rolę szczególną odegrali prof. Małgorzata Budyta-Budzyńska, ponownie prof. Adam Chmielewski oraz ponownie prof. Maria Kostyszak, którzy zechcieli mojej pracy poświęcić swoją uwagę i cenny czas, formułując jej recenzje wydawnicze oraz dalsze uwagi i rekomendacje, za co serdecznie im dziękuję. Za cierpliwość, wyrozumiałość, wartościowe uwagi, wszystkie korekty oraz całościowe wsparcie procesu wydawniczego gorące podziękowania składam Markowi Gawronowi, redaktorowi prowadzącemu niniejszą publikację. Dziękuję także Collegium Civitas oraz rektorowi uczelni, prof. Stanisławowi Mockowi, za pomoc finansową i organizacyjną w drodze ku ukazaniu się *Etyki codzienności* drukiem.

Chciałbym wreszcie wyrazić podziękowania względem osób mi najbliższych, które od lat wspierają mnie w moich działaniach i przedsięwzięciach, dostarczając inspiracji, wiary oraz motywacji, i które doskonale wiedzą, że to je właśnie mam tu na myśli. W tym najwęższym kręgu szczególne podziękowania należą się mojemu wujowi, Przemysławowi Łąbędzkiemu, za wnikliwe refleksje w kontekście pierwszych szkiców niniejszego tekstu oraz niezliczone rozmowy poświęcone *etyce codzienności*, jak również za niezłomną wiarę we mnie oraz w to, że tekst niniejszy warto opublikować. Największy dług wdzięczności mam względem mojej Matki, Iwony Łabędzkiej, bez której bezgranicznego wsparcia nie byłbym tym, kim jestem, i tu, gdzie jestem.

Jakkolwiek szerokie są wszystkie zebrane tu podziękowania, dotyczą one – rzecz jasna – wyłącznie tego, co w niniejszej pracy dobre. Odpowiedzialność za wszystkie braki, uchybienia i niedociągnięcia ponoszę natomiast wyłącznie ja sam.

Wprowadzenie

Spuścizna i zamysł

Praca niniejsza wyrasta z refleksji nad kondycją współczesnej debaty etycznej, jak również nad praktyką moralności oraz polityką moralności, które obserwujemy i których doświadczamy w życiu codziennym w XXI wieku. U podłoża prezentowanych tu badań spoczywa przekonanie, że etyczny wymiar rzeczywistości, w której żyjemy i którą tworzymy, pozostaje głęboko spleciony z codzienną formą i praktyką naszego życia. Jednocześnie stanowisko to nie musi, nie powinno i nie oznacza rezygnacji z ideałów, które narodziły się w łonie rozmaitych kultur i *rozumów* tę codzienność współkształtujących. W tym sensie praca ta jest także poszukiwaniem ścieżki pomiędzy konsumpcjonistycznym nihilizmem a fundamentalistycznym uniwersalizmem, dwiema ideologiami współczesnego świata, które w nim dominują i wiodą go w przeciwstawne strony, a jednocześnie znajdują swój wyraz – odpowiednio – w kontekstualizmie i maksymalizmie etycznym.

Punktem wyjścia dla przedstawionych tu rozważań jest myśl filozoficzna Ludwiga Wittgensteina, a także niezgoda na takie jej odczytania, które, zapoznawszy się z jego dziełami i odcyfrowawszy najdrobniejsze zapiski jego najprywatniejszych dzienników, nie wspięły się po drabinie jego filozofii i nie odrzuciły jej, zgodnie z jego wolą i wskazaniem.

W przedostatnim ustępie *Traktatu logiczno-filozoficznego* czytamy: „Tezy moje wnoszą jasność przez to, że kto mnie rozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne; gdy przez nie – po nich – wyjdzie ponad nie. (Musi niejako odrzucić drabinę, uprzednio po niej się wspiąwszy.) Musi

te tezy przezwyciężyć, wtedy świat przedstawi mu się właściwie" (Wittgenstein 2000a: s. 83, teza 6.54).

Drabina owa symbolizuje drogę Wittgensteinowskiego namysłu i jest metaforą mozolnej wspinaczki, przeprawy przez językowe pułapki, ku chwili wzniosłej refleksji u szczytu, kiedy to jednym rzutem oka wędrowiec ogarnąć może namysł przeszły, po to tylko jednak, by rozpoznając kryjący się w nim absurd, ruszyć w dalszą drogę.

Inspiracja i metoda

Jak okaże się w trakcie przestawianych tu rozważań, twórczość Wittgensteina była etyką inspirowana, etyce dedykowana i w etyce spełniona. Ów etyczny wymiar Wittgensteinowskiej filozofii ujawnia się zresztą w jego pismach na wiele sposobów. Na kartach się przede wszystkim, że etyka nie należy do tego świata (ibidem, s. 80, *Traktatu* dowiadujemy teza 6.41), a tym samym w pewnym, jak się okaże tautologicznym, sensie wymyka się naszym środkom językowym, pozostając dostępną jedynie na drodze mistycznego wglądu. Jak powiada Wittgenstein, jest także jasne, że wypowiedzieć jej się nie da (ibidem, teza 6.421), zarazem jednak właśnie to, co nieopisywalne, jest kluczem do jawiącego się podmiotowi świata.

Jak wielka jest waga tego zagadnienia dla zrozumienia sensu *Traktatu*, świadczą słowa skierowane przez samego Wittgensteina do wydawcy, Ludviga von Fickera, które, wyrażone w typowej dlań retorycznej zapalczywości, ujmują sedno intencji Wiedeńczyka: „Chciałem napisać, że moje dzieło składa się z dwóch części: z jednej zamieszczonej tutaj i z tego wszystkiego, czego nie napisałem. I to właśnie ta druga część jest ważna. Moja książka kreśli granice tego, co etyczne, niejako od wewnątrz; a jestem przekonany, że jest to JEDYNY ścisły sposób nakreślenia tych granic. Krótko mówiąc, sądzę, że to wszystko, co wielu dziś paple, zawarłem w swej książce milcząc" (cytat za: Sady 1995, s. 33).

Ważne więc także, by do owej drugiej, nieistniejącej części *Traktatu*, koniecznie zajrzeć i dowiedzieć się, czego o etyce Wittgenstein nam w niej *nie powiedział*.

Na kartach *Dociekań filozoficznych* Wittgenstein otwiera drugą, jak mogłoby się wydawać, przeciwstawną perspektywę, rozwijaną przy wykorzystaniu narracji[3] w swoisty sposób antropologizującej, pozwalającej zaś postrzec zachowania moralne jako specyficzny przypadek – ale i produkt – ogółu ludzkiej działalności, charakteryzujący się wpisaniem w ramy pewnych specyficznych gier językowych. Tym, co kształtuje w tym ujęciu partykularną *moralność*, jest lokalna *forma życia*. Świat w swych granicach, ale i wraz z nimi, jest więc tu nie tyle zastany, co dopiero kształtowany. U zarania tego procesu nie stoi już jednak absolutne indywiduum, ale raczej pewna wspólnota. To ona przesądza także o sposobach *widzenia jako* tego świata. Jak pisze Wittgenstein: „Mojego obrazu świata nie mam jednak dlatego, że przekonałem się o jego słuszności; ani dlatego, że zostałem przekonany o jego słuszności. Lecz jest to odziedziczone tło, na którym odróżniam prawdę od fałszu. Zdania opisujące ów obraz świata mogłyby należeć do swego rodzaju mitologii. A ich rola przypomina rolę reguł gry, gry zaś można się nauczyć też czysto praktycznie, bez wysłowionych reguł" (Wittgenstein 2001, s. 23; porównaj też ibidem, ss. 94-98).

Pod jarzmem tresury człowiek uczy się zatem dostrzegać także to, co rozróżnialne na polu etyki, nabywa swoistych kompetencji, które dadzą mu możliwość „zagrania" w moralność z innymi. A mistyka to Inni.

[3] Termin „narracja" (wraz z, w pewnym sensie stowarzyszonym z nim, terminem „model", co wkrótce ujawni się w tekście) eksploatowany jest w niniejszej pracy dość często. I choć oba należy raczej traktować jako pojęcia dla tego tekstu bazowe i w tym sensie nieobjaśnialne (być może powstać powinna inna praca, która podjęłaby się tego zadania), dla czytelnika użyteczne okazać się może ujawnienie chociaż tych intuicji, że termin „narracja" pojawia się tu zwykle w duchu postmodernistycznej filozofii francuskiej, czy też w duchu Lyotardowskim, jeśli próbować wskazać bardziej precyzyjnie; z kolei zaś termin „model" koresponduje przede wszystkim ze współczesną teorią modeli rozumianą jako poddziedzina logiki matematycznej.

Pytając więc o samą wyrażalność i autentyczność moralności, traktujemy ją jako grę społeczną.

Często można się spotkać z zarzutem formułowanym pod adresem filozofii Wittgensteina, jakoby usiłowała ona sprowadzać wszystko do języka[4], przyznając mu zaś rolę nadrzędną, sama wyczerpywała się w przeformułowaniach klasycznych problemów i zabawie słowami. Nie podejmując tu próby rozstrzygnięcia tej kwestii, zwrócić należy uwagę na często przeoczany trzeci wymiar Wittgensteinowskiego pytania o etykę: wymiar praktyczny. Ujawnia się on już w *Dociekaniach filozoficznych*, choć z całą mocą dopiero w prywatnych notatkach. Jak czytamy na kartach *Dociekań*, „(...) wyczerpawszy uzasadnienia, docieram do litej skały i mój rydel zwija się. Wtedy jestem skłonny rzec: «Po prostu tak właśnie postępuję»" (Wittgenstein 2004, ss. 124-125, § 217). U podłoża wszelkiej etyki tkwi *lita skała*, która stanowi o strukturze *wszystkiego*, sama będąc wytworem społecznie kształtowanej *formy życia*. Ta z kolei forma życia okazuje się być instancją nadrzędną zarówno względem tego, co wyrażalne, „(...) a wyobrazić sobie jakiś język, znaczy wyobrazić sobie pewien sposób życia" (ibidem, s. 16, § 19), jak i tego, na co można doraźnie jedynie wskazać. „Doraźnie", gdyż jak się przekonamy, forma życia, a wraz z nią reguły gier w nią wplecionych, w tym także tych w moralność, mają charakter dynamiczny i ulegają metamorfozom „*as we go along*" (ibidem, s. 60, § 83).

Co istotne, praca niniejsza nie czyni jednak z myśli Wittgensteina świętości, tym bardziej zaś z myśli licznych jego interpretatorów. Nie dąży do całościowości oraz nie wnika skrupulatnie w polemiki i dywagacje nad sensem, z jakim Mistrz wstawił kropkę zamiast przecinka. Więcej nawet, praca ta czerpie z jego myśli tam, gdzie sama uważa to za potrzebne dla realizacji sobie samej wytyczonych celów, a i odrzuca ją bez słowa lub nadwyręża bez uprzedzenia zgodnie z własną potrzebą.

[4] Por.: Gellner 1984, np. s. 30, 97.

Źródłem jednak, a zarazem uprawomocnieniem tej metody, jest właśnie wierność myśli Wittgensteina: zgodnie z jego wskazaniem, wspinamy się tu po tym, co napisał, jak po piętrzących się zużytych kartach, wyglądając zaś ku temu, czego nie napisał, próbujemy sami podążać dalej. Nie tyle jednak wiedzeni nadzieją na właściwe ujrzenie świata, co przekonaniem, że wartością jest sama droga i poszukiwanie.

W tym sensie twórczość Wittgensteina stanowić będzie wprowadzenie, narzędzie oraz inspirację dla dalszych rozważań ukierunkowanych – zgodnie z tytułem rozprawy – ku ukonstytuowaniu i sformułowaniu koncepcji etyki codzienności, koncepcji ufundowanej na rozumieniu moralności jako projekcji[5] formy życia. W miarę możliwości i potrzeb, w procesie tym kierować będziemy się drogowskazami, jakie pozostawił autor *Dociekań filozoficznych*: słowa sprowadzać będziemy do ich powszechnego użycia, drabiny łamać i odrzucać, pytania raczej stawiać, niż na nie odpowiadać, płodność przedkładać nad systematyczność, pewności szukać będziemy w skale praktyki i krystaliczności intuicji, sensu zaś w codzienności.

Szczególnie ważne jest, by podkreślić, że to nie filozofia Wittgensteina jest głównym punktem zainteresowania niniejszej pracy. Jest ona jednym z dwóch filarów, na których spocznie konstrukcja *etyki codzienności* wraz z krytyczną refleksją nad nią. Drugi z nich stanowić będą badania z obszaru socjologii moralności, w tym związku moralności z formami życia, jakie prowadzone są w łonie współczesnych nauk społecznych. Choć bowiem autor *Dociekań filozoficznych* odnajdywał perwersyjną satysfakcję w ignorowaniu większości zdobyczy myśli społecznej i politycznej swoich czasów, nie oznacza to, że myśl przez niego zainspirowana nie może zostać wzbogacona o te istotnie inne, również głębokie i inspirujące, wglądy. Z jednej więc strony, celem pewnego

[5] Termin „projekcja" użyty jest tu nie w znaczeniu Freudowskim, ale – analogicznie, jak czyni się to w matematyce – w znaczeniu „rzutowania" jako procesu redukcji fenomenu *wielowymiarowego* na wybraną jego *podprzestrzeń*.

rygorystycznego potraktowania namysłu Wittgensteina oraz próby konkluzywnej i ustrukturyzowanej jego analizy zaprzęgnięte zostaną tu rozważania z obszaru socjologii moralności, z drugiej zaś, one same staną się źródłem wartościowego i krytycznego ujęcia *etyki codzienności*.

Przyglądając się *etyce codzienności* z perspektywy socjologicznej, prześledzimy szeroki wachlarz koncepcji w poszukiwaniu ujęć zbieżnych, afirmatywnych, komplementarnych oraz krytycznych. Jak zobaczymy, wiele Wittgensteinowskich intuicji znajdzie swoje odniesienie w pracach i koncepcjach badaczy takich, jak Burrhus Skinner, Benjamin Lee Whorf, Jeffrey Goldfarb, a nade wszystko Pierre Bourdieu. Dzięki sprzężeniu tych wielu spojrzeń wypracowana z kolei zostanie perspektywa pozwalająca sproblematyzować rozważane zagadnienia w wymiarze kategorii celowości, godności oraz wolności. Ta ostatnia kategoria otworzy także szerokie pole refleksji nad rolą samych modeli poznawczych w teoriach etycznych.

Ostatecznie jednak najważniejszym elementem i celem rozważań prowadzonych na gruncie socjologii będzie wykorzystanie socjologii refleksyjnej Bourdieu oraz jego koncepcji gier społecznych dla potrzeb badań nad *etyką codzienności*. Przy tej okazji relacja wczesnej, „solipsystycznej" filozofii Wittgensteina z okresu *Traktatu* względem późnej, „społecznej" filozofii z *Dociekań*, rozpoznana zostanie jako blisko korespondująca z komplementarnym stosunkiem Bourdiańskich koncepcji *habitusu* oraz *pola*.

Wśród pytań badawczych, które organizować będą całość namysłu, najistotniejsze dotykać będą surowej praktyki życia, a więc także poszukiwać związków lokalnej formy życia z lokalnie obowiązującą moralnością. Zapytamy zatem, jak formy życia wyznaczają reguły gier w moralność? Jaki związek zachodzi między dzisiejszą formą życia konsumpcjonistycznego społeczeństwa i jego zglobalizowanej rzeczywistości a funkcjonującymi współcześnie grami w moralność? Jakim sposobem w nurcie codziennej praktyki, w mechanizmie społecznej tresury, wyłania się z kolei mistyczny

wymiar etyki? W jaki sposób ewolucja dokonuje się w świadomości, która przekracza nie tylko wartość życia jednostkowego, ale i samą siebie w autodestrukcyjnym akcie zakwestionowania kryterium mechanizmu doboru naturalnego, stworzenia wartości wyższej niż przetrwanie gatunku? Jaki jest wreszcie charakter trójstronnej relacji praktyki, formy życia i prywatnego świata podmiotu?

Książka niniejsza poświęcona zostanie analizie tych sprzężeń i próbie zrozumienia dzisiejszych form życia jako źródła problemów moralnych trapiących współczesność. W tym kontekście pojawia się cały szereg dalszych pytań bezpośrednio osadzonych w nurcie życia. Za Wittgensteinem zapytamy o znaczenia słów i to, jak się zmieniają, jak zaciera się korespondencja między ich intuicyjnym znaczeniem a praktyczną denotacją. Spytamy także o konkretne polityczne i społeczne aspekty określonych form moralności, określonych przekonań, które w czasach dzisiejszych podlegają manipulacji i instrumentalnemu traktowaniu na skalę bezprecedensową.

Zwieńczeniem tej wędrówki staje się refleksja nad kondycją człowieka współczesnego, zwłaszcza refleksja nad kondycją współczesnej moralności. W tle tych badań spoczywa bowiem poczucie głębokiego dysonansu, jaki zachodzi między abstrakcyjną sferą moralności deklarowanej a codziennymi praktykami, między intencją lub pozorem intencji a jej codziennym przełożeniem, także więc między fantazją moralną, ideologią moralną a realnością moralną[6]. Co jednak istotne, celem naszym jest tu nie tyle rozwój kolejnej teorii, ale stworzenie narzędzi i rozwinięcie narracji umożliwiających ukazanie i naświetlenie owych napięć, jak również sformułowanie praktycznie znaczących wniosków.

[6] Podobnie jak w przypadku rozróżnienia Weberowskiego na etykę przekonań i etykę odpowiedzialności, szczególnie często eksploatowanego w czasach rewolucji i transformacji.

Wątpliwości i wyjaśnienia

Ponieważ wydanie niniejszej publikacji jest zwieńczeniem drogi długiej i złożonej, w międzyczasie tekst ów już wielokrotnie był komentowany. Krytyczne uwagi i wglądy formułowane tak przez recenzentów, jak i innych życzliwych czytelników, w znacznej części zostały uwzględnione w obecnej jego wersji. Mimo tego katalog nieskonsumowanych dotąd notatek oraz niewyeksploatowanych tropów badawczych wciąż nie chce się wyczerpać. W każdym jednak, najdłuższym nawet procesie wydawniczym ulepszenia muszą znaleźć swój kres, o ile proces ten zwieńczony ma być sukcesem. A w momencie pisania tych właśnie znaków wydaje się, że kres ów jest już bliski. W szczególności oznacza to, że wspominane notatki poczekać będą musiały na wykorzystanie do ewentualnych publikacji kolejnych, do tego zaś czasu zadowalając się życiem w ograniczonej świadomości autora. Niemniej jednak jest to także miejsce i moment, w którym wypada się odnieść do czterech spośród pojawiających się w tych komentarzach pytań i kwestii o znaczeniu szczególnie istotnym.

Pierwsze i podstawowe pytanie brzmi: dla kogo jest to książka? Pierwotnym zamierzeniem było uczynienie jej przystępnym i lekkim tekstem, który przybliżyłby czytelnikowi problematykę filozofii i socjologii moralności, inspirując go gdzieniegdzie świeżym spostrzeżeniem. Z perspektywy dnia dzisiejszego powiedzieć sobie trzeba otwarcie, że to się nie udało – nie jest to lektura łatwa i lekka, co nie znaczy, że czytelnik otwarty nie znajdzie w niej przyjemności. Nie autorowi zarazem oceniać, na ile jest interesująca czy inspirująca. Na pewno jednak czytelnikowi temu należy się ostrzeżenie, że tekst niniejszy stał się zapisem badań zawiłych i w niektórych miejscach sięgających poza aktualną przenikliwość samego autora. Wbrew poniekąd uwadze Wittgensteina – że cokolowiek da się powiedzieć, da się powiedzieć prosto – ponad wszelką wątpliwość da się już obecnie stwierdzić, że są miejsca, w których

autor zadaniu temu nie podołał. Część rozważań na pewno ma charakter abstrakcyjny, co wydaje się wynikać ze złożoności samej badanej materii. Jednak nawet najbardziej teoretyczne fragmenty zawsze znajdują swoje przełożenie na praktykę dnia codziennego.

Mimo świadomości opisanej sytuacji, wszystkie te bardziej wymagające elementy zostały w tekście pozostawione, nie ze względu na niechlujność czy ignorancję, ale raczej z uwagi na przekonanie, że dla czytelnika wciąż mogą okazać się wątkami intelektualnie płodnymi. Co więcej, być może czytelnik, w duchu Gadamerowskim, sam przekształci je na refleksje i myśli wartkie, czyste i inspirujące. W tym też sensie uwaga ta jest także zachętą i prośbą do czytelnika, by tekstu książki niniejszej nie odczytywać za każdym razem wyłącznie analitycznie, a próbować niekiedy obcować z nim niczym z propozycją wspólnej wędrówki, kontemplacji i ćwiczenia w krytycznej refleksji.

Drugie kluczowe pytanie dotyczy dyscypliny, w ramach której rozważania te należy lokalizować. W szczególności zaś, czy jest to praca socjologiczna? Pytanie to przywołane zostaje, by wprost z premedytacją nie odpowiedzieć na nie. Zgodnie z Wallersteinowskim postulatem jedności wiedzy i poznania, choć można oddzielać filozofię polityczną od antropologii kultury, socjologię polityki od politologii, czy ekonomię polityczną od historii idei, to trudno znaleźć jakikolwiek ważki po temu powód epistemologiczny. Podziały owe od zawsze służyły i służą do dziś niczemu więcej ponad utrzymywanie ładu biurokratycznego oraz gierek w polu karier akademickich. Tyranii zaś tychże szczęśliwie poddawać się nie musimy. W tym sensie duch niniejszej pracy jest interdyscyplinarny, ona sama zaś próbuje być nawet swoistą afirmacją interdyscyplinarności, która – wbrew szczytnym deklaracjom kolejnych ministrów odpowiedzialnych za naukę – jest w Polsce mordowana na poziomie państwowo-instytucjonalnym, a następnie wśród samych badaczy, którzy kierowani koniecznościami wyższymi oddają się penetracji dziedzin wielce wąskich i specjalistycznych.

W tym też kontekście – w odpowiedzi na trzecie z ważkich pytań – raz jeszcze warto podkreślić, że książka ta nie ma na celu referowania stanowisk Wittgensteina czy Bourdieu, nie ma dostarczać zarysu socjologii moralności czy filozofii języka w służbie etyki, nie chce także zajmować stanowiska wobec tej czy innej z poruszanych myśli. Nawet zaś, jeśli to robi – a więc: referuje, refutuje, rekonstruuje czy ustosunkowuje się – jest to jedynie chwilowy środek do osiągnięcia danego celu poznawczego i z tego też względu zrzeka się odpowiedzialności za kompletność prezentacji i ekspozycji przywoływanych narzędzi. Decyzja ta wynika po pierwsze z koncentracji na takimż celu, nie zaś na metodzie, czy, jak zostało to już zasygnalizowane, drabinie.

Po wtóre zaś z uwagi na swoiście pojęty „argument Rortiański". Nasze postrzeganie rzeczywistości zależy – metaforycznie rzecz ujmując – od książek, które mieliśmy okazję przeczytać. Teksty, które spoczęły u podłoża niniejszych rozważań, pochodzą z różnych kręgów i nawiązują do przeróżnych koncepcji. W tym sensie nie tworzą one spójnych ram konceptualnych dla rozważań nad myślą etyczną, a raczej stały się płodną mozaiką narracji, która możliwą uczyniła swoistą fuzję horyzontów. Metoda niniejszej pracy pochodzi nie tyle znikąd, co zewsząd.

I wreszcie kwestia czwarta, czyli „barokowość" warstwy językowej, której zmiany domagano się wielokrotnie. Oczywiście wszystko, co zostało tu napisane, bez trudu można byłoby wyrazić w języku bardziej współczesnym, prostszym, eksponującym treść dzięki nieepatowaniu formą. Rzecz jednak w tym, że owa barokowość formy sama w sobie stanowi treść i komunikat, a jej zmiana niechybnie pociągałaby za sobą głęboką zmianę nierozerwalnie z nią splecionej treści. Język ma znaczenie. Młot zaś, którym filozofował Nietzsche, równie dobrze zdaje się nadawać do wykuwania refleksji socjologicznej.

Zawartość i struktura

Struktura tekstu oparta jest na trzech rozdziałach, z których pierwszy poświęcony jest rekonstrukcji filozofii moralności Wittgensteina, drugi naświetleniu wybranych aspektów socjologii moralności, w tym zwłaszcza koncepcji z obszaru socjologii refleksyjnej Bourdieu, trzeci zaś syntezie rozważań poprzedzających, wyznaczeniu nowych narzędzi opisu oraz narracji, jak również analizie praktycznych aspektów funkcjonowania systemów przekonań moralnych w świecie dzisiejszym.

Cechą charakterystyczną filozofii Wittgensteina jest to, że wszystkie jej elementy sprzęgają się wzajemnie, tworząc w ten sposób nie tyle kompletny system, co raczej spójną narrację. Rozdział pierwszy otwierają więc swego rodzaju filozoficzne preliminaria, których celem jest możliwie zwięzłe nakreślenie i wyjaśnienie tych aspektów myśli Wiedeńczyka, które odgrywają kluczową rolę w namyśle nad etyką. Mowa w nim również o formie życia samego Wittgensteina oraz towarzyszącym jej piętnu geniuszu, który tak głęboko wpłynął na kształt jego myśli i w którego kontekście powinna być ona interpretowana. W dalszym ciągu pojawia się próba zakreślenia tego, co mimo zastrzeżeń, Wittgensteinowi o etyce napisać się udało na kartach *Traktatu logiczno-filozoficznego*, czego na polu tym dokonał, wygłaszając swój słynny *Wykład o etyce*, a wreszcie także tego, co, mimo że pozostało niewysłowione, to jednak zarazem wskazane zostało w *Dociekaniach filozoficznych*. Z drugiej strony pojawia się tam pytanie o to, jak sama filozofia moralna jest możliwa w obliczu swej „niewyrażalności".

W dalszej części pierwszego rozdziału uwaga czytelnika skierowana zostaje na centralną dla całej pracy kategorię *formy życia*, która stanowi zarazem swego rodzaju konceptualizację Wittgensteinowskich rozważań dotyczących antropologii, socjologii i historii kultury. W tym aspekcie refleksji poddany zostaje także praktyczny wymiar etyki – rozumianej w Wittgensteinowskim duchu jako społecznie kształtowane nastawienie

do rzeczywistości – do świata nienależącej, chociaż wyznaczającej jego strukturę od zewnątrz. W oparciu o koncepcję *etyki świadomości* rekonstruowany jest gramatyczny związek świadomości z wszelką możliwą etyką. Za sprawą tych rozważań analizowane są następnie możliwe sensy arbitralności, w ramach których mówić można o etyce i moralności. Jedną z konsekwencji tej refleksji staje się dyskusja dotycząca *inwariantów etycznych*. Rozdział pierwszy kończy zarysowanie znaczenia *codzienności* w myśli Wittgensteina oraz sformułowanie zrębu tytułowej koncepcji *etyki codzienności*.

Rozdział drugi podejmuje kluczowe dla prowadzonych tu badań wątki z obszaru socjologii moralności w świetle współczesnych nauk społecznych. Mając świadomość fragmentaryczności tego studium, za cel przyjmuje się w nim co najmniej dostarczenie narzędzi analitycznych, które pozwolą lepszy użytek uczynić z rozważań i intuicji samego Wittgensteina. W szczególności uważnej analizie poddane zostało ujęcie fenomenu moralności w perspektywie socjologicznej.

I tak podrozdział pierwszy poświęcony jest zdobyciu podstawowej orientacji w domenie socjologii moralności i zarysowaniu dostępnych w tym obszarze stanowisk. Następnie rekonstruowane jest źródło fenomenu moralności w twardszych terminach antropologicznych i biologicznych.

Podrozdział drugi staje się bardziej szczegółową próbą wglądu w narrację dotyczącą filozofii moralności rozwijaną przez nurty behawiorystyczne i ewolucyjne, jak również odniesienie rozważań tych do myśli Wittgensteina. W szczególności analizowane są w nim wczesne fazy rozwoju społecznego fenomenu moralności oraz ukazane jest jego powiązanie z procesami kształtowania się reguł określających topologię społecznych wzmocnień doświadczanych na poziomie jednostkowym.

Podrozdział trzeci zarysowuje z kolei socjologiczne sposoby opisywania procesu kształtowania się wartości, w tym także społecznych mechanizmów tworzenia wartości. Na bazie tak zarysowanej perspektywy

ewolucyjno-behawioralnej oraz przeglądu społecznych teorii powstawania wartości, moralność ujmowana jest jako – wyrosła z lokalnej *formy życia* – gra. W tym miejscu ujawnia się szczególna waga teorii praktyki zarysowanej w koncepcji Bourdieu. Niezwykle ważna staje się w tym kontekście – pozornie poboczna– dyskusja dotycząca modelowania rzeczywistości oraz znaczenia interpretacji *determinizmu* oraz *wolności*.

Mając rozpoznane zarówno biologiczne, jak i społeczne aspekty funkcjonowania moralności, w podrozdziale piątym ostatecznie przedstawione zostają różnorakie postacie praktycznego funkcjonowania *moralności* na poziomie mikrosocjologicznym. Przedstawiona zostaje także argumentacja za tym, że koncepcja *polityki małych spraw* Jeffreya Goldfarba oraz paralelna idea *etyki małych spraw* mogą posłużyć do kształtowania dyskursu użytecznego *etyce codzienności*. Wnioski płynące z tych rozważań mają za zadanie umożliwić analizy współczesnych form życia pod kątem moralnym, które zawarte zostały w ostatniej części książki. Ostatecznie w podrozdziale piątym rozpatrzone zostają wzajemne relacje między *grami w moralność* a przenikającymi je polami widzenia oraz władzy, jak również podjęta zostaje dyskusja na temat metastrategii gier w moralność.

Rozdział ostatni – trzeci – zawiera zarówno podsumowanie i wnioski z badań wcześniejszych, jak i autonomiczne rozważania zmierzające do pełniejszej konceptualizacji *etyki codzienności* oraz określenia miejsca koncepcji *formy życia* w praktyce współczesnych nauk społecznych. Kolejno rozważeniu poddane zostają praktyczno-teoretyczne warunki możliwości *etyki codzienności* oraz mechanizmy, dzięki którym manifestuje się jej autentycznie i immanentnie społeczny oraz codzienny charakter. Wnioski z tych analiz stają się asumptem do dalszych dociekań nad *teorią względności moralności*. Następnie zarysowane zostają wybrane aspekty interferencji etyki i polityki, kluczowe dla zrozumienia fenomenu moralności.

W podrozdziale czwartym rozdziału trzeciego wskazane zostają współrzędne organizujące pole teorii praktyki moralności oraz jego ekonomię, jak również relacje pomiędzy praktyką moralności a praktyką władzy. Przy wykorzystaniu tych wyników cząstkowych, w ostatnim podrozdziale podjęto próbę rozpoznania dzisiejszych form życia, które stanowią nie tylko o kształcie współczesnej moralności, ale i świata. Te finalne partie tekstu pytają także o to, co nadaje rzeczywisty rytm codzienności etycznej, co zaś w tym kontekście rozpoznane winno zostać jako pozór. Na podstawie tak zarysowanego szkieletu – a zgodnie z tropami wskazanymi przez Wittgensteina – przedstawione zostają współczesne ideologiczne mechanizmy manipulacji mające zastosowanie w sferze moralności.

W oparciu o wszystkie powyższe rozważania, w *Zakończeniu* na powrót przywoływane są pytania – które złożyły się na zamysł i motywację spoczywające u fundamentów niniejszej pracy – wraz z pewnymi propozycjami odpowiedzi oraz tropami interpretacyjnymi.

Ostatecznie nakreślonych zostaje także szereg dalszych pytań, które stają się filozoficznie najbardziej doniosłym wynikiem prowadzonych tu badań.

Filozofia moralności Ludwiga Wittgensteina

Ludwig Wittgenstein, powszechnie uznawany za jednego z najbardziej wpływowych myślicieli ubiegłego wieku, wydaje się być zarazem jednym z najbardziej pochopnie odczytywanych autorów. Jego lakoniczne, bogate w metaforykę teksty często padają ofiarą recepcji z góry nastawionych na partykularne odczytanie: Wittgenstein – logiczny pozytywista, Wittgenstein – filozof języka, Wittgenstein – irracjonalista i mistyk. Wybiórczość ta niepotrzebnie wprowadza do rozważań nad jego myślą pozornie nieprzekraczalne napięcia pomiędzy realizmem a solipsyzmem, logicyzmem a mistycyzmem czy też naturalizmem a konwencjonalizmem.

Jednak uważna lektura *Traktatu logiczno-filozoficznego* i *Dociekań filozoficznych*, dopełniona uwagami pochodzącymi z prywatnych zapisków ich autora, możliwą czyni taką rekonstrukcję wypracowanej tam perspektywy językowej, w ramach której wskazane podziały zanikają zastąpione osobliwą fuzją horyzontów[7]. Kluczowy dla tej refleksji jest przy tym etyczny rdzeń całej Wittgensteinowskiej filozofii, rdzeń, który choć wyraźnie przez niego samego sygnalizowany, to jednak tak przez przyjaciół, jak i wielu współczesnych komentatorów, konsekwentnie ignorowany.

Zapewne jednym z podstawowych problemów utrudniających interpretację pism austriackiego filozofa jest cechujący jego twórczość lapidarny styl, a także skłonność, by raczej wskazywać, niż wykładać wprost,

[7] Odwołanie do sformułowania wykorzystywanego przez Richarda Rorty'ego nie jest przypadkowe; parafrazując jego słowa, powiedzieć można, że w zależności od tego, jakie lektury czytaliśmy, tak też filozofię Wittgensteina interpretujemy.

raczej opisywać, niż objaśniać. Bez wątpienia fundamentalną rolę czynnik ten odgrywał w przypadku rozważań z zakresu filozofii moralności. Konsekwentnie w swych kolejnych tekstach Wittgenstein unikał wypowiedzi odnoszących się bezpośrednio do etyki. Mimo to, poniekąd wbrew tym zastrzeżeniom, w rozdziale niniejszym podjęty zostanie trud wydobycia i odtworzenia znaczenia tego, co nie zostało i nie mogło, zdaniem autora *Traktatu*, zostać wyrażone wprost. Na przekór odczytaniom dosłownym, można bowiem nie tylko próbować odszukać fragmenty Wittgensteinowskiego dziedzictwa, które o etyce jednak coś mówią, ale wręcz zakreślić perspektywę, w której twórczość tego myśliciela ujawni się w pełni etyką inspirowana i etyce dedykowana.

Cel ten przyświecał będzie pierwszemu rozdziałowi książki, który w całości poświęcony jest rekonstrukcji filozofii moralności Ludwiga Wittgensteina oraz jego koncepcji *formy życia* jako kroków i elementów kluczowych dla przejrzystego wyłożenia tytułowej koncepcji *etyki codzienności*. Etap ten będzie metaforyczną drabiną, która pozwoli wspiąć się na pewien poziom świadomości i refleksji etycznej, następnie zaś – za namową samego Wittgensteina – drabinę ową odrzucić i samodzielnie ruszyć w dalszą drogę.

Moralność geniusza

Projekcja formy życia

Przeszło trzy wieki temu François de La Rochefoucauld pisał: „Nikt nie zasługuje, aby go chwalono za dobroć, o ile nie ma siły, aby być złym. Wszelka inna dobroć jest najczęściej gnuśnością lub niemocą woli" (de La Rochefoucauld 1998, s. 101). Treść tej lapidarnej uwagi ujawnia co najmniej kilka napięć typowych dla filozofii moralnej. W pierwszym rzędzie wskazuje na kontekstualność sądu moralnego, splatając samą

jego sensowność z konkretnym życiem, konkretnymi dyspozycjami, powinnościami, ale również decyzjami podmiotu. Tym samym angażuje kwestię wolnej woli, która przyjmuje w tym kontekście postać swoistego warunku możliwości osądu moralnego. Na ile warunek ten postrzega się jako logiczny, na ile etyczny, a na ile gramatyczny, zależy od pewnego bazowego sposobu oglądu rzeczywistości, który Wittgenstein określał *widzeniem jako*. Interpretacje i uzasadnienia owego sposobu oglądu rzeczywistości otwierają z kolei pole dla rozmaitych narracji – behawioralnych, mistycznych, socjologicznych, by wymienić jedynie kilka – które na swój sposób objaśniają fenomeny takie, jak *wolna wola* czy też *moralność* jako taka, dostarczając wyczerpujących[8] wizji strukturyzujących pole danej refleksji. Z perspektywy Wittgensteinowskiej należałoby zapewne zauważyć, że wszystkie te opisy są wzajemnie komplementarne, w istocie chodzi zaś po prostu o określenie praktycznych reguł naszych *gier w moralność*[9]. Innymi słowy, na przykład o ustalenie roli, jaką w określaniu kogoś *w praktyce dobrym* lub *złym* odgrywa określanie kogoś *w praktyce* jako *wolnego w swych wyborach*, co może stać się przedmiotem badań statystyka, lingwisty, ale i teologa.

Wydaje się, że tym, co łączy ulotną refleksję La Rochefoucauld z filozofią Wittgensteina, jest, jak ująłby to autor *Dociekań filozoficznych*, nacisk położony na fundamentalny związek etyki z określoną litą skałą kulturowo uwarunkowanej praktyki, z *formą życia* danej społeczności. Jak zostanie to bardziej szczegółowo wyjaśnione w rozdziale drugim, takie ujęcie filozofii moralności jest z kolei bliskie współczesnej myśli socjologicznej osadzonej w rozważaniach Bourdieu. Dwojakie przy tym rozumienie fenomenu moralności, przez pryzmat splotu indywidualnych dyspozycji, czyli Bourdiańskiego *habitusu*, oraz przez pryzmat oddziaływania lokalnych

[8] Jakkolwiek dyskusyjne jest rozstrzyganie, na ile są one faktycznie wyczerpujące.

[9] Takie sformułowanie będzie stosowane także w dalszych partiach tekstu, z tym zastrzeżeniem, że na gruncie filozofii Wittgensteina samą *moralność* postrzegać można między innymi jako specyficzny element szerszego fenomenu, jakim są gry społeczne.

reguł kształtowanych przez środowisko społeczne – czyli *pola* w terminologii Bourdieu – odnaleźć można w wielu kontekstach zarówno na gruncie nauk społecznych, jak i w beletrystyce, gdzie inspiracji chętniej szukał sam Wittgenstein.

Przyjmując jednak uwagę La Rochefoucauld za rodzaj wskazówki, namysł nad filozofią moralną rozpocząć należy nie tylko od refleksji nad życiem tych, których moralność jest dyskutowana, ale i drogą życia tych, którzy rozważaniu teorii moralnych sami się oddają. Jeśli bowiem moralność na pewien sposób osadzona jest w subiektywności, to zbadanie okoliczności genezy sądu moralnego, a więc i kondycji podmiotu dokonującego jego ekspresji, staje się istotne dla jego odczytania. Refleksja ta szczególnie zasadną wydaje się w przypadku samego Wittgensteina, który świadomy jarzma neurotycznych powinności, jakim podlegał, próbował uczynić własną filozofię terapią mającą zwrócić mu człowieczeństwo i pozwolić na szczęśliwe życie. W tym właśnie sensie okazała się ona być żmudną wędrówką, która rozpoczęła się pośród niedostępnych szczytów abstrakcji, a wieść miała ku upragnionemu domostwu codzienności.

Rozumienie samej filozofii jako drogi życia towarzyszy jej zresztą od samego początku. Na gruncie estetyki filozoficznej mocno akcentuje je Richard Shusterman, który, pragnąc przywrócić filozofii ów utracony wymiar praktyczny, przypomina o głębokim związku łączącym melioracją mądrości ze sztuką dobrego życia, tak mocno obecnym w myśli Starożytnych (Shusterman 2005, s. 5-7).

To także tu ujawnia się waga *altruistycznego wymiaru egzystencji*, jak bowiem pisze Shusterman, pytania o wdzięczność i powinność względem innych, o niesienie pomocy i świecenie przykładem czy wartość indywidualizmu, leżą niewątpliwie w samym sercu namysłu etycznego. Autor *Praktyki filozofii, filozofii praktyki* podnosi trzy zasadnicze dla tej materii, wzajemnie powiązane i – co istotne – bliskie rozważaniom Wittgensteina problemy: jak pogodzić projekt samorozwoju z po-

święceniem dla innych (ibidem, s. 72-74), jak być jednostką wybitną, sięgać intelektualnych szczytów, pozostając zarazem bliskim i zrozumiałym dla wszystkich (ibidem, s. 69-70) oraz jak doprowadzić do „demokratyzacji zalet filozoficznego życia, tak by stało się ono bardziej atrakcyjnym i możliwym do realizacji projektem etycznym" (ibidem, s. 67).

Szukając odpowiedzi na tak zadane pytania, ponownie podkreślić należy rolę, jaką w tworzeniu rzeczywistości[10] odgrywa praktyka. Droga życia jest wszak tak istotna, ponieważ staje się praktyczną manifestacją tego, co ważne, określa, które elementy rzeczywistości są warte uwagi, oceny oraz wysiłku konceptualizacji, czemu i komu należy się uznanie. Próbując wyrazić tę obserwację w języku fizjologii, powiedzieć można, że także u źródeł percepcji kwestii moralnych do czynienia mamy ze swoistym mechanizmem doboru naturalnego, który eliminuje recepcję tych bodźców, po reakcji na które nie zachodziła żadna namacalna zmiana otoczenia.

Reformułując zaś i częściowo redukując powyższą obserwację, opisać ją można także przy użyciu terminów *wychowanie* oraz *wolna wola*: zsocjalizowany człowiek reprodukuje – bądź tworzy – Foucaultiański *porządek dyskursu* (Foucault 2002), porządek wartości, *dobro* i *zło*, a wreszcie i rzeczy, czyli obiekty, wobec których te wartości orzeka. W tym szerokim sensie każde działanie[11] jest moralne, każde zatem podlega ocenie moralnej. I tu, wracając do punktu wyjścia, zauważyć możemy za Williamem Jamesem, iż sam ten fakt podnosi rangę wszelkiego czynu i wszelkiej myśli, a więc i naszej za nie odpowiedzialności (James 2004).

Moralno-filozoficzny aspekt rozwoju człowieka szczególnego znaczenia nabiera również na gruncie psychoanalizy. Opisując zagadnienia

---

[10] W rozumieniu zarysowanym przez Petera Bergera i Thomasa Luckmanna w książce *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, której wartość dla omawianej tu tematyki trudno przecenić (1983).

[11] W istocie również jego brak. Szczegółowy wgląd w pewien aspekt *zaniechania* zawiera artykuł Johna Fischera i Marka Ravizzy (1997).

etyczne przez pryzmat celów moralnych, jakie człowiek sobie wyznacza i realizuje, przez pryzmat drogi życia i jej ewolucji wynikającej z pojawiających się okoliczności, na kluczowe znaczenie *moralności ewolucji* w rozwoju człowieka oraz emocjonalny aspekt osobowości i troski o człowieka wskazywała Karen Horney (1997a, s. 126). Autorka ta pisze o trzech zasadniczych ścieżkach rozwoju, jakie obierają ludzie.

Pierwsza z możliwych dróg, właściwa osobom wyznającym koncepcję człowieka grzesznego, ulegającego igraszkom pierwotnych popędów, polega na dążeniu do maksymalnej samokontroli. Celem moralnym stowarzyszonym z taką postawą staje się wówczas przezwyciężenie własnego *status naturae*.

Po drugie, ci, którzy postrzegają świat jako wieczną arenę walki sił dobra ze złem, skłonni są dopatrywać się analogicznej dychotomii przy analizie własnej osoby, stąd nie ograniczając się do tłumienia mrocznych żądz, życie swe ukierunkowują na pielęgnowanie ukrytych pierwiastków dobra rozumianego na modłę dominującej aktualnie doktryny religijnej bądź etycznej.

Ostatnia droga nie zakłada z kolei żadnej wiedzy etycznej, nie każe rozstrzygać o tym, co jest złe, a co dobre, przyjmuje zaś, że człowiek ze swej istoty dąży do samorealizacji, wartości zaś pojawiają się na drodze życia dopiero wraz z jego rozwojem (Domańska-Pękala 2004, s. 9).

Przyjmując ostatnie z tych stanowisk, najbliższe Horney, możemy wnioskować, że człowiek może rozwijać się jedynie w sytuacji, gdy jest w stanie wziąć odpowiedzialność za swoje czyny (Horney 1997a, s. 8-9). Jak to ujmuje sama, „dochodzimy więc do pojęcia rozwoju jako wartości moralnej, przy czym kryterium, według którego pielęgnujemy jedne nasze właściwości a odrzucamy inne, zasadza się na pytaniu: czy dana postawa lub skłonność sprzyja czy też przeszkadza rozwojowi? (...) Praca nad sobą staje się więc nie tylko podstawowym moralnym obowiązkiem, ale zara-

zem podstawowym moralnym przywilejem. (...) dla nas samych czy dla innych, nadrzędnym celem jest wyzwolenie i kultywowanie sił, które kierują nas ku samourzeczywistnieniu" (ibidem, s. 9-10).

W tym też sensie – jak za Foucault pisze Shusterman – „krytyczna ontologia nas samych musi być oczywiście pomyślana nie jako teoria (...) [lecz – R.S.] jako pewne nastawienie, etos, rodzaj filozoficznego życia, w którym krytyka tego, czym jesteśmy, to jednocześnie analiza granic, które są nam narzucone, oraz próba [*épreuve*] ich przekroczenia [*franchissement*]" (za: *The Foucault Reader* 1984, s. 49-50).

Próba konfrontacji teorii rozwijanej przez danego myśliciela z jego życiem osobistym – daleka od erystycznych argumentów *ad personam* – postrzegana winna być zatem także jako niezbędny zabieg hermeneutyczny, dyktowany względami metodologicznymi. Na ile więc wreszcie sama teoria moralna jest manifestacją postawy życiowej domagającej się uznania? Czy radykalne deklaracje etyczne nie są aby jedynie symptomem fantazji mających kompensować neurotyczną naturę podmiotu? Próba udzielenia choć częściowej odpowiedzi na tak postawione pytania powinna stać się elementem refleksji nad filozofią moralną Wittgensteina.

Powinność geniusza

Przystępując do pisania biografii Wittgensteina pod wymownym tytułem *Powinność geniusza*, także Rayowi Monkowi towarzyszyło głębokie przeświadczenie, iż nie jest możliwe powodzenie jakiejkolwiek próby oddzielenia filozoficznych zainteresowań myśliciela od jego życia emocjonalnego i duchowego (Monk 2003, s. 18).

Odwołując się zarówno do studium Monka, do spisanych przez przyjaciół Wittgensteina relacji, jak i do jego prywatnych zapisków, sformułować można wniosek, że neurotyczna natura i stowarzyszony z nią idealny obraz własny były dla Wittgensteina nie tylko największym problemem

prywatnym, z jakim w swym życiu się zmagał, ale stały się także fundamentalnym elementem jego refleksji filozoficznej. Manifestację klinicznego rozdźwięku pomiędzy realnym i wyimaginowanym w życiu codziennym można z powodzeniem śledzić w sferze twórczości intelektualnej Wittgensteina. Co jednak najistotniejsze, dysonans ów był nie tylko codziennym brzemieniem, ale także odegrał rolę pozytywnej inspiracji, stając się filozoficznym drogowskazem. Już w roku 1914 w rozpaczliwych słowach kierowanych do Bertranda Russella dwudziestopięcioletni wtedy Wittgenstein pisał: „Być może uważasz to myślenie o sobie za stratę czasu – ale jak mogę być logikiem, nie będąc człowiekiem! *Zdecydowanie* najważniejsze jest, bym doszedł do ładu z samym sobą!" (za: ibidem, s. 117).

Można powiedzieć, że to właśnie pogoni za własnym człowieczeństwem Wittgenstein poświęcił całe swoje życie, starając się uchwycić ów wyimaginowany *objet petit a*, ulotny pierwiastek mający o tymże człowieczeństwie stanowić. Zarazem powinność względem własnego geniuszu nakazywała mu przezwyciężenie własnych lęków, wszelkich przejawów tchórzostwa, małości i podłości, a co znamienne, przezwyciężenie ich nakazywała w sposób absolutny. To także ten sam geniusz, jego powinność, jak i nadludzkie wymagania, jakie narzucał swym bliskim, skazywały go na społeczną izolację. Stałym tłem jego ludzkiej kondycji zdawało się być przy tym poczucie absolutnego braku sensu życia. Nawałnica filozoficznych pytań, na które natrafiał na swej drodze, domagała się od niego odpowiedzi uniwersalnych, wszelkie bowiem rozwiązania kontekstualne i doczesne nie przystawały geniuszowi.

W tym świetle samą dyskredytację klasycznych problemów filozoficznych na gruncie Wittgensteinowskiej filozofii oraz ich lingwistyczną dekonstrukcję opartą na idei gier językowych uznać można za przejaw neurotycznego resentymentu. W tym też sensie terapeutyczne odczytania myśli Wittgensteina (Cavell 1979) zdobywają dodatkowe uzasadnienie na fundamencie biografii filozofa.

Jednocześnie wydaje się, że wszystkie te działania miały wspólny cel: osiągnięcie perfekcji. Jego realizacji podporządkowane były zarówno podjęte w *Traktacie* próby „logicznego rozjaśniania myśli" (Wittgenstein 2000a, s. 27, teza 4.112), jak i stoczona w *Dociekaniach* „walka z opętaniem umysłu przez środki języka" (idem 2004, s. 72, § 109). W istocie Wiedeńczyk wydawał się być swym własnym pacjentem, na potrzeby którego samodzielnie opracowywał idealne panaceum w postaci antyprogramowego wyjaśnienia rzeczywistości w dwóch wersjach: logicznej oraz lingwistycznej (Rasiński 2012, s. 41).

„Wszystko kalam swą próżnością" (Wittgenstein 2002, s. 53)

Nad wyraz trzeźwa, bądź nawet cyniczna postawa cechująca osoby cierpiące na neurotyczne zaburzenia osobowości, jest typowym mechanizmem obronnym mającym odwlec moment konfrontacji z rzeczywistym obrazem *ja* (Horney 1997b, s. 463-464). Jednak za iluzjami tworzonymi przez superego, kryją się zwykle konstruktywne tendencje, wartości, których próba realizacji lub wyparcia stanowi autentyczną motywację jednostki (ibidem, s. 465).

W przypadku Wittgensteina jedną z być może najważniejszych, a także prawdopodobnie pierwszą cnotą moralną, której wartość sobie uświadomił, była szczerość. To, co początkowo było zapewne wyłącznie wynikiem surowej kindersztuby, wkrótce splatać zaczęło się z jego własnymi przemyśleniami dotyczącymi chociażby prawdomówności. Tym sposobem to właśnie szczerość legła w samym sercu kodeksu moralnego Wittgensteina, zetknięcie zaś z lekturą Weiningerowskiej *Płci i charakteru* (Weininger 1994) wysublimowało jedynie owe przekonania. W efekcie ogólna neurotyczna skłonność Wittgensteina do popadania w skrajności ugruntowała praktycznie *bycie szczerym* w roli absolutnego imperatywu moralnego.

Wartością leżącą bezpośrednio na pograniczu poczucia szczerości względem samego siebie, doświadczenia religijnego i doświadczenia mistyki istnienia, była pokora. Przeświadczony o jej wadze Wittgenstein przez całe życie pragnął być człowiekiem pokornym, a może raczej – niejako paradoksalnie – pokornym geniuszem, który mógłby być dumny ze swej *pokory absolutnej*. W osobistych notatkach z roku 1931 odnaleźć można następujący, znamienny w tym kontekście, wpis: „Odkryj, czym jesteś. Jestem np. biedną, kłamliwą kreaturą & jednak umiem mówić o sobie jak największe rzeczy. A kiedy to czynię, wydaje mi się, że jestem całkowicie odizolowany od swej żałosności. Ale przecież nie jestem. Poznanie samego siebie & pokora to jedno. (To banalne spostrzeżenia.)" (Wittgenstein 2002, s. 57).

Kontrast pomiędzy absolutną pokorą a próżnością pojawia się jako oś pęknięcia osobowości Wittgensteina. Wytworzenie idealnego obrazu siebie możliwe jest tylko takiemu sposobowi myślenia, takiemu przedstawieniu własnego ja, które przy zachowaniu pewnego dystansu rozpoznane być musi jako buta. W konsekwencji próżność staje się warunkiem egzystencji, pokora zaś jedynie moralnym postulatem i deklarowaną cnotą spędzającą niekiedy sen z powiek. Żelazna logika tej zależności budowała tragizm życia Wittgensteina, którego, ku własnemu nieszczęściu, był on w pełni świadomy: „Wszystko czy prawie wszystko, co czynię, także te zapiski, zabarwione są próżnością & najlepsze, co mógłbym uczynić, polegałoby na pewnym oddzieleniu, izolowaniu próżności & na tym, by wbrew próżności czynić to, co słuszne, mimo że próżność zawsze jest obecna. Niepodobna ją przegnać" (ibidem, s. 25).

Jeszcze jednym istotnym elementem osobowości Wittgensteina, na jaki bez wątpienia wskazać należy w analizowanym kontekście, jest jego groteskowa wręcz powaga (Monk 2003, ss. 86-87), powaga *godna* geniusza. Otwartym pytaniem pozostaje, czy jej źródłem była etyczna powinność. Wydaje się, że głęboki szacunek względem własnego namysłu,

egotyczna koncentracja na własnym cierpieniu oraz poczucie absolutnego obowiązku były istotnymi składowymi motywacji moralnych filozofa.

Wiele wskazuje także na to, że powaga i paradoksalny – w obliczu przenikliwości myśli Wittgensteina – brak owego dystansu wobec samego siebie miały swe źródło w warstwie emocjonalnej. Z wiekiem coraz częściej pozwalał sobie jednak na szczerą dozę sarkazmu, tak względem własnej osoby, jak i swego dzieła, co świadczyć mogłoby o wygasaniu autoabsolutystycznych ambicji z lat młodości.

Sam zresztą zalecał ostrożność przy ocenie działań innych: „Kto musi walczyć z (chmarą) komarów, temu wydaje się ważne, że kilka z nich wypłoszył. Ale jest to całkiem nieważne dla kogoś, kto nie walczył z komarami. Gdy rozwiązuję problemy filozoficzne, mam poczucie, że uczyniłem coś nader ważnego dla całej ludzkości, & nie sądzę, że sprawy wydają mi się tak niesamowicie ważne (czy też powinienem powiedzieć: są dla mnie takie ważne), ponieważ mnie dręczą" (Wittgenstein 2002, s. 68). Z drugiej strony, sama siła przekonań *walczącego z komarami* nie może być przecież ostatnim głosem w dyskusji, albowiem on sam ulegać może wpływowi stworzonych w ostępach własnego umysłu chimer.

Jeszcze innym kluczem do wyjaśnienia powagi Wittgensteina jest rola, jaką w jego życiu odgrywała opinia społeczna. To, jak bardzo przejmował się tym, co pomyślą o nim inni, dobitnie wskazuje na kruchość jego przekonania o własnej uprzywilejowanej pozycji. W dzienniku odnotowywał: „To, co myślą o mnie inni, zawsze niesłychanie mnie absorbuje. Często zależy mi na tym, by zrobić dobre wrażenie. Tzn. regularnie zastanawiam się nad tym, jakie wrażenie robię na ludziach i jest mi przyjemnie, kiedy wydaje mi się, że dobre, a nieprzyjemnie, kiedy wydaje mi się inaczej" (za: Monk 2003, s. 301). Wiele światła na tę kwestię rzuca także następujący fragment prywatnych zapisków Wittgensteina, człowieka, w którego naturze – jak sam zaświadczał – „nie leżało płatanie figlów" (Wittgenstein 2002, s. 28): „Dostojewski stwierdził kiedyś,

że diabeł przyjmuje teraz postać lęku przed śmiesznością. Musi to być prawda. Albowiem niczego tak bardzo się nie lękam; niczego nie chciałbym tak bezwarunkowo uniknąć, jak śmieszności" (ibidem, s. 64).

Jak zostało już jednak powiedziane, elementem nadającym jedności Wittgensteinowskiej osobowości było przede wszystkim przeświadczenie o własnym *geniuszu* – było ono zarówno niezawodnym źródłem motywacji, jak i wiodącą przyczyną patologicznych wymagań tak względem siebie, jak i rzeczywistości. W jaki jednak sposób owe dążenia Wittgensteina do perfekcji sprzęgały się z całością jego myśli etycznej?

Geniusz jako busola

W kontekście refleksji nad związkiem życia i myśli warto przywołać jeden jeszcze fakt z biografii Wittgensteina. Koronną próbą wydostania się spod tyranii własnych dążeń do perfekcji miała być jego „spowiedź" – zaplanowana jako *spowiedź totalna*, której celem było oczyszczenie sumienia. Oczyszczenie, rzecz jasna, absolutne.

Od samego początku oczywiste było jednak, że ten sposób ostatecznego rozwiązania wszelkich problemów etycznych nie może spełnić pokładanych w nim nadziei. Pomysł ten chybiony był bowiem z definicji i w całej swej rozciągłości, począwszy od neurotycznej motywacji, a na łatwej do przewidzenia nieprzychylnej reakcji zniesmaczonych powierników spowiedzi kończąc. W istocie sam akt spowiedzi był jedynie kolejnym etapem wynoszenia siebie ponad innych. Podobnie zresztą jak w przypadku poprzednich planów Wittgensteina ukierunkowanych na osiągnięcie rozgrzeszenia absolutnego, których realizacji służyć miało ochotnicze podjęcie służby wojskowej w szeregach austriackiej armii, czy też zrzeczenie się całości spadku po ojcu, jednym z najbardziej majętnych ludzi w XIX-wiecznej Europie. Jak się wydaje, w ostatecznym rozrachunku były to jedynie instrumentalne formy autokreacji.

Co ciekawe, już w roku 1931 Wittgenstein pisał o „spowiedzi" w swoim dzienniku, mimo że do chwili odbycia tej, o której pisze Monk, miało upłynąć jeszcze pięć lat. Pod datą siódmego listopada znaleźć można następującą uwagę: „Kiedy myślę o mojej spowiedzi, wówczas rozumiem słowa «...& miłości bym nie miał itd.». Albowiem również ta spowiedź na nic by mi się zdała, gdyby nie czyniono jej niejako niczym jakiejś sztuczki etycznej. Nie chcę jednak powiedzieć, iż dlatego jej zaniedbałem, że sama sztuczka mi nie wystarczyła: na to jestem zbyt tchórzliwy. (Sztuczka etyczna to coś, co przedstawiam innym, czy tylko (sam) samemu sobie, aby pokazać, co potrafię.)" (Wittgenstein 2002, s. 68).

W opinii Wojciecha Sadego jednym z tropów ważkich dla rozumienia całej filozoficznej działalności Wiedeńczyka jest widzenie samej filozofii jako pozbawionego immanentnej wartości narzędzia. Jak pisał Wittgenstein, „praca w filozofii jest (...) właściwie bardziej pracą nad samym sobą. Nad należytym pojmowaniem. Nad tym, jak postrzega się rzeczy. (I czego się od nich wymaga.)" (Wittgenstein 2000c, s. 40, MS 112 46: 14.10.1931). Widać stąd, że ostatecznie także sama filozofia w całości podporządkowana została wymogom geniuszu.

Sady wskazuje na pokrewieństwo takiego ujęcia filozofii z sensem, jaki swym rozważaniom nadali myśliciele uznani przez Wittgensteina za duchowo mu najbliższych: św. Augustyn, Arthur Schopenhauer, Sören Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Lew Tołstoj, Karl Kraus czy wreszcie Otto Weininger (ibidem, s. 31, MS 154 15v: 1931). Przy takim rozumieniu filozofii Wittgensteina byłaby ona raczej rodzajem soteriologii o dość egoistycznym podłożu (Sady 1995, s. 53).

Należy tu jednak zwrócić uwagę także na fakt, że w istocie działania każdego człowieka służą realizacji dokładnie tego właśnie, co uważa za dobre. Odkładając jeszcze nieco szersze rozważania dotyczące słuszności przekonań moralnych, przytoczyć warto w tym miejscu inną, szczególnie interesującą obserwację zaczerpniętą z Wittgensteinowskich dzienników: „Można powiedzieć: to, co określasz mianem miłości

bliźniego, jest samolubstwem. Cóż, w takim razie nie znam miłości bez samolubstwa, nie mogę bowiem ingerować w wieczną błogość drugiego. Mogę tylko powiedzieć: Chcę go kochać – tego, kto troszczy się o mą duszę – tak, jak pragnąłbym, aby on mnie kochał. Człowiek ten w pewnym sensie nie może pragnąć dla mnie wszystkiego najlepszego na wieczność może być dla mnie dobry jedynie w ziemskim sensie & mieć szacunek dla wszystkiego, co zda się we mnie zdradzać dążenie do tego, co najwyższe" (Wittgenstein 2002, s. 68). Uwaga ta znajdzie swoje głębsze uzasadnienie w toku rozważań nad użyciem terminu „moralność".

Niezależnie od problemów, z którymi Wittgenstein nie mógł się uporać we własnym przypadku, z powyższych rozważań wyłania się pewien obraz właściwej drogi życia, a w szczególności właściwej drogi jego życia. Przekonania, które składały się na ten obraz, były bez wątpienia wynikiem *prywatnej* refleksji natury etycznej, ich uzasadnienie dalece bowiem wykraczało poza sferę faktualności. Nie ulega także wątpliwości, że to właśnie wobec siebie najbardziej wymagający był Wittgenstein.

Zarówno *Traktat logiczno-filozoficzny*, jak i teksty, które złożyć się miały po jego śmierci na treść *Dociekań filozoficznych*, od początku zaplanowane były jako twory genialne. Sama liczba poprawek, które Wittgenstein naniósł podczas wielu lat intensywnej pracy nad redakcją tych tekstów, świadczyć może już o jego neurotycznych aspiracjach (Horney 1997a, s. 432).

Co więcej, wydaje się, że to właśnie lojalność wobec własnego geniuszu powstrzymywała go przez całe życie od zajmowania uniwersalnych stanowisk w kwestiach moralności, które mogłyby przecież okazać się chybione. Można zatem zaryzykować nawet stwierdzenie, iż to właśnie tenże geniusz, rozumiany jako postulat egzystencjalny, doprowadził Wittgensteina do relatywistycznych i kontekstualnych rozstrzygnięć filozoficznych[12]. Tym samym zaś rekonstrukcja Wittgensteinowskiej

[12] Głębszy mechanizm tego jednostkowego działania objaśniony zostanie bardziej dokładnie w ramach teorii socjologicznych przedstawionych w rozdziale drugim.

filozofii moralnej powinna ze szczególną troską brać pod uwagę subtelną relację pomiędzy relatywizmem obecnym w sferze twórczości intelektualnej oraz osobistych deklaracji a sferą praktyki i codziennego działania, podległym neurotycznemu absolutyzmowi i emocjonalnym ambicjom jednostki.

Najważniejszym być może wnioskiem płynącym z powyższych rozważań jest potwierdzenie następującej konkluzji, zgodnej jak się wydaje z przekonaniami wyrażonymi w *Dociekaniach filozoficznych*: rzeczywiste poglądy etyczne Wittgensteina wyrażone zostały przez samo jego życie, ono to bowiem pokazało, jakie jest praktyczne znaczenie pewnej konkretnej i przygodnej moralności. Treść dwóch wiekopomnych dzieł filozofa jest natomiast próbą rozprawienia się autora z demonami absolutu, próbą wytyczenia nowej ścieżki na polu filozofii moralności. Jak przy tym zauważył sam autor *Traktatu logiczno-filozoficznego*, „gdy ktoś uważa, że znalazł rozwiązanie problemów życia, i chciałby powiedzieć sobie, że teraz wszystko jest całkiem łatwe, to aby zdemaskować to przekonanie, wystarczyłoby mu przypomnieć sobie, że był czas, w którym owego «rozwiązania» jeszcze nie znaleziono; ale także *wówczas* trzeba było umieć żyć, w świetle czego znalezione teraz rozwiązanie wygląda na przypadkowe" (Wittgenstein 2000c, s. 18, MS 108 207: 29.6.1930).

Widać także, że niekoniecznie właściwym byłoby traktowanie z równą powagą wszystkich wypowiedzi Wittgensteina dotyczących konkretnych zagadnień określanych powszechnie jako etyczne. Ich autorytarny i niejednokrotnie skrajny charakter nie zawsze był bowiem wynikiem rzetelnego namysłu, a wręcz przeciwnie, jak się wydaje, wiązał się często z negatywnymi emocjami, których w życiu geniusza nie brakowało. Towarzyszyło temu skądinąd poczucie braku autentyczności, o którym świadczy odnotowana konstatacja: „Szczęśliwy, kto nie pragnie być sprawiedliwy z powodu tchórzostwa, lecz z poczucia sprawiedliwości czy ze względu na drugiego człowieka. – Moja sprawiedliwość, jeśli już jestem sprawiedliwy, rodzi się najczęściej z mego tchórzostwa" (Wittgenstein

2002, s. 53), blisko wszak korespondująca z cytowaną już myślą La Rochefoucauld.

Ostatecznie to właśnie w świetle opisywanej tu formy życia – formy życia geniusza – interpretować należy rozważania Wittgensteina z zakresu filozofii moralnej, którym poświęcona jest dalsza część niniejszego rozdziału, w tym zwłaszcza związku moralności i formy życia.

Oszczeblowanie wstępne[13]

Niewspółmierność a komplementarność

W odniesieniu do poprzednich ustaleń powiedzieć można, że filozofia moralna jako namysł nad pewnym aspektem *rzeczywistości* nigdy nie jest oderwana od szerszej refleksji, od światopoglądu, od *nastawienia do świata*. Filozofia moralna zawsze wyraża się w pewnym języku, w ramach pewnego szkieletu pojęć, presupozycji oraz przekonań natury epistemicznej.

W żadnym razie nie stawiając sobie za cel kompletnej rekonstrukcji aksjomatyki uniwersalnych warunków możliwości wszelkich nauk moralnych, warto wstępnemu chociaż badaniu poddać obecnie szerszy kontekst filozoficzny, w jakim osadzone były rozważania Wittgensteina dotyczące etyki.

Innymi słowy, po szkicowym zarysowaniu kontekstu egzystencjalnego, celem staje się obecnie ustalenie kontekstu badawczego, w którym rozgrywają się inwestygacje autora *Traktatu logiczno-filozoficznego* i *Dociekań filozoficznych*. Warto przy tym pamiętać, że czynione na tym polu obserwacje, stawiane pytania czy wyciągane wnioski, mają zarazem

[13] Przedstawione w tym podrozdziale rozważania poruszałem także w wysoce zbieżnej formie w kontekście następujących publikacji: Zarzycki 2011a; Zarzycki 2012.

charakter autoreferencyjny w tym sensie, że porządkują i nadają specyficznego znaczenia samym rozważaniom Wittgensteina. Jak bowiem czytamy w *Dociekaniach*: „(...) skoro w filozofii mówi się o użyciu słowa «filozofia», to musi istnieć jakaś filozofia drugiego rzędu. Ale tak właśnie nie jest; podobnie jak w ortografii, która też ma do czynienia ze słowem «ortografia», a nie jest przez to ortografią drugiego rzędu" (Wittgenstein 2004, s. 75, § 121).

Niewspółmierność gier językowych, które – niezależnie od rozstrzygnięć natury epistemologicznej bądź ontologicznej – opisują faktyczne metaprocesy komunikacyjne, jest w filozofii Wittgensteina zagadnieniem centralnym. Wydaje się przy tym, że na gruncie *Dociekań* owe nieprzystające sposoby rozprawiania o *świecie* nie tyle wykluczają się, co stają się wzajemnie komplementarne w ramach ewoluującej świadomości podmiotu.

I tak jeden z fundamentalnych problemów metafizyki – opozycja realizmu i solipsyzmu – znajduje swe zniesienie na gruncie Wittgensteinowskiej filozofii języka. Już w *Traktacie* znajdujemy antycypację tego rozwiązania: „Wszystko, co widzimy, mogłoby być inaczej. Wszystko, co w ogóle potrafimy opisać, mogłoby być inaczej. Nie ma żadnego porządku rzeczy *a priori*" (Wittgenstein 2000a, s. 27, teza 5.634) i dalej: „Tu widać, że konsekwentnie przeprowadzony solipsyzm pokrywa się z czystym realizmem" (ibidem, s. 27, teza 5.64).

Tym sposobem opis świata w narracji realistycznej i analogiczny opis przeprowadzony z pozycji solipsystycznej zostają rozpoznane jako jedynie pozornie rozbieżne. W istocie z jednej strony podmiot nie dysponuje jakimkolwiek kryterium wyróżnienia lepszej z tych narracji w takim rozumieniu *lepszości*, które przekraczałoby wymiar czysto praktycznych zastosowań komunikacyjnych tych narracji, z drugiej zaś, ów rzekomo fundamentalny wybór między nimi niczego właśnie w praktyce nie zmienia. Sprawia to, że nie tyle *właściwy* wybór okazuje się tu problematyczny, co że *właściwy wybór* jest w tym wypadku pojęciem w ogóle

pozbawionym sensu. Życie w świecie realisty od życia w świecie solipsysty może różnić się o tyle tylko, o ile różnią się same te narracje, a więc pozornie[14].

Tego typu techniki rozstrzygania sporów ponownie przywodzą na myśl klasyczne kryterium pragmatyczne sformułowane przez Williama Jamesa, odwołujące się do praktycznych konsekwencji potencjalnego rozstrzygnięcia. Jeżeli zajęcie któregokolwiek ze stanowisk nie przekłada się w żaden sposób na praktykę, oznacza to, że sam spór jest jałowy i pozbawiony znaczenia. Takie, właściwe filozofii pragmatycznej, zniesienie problemu filozoficznego stało się podstawową metodą, jaką Wittgenstein posługiwał się w procesie dekonstrukcji gmachu tradycyjnej filozofii spekulatywnej, którą to działalność obrał za jeden z głównych celów swojej aktywności intelektualnej.

W nawiązaniu do rozważań dotyczących związku myśli z drogą życia, warto zwrócić uwagę, że gdy Maurice Drury wyznał Wittgensteinowi, że z lubością czyta Jamesa, ten miał wypowiedzieć symptomatyczne słowa: „I dlatego taki dobry z niego filozof; był prawdziwym człowiekiem" (za: *Recollections of Wittgenstein* 1984, s. 106).

Pluralizm niewspółmiernych narracji nie musi więc prowadzić do antagonizmu, ale skutkować może wypracowaniem pozycji komplementarnych, które łącznie wzbogacają wgląd horyzontalny (Chmielewski 1997). A relacje hegemonii między nimi stanowić powinny przedmiot analiz politologicznych mających żywotne znaczenie dla ujęcia topologii społecznego pola postaw moralnych (*Od teorii krytycznej do postmarksizmu* 2010). W tym też sensie dzięki Wittgensteinowskiej filozofii języka z pełną mocą i wyrazistością ujawnia się pozytywny etycznie wymiar owego pluralizmu i niewspółmierności modeli wykorzystywanych

[14] Oczywiście kluczowe w tym momencie staje się z kolei samo pojęcie *pozoru*, którego warunkiem możliwości jest dyferencja poziomów *realności*.

do opisu rzeczywistości, który z kolei bezpośrednio przekłada się na kształtowanie swego rodzaju moralnej emancypacji.

W bieżącym podrozdziale przybliżymy ogólny kształt tych wymiarów rozważań Wittgensteina, niezwiązanych bezpośrednio z filozofią moralną, które na dalszym etapie okażą się istotne dla rekonstrukcji interesujących nas koncepcji Wittgensteinowskiej etyki oraz *formy życia*. Będzie to forma krótkiego, celowanego, ale i intensywnego oraz gęstego – za co z góry już Czytelnikowi / Czytelniczce należą się przeprosiny – wprowadzenia w wybrane sfery Wittgensteinowskiego namysłu dotyczącego, kolejno: świata, języka, wolnej woli oraz podmiotowości. Ponieważ celem naszym nie jest zgłębianie myśli Wiedeńczyka, a jedynie wspięcie się po niej ku dalszym rozważaniom, elementy te celowo nie zostaną osadzone w szerszym kontekście jego filozofii[15]. Nawet jeśli zaś decyzja ta pozostawi pewien niedosyt historiozoficzny, to jednak nie zakłóci rytmu namysłu nad zagadnieniami z zakresu filozofii moralności.

Wszystko

Wittgenstein stwierdza, że „wszystko, co możemy opisać, mogłoby być inaczej". Jakie znaczenie możemy nadać tej konstatacji? Wydaje się, że ów świat, który „mógłby być inaczej", rozumiany jest tu nie tyle jako „metafizyczny ogół", ale właśnie jako „wszystko, co w ogóle potrafimy opisać". Zarazem *język*, czyli narzędzie czyniące możliwym wszelki *opis*, na kartach *Traktatu* utożsamia się z ogółem zdań (Wittgenstein 2000a, s. 20, teza 4.001). Zauważa się następnie, że pewna ich część jest sensowna i tworzy klasę *myśli* (ibidem, s. 20, teza 4), ta zaś, wyposażona

[15] Niestety, rozległość zachowanej twórczości Wittgensteina, jak i współczesnej literatury do niej nawiązującej, nie pozwala na holistyczną i kompletną prezentację jego poglądów na przestrzeni niniejszego rozdziału. Z kolei ich złożoność uniemożliwia takie ich streszczenie, które wolne byłoby od wypaczeń i nieuprawnionych uproszczeń. Osoby zainteresowane szerszym wykładem myśli Wittgensteina z łatwością znajdą stosowne tropy czytelnicze w sekcji bibliograficznej.

w algebraiczną strukturę – korespondującą ze strukturą uniwersum ontologicznego – umożliwia ustalenie formy relacji wiążącej każdy jej element z odpowiadającym mu faktem, czyli zachodzącym w „realnym" świecie stanem rzeczy (ibidem, s. 66, teza 6 oraz dla porównania s. 5, teza 2).

Jakkolwiek odległą od intuicji przeciętnego człowieka nie byłaby perspektywa rzeczywistości postrzeganej jako Boole'owska algebra atomowa[16], Wittgenstein bez wahania orzeka, że to właśnie w rozważaniach logicznych „*ujawniają się* formalne – logiczne – własności języka i świata" (ibidem, s. 67, teza 6.12).

Należy przy tym podkreślić, iż stwierdzenie to nie ma statusu ontologicznego, a wyznacza raczej pewne stanowisko epistemologiczne. Innymi słowy, stwierdza się tu, że choć język dopuszcza dowolne konkatenacje słów, to w istocie większość z nich jest pozbawiona jakiegokolwiek sensu, nie jest wszak możliwym „propozycjonalne" wyobrażenie czegokolwiek nielogicznego (ibidem, s. 77, teza 6.361). Co więcej, bycie *myślą* nierozerwalnie wiąże się z podporządkowaniem *formie logicznej* (ibidem, s. 10, teza 2.18).

Dlatego właśnie Wittgenstein zauważa, że wszystko, co możemy opisać, „cały ten *świat*", mógłby być inny. Zarazem jednak „wszystko to, co możemy opisać", to nie *wszystko*. Tym samym poza światem i *wszystkim* kryje się jeszcze *to, co niewyrażalne*, a zatem *to*, o czym niczego orzec nie można, w konsekwencji zaś *to*, o czym nie można stwierdzić

[16] Algebra Boole'a to jedna z podstawowych struktur algebraicznych wykorzystywanych w matematyce dla opisu zjawisk, w przypadku których – pisząc w uproszczeniu – wskazać możemy wyróżniony zbiór obiektów, dwa dwuargumentowe działania, jedną operację jednoargumentową (interpretowaną często jako negacja) oraz dwa wyróżnione elementy stałe (zwykle oznaczane jako 0 oraz 1), które są wzajemnie powiązane szeregiem warunków algebraicznych; struktura ta często wykorzystywana jest do modelowania zjawisk logicznych i tak też intuicje Wittgensteina blisko korespondowały z modelowaniem rzeczywistości z wykorzystaniem algebr Boole'owskich, opisujących powiązania pomiędzy faktami prostymi (pełniącymi funkcję niepodzielnych elementów struktury, jej atomów); zainteresowane osoby z łatwością znajdą stosowne formalne i szczegółowe definicje w Internecie.

nawet, że mogłoby być inaczej. Ucinając potencjalnie nieskończony ciąg sądów, jaki kryje w sobie ta konstrukcja, powtórzyć można tu za Wittgensteinem: „Granice mego języka oznaczają granice mego świata" (ibidem, s. 64, teza 5.6).

Tak więc poza realistyczno-solipsystycznym światem rozpościera się sfera tego, co niewyrażalne i mistyczne. Jak zdaje się sugerować autor *Traktatu*, to tam może znajdować się sens świata (ibidem, s. 80, teza 6.41). To w tej perspektywie – traktująca o tym, co niewyrażalne – etyka objawia się jedynie w niedostępnej granicy horyzontu. Jednocześnie ma ona potencjał nadawania światu formy, nie jest bowiem niczym innym niż „atakowaniem granic języka" (Sady 1993, s. 65). W ramach mistycznej asymptotyki *Traktatu* prawo moralne przedstawione zostaje jako solipsystyczne doznanie absolutnie osamotnionego podmiotu, podmiotu utożsamialnego zarazem ze swym własnym światem.

Te kategoryczne stwierdzenia *Traktatu* uległy z czasem swoistej relatywizacji, co prawdopodobnie było wynikiem praktycznych, życiowych doświadczeń Wittgensteina, falsyfikujących niejako jego śmiałe młodzieńcze tezy. Empiryczne zmagania z językiem potocznym, jak i trzeźwiące konfrontacje z Piero Sraffą, pozwoliły Wittgensteinowi zwątpić we własną doktrynę logicyzmu lingwistycznego (Rasiński 2012, s. 161). Z czasem centralnym punktem jego rozważań stały się wprowadzone na kartach *Dociekań* gry językowe scharakteryzowane jako specyficzna praktyka posługiwania się *językiem* polegająca na wypowiadaniu ciągów słów, które znaczenia nabywają dzięki powtarzalności kontekstu towarzyszącego ich użyciu (Wittgenstein 2004, s. 11, § 7), co z kolei w zaskakujący sposób zbiega się z definicją znaczenia formułowaną na gruncie behawioryzmu (Skinner 1992).

Czym jednak jest rozpoznanie wzmiankowanej powtarzalności kontekstu jeśli nie *regułą* rozważanej gry językowej? Jaki jest zatem status samej *reguły*? Którędy przeprowadzić stare rozróżnienia na zdania sensowne i sensu pozbawione? Jak też w tych nowych okolicznościach ustalić

formę odwzorowania między językiem a rzeczywistością? Jak powiada Wittgenstein, „(…) termin «gra językowa» ma tu podkreślić, że *mówienie* jest częścią pewnej działalności, pewnego sposobu życia" (Wittgenstein 2004, ss. 20-21, § 23). Także *język* jest tu zatem wytworem określonego sposobu życia, jest czymś konstytutywnie nieuchwytnym i lokalnym. Jest to pewne przeformułowanie ustaleń znacznie wcześniej napisanego *Traktatu*, gdzie również mowa jest o świecie danego obserwatora, dla którego zdania mają określone znaczenie o tyle tylko, o ile mieszczą się w ramach jego rzeczywistości. Wydaje się jednak, że w koncepcji języka zawartej w *Dociekaniach* zachodzą dwie podstawowe zmiany. Po pierwsze pierwotny solipsyzm, tak odczuwalny w treści *Traktatu*, zastąpiony zostaje perspektywą zorientowaną na *działanie* osadzone w kontekście *społecznym*. Po wtóre zaś, *praktyka* zastępuje *logikę* na stanowisku najwyższej instancji odwoławczej.

Perspektywa, którą Wittgenstein otwiera na kartach *Dociekań*, pozwala postrzegać zachowania moralne jako specyficzny przypadek – ale i produkt – ogółu ludzkiej działalności, charakteryzujący się byciem wpisanym w ramy pewnych konkretnych gier językowych. Tym, co kształtuje partykularną moralność, jest partykularna forma życia. Świat w swych granicach, ale i wraz z nimi, jest więc tu nie tyle zastany, co dopiero kształtowany. U zarania tego procesu nie stoi już jednak absolutne indywiduum, ale raczej pewna wspólnota (Gurczyńska 2007, ss. 243-244). To wspólnota przesądza także o możliwych sposobach postrzegania, o *widzeniu jako*. Jak pisze Wittgenstein: „Mojego obrazu świata nie mam jednak dlatego, że przekonałem się o jego słuszności; ani dlatego, że zostałem przekonany o jego słuszności. Lecz jest to odziedziczone tło, na którym odróżniam prawdę od fałszu. Zdania opisujące ów obraz świata mogłyby należeć do swego rodzaju mitologii. A ich rola przypomina rolę reguł gry, gry zaś można się nauczyć też czysto praktycznie, bez wysłowionych reguł" (Wittgenstein 2001, s. 23).

Wszystko rozpada się zatem na to, co językowe – a przez to podlegające prawom logiki, etyki i estetyki – oraz to, co nieogarnialne i niewyrażalne,

wykraczające poza sferę faktualności, a więc to, co jest samą logiką, etyką i estetyką. Szturmując granicę wyznaczoną przez język – na przykład na drodze wskazywania – możemy nieznacznie ją przesuwać, pozostając mimo wszystko w obrębie tego zawsze niedookreślonego i płynnego marginesu. W tym ujęciu nazwy i reguły jawią się jako kaganiec nakładany na to, co niewyrażalne.

W tym też sensie koncepcja przedstawiona na kartach *Traktatu* adoptuje tezę Weiningera orzekającą tożsamość etyki i logiki jako obowiązku wobec samego siebie (Weininger 1994, s. 273). Sam Wittgenstein oddaje myśl tę w słynnej uwadze 6.421 *Traktatu*, kiedy stwierdza, że „etyka i estetyka to jedno" (Wittgenstein 2000a, s. 80, teza 6.421), unifikując tym samym domenę transcendencji. Jeśli spojrzeć ponad tym, co dane wprost, sięgnąć wzrokiem ku nieskończoności, nie sposób mówić już o różnicy – tam etyka, estetyka i logika stają się jednym, stają się „nastawieniem do świata"[17]. Tak więc przedstawia się w znacznym uproszczeniu koncepcja *świata*, która dostarczy podłoża dla dalszej rekonstrukcji Wittgensteinowskiej filozofii moralności.

Kwestia arbitralności języka (uwagi wstępne)

Przy założeniu lingwistycznego charakteru jawiącej się rzeczywistości, rozstrzygnięcie kwestii arbitralności języka jest o tyle ważkie dla filozofii moralnej, że uznanie przygodnego charakteru języka rzutuje na stanowisko w zakresie przygodności samej etyki (Chmielewski 1997). Opowiedzenie się za opcją naturalistyczną[18] sugerować może istnienie uniwersalnego kodu uniwersum, który w takim wypadku posłużyć mógłby

[17] Ważne obserwacje dotyczące współzależności języka, świata i życia zawiera praca Guya Robinsona (2000).

[18] Na przykład w bardziej nowoczesnym wydaniu koncepcji gramatyk transformatywno-generatywnych Noama Chomsky'ego, która zwiodła psycholingwistykę i kognitywistykę

również do odkrycia niezmiennych praw moralnych. W istocie spektrum możliwych odpowiedzi jest znacznie szersze, choćby dlatego, że bezpośrednio zależy od znaczenia samej arbitralności, a więc – jak powiada Wittgenstein – od sposobu jej użycia.

Jak pisze: „Reguły gramatyki są arbitralne w tym samym sensie, co wybór jednostki miary" (Wittgenstein 1974b, uwaga 133, s. 29)[19] oraz „Pewien system zdań jest jak miara przyłożona do rzeczywistości. A oto, co przez to rozumiem: jeżeli przykładam miarę do jakiegoś przedmiotu w przestrzeni, to równocześnie przykładam do niego całą podziałkę" (za: Monk 2003, ss. 309-310). Kiedy wybieram pewną narrację, robię to w sposób arbitralny, a przynajmniej taka perspektywa jest mi dana, jako że kresem każdego ciągu pytań jest *lita skała*. Natomiast wszystko, co mówię już w ramach wybranej narracji, arbitralne w sensie gramatycznym nie jest, albowiem warunkowane jest pewną gramatyką myślenia. Co więcej, wynika stąd, że w ramach tej, czy innej „wybranej" narracji, na bazie jej archeologii, przeplatając wzajem opisy, próbując osadzić dyskurs w tej czy innej formie życia, podawać mogę opisy moich praktyk w odwołaniu do natury, konwencji bądź losu.

Ostatecznie jednak każdy wyjściowy „wybór" miary – dajmy na to, języka religii czy języka współczesnej antropologii – dyskusyjny już choćby ze względu na presupozycje zawarte w samym terminie „wybór", determinuje *sensu largo* wszelkie dalsze rozstrzygnięcia. Gdy bowiem chodzi o sam sens „wybierania", jedynym punktem zaczepienia znów pozostaje codzienna praktyka komunikacyjna i wynikająca z niej społeczna uniformizowalność narracji (O'Neill 2001, s. 14).

Na kartach *Dociekaniach* dokonuje się z jednej strony przełamanie mistycznego agnostycyzmu *Traktatu*, z drugiej zaś cała problematyka

---

na manowce, na których następnie utknęły naz całe dziesięciolecia. W międzyczasie Chomsky przekwalifikował się na aktywistę, na którym to polu radzi sobie, jak się wydaje, z większym powodzeniem.

[19] Tłumaczenie własne.

arbitralności zostaje radykalnie przeformułowana. Przede wszystkim więc w roli *twórcy* rzeczy oraz nazw wskazywana jest praktyka społeczna. Podczas gdy klasyczne pytanie filozoficzne brzmi: „Jak jest to możliwe, że nazwa znaczy?", Wittgenstein zdaje się raczej pytać, na czym polega gra językowa w *nazywanie rzeczy*. Treść *Dociekań* sugeruje przy tym, że postawienie pytania o uniwersalny związek nazw i rzeczy jest oznaką choroby umysłu wynikłej właśnie z prób filozoficznego szturmowania granic języka (Wittgenstein 2004, s. 74, § 119).

Wiele wyjaśnia tu precyzyjna uwaga Wittgensteina wskazująca na analogię z grą w szachy, którą przytoczyć wypada w nieco szerszym kontekście: „Gdy pokaże się komuś figurę króla szachowego i powie: «To jest król szachowy», to nie objaśni mu się przez to sposobu jej użycia – chyba że zna on już reguły gry z wyjątkiem ostatniego szczegółu: kształtu figury króla. Można wyobrazić sobie, że poznał on reguły gry, choć nigdy żadnej prawdziwej figury mu nie pokazano. Kształt figury odpowiada brzmieniu lub wyglądowi słowa. Ale można też wyobrazić sobie, że ktoś nauczył się grać, choć nie uczył się żadnych reguł ani ich nie formułował. Przyglądając się poznał on najpierw najprostsze gry tego typu, co szachy, a potem przechodził do coraz to bardziej skomplikowanych. Jemu też można by dać wyjaśnienie: «To jest król» – np. pokazując figury szachowe o niezwykłym dla niego kształcie. Ale i to wyjaśnienie poucza o sposobie użycia figury tylko dzięki temu, że miejsce – by tak rzec – na którym ją postawiono, było już przygotowane. (...) Gdy więc grywał już np. w inne gry albo się grze innych «ze zrozumieniem» przypatrywał – *i temu podobne*. Również tylko wtedy będzie mógł podczas nauki gry pytać dorzecznie: «Jak to się nazywa?» – ta mianowicie figura do gry. Można rzec: tylko ten pyta sensownie o nazwę, kto potrafi już coś z nią począć" (ibidem, s. 25, § 31).

Tak więc objaśnienie reguł gry w *nazywanie rzeczy* czy określenie pochodzenia nazw, gramatyki, odwoływać musi się do namysłu nad samą

praktyką społeczną. Obserwacja ta nie tyle pomaga dokonać rozstrzygnięcia pomiędzy stanowiskiem naturalistycznym i konwencjonalistycznym, co – podobnie jak w przypadku opozycji realizm–solipsyzm – wskazuje na ich komplementarność. Tak bowiem, zaprzęgany przy każdej próbie eksplikacji, sam w sobie przygodny, arbitralny *język*, jako zakotwiczony w zwyczaju, a zatem i w konkretnym świecie, wskazuje na pewną – hipotetyczną i zawsze względem tego języka relatywną – możliwość poszukiwania naturalistycznych odpowiedzi na pytanie o *nazwę*. Innymi słowy, obecność określonej konwencji może zostać wyjaśniona w ramach narracji wskazującej na jej *naturalną* proweniencję.

Tym samym rozumowanie to wskazuje na pozorność jednej jeszcze, klasycznej i dobrze ugruntowanej dychotomii, co bynajmniej nie oznacza, że zastosowany schemat podlega uogólnieniu w sposób nieograniczony. Jak w *Dociekaniach* stwierdza Wittgenstein, „(...) nie ma czegoś takiego jak metoda filozofii, są natomiast różne metody, niejako różne terapie" (ibidem, s. 78, § 133). Terapie, które mają zapobiec opętaniu człowieka przez środki jego języka (ibidem, s. 72, § 109), sprawiając, że problemy filozoficzne po prostu znikną, a stosowanie słów sprowadzone zostanie do użytku codziennego (ibidem, s. 77, § 133; s. 73, § 116).

Sugestia, jaka płynie stąd dla etyki, wyraźnie wskazuje na konieczność skupienia uwagi badawczej na doświadczeniach powszednich, na konkretnych okolicznościach pojawiających się w nurcie życia[20], a nade wszystko na właściwym ujęciu relacji między filozofią moralną a sferą symboliczną i komunikacyjną społecznych form życia, manifestujących się w szczególności w gramatyce gier językowych.

[20] Por. analogiczny wniosek, jaki w ogólniejszym kontekście wyciąga Katarzyna Gurczyńska (2007, ss. 37-38).

Wola wolności *wolnej woli*

Jak czytamy w *Traktacie*, „(...) wolność woli polega na tym, że nie można teraz znać swych działań przyszłych" (Wittgenstein 2000a, s. 44, teza 5.1362). Co istotne, sformułowanie to wskazuje nie tyle na wolność jako pewien sposób osadzenia w rzeczywistości, pewnej faktualności, co na wolność jako pewien sposób oglądu bądź wiedzy o tej rzeczywistości czy faktualności. Jeśli na tym polegać miałaby także wolność woli, to znajdującą swój wyraz w tezie 6.423 obserwację, że „o woli jako nośniku etyki mówić nie można" (ibidem, s. 80, teza 6.423), traktować należałoby właśnie jako naturalną konsekwencję cytowanej powyżej uwagi.

W potocznym i powszechnym jednak rozumieniu *wolność* polega na *czymś* więcej, na swoistej, trudno wyrażalnej niezawisłości i niezależności zindywidualizowanego podmiotu etycznego. Stanowisko to wydaje się zarazem tym mniej jasne, im bardziej usiłujemy zrozumieć, na czym owo *coś* polega, czym jest owa niezawisłość i niezależność. W ten sposób przejawia się napięcie pomiędzy rozbieżnymi narracjami dotyczącymi kwestii sprawczości i przyczynowości, a w zależności od przyjmowanego modelu opisu świata, presuponowana jest tu określona koncepcja etyczna. Rozjaśnienie zagadnienia *woli* ma zatem żywotne znaczenie dla konstruowania relacji etycznych w dalszej kolejności.

Wiele światła na ujęcie tego problemu przez Wittgensteina rzuca egzegetyczny esej Petera Wincha, *Wittgensteina analiza woli* (1990, ss. 203-227). Przede wszystkim wskazuje on na fakt, jak nieznaczna część rozważań Wittgensteina dotyczących woli znalazła swój wyraz na stronach *Traktatu*. Kierując tym samym uwagę ku prywatnym dziennikom, które Wittgenstein prowadził w czasie służby na froncie wschodnim, dociera do rozległych fragmentów zdających relację ze skali problemu, jaki stanowiło dla niego pojęcie *woli*, jej sensu, istnienia i podmiotu.

W odniesieniu do *Dzienników* (Wittgenstein 1999a) Winch słusznie zauważa, że choć Wittgenstein napisał w *Traktacie* „Gdyby nawet stawało się wszystko, czego zapragniemy, to i tak byłaby to tylko niejako łaska losu. Między wolą i światem nie ma bowiem związku *logicznego*, który by coś takiego gwarantował; a domniemanego związku fizycznego nie można przecież znowu chcieć" (Wittgenstein 2000a, s. 79, teza 6.374), to jednak uwaga ta wskazuje jedynie na nieistnienie podmiotu przedstawień, podmiotu myśli i wyobrażeń. Wpis z 5 sierpnia 1916 roku wyraźnie stwierdza natomiast: „Istnieje jednak podmiot woli. Gdyby nie było woli, nie istniałoby również owo centrum świata, które nazywamy Ja i które jest nosicielem etyki. (...) Ja jest czymś głęboko tajemniczym!" (Wittgenstein 1999a, ss. 130-131), *Ja* zaś „pojawia się w filozofii przez to, że świat jest *moim* światem" (ibidem, s. 65, teza 5.641).

Co ciekawe, spośród wielu wpisów bezpośrednio dotyczących woli, jakie pojawiają się w treści *Dzienników* (ibidem, s. 74; 85), tylko dwa pierwsze znajdują dokładne odpowiedniki na stronach *Traktatu* (Wittgenstein 2000a, teza 5.1362; teza 5.631). Na fakt ów zwraca uwagę Winch, domniemując następnie, że rok 1916 musiał być przełomowym dla Wittgensteinowskiej koncepcji woli (Winch 1990, s. 204). Za tym, że było tak w istocie, świadczyć zdaje się także szerszy kontekst zmian, jakie we wzmiankowanym okresie dokonały się w światopoglądzie autora *Traktatu*. W rzeczy samej, uwagi z 4 listopada 1916 roku przedstawiają całkowicie inne ujęcie woli: „Wola jest postawą podmiotu wobec świata" (Wittgenstein 1999a, s. 141).

W ten sposób Wittgenstein zdaje się łączyć wszystkie pozornie wykluczające się wątki, które pojawiają się w treści *Traktatu*, co odbywa się jednak kosztem konieczności powiedzenia czegoś o tym, co leży poza światem. Podmiot jest właśnie tym, co leży poza światem, a co z drugiej strony świat ten konstytuuje. Wola charakteryzuje stosunek tego podmiotu do *własnego* świata, co w konsekwencji czyni ją zdolną do wpływania na jego formę. Jak z kolei wynika z wcześniejszych ustaleń,

zmienione może być jedynie to, co nie jest logiczne, czyli granice owego świata; to też stwierdza Wittgenstein w tezie 5.631 *Traktatu* (2000a, s. 64, teza 5.631).

Winch odnotowuje w tym miejscu, że jeśli, zgodnie z tym, co twierdzi Wittgenstein, świat człowieka „pragnącego dobra" różni się od świata „ludzi dwulicowych", to musi się to w jakiś sposób objawić w samym tym świecie, a zatem w jakimś *czynie* do świata tego należącym (Winch 1990, ss. 214-215).

To w naturalny sposób prowadzi do tezy o istnieniu związku woli zjawiskowej z wolą etyczną (ibidem). Jako argument Winch przywołuje tu słowa samego Wittgensteina, który wielokrotnie pisze, że szczęście polega na życiu w zgodzie ze światem, w zgodzie z boską wolą, zaś „strach przed śmiercią jest najlepszą oznaką fałszywego, co znaczy złego życia" (Wittgenstein 1999a, s. 123). Kiedy zaś stwierdza, że „Żyj szczęśliwie!" jest wszystkim, co można tu powiedzieć (ibidem, s. 127), ewidentnie wskazuje w ten sposób na hipotetyczną możliwość zmiany swojego postępowania.

Również ta kwestia znajduje swoją omówienie w *Dziennikach*, gdzie powiada się, iż „(...) akt woli nie jest przyczyną działania, jest działaniem samym" (ibidem, s. 143). Rozpoznanie w aktach woli specyficznego sposobu działania odcina metafizyczną narośl, która wyrosła na organizmie *Traktatu* za sprawą mistycznych treści coraz częściej pojawiających się w rozważaniach jego autora. Bezpośrednie odwołanie do *działania* nosi z kolei znamiona nowej wizji świata, ku której z wolna dryfował Wittgenstein, a która wyłożona miała zostać dopiero wiele lat później (Winch 1990, s. 219).

Zgodnie z takim rozumieniem *woli*, w rzeczywistości ludzie działają według reguł wynikających z pewnej praktyki dnia codziennego, działanie zaś należy traktować właśnie jako akt woli. Tym samym, wraz z nabyciem świadomości lokalnego charakteru wszystkich tych rozstrzygnięć, owiane patosem pojęcie *woli* staje się po prostu jeszcze jednym

sposobem mówienia o rzeczywistości. Rozpoznanie wolicjonalnego charakteru działania ma zaś w ramach zakreślonej przez Wittgensteina perspektywy charakter ściśle lokalny i w tym sensie przygodny.

By lepiej zrozumieć wyłaniający się z treści *Dociekań* relatywizm właściwy pojęciu *woli*, odwołać można się do następującej ilustracji. Wyobraźmy sobie przedstawiciela innej cywilizacji, któremu nigdy nie było dane obcować ze zdobyczami współczesnej techniki. Następnie przenieśmy owego człowieka do holu biurowca zlokalizowanego w jednej z azjatyckich metropolii i każmy mu obserwować ludzi wchodzących i wychodzących z budynku przez drzwi otwierane przy pomocy fotokomórki reagującej na ruch. Zapytajmy go teraz o jego eksplikację tego, co widzi. Jeśli ów człowiek dostatecznie długo przyglądałby się przechodniom, zdołałby zapewne odnotować pewną *regularność*: drzwi otwierałyby się właśnie w tych momentach, w których ktoś *chciałby* przez nie przejść. W tych okolicznościach nasz obserwator miałby pełne prawo – o ile dysponowałby analogiczną do przedstawianej tu koncepcją woli – postrzegać otwieranie się drzwi jako wynik *aktów woli* nadchodzących osób. Co więcej, to wyjaśnienie o tyle tylko byłoby *gorsze* od wyjaśnienia wykorzystującego termin *fotokomórka*, że dawałoby prawdopodobnie minimalnie niższą skuteczność predykcji.

Naszkicowany tu przykład sugerować zatem może, by większą wagę przykładać do analizy zwyczajów typowych dla danej społeczności, a przysłaniających jej członkom *nagą faktyczność*[21]. Tym, do czego zdaje się namawiać Wittgenstein, jest więc rewizja własnych, narzucających się przez przyjęte narracje, oczekiwań względem rzeczywistości, ale także refleksja nad własną żądzą uogólniania, wynajdywania reguł: „Nasz błąd polega na tym, iż szukamy wyjaśnień tam, gdzie fakty należałoby traktować jako «zjawiska pierwotne». Czyli tam, gdzie należałoby

[21] W sensie fenomenalnym, nie zaś noumenalnym.

rzec: *w taką właśnie grę językową się tu gra*" (Wittgenstein 2004, ss. 234-235, § 654).

Na rozważanym zaś przykładzie widzimy, iż teoria aktów woli w przedstawionej interpretacji może przyjmować charakter czysto deskryptywny i w istocie nie tyle mówić o faktach, co stwarzać możliwość umocowania tych faktów w strukturze innych faktów uprzednio już przyswojonych w sposób dostatecznie koherentny.

Kwestia orzekania, co aktem woli jest, a co nie, napotyka na jeszcze jedną istotną przeszkodę. Mechanizm doboru naturalnego „preferuje" minimalizm w zakresie usprawniania rozwiązań, które funkcjonują w sposób satysfakcjonujący[22]. Podobnie ludzie z dużą niechęcią odnoszą się do ulepszania rozwiązań, które na co dzień okazują się zadowalające. I tak, dla przykładu, choć wzniosłe hasła i kategorie – jak *wolność*, *równość* czy *sprawiedliwość* – które niegdyś były kołem zamachowym ewolucji i rewolucji naukowo-kulturowych – we współczesnym dyskursie okazują się dalece zbyt ogólne i pustoznaczące, wciąż jednak pozostają w intensywnym obiegu. Nie dostarczając instrumentariów dostatecznie subtelnych, by modelować coraz bardziej wymagającą rzeczywistość społeczną, bądź to – wprzęgane w aparaty ideologiczne – padają ofiarą instrumentalizacji politycznej, bądź to – w najlepszym razie – przyczyniają się do generowania jałowych sporów akademickich. Wciąż jednak stanowią o kształcie obowiązujących paradygmatów. Obserwacja ta dotyczy w szczególności przykładu sztandarowego, jakim jest właśnie, naznaczone uniwersalistycznymi aspiracjami pojęcie *wolnej woli*.

Problem, o którym mowa, wiąże się ze znacznie bardziej powszechnie znanym zjawiskiem jako *błąd wadliwej generalizacji* lub *pochopnego uogólnienia* (Tokarz 2006, ss. 166-167), którego eliminacja wydaje się być priorytetowym, choć implicytnym celem Wittgensteinowskiego projektu

[22] Wynika to z faktu osiągania stanów lokalnego ekwilibrium czy stabilnych lokalnych ekstremów.

sprowadzania słów do ich użytku codziennego (Wittgenstein 2004, s. 73, § 116)[23]. W tym wypadku przyczyna pozoru prawomocności uogólniania została zdiagnozowana przez Wittgensteina jako „złudzenie, iż to, co wysublimowane, istotne w naszym badaniu, polega na tym, że obejmuje ono *jedną* wszechogarniającą istotę" (Wittgenstein 1999b, s. 106, uwaga 444). I tak – jak nadmienia Gurczyńska, powołując się na stanowisko Masona – „poprzez samą niesystematyczność rozważań dotyczących woli" autor *Dociekań filozoficznych* stara się przełamać „pokusę poszukiwania jednej reguły pozwalającej konstruować wypowiedzi dotyczące działań wolicjonalnych" (Gurczyńska 2007, s. 206).

Filozofia Wittgensteina zdaje się tym samym burzyć gmach nieporozumienia ufundowanego na ludzkiej woli *wolności woli*. Wskazując jednak brak uniwersalnego punktu odniesienia dla rozważań *woli* dotyczących, bynajmniej nie sugeruje odrzucenia wszelkich narracji, które w pewnym lokalnym sensie pojęcie to zaprzęgają.

Prywatność a przygodność podmiotu

Próbując podążyć Wittgensteinowskim tropem i odnieść się do potocznych wyobrażeń kryjących się za narracjami etycznymi, pytać należy także o *podmiot*. W tym kontekście kwestią naczelną staje się pytanie o to, jak rozumieć *praktykę*, w odniesieniu do której narracje te są budowane, oraz jaką rolę w ich konstrukcji odgrywają *podmioty*.

Zagadnienie podmiotowości znajduje swoje szerokie omówienie we wzmiankowanej już książce Gurczyńskiej *Podmiot jako byt otwarty* (2007). Autorka zadaje sobie przede wszystkim trud zarysowania ogółu negatywnych uwag Wittgensteina poruszanej tematyce poświęconych. Kwestią, na którą kładzie nacisk szczególny, jest wpływ warunków

[23] Por.: Lotar Rasiński (2012) diagnozuje to jako jedną z politycznie najbardziej doniosłych konsekwencji filozofii Wittgensteina.

społecznych – transcendentnych wobec hipotetycznego podmiotu poddanego społecznej regulacji – na kształtowanie się *ja*. A choć zagadnienie to jest przedmiotem obszernych badań socjologicznych i jako takie pośrednio omawiane będzie jeszcze znacznie bardziej wnikliwie w następnych rozdziałach niniejszej pracy, już teraz warto zwrócić uwagę na wnioski, jakie Gurczyńska wyciąga z sygnalizowanego już wcześniej społecznego ufundowania *podmiotu*.

Pierwszym wyróżnionym przez Gurczyńską etapem znoszenia przez autora *Dociekań filozoficznych* nieporozumień, jakie narosły wokół pojęcia podmiotu, jest wychwycenie „iluzji wewnętrzności życia psychicznego" (ibidem, ss. 41-161). Jak wskazuje autorka, zdaniem Wittgensteina to pewien sposób mówienia prowadzi do urojenia, jakoby istniała jakaś wewnętrzna głębia będąca siedliskiem życia wewnętrznego, a dostępna wyłącznie dla podmiotu (ibidem, s. 57). To na bazie procesu socjalizacji, wyuczonych zwrotów językowych, człowiek integruje swą osobowość i nabywa praktycznych umiejętności identyfikacji tych fragmentów strumienia rzeczywistości, którym uprzednio już nadany został społecznie sens (Ryle 1970). Podobnie jak w przypadku figury szachowej, której przeznaczenie przyswoić sobie może jedynie osoba posiadająca już pewne przygotowanie, tak też przykładowo własny ból rozpoznawać jest w stanie jedynie jednostka, której samoświadomość została już ukształtowana[24]. Iluzja skrytości wnętrza jest zatem swoistą amnezją, będąca wynikiem machinalizacji znakomitej większości zachowań.

Tak zarysowane stanowisko wydaje się być spójne ze szczegółową analizą przeprowadzaną przez Gurczyńską (2007, ss. 95; 88-102), która na bazie bogatej bibliografii pism Wittgensteina neguje introspekcję jako narzędzie samopoznania. Co więcej, w obliczu antropologicznych uwag, jakie odnajdujemy w pismach Wittgensteina, wydaje się, że podmiot

[24] Część tez wyrażonych przez Gurczyńską w książce *Podmiot jako byt otwarty* została znacznie bardziej zwięźle wyrażona przez Roma Harrégo (1988).

poznający uzyskuje lepszy wgląd w to, *co poza nim*, niż to, *co w nim*. Wyróżniając i oceniając działania innych, człowiek odwołuje się *explicite* do społecznych reguł, dzięki czemu orzekać może o pewności swej obserwacji (Harré 1988).

Jak stwierdza Gurczyńska, „różnorodność Wittgensteinowskich rozważań dotyczących naszego kontaktu ze światem za pośrednictwem zmysłów (...) łączy idea walki w przekonaniem, że nasz odbiór świata jest prywatny. (...) Piętno, które, jak nam się zdaje, odciska się na obrazie świata, który mamy, nie ma charakteru indywidualistycznego. O tym, czego wrażenie mamy, co stanowi subiektywny odbiór rzeczywistości, wreszcie o sposobie, w jaki łudzą nas zmysły, decydują reguły, które mają charakter wspólnotowy. W tym właśnie sensie nie można mówić o prywatności świata, w którym żyjemy" (Gurczyńska 2007, s. 227).

W jakim zatem sensie człowiek może mówić o prywatności świata, w którym żyje? Wydaje się, że na stronach *Podmiotu jako bytu otwartego* nie znajdziemy jasnej odpowiedzi na tak sformułowane pytanie, a tym samym nie sposób rozstrzygnąć, jak zdaniem Gurczyńskiej w ogóle da się mówić o wzmiankowanej *prywatności*.

W treści książki pojawia się natomiast odpowiedź na wyjściowe pytanie o podmiot. Zdaniem autorki Wittgenstein stara się przede wszystkim także samej *podmiotowości* nadać znaczenie przedrefleksyjne, wolne od językowego obłędu, za sprawą którego Kartezjusz stworzył iluzję autonomicznego, dychotomicznego i istniejącego-bo-świadomego *podmiotu* (ibidem, ss. 249-250). Jakkolwiek w swych późnych pismach Wittgenstein zawsze stronił od jawnego formułowania tez, Gurczyńska sugeruje, iż naturalnym rozwinięciem jego filozofii byłaby wizja *podmiotowości*, w której człowiek odnajduje siebie w związku ze wspólnotą, nie zaś w spekulatywnym oderwaniu od spraw, miejsc, ludzi, w istocie konstytuujących go jako byt (ibidem, s. 259). Stąd proponuje ona wprowa-

dzenie pojęcia *bytu otwartego*, otwartego na przygodność doświadczenia, jako określenie tego, czym Wittgensteinowski przywrócony potoczności *podmiot* miałby być (ibidem, s. 253).

Narracja zaproponowana przez Gurczyńską zapewne w znacznej mierze koresponduje z intencjami autora *Dociekań filozoficznych*, można mieć jednak wątpliwości, czy Wittgenstein nie uznałby spekulacji dotyczących samej *otwartości bytu* za kolejny przykład opętania ludzkiego umysłu przez język. Choć jasne są praktyczne implikacje rozważań prowadzonych przez Gurczyńską, to jednak niejasny pozostaje praktyczny status samej spekulacji odnoszącej się do abstrakcyjnego *podmiotu*. Podobne wątpliwości pojawiają się zresztą, jeżeli ponownej refleksji poddać pojęcie *przygodności*. Innymi słowy, pozytywna część wykładu Gurczyńskiej w pewnym sensie wydaje się dość odległą duchowi „późnej" filozofii Wittgensteina[25]. Swoją drogą, każda próba zwerbalizowania teorii naraża się na atak lingwistycznej „brzytwy Wittgensteina", domagającej się sprowadzenia wszelkiej spekulacji do antropologicznego opisu gier językowych angażujących rozważane pojęcia.

Zwrócić można w końcu uwagę na jeszcze jeden aspekt nakreślonej powyżej koncepcji podmiotowości. Zazwyczaj podkreśla się Kantowską proweniencję części poglądów Wittgensteina[26]. Wydaje się, że w przypadku *podmiotu*, jego stanowisko sytuuje się jednak interesująco blisko stanowiska obecnego w myśli Johanna Gottlieba Fichtego czy Georga Wilhelma Hegla[27]. Dialektyka *ja–nie-ja* ujawnia się chociażby w słowach

[25] Rozważania te warto odnieść do uwagi Roma Harrégo, który argumentuje, że „ja" nie jest bytem, a konceptem (Harré 1987).

[26] Dla przykładu, w kontekście rozważań nad pojęciem *ja* patrz: Glock 2001, s. 149.

[27] Niewiele wiadomo na temat Wittgensteina znajomości dzieł Hegla. Zapewne znał on jednak przynajmniej ogólne ramy myśli Heglowskiej, o czym zaświadcza Monk (2003, s. 345) oraz wypowiedź w rozmowie z Drurym cytowana tamże, s. 561: „Wydaje mi się, że Hegel zawsze stara się powiedzieć, że rzeczy, które wydają się różnić od siebie, są w istocie tym samym. Mnie natomiast zależy na tym, aby pokazać, że rzeczy, które wydają się tym samym, w istocie różnią się od siebie".

Gurczyńskiej dotyczących sposobu konstytucji podmiotu na gruncie filozofii Wittgensteina: „(...) refleksja nad *ja* aktów prowadzi do utraty tożsamości substancjalnej – choć pozornie wiążemy się z określonym, własnym i samo-dla-siebie przejrzystym fragmentem bytu. Paradoksalnie bowiem *ja* ugruntowane jest w tym, czym z pozoru nie jest" (Gurczyńska 2007, s. 255).

Podążenie tą drogą wydaje się prowadzić wreszcie ku odpowiedzi na pytanie o prywatność podmiotu. Mimo że nic nie jest indywidualną cechą ja (ibidem, s. 257), już sama przygodność partykularnych doświadczeń zdaje się umożliwiać dialektyczne odszczepienie unikalnego ich nośnika, konstruowanego *a posteriori* w sferze językowej i symbolicznej. Wyabstrahowany tym sposobem *podmiot*, historycznie konstytuowany mocą jedności percepcji moment, nabywa we wzmiankowanym kontekście praktycznego znaczenia. Tym samym, narzucająca się z taką oczywistością prywatność, w toku toczonej tu gry językowej, staje się także wyrazem immanentnego doznania integracji przygodnych doświadczeń.

O etyce niepowiedziane

Intuicja bazowa: *Traktat logiczno-filozoficzny*

Jak powiada w *Traktacie* Wittgenstein, etyka jest czymś niewypowiadalnym. I choć samo rozumienie *niewypowiadalności*, jak było to już wcześniej sygnalizowane, jest w tym wypadku dalekie od potocznego użycia tego słowa, podstawowym pytaniem, jakie należy zadać, jest pytanie o samą możliwość wyrażenia wszelkiej myśli etyki dotyczącej. Jak więc możliwe jest powiedzenie czegoś o etyce? A jeśli tak, to co faktycznie przez Wittgensteina zostało na ten temat powiedziane?

Szczególnie ciekawą obserwację formułuje w tym kontekście Ray Monk, wspominając list Paula Engelmanna do Wittgensteina opatrzony

datą 4 kwietnia 1917 roku, w którym w kilku lakonicznych uwagach wyraża on swoje uznanie dla wiersza Ludwiga Uhlanda *Dzika róża księcia Eberharda*. Dołączony do treści listu utwór opowiada o żołnierzu, który jako młody człowiek przywozi z krucjaty gałązkę krzaku dzikiej róży i sadzi ją nieopodal swego domostwa; tajemniczym sposobem ta wyrasta na drzewo, pod którym on, będąc już starcem, siada i wspomina minione czasy własnej młodości (Monk 2003, s. 172).

Choć historia ta nie mówi o etyce niczego wprost, to ukazuje pewną głęboką intuicję, wskazując pewien sposób na wyrażenie tego, co niewypowiadalne. Zdaniem Engelmanna, jej geniusz polegał na tym, że „nieomal wszystkie inne wiersze (...) starają się wyrazić to, co niewysłowione, tutaj [zaś – R.Z.] się tego nie próbuje, i właśnie dlatego to się udaje" (za: ibidem, s. 173).

Logiczne jarzmo nałożone na język, odmierzające z przesadną precyzją propozycjonalną treść wypowiedzi, nie powinno więc determinować horyzontu refleksji i dociekań podmiotu. W odpowiedzi Wittgenstein, który sam wiersz ocenił jako „wspaniały" pisze: „Tak to jest: jeśli tylko nie starasz się wyrazić tego, co niewysłowione, *niczego* nie uronisz. Lecz to, co niewysłowione, będzie – niewysłowienie – zawarte w tym, co powiedziałeś!" (za: ibidem). Starać się coś wyrazić, to właśnie przełożyć to na myśl precyzyjną. Problem w tym, że ta niejednokrotnie nie jest w stanie sprostać potrzebie werbalizacji mistycznego doświadczenia moralności. Wyrazić to, co efemeryczne i niewysławialne, można jedynie przez wymknięcie się logicznej tyranii sensu.

Powołując się na słowa Weiningera, Hans-Johann Glock zwraca uwagę na kluczową dla *Traktatu* myśl, wyrażoną na stronach *Płci i charakteru*: „Logika i etyka są atoli w gruncie rzeczy jednem i tem samem tylko – obowiązkiem wobec siebie samego" (Weininger 1993, s. 273). Glock zauważa dalej, że z Weiningerowską tezą koresponduje tu przede wszystkim ważna dla myśli Wittgensteina opozycja mówienie–pokazywanie, co

prowadzi go z kolei do konkluzji, iż zdaniem Wittgensteina wypowiedzenie etyki, estetyki oraz logiki nie jest możliwe (ibidem, s. 97). Z uwagi na bardzo ogólny charakter tezy, trudno nie zgodzić się z argumentacją Glocka.

Wydaje się jednak, że omawiane zagadnienie wymaga znacznie ostrożniejszej interpretacji. W tezie 4.461 Wittgenstein stwierdza, że same zdania „pokazują, co mówią" („tautologia i sprzeczność pokazują, że nie mówią nic") (Wittgenstein 2000a, s. 38, teza 4.461). W takim razie nie tylko *mówią* przez swą propozycjonalną warstwę, ale także *pokazują* czy raczej *wskazują* na coś przez sam unikalny sposób swego stosowania[28]. Spektrum owego pokazywania próbuje się przy tym opisywać na różne sposoby, rozciągając je od prób wykroczenia poza sferę faktualną przy pomocy impresywnych i poetyckich funkcji języka[29] – jak w przypadku obrazów wytworzonych wierszem Uhlanda – aż po wzmiankowaną już teorię performatywnych aktów językowych, które manifestują się w sytuacjach takich, jak na przykład zakrzyknięcie położnej odbierającej poród „To chłopiec!"[30], które coś pokazuje.

Interpretacja ta wydaje się w pełni korespondować z intuicjami wyrażonymi przez Wittgensteina we wspomnianym liście do Engelmanna. Bezpośrednio wynika stąd zaś, że *pokazywanie* możliwe jest również przy użyciu słów. Co miałoby bowiem różnić słowa od innych znaków? Jeśli etyka nie byłaby wyrażalna przy pomocy zbioru znaków określanych wspólną nazwą »język niemiecki«, to dlaczego miałaby być wyrażalna

[28] Teoria performatywno-propozycjonalnej struktury aktów językowych była z powodzeniem rozwijana od połowy XX stulecia i doprowadziła do szeregu ważnych ustaleń (Austin 1993). Swoją drogą Winch zauważa i argumentuje, że na performatywny aspekt wypowiedzi językowych Wittgenstein wskazywał wiele lat przed ustaleniami Johna Langshawa Austina (Winch 1998, s. 190).

[29] W rozumieniu Romana Jakobsona.

[30] Przykład pochodzący oryginalnie od Judith Butler, wskazujący akurat na akt przemocy genderowej.

przy pomocy zbioru znaków nazywanych »obrazkami wykonanymi ołówkiem na papierze«? Tym, co decyduje o zdolności-niezdolności do wyrażania treści niemających odzwierciedlenia w danym świecie, nie jest *forma werbalna*; zdecydowanie jest nią zaś *forma logiczna*. Do odrębnych pytań prowadzi z kolei fakt, że to językom, a nie obrazkom, zwykło się nadawać *formę logiczną*. Całość problematyki dodatkowo komplikuje nierozerwalne jej sprzężenie z samym znaczeniem terminu *język*, którego użycie w pewnym stopniu determinuje już niejako dobór predykatów, o których spełnianiu-niespełnianiu można tu rozstrzygać.

Powyższa interpretacja *pokazywania* wskazuje jednak, jak Wittgenstein mógł próbować o etyce mówić, nie łamiąc zarazem wcześniejszych ustaleń przedstawionych w *Traktacie*. Cytat znakomicie ilustrujący to podejście pochodzi z kilka lat późniejszej rozmowy, jaką Wittgenstein odbył z Moritzem Schlickiem i Friedrichem Waismannem: „Doskonale pojmuję, co Heidegger rozumie przez bycie i śmierć. Człowiek czuje pragnienie, by atakować granice języka. Pomyślcie na przykład o czyimś zdziwieniu, że coś istnieje. Tego zdziwienia nie można wyrazić w formie pytania i nie może istnieć na nie odpowiedź. Cokolwiek powiemy musi, *a priori*, być niedorzecznością. (...) Tym atakowaniem granic języka jest *etyka*. Wielkie znaczenie tych rozważań bierze się stąd, że kładą one kres wszelkiemu paplaniu o etyce – czy istnieje etyczna wiedza, czy istnieją wartości, czy Dobro może zostać zdefiniowane itd. (...) Ale tendencja, atakowanie, *na coś wskazuje*" (za: Sady 1993, s. 65).

To, co Wittgenstein powiedzieć miał Schlickowi i Waismannowi o Heideggerze, wydaje się wysoce reprezentatywne dla całości jego namysłu etycznego. Przede wszystkim zawiera przestrogę natury epistemicznej, by mimo zaufania, jakim powszechnie ludzie obdarzają przejrzyste i logicznie poprawne zdania, nie próbować wyrazić za ich pomocą czegokolwiek ogólnego. O ile bowiem logiczne myślenie sprawdza się w przypadku tego, co *faktyczne*, o tyle fiaskiem skutkować musi w zderzeniu z granicami świata. Jasne jest zarazem, że to właśnie tego drugiego

rodzaju wiedzy człowiek pożąda najbardziej, to właśnie odpowiedzi na pytania o sens świata domaga się najgorliwiej.

Wypada więc zgodzić się z tymi czytelnikami Wittgensteina, którzy uznają, że samo już określanie tez *Traktatu logiczno-filozoficznego* „tezami" jest nieporozumieniem, podobnie jak nieporozumieniem jest także postrzeganie *Traktatu* jako książki dowodzącej czegokolwiek i mówiącej cokolwiek o faktach jakiegokolwiek świata. Wydaje się, że to właśnie próbując umknąć propozycjalności, Wittgenstein stara się powiedzieć o tym, o czym *twierdzenie* niczego orzec nie może. Poważne wątpliwości rodzi w szczególności *Wprowadzenie do »Traktatu«* pióra jego polskiego tłumacza, Bogusława Wolniewicza, który główne źródło wielkości książki upatruje w jej inspiracji współczesną logiką i ogólnym osadzeniu w ścisłej myśli naukowej (Wolniewicz 2000, ss. VII-XLII; XII). Wittgenstein niejednokrotnie osobiście doświadczył zresztą podobnie dalekiego niezrozumienia, o które podejrzewał wszystkich, z Gottlobem Fregem i Bertrandem Russellem włącznie.

Dlatego też trop wyznaczony przez Wittgensteina wiedzie inną drogą. Jeśli wznieść się ponad pozornie znajome i ugruntowane znaczenia słów, dostępny kontemplacji staje się całkowicie inny horyzont, możliwe okazuje się spojrzenie na świat *sub specie aeternitatis*. Z tej perspektywy *definicja* i *twierdzenie* jawią się jako kaganiec właśnie nakładany na to, co niewyrażalne. Włączenie z kolei czegokolwiek w obręb faktyczności pociąga zmianę granic całego świata, na powrót wiodąc ku nowemu *nieopisywalnemu*[31].

W tym sensie koncepcja przedstawiona na kartach *Traktatu logiczno-filozoficznego* zdolna jest adoptować tezę Weiningera o tożsamości etyki i logiki. Na logikę, estetykę i etykę spojrzeć można teraz na dwa sposoby.

[31] Uderzająca jest zbieżność tej obserwacji z motywem zdania Gödla wykorzystywanym w dowodzie twierdzenie Gödla o niezupełności (każdy niesprzeczny rozstrzygalny system formalny pierwszego rzędu, zawierający w sobie aksjomaty Peano, musi być niezupełny).

Po pierwsze stanowią one o tym, co wewnątrz świata, wyznaczają bowiem jego granice. Ponieważ z kolei każda we właściwy sobie, specyficzny sposób kształtuje sferę faktyczności, możliwe staje się rozróżnienie tego, co etyczne, co estetyczne, a co logiczne. W praktyce zwykło się mówić o *formie logicznej*, *wymiarze etycznym* oraz *estetycznym charakterze* wypowiedzi. Jeśli jednak spojrzeć ponad tym, co dane wprost, sięgnąć ku nieskończoności, widać, że jakiekolwiek wyraźne różnice zanikają, etyka, estetyka i logika zaś stają się jednym: *nastawieniem do świata*, jak zauważa Wittgenstein.

Odpowiedź na pytanie o pochodzenie owego *nastawienia do świata*, także na pytanie, czym w istocie miałoby ono być, a raczej jakie znaczenie nadają temu sformułowaniu praktyczne jego zastosowania, pojawiła się dopiero wiele lat później, w okresie, gdy powstawało drugie dzieło Wittgensteina, *Dociekania filozoficzne*. Niemniej jednak już w pierwszej dekadzie XX wieku Wittgenstein miał jasne przekonanie odnośnie do tego, czym etyka na pewno nie jest – nie była z pewnością propozycjonalną „paplaniną" o wartościach i obowiązkach uniwersalnych.

Z perspektywy natomiast konkretnego świata danego przygodnemu podmiotowi etycznemu, normy moralne mogą nabrać – bez popadania w niedorzeczność – charakteru absolutnego. Przyjęcie takiego stanowiska tłumaczy skądinąd, dlaczego książka w całości poświęcona etyce, jaką jest *Traktat*, nie zawiera żadnych rozważań nad klasycznymi problemami etycznymi, a wręcz zdaje się o etyce milczeć. Podkreślić warto tutaj wszak raz jeszcze, że dla Wittgensteina jakakolwiek próba wyrażenia wprost tego, co *niewypowiadalne*, prowadzić musi do sytuacji, w której „język pracuje na jałowym biegu". Z drugiej strony, milczenie może być bardzo wymowne.

Wola i kształt świata

Rozważając mistycyzm *Traktatu*, Wojciech Sady szczególną uwagę zwraca na *zdumienie*, które zdaniem Wittgensteina stanowi *spiritus movens*

refleksji nad światem jako takim (Sady 1993, s. 68) – nie to, *jaki jest* świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, *że jest* (Wittgenstein 2000a, s. 81, teza 6.44).

Omówienia kwestii, które nie znalazły swojego wyrazu w *Traktacie*, ponownie szukać można wśród nieuporządkowanych notatek Wittgensteina z okresu I wojny światowej. 11 czerwca 1916 roku, podczas głównego uderzenia Ofensywy Brusiłowa, w której XI Armia austriacka poniosła olbrzymie straty, jeden ze służących w niej żołnierzy, Ludwig Wittgenstein, napisał: „Co wiem o Bogu i celu życia? Wiem, że ten świat jest. Że się w nim znajduję tak jak moje oko w swym polu widzenia. Że jest w nim coś problematycznego, co nazywamy jego sensem. Że ów sens nie leży w nim, lecz poza nim. Że życie jest światem. Że moja wola przenika świat. Że moja wola jest dobra lub zła. Że zatem dobro i zło wiążą się jakoś z sensem świata. Sens życia, tj. sens świata, możemy nazwać Bogiem. I oprzeć na tym porównanie Boga. Modlitwa jest myślą o sensie życia. Nie mogę wedle mojej woli kierować zdarzeniami w świecie, jestem zupełnie bezsilny. Tylko w ten sposób mogę się uniezależnić od świata – a tym samym w pewnym sensie nad nim zapanować – że zrezygnuję z wpływu na zdarzenia" (Wittgenstein 1999a, ss. 119-120).

Kluczową kwestią wydaje się przy tym wzajemny stosunek sensu świata oraz dobra i zła cechujących ludzką wolę. Samo rozpoznanie właściwości tej mistycznej relacji jest istotnym, brakującym elementem potrzebnym, by dopełnić zarysowanej tu interpretacji koncepcji etycznej obecnej w *Traktacie*. Dla właściwego ujęcia pojęć *dobra* i *zła* raz jeszcze odnieść należy się do mistyki właściwej granicy świata.

W *Traktacie* czytamy: „Jeżeli dobra lub zła wola zmienia świat, to tylko jego granice, nie fakty: nie to, co da się wyrazić w języku. Krótko mówiąc: świat musi się wtedy stać w ogóle inny. Musi niejako skurczyć się lub rozszerzyć jako całość. Świat szczęśliwego jest inny niż nieszczęśliwego" (Wittgenstein 2000a, s. 81, teza 6.43). Skoro etyka nie należy do świata, nie może być zależna od faktów świata, w konsekwencji zaś – jak się

wydaje – żaden ze sformułowanych przez człowieka kodeksów moralnych[32] nie ma szans okazać się uniwersalnym.

Tą drogą podąża także Sady, kiedy zwraca uwagę, że koncepcja Wittgensteina wyklucza istnienie dobra absolutnego. Wniosek ten wyprowadza z dwóch przesłanek. Po pierwsze odwołuje się do wzmiankowanej ambiwalencji samej etyki. Po wtóre, wskazuje na fakt, że wola nie jest wolna, co ogólnie uniemożliwia jakikolwiek osąd moralny.

Pewne wątpliwości względem tego stanowiska wzbudza cytowana już praca Wincha, *Wittgensteina analiza woli*. Jeśli Wittgenstein pisze o dobrej i złej woli zmieniającej granice świata, to znaczy, że coś jednak można o moralności powiedzieć lub chociaż *pokazać*. Dyskusyjna jest również kwestia możliwości zmiany granic świata, która nie wpływałaby na świat jako taki (Winch 1990, s. 214). Problem ten staje się przyczynkiem do głębszej analizy pojęcia *woli* opartej na tekście *Dzienników*, której poświęcony był fragment poprzedniego podrozdziału. Konkluzją prowadzonych tam rozważań było rozpoznanie *woli* jako specyficznego typu działania, którego znaczenie ustala praktyka społeczna.

Wniosek ten do pewnego stopnia przeczy wykładni zaproponowanej przez Sadego. Etyka, mimo że niewyrażalna, ujawnia się w świecie przez wolę zmieniającą jego granice. Nie stwierdzając niczego absolutnego, w każdym partykularnym świecie funduje aksjologię moralną w indywidualny sposób. To właśnie „rzeczywiste" oblicze etyki może funkcjonować jako nośnik wszelkiej moralności, moralności zarazem z konieczności lokalnej i przygodnej. Skryte za zasłoną języka drugie oblicze *etyki*, oblicze *transcendentne*, pozostaje z kolei według Wittgensteina, rzecz jasna, niedostępne.

---

[32] Dla jasności nadmienić należy, że kodeksy, których autorstwo przypisywane jest rozmaitym bogom (jak np. dekalog katolicki), podobnież pochodzą jednak od człowieka; dla porządku przyjąć można, że dokładnie od tego człowieka, który jako pierwszy formułuje treść danego kodeksu na podstawie materiału otrzymanego, poniekąd bezpośrednio, od danego boga (czego z kolei weryfikacja – np. ze względu na „tajemnicę wiary" – może wykraczać poza granice poznania naukowego).

Na marginesie nadmienić warto, iż tak znaczny nacisk położony na odpowiedzialność moralną podmiotu etycznego w istotnym stopniu korespondował z praktyką życia Wittgensteina, odnajdując w niej dodatkowe potwierdzenie. Mimo bowiem egoizmu i przypisywanej mu powszechnie niezaradności w kwestiach doczesnych, Wittgenstein wielką wagę przywiązywał do życia zgodnego z pewnym kanonem moralnym, który wykrystalizował się wszakże w wyniku szeregu przygodnych z natury rzeczy koincydencji.

Wartościową interpretację Wittgensteinowskiego ujęcia wpływu woli na świat odnaleźć można także w tekście Jacka Ziobrowskiego *Uwagi Wittgensteina o woli* (1999). Odczytanie intuicji stojącej za kurczeniem i rozszerzaniem świata, o których mowa była w cytowanym powyżej fragmencie *Traktatu*, i w tym wypadku jest przedmiotem istotnych trudności. Ziobrowski sugeruje postrzeganie *kurczenia się świata* jako wyniku egoistycznego nastawienia woli, podczas gdy *rozszerzanie* odpowiadać mogłoby postawie altruistycznej. Uzasadnienie dla tego stanowiska odnaleźć można także w tekstach Sadego, których tropy interpretacyjne kształtują się blisko uwag formułowanych przez Ziobrowskiego. Dobra wola, zdaniem Sadego, ma moc rozszerzania granic, ponieważ to za jej sprawą większa część świata zaczyna być uznawana przez podmiot za *swój* świat. Egoizm odpowiadałby więc tutaj izolacji, która niechybnie skutkuje kurczeniem się rzeczywistości (Sady 1995, s. 39).

Analizując pytanie Wittgensteina o szczęście: „a może szczęśliwy jest tylko ten, kto *nie* chce?" (Wittgenstein 1999a, s. 127), Sady prezentuje jeszcze jeden argument na rzecz przytoczonej interpretacji. Zdaje się mianowicie twierdzić, że Wittgenstein udziela na tak postawione pytanie pozytywnej odpowiedzi (Sady 1995, s. 69). Wtedy jednak *chcenie*, tożsame z postawą egoistyczną, może prowadzić do *nieszczęścia*, a w konsekwencji do zapadania się granic samego świata.

Nie ujmując tym rozważaniom słuszności, zwrócić warto uwagę, że skoro w ujęciu Wittgensteina granice świata danego podmiotowi kształtowane są przez myśl, to samo dostrzeżenie kwestii wcześniej nieproblematyzowanych, samo skupienie uwagi na czymś, co pozostawało poza sferą faktyczności, czy też samo doświadczenie jakiegokolwiek nowego aspektu rzeczywistości, decyduje przecież o przesunięciu horyzontu. W tym też sensie bardziej zasadne byłoby mówienie o *empatii* i *obojętności* jako postawach wyznaczających granice świata. To bowiem dopiero umiejętność dostrzeżenia cierpienia, które wcześniej pozostawało nierozpoznanym, otwiera nowy wymiar rzeczywistości. Analogicznie, ignorancja zamyka oczy umysłu tam, gdzie mógłby on dostrzec *Innego*. Wydaje się zatem, że w tym sensie *świadomość* okazuje się być konstytutywną dla całej Wittgensteinowskiej etyki, ona to bowiem ustala świat wraz z jego granicami, ona tworzy sam podmiot moralności.

Istotne znaczenie mają w tym kontekście rozważania Wittgensteina noszące znamiona lingwistycznych warunków wszelkiej możliwej filozofii moralnej, co z oczywistych względów wskazywałoby na ich Kantowską inspirację, którą wielu interpretatorów Wittgensteinowi przypisuje (Glock 2001, s. 97). Choć autor *Traktatu* był daleki od kompletowania listy kryteriów, które filozofia moralna spełniać powinna, to jednak zarysował pewne szczególne znaczenie *etyki*, które wyznaczyło ramy dalszych dociekań. Wydaje się nawet, że ustalenia w zakresie etyki, których Wittgenstein dokonał w owym okresie, stały się obowiązującymi dla całej jego twórczości. Z drugiej strony, sama filozofia *Traktatu* nie pozwala na powiedzenie czegokolwiek konkretnego, to bowiem uwięzione zostałoby wewnątrz sądu propozycjonalnego.

Sednem Wittgensteinowskiego namysłu nad etyką są przy tym właśnie rozważania dotyczące rozbieżności między oczywistością, z jaką oceny moralne ludziom się narzucają, a ich jawną niedorzecznością. Mimo że człowiek przez całe życie *szturmuje* granice swego świata, próbując odnaleźć uniwersalne reguły i sens, niedorzeczność koncepcji *absolutnego*

dobra i zła (Wittgenstein 1999a, ss. 122, 131; idem 2000a, s. 80, teza 6.41) jednoznacznie przesądza o niemożności praktycznego wskazania właściwej drogi życia. Jak bowiem konstatuje Wittgenstein, „pierwszą myślą, jaka nasuwa się przy formułowaniu prawa etycznego o postaci «powinieneś...», jest to: a co, gdy tego nie zrobię? Jest jednak jasne, że etyka nie ma nic wspólnego z karą i nagrodą w zwykłym rozumieniu. A więc kwestia *następstw* czynu musi być tu nieistotna. – W każdym razie nie mogą one być zdarzeniami. W kwestii tej musi bowiem być mimo wszystko coś słusznego. Musi istnieć jakaś etyczna nagroda i kara, ale zawarta w samym czynie. (Jest również jasne, że nagroda musi być czymś przyjemnym, a kara przykrym)" (ibidem, s. 80, teza 6.422).

Immanentne światu *normy etyczne*, jak również etyczna *nagroda* lub *kara*, okazują się zatem jedynie pozorami wytworzonymi przez błądzący podmiot. Dla Wittgensteina mogło oznaczać to, że praktyka musi szukać uprawomocnienia[33] w sferze mistyki.

Jak zostało już powiedziane, w *Traktacie* Wittgenstein stwierdza, że granice danego podmiotowi języka wytyczają od wewnątrz granice jego świata (Wittgenstein 2000a, s. 64, teza 5.6). Tym samym formą refleksji nad mistyczną i niewyrażalną etyką mogłoby stać się badanie samego języka. O ile bowiem język do tego świata należy[34], o tyle jego użycie możliwym czyni odniesienie się do jego granic, a zatem dotarcie do wyznaczającej te granice jak gdyby od drugiej strony etyki. Warunkiem, jaki należałoby przy tym jednak spełnić, jest – jak się wydaje – rezygnacja z dyskursu naukowego, który więzi język w przestrzeni faktów.

Wbrew ustaleniu, że w kwestii etyki niczego powiedzieć się nie da, Wittgenstein podejmował więc trud przezwyciężenia tego ograniczenia narzuconego przez język. Z rozważań tych wynikało, że wyjaśnienie

[33] Choć sama potrzeba takiego fundamentu jest już czymś w najwyższym stopniu mistycznym – przynajmniej w perspektywie *Traktatu logiczno-filozoficznego*.

[34] Czy może raczej do świata należą konkretne wypowiedzi w języku, którego logika i gramatyka wciąż leżą poza światem.

spraw moralnych kryje się w sferze im transcendentnej i transcendentalnej względem nich, w sferze gramatyki, logiki oraz reguł je kształtujących.

Zagadnienia te stały się przedmiotem Wittgensteinowskich *Dociekań Filozoficznych*, gdzie rozpatruje się je w terminach i w odniesieniu do *gier językowych*. A choć w uwagach, które złożyły się na pośmiertnie wydane *Dociekania*, *etyki* nie wzmiankuje się wprost, wydaje się, że – podobnie jak w przypadku wyjaśnienia udzielonego Juliusowi von Fickerowi w kontekście *Traktatu* – Wittgenstein i w tym wypadku „pisał" dwie książki – tę, która złożyła się na opublikowany tekst, ale również i tę, na którą składało się wszystko to, czego nie napisał. Podobnie też i tym razem, to tę drugą książkę traktować należy jako ważniejszą.

Zarazem to, czego nie można znaleźć w głównym dziele, ujawniło się ponownie w osobistych dziennikach autora. Prywatne zapiski Wittgensteina z lat 30. i 40. XX wieku zawierają niezliczoną liczbę uwag dotyczących jego stanów emocjonalnych, najczęściej komentowanych w sposób wplatający motywy etyczne i religijne. Uderzający jest przy tym właśnie ogrom wpisów odnoszących się tak do czegoś na kształt „teorii religii" – choć oczywiście żadna próba spójnej teorii nie jest tam formułowana – jak i głębokich doświadczeń religijnych, które stały się udziałem autora.

Można powiedzieć, że jeżeli ktoś, nie stykając się wcześniej z treścią *Dociekań* i *Traktatu*, sięgnąłby po zawartość owych luźnych zapisków z okresu powstawania „późnej" filozofii Wittgensteina, ale także tych zawartych w *Dziennikach* z lat 1914-1916, mógłby odnieść błędne wrażenie, iż ma do czynienia z dziełem człowieka głębokiej wiary, który nękany wątpliwościami, dokonuje nadludzkiego wysiłku umysłu, by nie zejść ze ścieżki, jaką od zawsze pragnął podążać ku Bogu. Osobną kwestią pozostaje pytanie, na czym konkretnie polegałby błąd takiego odczytania.

Między Bogiem a bogiem

Namysł nad niewyrażalnością etyki przyjmował w przypadku Wittgensteina niejednokrotnie charakter refleksji religijnej. Choć *sub specie aeternitatis* każda konkretna wiara, jako faktualnie lokalna, nie mogła udzielić ostatecznych odpowiedzi na pytania formułowane w ramach refleksji etycznej, religia nieść mogła głębokie przesłanie, umożliwiające odniesienie do sfery pozafaktualnej.

Jak zauważył Wittgenstein, żadnego problemu nie stanowi wyobrażenie sobie religii, która na poziomie doktrynalnym nie stwierdza niczego, a więc w konsekwencji w ogóle niczego nie mówi. Mówienie w religii ma zatem charakter biegunowo performatywny, a skoro tak, to prawdziwość i sensowność słów wykorzystywanych w dyskursie religijnym obchodzi się bez znaczenia. Co istotne, przestrzeni na mówienie znaczące w religii nie ma nawet w warstwie metaforycznej, jeśli bowiem sens miałyby metafory, to zapewne istniałaby także możliwość ich przełożenia na sensowną prozę, co znów, przynajmniej w rozumieniu Wittgensteina, kłóciłoby się z sensem wszelkiej religii (por.: McGuinness 1988).

Jednakże refleksja nad sensem wiary była autorowi *Dociekań filozoficznych* nie tylko bliska, ale, jak się wydaje, konieczna, by dzięki niej integrować własną świadomość w obliczu codziennej samotności i braku nadziei. Jego religijność nabrała w ten sposób charakteru szczególnie prywatnego[35], stając się niejako odzwierciedleniem wpływów, jakie wyniósł z domu przy Aleegasse i ojczystego Wiednia. To głębokie zainteresowanie Wittgensteina sprawami wiary potwierdzał jego przyjaciel, Norman Malcolm (2000). Mimo że niezwiązany z żadnym konkretnym wyznaniem, nie będąc też człowiekiem religijnym, Wittgenstein widział

[35] W szerszej perspektywie wyznanie każdego człowieka jest prywatne we wcześniej sygnalizowanym już sensie, co z kolei nie zmienia faktu, że religia jest zjawiskiem społecznym.

w religii – zdaniem Malcolma – *sposób życia*, w którym nie uczestniczył, lecz który czuł i który bardzo go interesował" (ibidem, ss. 81-82).

Rozmaite fragmenty twórczości Wiedeńczyka wskazują zarazem na to, jak odległy był Wittgenstein od wszelkiej próby upodmiotowienia Boga. Jeden z wpisów pochodzący z *Dzienników* dobrze ilustruje swoistą trzeźwość myśli ich autora: *„Jakkolwiek miałyby się rzeczy*, z pewnością *jesteśmy* w jakimś sensie zależni, a to, od czego zależymy, można nazwać Bogiem. W tym sensie Bóg byłby po prostu losem lub, co wychodzi na jedno: niezależnym od naszej woli światem" (Wittgenstein 1999a, s. 122). Szczególną uwagę należy zwrócić na stosowany przez Wittgensteina tryb przypuszczający, który ewidentnie nie jest wynikiem asekuracji, świadczy zaś o próbie skierowania myśli czytającego te słowa poza ich tradycyjny sens, a ku granicom jego świata. Jeżeli nawet w wielu osobistych notatkach filozof zwraca się bezpośrednio do *Boga*, jeśli nawet interpretuje *fakty* przez zaangażowanie jego istoty, wszystko to jest jedynie przejawem świadomego użycia pewnych specyficznych słów.

W rzeczywistości wśród spisywanych przez Wittgensteina w różnych latach notatek, odnaleźć można znacznie więcej fragmentów wskazujących na kontekstualny charakter wykorzystywania obiektów uniwersalnych, jakimi w szczególności są rozmaite koncepcje boga spotykane w różnych kulturach.

Wydaje się, że zacytowanie choć kilku z nich, jest w stanie rzucić pewne światło na wyjątkowość doświadczenia religijnego, które było udziałem ich autora.

„Człowiek klęczy & spogląda do góry, & składa ręce, & mówi, & powiada się, że człowiek rozmawia z Bogiem, powiada się, że Bóg widzi wszystkie me uczynki; powiada się, że Bóg mówi do mnie w mym sercu; mówi się o oczach, o rękach, ustach Boga, ale nie o innych częściach jego ciała: naucz się z tego gramatyki słowa «Bóg»! [Gdzieś czytałem, że Luter napisał, iż teologia to «gramatyka słowa Bóg», Pisma Świętego.]" (Wittgenstein 2002, s. 101).

„Gdy używasz słowa «Bóg», nie wskazuje to, *kogo* masz na myśli – lecz raczej, co myślisz" (Wittgenstein 2000c, s. 81 [MS 132 8: 11.9.1946]).

„Dowód na istnienie Boga powinien być właściwie czymś, dzięki czemu można przekonać się o Jego istnieniu. Lecz myślę sobie, że *wierzący*, którzy takich dowodów dostarczali, chcieli swoją «wiarę» przeanalizować i ugruntować intelektualnie, aczkolwiek sami za sprawą takich dowodów do wiary nigdy by nie doszli. Można by kogoś «przekonać o istnieniu Boga», odpowiednio go wychowując, tak a tak kształtując jego życie. Życie może doprowadzić do wiary w Boga. I są takie *doświadczenia*, które to powodują; ale nie wizje, lub inne doznania zmysłowe, ukazujące nam «istnienie tej istoty», lecz np. różnego rodzaju cierpienia. A ukazują nam one Boga nie tak, jak wrażenia zmysłowe ukazują przedmiot, ani też nie pozwalają się Go *domyślać*. Doświadczenia, myśli – życie może narzucać nam to pojęcie. Tak więc przypomina ono może pojęcie «przedmiotu»" (ibidem, s. 129 [MS 174 1v: 1950]).

„Istota Boga gwarantuje jego istnienie – to znaczy właściwie, że nie o istnienie tu chodzi. (...) W jaki sposób uczy się nas słowa «Bóg» (tzn. jego użycia)? Nie mogę tu wyczerpująco, systematycznie tego opisać. Ale mogę, że tak powiem, poczynić przyczynki do opisu; mogę o tym niejedno powiedzieć i, ewentualnie, przedstawić z czasem coś w rodzaju zbioru przykładów. Pamiętajmy tutaj, że choć w słowniku moglibyśmy podać takie opisy zastosowań, to w rzeczywistości byłyby to tylko nieliczne przykłady i wyjaśnienia. Ale również, że nie potrzeba niczego więcej. Co moglibyśmy począć z takim potwornie długim opisem? – Cóż, gdyby dotyczył posługiwania się słowami znanego nam już języka, to nie moglibyśmy nic z nim począć. Ale co by było, gdybyśmy znaleźli opis użycia słowa asyryjskiego? A w jakim języku? Cóż, w jakimś innym, znanym nam opisie będą często występowały słowa «niekiedy», «najczęściej», «zazwyczaj», «prawie zawsze» lub «prawie nigdy». Trudno wyobrazić sobie dobry obraz takiego opisu" (ibidem, s. 125 [MS 138 30b: 17.3.1949]).

Powyższe fragmenty, oprócz tego, że referują stosunek Wittgensteina względem socjologicznych uwarunkowań całej *niewyrażalnej* mistyki wiary, odzwierciedlają również sposób, w jaki zmagał się on z eksploracją granic języka. Z oczywistych względów ma to przełożenie na refleksję etyczną. Widać tu przy tym wyraźnie, że termin *bóg*, jako centralny w wielu językach i społecznościach, siłą rzeczy poddany musiał zostać przez Wittgensteina szczególnie wnikliwej refleksji.

Potraktowanie boga jako słowa-klucza, które uspójnia[36] obraz podmiotowego świata, przywodzi na myśl odległe rozważania Claude'a Lévy-Straussa dotyczące Maussowskiej koncepcji maoryskiego *hau* (Lévy-Strauss 1973, ss. XLII-XLVI). Podobnie jak *mana*, tak też *hau* jest formą językową, będącą wytworem lokalnej społeczności, która znajduje konkretne zastosowanie w praktykach eksplikacyjnych. Jak zauważa jednak Lévy-Strauss, etnograficzny opis Maussa, który stara się zaadoptować wzmiankowany termin, uznając go za niezbywalny dla maoryskiego oglądu świata, jest wprowadzeniem „dodatkowej wielkości [do ogólnej teorii magii – R.Z.], stwarzającej złudzenie zgodności rachunku" (ibidem, s. XLIII).

Lévy-Strauss zarzuca autorowi *Szkicu o darze*, iż nie poddał on analizowanej teorii tubylczej krytyce, która umożliwiłaby „dotarcie do ukrytej poza teorią rzeczywistości (...) wykrywalnej w nieuświadamianych strukturach myślowych, które można uchwycić w instytucjach, a jeszcze lepiej – w języku, nie zaś w wytworach świadomości" (ibidem, ss. XLIV-XLV). Analogia z Wittgensteinowskim problemem niewyrażalności mistyki wydaje się być czytelna[37]. Tak więc termin *bóg* występuje tu w roli Maussowskiego *hau*, opisując od wewnątrz to, co stawia opór przy próbach

[36] Z perspektywy topologicznej: *uzwarca*.

[37] Co więcej, odnaleźć tu można ogólny schemat wyjaśniania, który należałoby zapewne dołączyć do inwentarza zasłon fantazji sporządzonego przez Slavoja Žižka w *Przekleństwie fantazji* (2001).

rozbioru na bardziej elementarne komponenty, powstrzymując ostrze analizy.

W przypadku problematyki *Traktatu logiczno-filozoficznego* nie sposób jednak mówić o zajęciu transcendentnego punktu widzenia, który rekomendował Lévy-Strauss, nie ma bowiem języka, który wykraczałby poza językowość jako taką. Tym samym Wittgensteinowski podmiot skazany jest na Maussowskie zaklinanie tego, co mistyczne, przy użyciu zwykłych słów w niezwykłym znaczeniu.

Próbę odpowiedzi na pytania, o czym i dlaczego milczał Wittgenstein, podejmował także Wojciech Sady, koncentrując jednak swą uwagę głównie na ich wymiarze teologicznym[38]. Sygnalizowany szczególny charakter pojęcia *bóg* prowadzi do pewnych trudności w interpretacji następującego wyjaśnienia stanowiska Wittgensteina, sformułowanej przez Sadego: „Jeśli Bóg istnieje, to w inny sposób niż cokolwiek, co możemy sobie przedstawić – ale co znaczy to «inny», tego już pojąć nie możemy. Załamują się próby powiedzenia czegoś o Bogu przez analogię: przez przypisanie Mu doskonałości obserwowanych w świecie i dodanie, że On posiada je w stopniu nieskończonym. Normalnie stwierdzenie zachodzenia analogii umożliwia nam stawianie – zawodnych wprawdzie, ale użytecznych – hipotez. W odniesieniu do Boga domniemanie analogii do niczego nas dalej nie prowadzi, a zatem określenie «analogia» staje się bezużyteczne. Co nam pozostaje? Pozostaje wiara, że Bóg objawia się w świecie" (Sady 2003, ss. 38-39).

Przede wszystkim podstawowym problemem jest orzekanie czegokolwiek o obiekcie, o którym niczego powiedzieć się nie da, to bowiem jest właśnie *orzekaniem* o nim czegoś i prowadzi – jak i prowadziło Wittgensteina – wprost do sprzeczności performatywno-propozycjonalnej. Wydaje się, że dostrzegając niewyrażalność wszystkiego, co mistyczne,

[38] Tekst Sadego jest elementem materiałów sympozjum *Teologia negatywna po „śmierci Boga"*, organizowanego przez Papieską Akademię Teologiczną.

Wittgenstein bynajmniej nie traktował powyższej antynomii jako wyłącznie językowej igraszki. Błędem byłoby też go posądzać o próbę stwierdzenia *niedorzeczności* czy *niewyrażalności* czegokolwiek. To, czym jest *bóg*, można *pokazać*.

W tym kontekście Sady sugeruje, jakoby pogląd Wittgensteina, że „w naszym języku nie ma znaków, które odnosiłyby się do tego, co wyższe", był dogmatycznie przyjętym stanowiskiem i ogólnie najsłabszym ogniwem całego *Traktatu* (ibidem, s. 36). Jeśli jednak przez „odnoszenie się" rozumieć „intencję ukierunkowania na", to niewątpliwie trudno byłoby przypisywać sformułowane powyżej stanowisko Wittgensteinowi, który sam starał się właśnie atakować granice wytyczone przez język. W wypadku jednak, gdy „odnoszenie się" traktować jako relację korespondencji z pewnym desygnatem, równie jasne jest – nie tylko na gruncie filozofii Wittgensteina – że stosując tego rodzaju znaki, nie sposób uniknąć popadnięcia w niedorzeczność wynikającą choćby z niemożności określenia sensu pytania o samo istnienie desygnatu.

Jak więc sugeruje Sady w tekście *O czym i dlaczego milczał Ludwig Wittgenstein?*, Wittgenstein nie mówi niczego o tym, o czym orzeka, że niczego orzec nie sposób. A nie mówi o tym dlatego, że uprzednio orzekł, iż niczego o tym orzec nie sposób. Wyłaniające się w tym miejscu wrażenie zapętlenia może zostać przekroczone, o tyle jednak tylko, o ile na problem Wittgensteina spojrzymy jako na pewne *działanie* językiem (Austin 1993). Perspektywę tę rozwiniemy jednak dopiero w kontekście rozważań nad teorią gier językowych wyłożoną przez Wiedeńczyka w *Dociekaniach filozoficznych*.

Poglądy Wittgensteina ewoluowały przez całe jego życie, być może z większą intensywnością niż w przypadku innych myślicieli. Symptomatyczna dla jednej z kolejnych radykalnych zmian perspektywy badawczej, do której dojść miało na początku lat 30. XX wieku, była prywatna konwersacja z Mauricem O'Connorem Drurym, w której Wittgenstein wypowiedzieć miał te oto słowa: „To, że mamy żyć na sposób religijny, nie

powinno oznaczać, że będziemy dużo mówić o religii, ale że zmieni się nasz sposób życia" (za: *Recollections of Wittgenstein* 1984, s. 114).

To właśnie lektura *Dociekań* pokazuje, że ów *sposób życia* stać się miał pojęciem osiowym dla całej „późnej" myśli ich autora. Jak celnie zauważa Monk, Wittgenstein sam uważał, iż mottem właściwym dla jego „nowej" filozofii mogłoby być pochodzące z *Fausta* zdanie „*Am Anfang war die Tat*"[39] (Monk 2003, s. 328). Objaśniając granice świata przez odwołanie się do zwykłych ludzkich zachowań i potrzeb, sprowadzając słowa do ich pospolitych zastosowań, próbuje się więc na kartach *Dociekań* ufundować zarówno sens życia, jak i etykę, w społecznej praktyce i w działaniu.

Splatając na powrót filozofię Wittgensteina z praktyką jego własnego życia, zwrócić należy uwagę, że siła, która kierowała go ku nowym przemyśleniom i która nakazywała mu przeformułowanie całego światopoglądu, była dalece negatywna. Neurotyczny charakter nie pozostawiał wiele pola na satysfakcję z własnej pracy. Niezależnie jednak od tego, sama natura prowadzonych przez niego badań, pozostawała sferą w najwyższym stopniu otwartą, nieuchwytną i, jak pewnie należałoby za Wittgensteinem dodać, niewyrażalną. Czynniki te notorycznie skłaniały więc ku destrukcji, ku próbom demontażu tego, co zostało już w jakiś pozytywny sposób skonstruowane. To ogólne metodologiczne nastawienie ustrzegło prawdopodobnie autora *Dociekań filozoficznych* od sformułowania ostatecznie skrystalizowanego systemu filozoficznego.

Z drugiej strony, wzgląd na przyczyny skrajnie krytycznego charakteru filozofii Wittgensteina okazuje się pomocny przy odczytywaniu zapisków jego rozważań zawartych w *Dociekaniach filozoficznych*. Warto więc na uwadze mieć wskazówkę, którą pozostawił sam autor, iż to, o czym milczał, ujawniało się w tym, jak żył. Choć więc niewątpliwie

[39] W tłumaczeniu na język polski: „Na początku był czyn".

wiele spośród najistotniejszych kwestii pozostawało poza granicami *wyrażalnego*, to wciąż istniała możliwość wyrażenia ich przez samą praktykę, przez wskazanie właściwej *drogi życia*. W rzeczywistości, zapoznając się z biografiami austriackiego filozofa, czytając intymne wpisy, których dokonywał w prywatnych dziennikach czy analizując jego rozmowy z przyjaciółmi, trudno byłoby znaleźć jakiekolwiek znaczące egzystencjalnie zagadnienie, które w tym ogólnym sensie zostałoby przez Wittgensteina ominięte czy przemilczane.

O etyce jednak wprost: *Wykład o etyce*

Co ciekawe, przez wszystkie lata, które w sile wieku Wittgenstein spędził na austriackiej prowincji w okolicach Trattenbach, a po których ostatecznie powrócił do życia akademickiego, jego poglądy na etykę zasadniczo nie zmieniły się względem tego, co wyrażone zostało na kartach *Traktatu*.

W listopadzie 1929 roku Wittgenstein przystał na propozycję wygłoszenia wykładu dla Towarzystwa Heretyków, który przeszedł do historii pod nazwą *Wykładu o etyce*. Podobnie jak w przypadku *Traktatu logiczno-filozoficznego*, wystąpienie to nie dotyczyło bynajmniej konkretnych zagadnień etycznych, ale raczej tego, czym etyka jest, a czym nie jest. Z pewnej perspektywy treść *Wykładu o etyce* może być postrzegana jako próba eksplikacji tego, co może nazbyt lakonicznie wyrazić starał się *Traktat*. W szczególności Wittgenstein nawiązał w nim do kluczowych dla jego filozofii kwestii, wyrażalności oraz uniwersalności etyki. Właściwą część wykładu[40] Wittgenstein rozpoczął od przywołania definicji etyki pochodzącej z *Principia Ethica* George'a Edwarda Moore'a –

[40] Na początku Wittgenstein powiedział także kilka słów na temat samego wykładu, motywacji i trudności, z jakimi przyjdzie mu się w jego trakcie zmierzyć.

czyli, za Wittgensteinem: „Etyka to ogólne rozważania nad tym, co dobre" (Wittgenstein 1995a, s. 76) – oraz zakreślenia stanowiska Moore'a w sposób niesprawiedliwie je spłycający. Niezależnie od oceny koncepcji wyrażonej w *Principia Ethica*, wydaje się, że samo odniesienie się do niej przez Wittgensteina było raczej zabiegiem retorycznym, o ile nie jawną ironią.

Określając *etykę* jako rozważania „nad sensem życia", „nad tym, co powoduje, że warto żyć", „nad właściwym sposobem życia", Wittgenstein rozróżnia dwa sensy, jakie przypisać można owym sformułowaniom (ibidem, s. 77).

Pierwszy z nich, to *sens trywialny*, czyli ten odnoszący się do sfery faktyczności, odwołujący się do przyjętych norm i celów umożliwiających ustalenie *słuszności*, *właściwości* czy *dobra*.

Odrębność drugiego *sensu*, „sensu etycznego" bądź „absolutnego", dobrze ilustruje przykład, który podał sam Wittgenstein: „Załóżmy, że grałbym w tenisa, a ktoś z was powiedziałby, przyglądając się grze: «Cóż, grasz dość kiepsko», ja zaś bym odparł «Wiem, że gram kiepsko, ale wcale nie chcę grać lepiej»; temu człowiekowi pozostałoby stwierdzić jedynie «Ach, więc wszystko w porządku». Ale załóżmy, że kogoś z was bezczelnie okłamałem, on zaś podszedł do mnie i rzekł «Postępujesz jak bydlę», na co ja bym odparł «Wiem, że postępuję źle, ale wcale nie chcę postępować lepiej»; czy wtedy stwierdziłby on może «Ach, więc wszystko w porządku»? Z pewnością nie; powiedziałby «No, powinieneś chcieć postępować lepiej»" (ibidem, s. 77).

Demonstrując rozmijanie się dwóch przytaczanych sposobów użycia słowa *dobry*, Wittgenstein raz jeszcze wskazuje, iż fakty etyki dotyczyć nie mogą. Co więcej, jak pokazał to już *Traktat*, ich wartość leży poza światem i poza językiem[41].

[41] Lub co najmniej poza tradycyjnie przyjmowaną *grą językową*.

W okresie gdy wygłaszał swój *Wykład o etyce*, Wittgenstein był jeszcze prawdopodobnie głęboko przekonany o etycznie neutralnym charakterze propozycjonalnej warstwy języka. Stąd jasne mogło wydawać mu się, że wszelki sąd, wyabstrahowany niejako spośród swych dopuszczalnych realizacji lingwistycznych, po prostu jednoznacznie odpowiadał pewnej wyróżnialnej sytuacji w świecie. W tym sensie gołe fakty jawiące się nauce, rzeczywiście nie miały nic wspólnego z etyką, która tym samym być musiała egzogenna (ibidem, s. 79).

W pełnej spójności z wcześniejszymi poglądami pozostają również rozważania przedłożone przez Wittgensteina heretykom, a dotyczące dalszych konsekwencji próby pomyślenia wartości absolutnych. O ile jednak przyjęcie za cel pewnego faktu z logicznego uniwersum sytuacji nadaje sens pojęciu *właściwej drogi*, o tyle *absolutnie właściwa droga* z konieczności denotacji nie posiada. Czym bowiem miałaby ona być? „Myślę, że byłaby to droga, którą każdy, ujrzawszy ją, musiałby, przymuszony przez logikę [*with logical necessity*], pójść, lub wstydziłby się, że nią nie idzie. I podobnie absolutne dobro, gdyby było opisywalnym stanem rzeczy, byłoby czymś, co każdy, niezależnie od swych gustów czy skłonności, nieuniknienie [*necessarily*] by czynił, lub czułby się winny, iż tego nie czyni. A chcę powiedzieć, że taki stan rzeczy jest chimerą" (ibidem, s. 79).

Jedną z metod znajdowania desygnatu słowa może być próba wyobrażenia sobie jego praktycznego zastosowania w bardzo konkretnej sytuacji. Trop ten wiedzie bezpośrednio do najbardziej interesujących partii *Wykładu o etyce*. Poszukując możliwego sensu dla pojęcia *wartości absolutnej*, Wittgenstein opisuje trzy szczególne sytuacje, które w jego indywidualnym przypadku wiązały się z mistycznym doznaniem czegoś korespondującego z pozbawioną *faktycznego* desygnatu ideą.

Pierwszym przykładem, jaki pojawia się w toku *Wykładu o etyce*, jest *zdziwienie istnieniem świata* (ibidem, s. 80). Nie sposób zaprzeczyć, że to tajemnicze uczucie, z którym Wittgenstein zmagał się już w swoich

Dziennikach z okresu I wojny światowej, w jednej chwili stawia pod znakiem zapytania wszystkie sądy, fakty i przekonania. Jaka bowiem jest ich wartość, jeśli fundament, na którym spoczywają, okazuje się być tak chwiejnym i niepojętym?

Jako następne pojawia się, typowe dla mistycznej głębi rozważań Kierkegaarda (Glock 2001, s. 98), poczucie *absolutnego bezpieczeństwa*, czyli – jak objaśnia to sam Wittgenstein – stan umysłu, w którym zdaje się on mówić: „Jestem bezpieczny, nic, cokolwiek się zdarzy, nie może wyrządzić mi krzywdy" (ibidem, s. 81). Doznanie to blisko związane jest z przeświadczeniem o nadrzędnej roli praw moralnych, których respektowanie immunizować miałoby na cierpienia wynikające z zanurzenia w faktyczności. Nie jest wszak możliwe wyrządzenie krzywdy człowiekowi o nieskazitelnym sumieniu, o ile tylko zakres *krzywd* można także ulokować poza granicami świata. Jednak, mimo że ból, głód i śmierć bliskich bez wątpienia są światu immanentne, niejednokrotnie to właśnie niewzruszona postawa moralna, czy też doświadczenie religijne, pozwalają ludziom przetrwać ciężkie chwile, czy podnieść się po klęsce.

Mistyka tego zjawiska przywodzi z kolei na myśl trzecie z wymienionych przez Wittgensteina uczuć, czyli natarczywe *poczucie winy* (ibidem, s. 82), któremu tak często brak przecież jakiejkolwiek racjonalnej podstawy.

Owym trzem doświadczeniom wspólny jest ich alegoryczny charakter. Tym sposobem w każdym przypadku brak faktualnego sensu kompensowany jest odesłaniem do pewnego korespondującego stanu rzeczy o dobrze ugruntowanym znaczeniu. Gdy mówi się o kimś, że jest „zły do szpiku kości", w istocie nie precyzuje się, jakiej cechy wypowiedź ta dotyczy ani względem jakiej normy jest ona orzekana. Każdy jednak podczas swego życia słyszał dość sądów stwierdzających, że „zła jest pogoda" bądź że „źle jest wkładać rękę do ognia", by bez najmniejszego problemu i niejako automatycznie zestawić wzmiankowane wyrażenie z zakumulowaną bazą wcześniejszych doświadczeń. Tym samym, jeśli tylko założyć

przynależność mówiącego i słuchających do tej samej wspólnoty językowej, z dużym prawdopodobieństwem przyjąć można, że sformułowanie to skłoni ich do wyciągnięcia podobnych wniosków.

Językowy fenomen tego zjawiska polega na umiejętności tworzenia abstrakcyjnych pojęć wyrażających wartości, co możliwe jest jednak wyłącznie dzięki osadzeniu w pewnym, pierwotnie empirycznie wytworzonym schemacie pojęciowym. Innymi słowy, jeśli mowa jest o „złej pogodzie", to kojarzone przez jednostkę faktyczne konsekwencje takiej obserwacji mają empiryczny oraz kontekstualny charakter, typu „słońce spali źdźbła pszenicy" lub „będą ciąć komary".

Inaczej jest jednak w przypadku informacji, że „on jest zły do szpiku kości", bowiem obok analogicznych do poprzedniego przykładu asocjacji w rodzaju „mógłby zabić" tudzież „gdzieżby przyszło mu do głowy zrobić coś bezinteresownie", pojawia się dodatkowe przeświadczenie, że człowiek ten jest *po prostu* zły, zły *z natury*, a może nawet opętany przez siły *nieczyste*. Ostatni wniosek ma to do siebie, że z jednej strony odnosi do sfery wartości niezależnych od faktów, z drugiej zaś aspiruje do miana ogólnego. Na drodze tej powstaje pewne przekonanie, całkowicie niedorzeczne z perspektywy logicznej struktury świata, niedorzeczne w świetle nauki, ale jednak tak głęboko doświadczane, że podmiotowi wydaje się niemożliwym, by mogło być wyłącznie iluzją.

Jak zostało to już zasygnalizowane, jednym z typowych pojęć pozbawionych desygnatu, a mimo to pozostających w powszechnym użyciu, jest *bóg*. Uderzający jest przede wszystkim fakt, że najczęściej bezrefleksyjnie posługują się nim nie tylko „wierzący", ale również osoby deklarujące się jako ateiści, a stwierdzające autorytatywnie, że *bóg* nie istnieje, tym samym zaś presuponując sensowność tego pojęcia[42]. Dowodzi

[42] Co z kolei uruchamia całą kaskadę argumentów za istnieniem danego boga w odniesieniu do analizy samego jego/tego pojęcia, jak na przykład modelowa argumentacja Anzelma z Canterbury.

to przemożnego wpływu kultury, która na drodze wychowania oraz reprodukcji kształtuje rzeczywistość.

Mimo że refleksja ta stać się miała w sposób pośredni przedmiotem badań Wittgensteina dopiero nieco później, to jednak, wygłaszając swój *Wykład o etyce*, był on już w pełni świadomy wyjątkowego magnetyzmu i magii tego terminu. Jak twierdził, „Gdy (...) mówimy o Bogu i o tym, iż widzi on wszystko, i gdy klękamy i modlimy się do niego, to wszystkie nasze wrażenia i czyny zdają się stanowić części wielkiej i zawiłej alegorii, która przedstawia Go jako istotę ludzką o wielkiej mocy, której łaski próbujemy uzyskać itd., itd." (ibidem, s. 80).

Stanowisko ateisty negującego istnienie boga jest w każdym razie równie irracjonalne, co gnoza wierzącego (ibidem, ss. 92-93). Problem znów polega bowiem na tym, że w powyższym sensie o *bogu* nic powiedzieć nie można. Z drugiej strony naturalna dla człowieka tendencja do hierarchizacji epistemicznej kazała ukuć termin, który fundowałby całość *niewyrażalnego*, zawierając w sobie potencjalnie eksplikację wszelkich wartości absolutnych. Tym samym w pojęciu *boga* próbuje się zakląć całą głębię wyłaniającej się spoza granic świata podmiotowego mistyki.

Wyraźnie stanowisko swe w tej kwestii Wittgenstein sformułował po ukazaniu się *Fragen der Ethik* Moritza Schlicka. Podczas gdy Schlick utrzymywał, że większą przenikliwością cechuje się koncepcja, wedle której *bóg* pragnie *dobra*, dlatego, że jest *dobre*, Wittgenstein opowiedział się za postrzeżeniem *dobra* jako *dobrego* właśnie na mocy tego, że jest tym, czego pragnie *bóg*. O wyższości drugiej koncepcji świadczy zdaniem Wittgensteina fakt, że „uniemożliwia jakiekolwiek wyjaśnienia «dlaczego» dobro jest dobrem; [pierwsza][43] natomiast jest płytka, racjonalistyczna i działa «tak jakby» można było podać powody, dla których coś

[43] W oryginale pojawia się słowo „druga" w związku z odwrotną kolejnością pojawiania się wzmiankowanych koncepcji.

jest dobre. Według pierwszej koncepcji istota dobra nie ma nic wspólnego z faktami, a zatem nie daje się wyjaśnić za pomocą żadnego sądu. Jeśli istnieje sąd, który wyrażałby dokładnie to, co myślę, brzmi on: «Dobre jest to, co nakazuje Bóg»" (za: Monk 2003, s. 327).

Wykorzystując uniwersalność terminu *bóg*, można zatem w łatwy sposób opisać przytaczane w toku wykładu trzy mistyczne doznania. Zdziwienie światem jest więc według Wittgensteina niczym innym, jak powiedzeniem, że „bóg stworzył świat", doznanie absolutnego bezpieczeństwa interpretowane być może jako „bezpieczeństwo wynikające z pozostawania w boskich rękach", poczucie winy zaś byłoby wynikiem „boskiej nagany za złe zachowanie" (Wittgenstein 1995a, s. 82).

Choć tłumaczenie to wzbogaca etykę o pewien porządek pojęciowy, to jednak z pewnością nie przybliża do sensownego opisu tego, co – jak od początku było wiadome – jest *niewyrażalne*. Jasne jest przy tym, że Wittgenstein widział możliwość mówienia o samych wyrazach *bóg* czy *dobro*, z jednej strony, jako o szczególnych słowach języka, z drugiej zaś jako o wytworach kultury (ibidem, s. 122; patrz też Sady 1995, s. 42). Taka analiza nie była jednak w najmniejszym stopniu jego intencją, ponieważ prawdziwy cel jego zainteresowań leżał poza światem i tam musiał pozostać.

O głębi tego przekonania świadczy wyjaśnienie, którego udzielił Friedrichowi Waismannowi: „Czy wartość jest pewnym szczególnym stanem ducha? Albo formą zawartą w pewnych danych świadomości? Odpowiadam: cokolwiek by mi powiedziano, odrzuciłbym to; i doprawdy nie dlatego, że to wyjaśnienie jest fałszywe, ale dlatego, iż jest to wyjaśnienie. Gdyby mi powiedziano coś, co byłoby teorią, stwierdziłbym: Nie, nie! To mnie nie interesuje. Nawet gdyby teoria była prawdziwa, to mnie by ona nie interesowała – nie byłaby tym, czego szukam. Nie można nauczać tego, co etyczne. Gdybym mógł wyjaśnić to, co etyczne, jedynie za pomocą teorii, wówczas to, co etyczne, byłoby całkowicie bezwartościowe" (za: Sady b.d.).

W końcowej partii *Wykładu o etyce* Wittgenstein chciał więc raz jeszcze podkreślić, jak naiwną jest próba mówienia o *etyce*, zwłaszcza podejmowana na gruncie nauki. To, co nie zostało jeszcze wyjaśnione przez naukę, doraźnie postrzegane być może wyłącznie w kategoriach cudu. Jeżeli jednak nauka uzurpowałaby sobie prawo do orzekania o cudowności zdarzeń, wytworzyć starałaby się tym samym absolutne pojęcie *cudu*, co jest jawną niedorzecznością. Chwila refleksji pozwala ujrzeć samą więc naukę jako wyróżniony sposób mówienia, jak zaś stwierdza ostatecznie Wittgenstein, *cud*, którym jest istnienie świata, najpełniej manifestuje się przez cud istnienia samego języka (Wittgenstein 1995a, ss. 83-84). Tym samym raz jeszcze okazuje się, że każda teoria musi zostać odrzucona w obliczu zdziwienia o wiele bardziej pierwotnego i głębokiego[44].

Wieńczący *Wykład o etyce* antynaukowy manifest przywiódł Wittgensteina do dwóch refleksji, które w pewnym sensie postrzegać można jako forpocztę rozważań właściwych *Dociekaniom filozoficznym*. W ostatnich słowach swego wystąpienia stwierdził on mianowicie, że „jasno, jak gdyby w błysku światła" widzi, iż „niedorzeczne wyrażenia nie były niedorzeczne dlatego, że jak dotąd nie znalazłem wyrażeń poprawnych, ale iż ich niedorzeczność stanowi samą ich istotę. Albowiem za ich pomocą chciałem po prostu przekroczyć granice świata, a zatem granice sensownego języka. Wszystkie moje skłonności i, jak sądzę, skłonności każdego z ludzi, którzy kiedykolwiek próbowali pisać czy mówić o Etyce lub Religii, sprowadzały się do zmagań z granicami języka. To zmaganie się ze ścianami naszego więzienia jest doskonale, absolutnie beznadziejne" (ibidem, ss. 83-84).

Początkowo uwagę zwraca typowo Kartezjańskie kryterium pewności, na którym wypowiedź swą funduje Wittgenstein. I można powiedzieć, że

[44] Socjologicznie niezwykle interesująca jest w tym kontekście potrzeba wielu osób wierzących, by godzić ze sobą porządek racjonalnych wyjaśnień naukowych z doświadczeniem wiary.

tego rodzaju argumenty zdewaluowały się na gruncie historii filozofii dawno przed *Wykładem o etyce*, głównie ze względu na metakontekstualne oczekiwania, jakie próbowano przy ich pomocy realizować.

W konsekwencji duży dystans, jeśli nie zarzut jałowości, odnośnie do formułowanego przez Wittgensteina uzasadnienia, daje się wyczuć w słowach Sadego pochodzących z pracy *O czym i dlaczego milczał Ludwig Wittgenstein?* (2003). Zwrócić należy jednak uwagę na fakt, że po tym, co zostało powiedziane podczas całego wykładu, nieadekwatność każdego racjonalnego argumentu, który mógłby pojawić się w tym finalnym momencie, była oczywista. Na *intuicyjną jasność* Wittgenstein powołał się tylko dlatego, że była ona w tamtej chwili jedynym sensownym uzasadnieniem, jedynym uzasadnieniem osadzonym poza granicami świata. Ostateczne zerwanie z płytkością wszelkiej teorii i sięgnięcie do jakby zupełnie innej puli argumentów było w najwyższym stopniu symptomatyczne dla kolejnego przełomu, jaki dokonać miał się w Wittgensteinowskich rozważaniach. Wydaje się bowiem, że w owym czasie krystalizować zaczęła się już wizja zadania, jakie Wittgenstein postawić miał przed filozofią jako taką, zadania, na którym on sam skoncentrować miał wszystkie swoje siły.

Wiąże się to z kolei z drugą z sygnalizowanych refleksji, którą wyraża obserwacja, jakiej dokonał podczas cytowanej już rozmowy z Waismannem: „Pod koniec mego wykładu o etyce mówiłem w pierwszej osobie. Sądzę, że jest to rzecz bardzo istotna. Tu już niczego więcej do powiedzenia nie ma; pozostało mi jedynie wystąpić jako jednostka i przemówić w pierwszej osobie" (za: Sady b.d.). Czym jednak był on jako jednostka? Czym były te absolutnie krępujące granice jego podmiotowego świata? Co sprawiało, że wydawały się one tym, a nie czym innym? Frontalny atak na granice języka – oto droga, którą podążyć musiał ten, kto domagał się odpowiedzi. Było to zadanie dla filozofa, a co ważniejsze, było to zadanie dla geniusza.

Formy życia

Rzecz o kulturowym nośniku etyki

Rozpoznanie lokalnego charakteru norm etycznych w żadnym razie nie osłabiło zniechęcenia Wittgensteina względem kultury czasów, w których przyszło mu żyć. Jego osobisty światopogląd, głęboko zakorzeniony w myśleniu typowym dla zamożnej burżuazji schyłku XIX wieku, pozostawał w rażącej sprzeczności z nowoczesnością okresu międzywojennego. Obrazu zmierzchu cywilizacji zachodnioeuropejskiej dopełniało przekonanie o bezprecedensowej skali degrengolady społecznej. Na co dzień Wittgenstein był wnikliwym i surowym obserwatorem kultury. Któregoś dnia odwiedził Maurice'a Drury'ego i z właściwym sobie przejęciem zdał relację z przechadzki po Cambridge: „Chodziłem po Cambridge i mijając księgarnię, zobaczyłem na wystawie portrety Russella, Freuda i Einsteina. Kawałek dalej, w sklepie muzycznym, wisiały portrety Beethovena, Schuberta i Chopina. Porównując jedne portrety z drugimi poczułem dotkliwe, jak strasznie zdegenerował się duch ludzki w ciągu zaledwie stu lat" (za: Monk 2003, s. 322).

Refleksję tę Wittgenstein określić miał jako „obrazkowe przedstawienie teorii Spenglera" (za: ibidem, s. 322). Nie ulega wątpliwości, że lektura *Zmierzchu Zachodu* autorstwa Oswalda Spenglera okazała się w przypadku Wittgensteina potężnym źródłem inspiracji. Powodów było zapewne wiele, dwa spośród nich – psychologiczny i filozoficzny – zasługują jednak na szczególną uwagę.

Po pierwsze, postrzeganie przez Spenglera atrofii kultury jako głównej przyczyny fatalnej kondycji współczesnej mu cywilizacji znakomicie współgrało z Wittgensteinowską oceną sytuacji. Wydaje się, że w sensie tym książka niemieckiego filozofa kultury pozwalała utwierdzać się Wittgensteinowi w przekonaniu, że poważne problemy, z jakimi borykał się w relacjach międzyludzkich, w mniejszym stopniu są jego winą,

a wynikają raczej z przynależności do innej – lepszej – epoki. Skądinąd obawa przed zmianami i następujące w jej konsekwencji wyparcie wszystkiego, co nowe, od zawsze było najbardziej typową wśród ludzkich reakcji w obliczu dokonującego się postępu. Problemy emocjonalne jednostek społecznie wyalienowanych zdają się przy tym jedynie katalizować powstające na drodze tej niechęć i frustrację. Nie inaczej sprawa miała się w przypadku mentalnego przewodnika Wittgensteina, tragicznie zmarłego w efekcie nadto emocjonalnej konfrontacji z cywilizacją, Otto Weiningera.

Georg Henrik von Wright w tekście *Wittgenstein i jego czasy* sugeruje, że próbując ocenić podejście Wittgensteina do świata, zwrócić należy uwagę właśnie na ten ogrom zmian kulturowych, jakich na przełomie wieków doświadczyło austriackie mieszczaństwo (von Wright 2000, s. 153). Na jego odbiorze rzeczywistości niewątpliwie zaciążyła także gwałtowność zmian wywołana swoistą akceleracją mocy twórczych, które wraz z *fin de siècle* wkroczyły w wiek XX, obejmując wszystkie aspekty życia społecznego. Nie dziwi zatem fakt, że Weininger, Wittgenstein, Spengler – podobnie jak wielu innych – stanęli w owym czasie w opozycji względem euforycznego ducha nowoczesności. Potwierdzeniem są tu słowa samego Wittgensteina: „Naszą cywilizację określa słowo «postęp». Postęp jest jej formą, to, że dokonuje postępu, nie jest jedną z jej cech. Budowanie jest dla niej typowe. Jej działalność polega na wznoszeniu coraz bardziej skomplikowanych budowli. Także jasność służy jedynie temu celowi, a nie jest celem samym w sobie. Dla mnie, przeciwnie, jasność i przejrzystość są same w sobie celem. Mnie nie interesuje wznoszenie budowli, lecz to, by przejrzyście widzieć podstawy możliwej budowli. Mój cel jest przeto inny niż cel uczonych i różne są także nasze drogi myślenia" (Wittgenstein 2000c, s. 23 [MS 109 204: 6-7.11.1930]).

Drugim z powodów, dla których *Zmierzch Zachodu* wywarł tak znaczny wpływ na Wiedeńczyka, było ogólne filozoficzne pokrewieństwo jego

własnych przemyśleń i rozmaitych intuicji na kartach dzieła tego wyłożonych. Stanowisko Spenglera to oczywiście znacznie więcej niż wynurzenia rozgoryczonego nowoczesnością reprezentanta usuwającej się w cień elity. Zdaniem niemieckiego filozofa tym, czego brakowało współczesnym mu myślicielom, był szeroki horyzont intelektualny, który dałby możliwość „wglądu w historyczno-relatywny charakter własnych rezultatów" (Spengler 2001, s. 42). Ten zaś kształtować musiał się w zakotwiczeniu w pewnej faktualności, a przez zaangażowanie w praktykę życia (ibidem, s. 57). Tym bardziej jasne było dla Spenglera, że żywy świat nie ma nic wspólnego z ogólnymi prawami, a wszelka próba narzucenia powszechnej ważności jest wyłącznie wyrazem wątłej próby projekcji doświadczeń indywidualnego, partykularnego istnienia (ibidem, ss. 42; 60).

Jedno z zastrzeżeń Wittgensteina względem teorii wysuwanych przez Spenglera dotyczyło pozoru absolutnej relatywności, jaki ten zdawał się stwarzać. Nawet ostrożnie formułowane stanowisko autora *Zmierzchu Zachodu* nie było bowiem wolne od pewnego presuponowanego *praobrazu podejścia* będącego efektem danej mu lokalności (Wittgenstein 2000c, s. 37 [MS 111 119: 19.8.1931]). W przeciwieństwie do Spenglera, Wittgenstein zdawał się nie widzieć niczego złego w praktycznym ustaleniu pewnego wzorca, nadania godności kulturze przez uczynienie z niej pewnego rodzaju *jednostki miary* (ibidem, s. 48 [MS 157b 15v: 1937]). Fałsz samouwielbienia, który zdaniem Spenglera toczył cywilizację Zachodu, podczas gdy ta nie umiała spojrzeć w oczy własnej finalności (Spengler 2001, s. 221), był więc dla Wittgensteina, jak się wydaje, raczej faktem, czy może grą, której beztrosko się oddawano.

Niezależnie jednak od tych niezgodności, z biegiem lat Spenglerowski kontekstualizm moralny stawał się dla Wittgensteina stanowiskiem coraz bardziej atrakcyjnym, zwłaszcza na płaszczyźnie teoretycznej. Należy przy tym zaznaczyć, że choć przekonany o przygodności jawiącego mu się świata, Wittgenstein wciąż próbował komentować rzeczywistość

z ulubionej, perspektywy własnej. Wynikało to zapewne po części z głębokiego przekonania o własnym geniuszu, predestynującym go do roli krytyka. W pewnej mierze wiązało się jednak również z wyczuwalną reminiscencją mistyki *Traktatu*, objawiającą się pod postacią wewnętrznego przeświadczenia o istnieniu wartości nieujawniających się w świecie faktów (Wittgenstein 2000c, s. 18 [MS 107 229: 10-11.1.1930]; 23 [MS 109 204: 6-7.11.1930]), które mimo wielu zmian perspektywy badawczej, za każdym razem ujawniało się w nowym kontekście. Jeśli nawet powaga tworzonych tekstów nie pozwalała mu na wplecenie w nie luźnych prywatnych przemyśleń, to nie ulega wątpliwości, że te głęboko zakorzenione przekonania wpływać musiały choćby w podświadomy sposób na ramy jego refleksji filozoficznej. W konsekwencji prowadziło to do konfliktów rozspajających jego własny światopogląd.

Co ciekawe, prywatne zapiski filozofa zdradzają bliskość perspektywy właściwej rozwijającemu się wówczas intensywnie behawioryzmowi, pozostającemu jednak poza spektrum jego zainteresowań: „Okalecz człowieka całkiem & odejmij mu ręce & nogi, nos & uszy & potem spójrz, co pozostało z jego szacunku do samego siebie & z jego godności, & w jakiej mierze jego pojęcia w tych kwestiach są jeszcze takie same. Wcale nie pojmujemy, jak bardzo pojęcia te są zależne od zwykłego, normalnego stanu naszego ciała. Co się z nim stanie, jeśli z pierścieniem przytwierdzonym do przekłutego języka & w pętach będziemy prowadzeni na sznurze? Ile jeszcze pozostanie wtedy z człowieka w nim samym? W jakim stanie pogrąży się taki człowiek? Nie wiemy, że stoimy na wysokiej wąskiej grani & wokół nas – przepaści, w których wszystko wygląda inaczej" (Wittgenstein 2002, s. 74).

W praktyce Wittgenstein wydawał się być sfrustrowany brakiem jedynego wzorca rzeczywistości. Zarazem *geniusz* i *etyka* wydawały się być tymi dwoma pojęciami, wokół których oscylowały wszystkie jego myśli. W 1931 roku zanotował uwagę bezpośrednio odnoszącą się do związku powinności moralnej z jej jednostkowym podmiotem: „Zdanie

etyczne brzmi: «Powinieneś to uczynić» czy «To jest dobre!», ale nie «Ci ludzie mówią, że to jest dobre». Zdanie etyczne jest jednak działaniem osobistym. Nie jest to stwierdzenie faktu. To jak okrzyk podziwu. Zważ jednak, że uzasadnienie «zdania etycznego» próbuje tylko sprowadzić je do innych zdań, które robią na tobie wrażenie. I jeśli w końcu nie odczuwasz przed nim wstrętu & podziwu dla niego, to oznacza to, że nie ma uzasadnienia, które zasługiwałoby na to miano" (ibidem, s. 50).

Być może największy problem sprowadzałby się w tym momencie do przemożnego poczucia bezwzględnego uzależnienia człowieka od sfery faktów. Kwestia ta, która doprowadziła Wittgensteina do obszernych rozważań dotyczących woli, nie została wcale zamknięta i ustawicznie ciążyła na dalszych dociekaniach. Jeżeli bowiem traktować człowieka jako wypadkową okoliczności, które zaistniały w jego życiu, to w jaki sposób miałby on stać się ostatnią instancją orzekającą o moralnej powinności? Jak możliwe byłoby ufundowanie etyki poza granicami świata? Wittgenstein zdawał się coraz bliższy refleksji nad pytaniem o to, co dokładnie stanowi o tym, że jego świat jawi mu się właśnie na ten, a nie inny sposób.

Krzysztof Michalski pisze, że dopiero „nieredukowalna różnorodność życia nadaje rzeczom takie a nie inne znaczenie, a «ja» czyni tym, czym jest" (Michalski 2007, ss. 82-83). Ból wiążący się z doznaniem absurdalności egzystencji prowadził Wittgensteina do coraz bardziej fundamentalnych pytań, w szczególności zaś właśnie do pytań o relację między przygodnością *bytu* a granicami *świata* oraz związek *formy życia* i *etyki*. W roku 1937 zapisał: „To, że życie jest problematyczne, znaczy, iż twoje życie nie pasuje do formy życia. Musisz zatem zmienić swoje życie, a gdy będzie pasowało do formy, wtedy zniknie to, co problematyczne" (Wittgenstein 2000c, s. 49 [MS 118 17r c: 27.8.1937]).

Jak zobaczymy w dalszej części nieniejszej książki, pojęciu *formy życia* nadać można również znacznie bardziej naukowo namacalne znaczenie[45].

Forma jako fundament

Czy rozwiązanie wewnętrznego konfliktu pomiędzy mistycznym doznaniem transcendencji etyki a świadomością praw determinizmu kulturowego jest możliwe? A jeśli przekroczenie tej dychotomii okazałoby się możliwe, to jaki jest ostatecznie status etyki? Wzmiankowany szturm na granice języka, którym w całej swej rozciągłości są *Dociekania filozoficzne*, miał dostarczyć odpowiedzi na te i wiele innych pytań dręczących Wittgensteina. Należy pamiętać, że sfera rozważań etycznych także w drugim dziele Wittgensteina miała charakter implicytny lub, innymi słowy, przynależała do „drugiej książki", czyli tej, na którą złożyło się wszystko to, czego nie napisał. Wydobycie pełni obecnego tam potencjału refleksji dotyczącej moralności wymaga w pierwszym rzędzie przeprowadzenia głębszej analizy kluczowego dla tej myśli pojęcia *formy życia*.

Po powrocie Wittgensteina do filozofii po dłuższej przerwie – w której to skupił się na poszukiwaniach własnego człowieczeństwa oraz ponownie prostym, codziennym życiu – pod koniec lat 20. XX wieku – jego zainteresowania, podsycane z lekka regularnymi rozmowami z Piero Sraffą, dryfowały z wolna w kierunku antropologii i etnologii (Sen 2003, s. 1252). Na zmianę filozoficznej optyki złożyła się jednak także specyficzna lektura (Orzechowski 1998, s. 63). Po zapoznaniu się ze Spenglerowskim *Zmierzchem Zachodu*, Wittgenstein postanowił skierować swą czytelniczą

[45] Jak pisze Roshan Ara (2006, s. 55), *formy życia* w języku socjologii wyrazić można jako *fakty instytucjonalne*.

uwagę na dzieło antropologiczne autorstwa sir Jamesa Frazera, szeroko owcześnie dyskutowaną *Złotą gałąź*(Frazer 1996).

Wiedeńczyk odczytał to dzieło bardzo krytycznie. Szczególnie ostro odniósł się do żywionego przez Frazera przekonania, jakoby magia i religia były atawistycznymi, protonaukowymi próbami wyjaśniania rzeczywistości. Sprzeciw Wittgensteina wobec przyjęcia takiej perspektywy badawczej można postrzegać jako antycypację postmodernistycznego antystrukturalizmu oraz szerokiej debaty, jaka rozwijała się niezależnie od jego wycieczek intelektualnych na polu antropologii kulturowej. Współcześnie powszechnie jasne jest, że każda analiza rytuałów społeczności „pierwotnych" uwzględniać winna, w ten czy inny sposób, także lokalny horyzont wyznaczający perspektywę samego badacza, w tym zaś zwłaszcza sam paradygmat naukowości. Zarazem, jak zdaje się wskazywać Wittgenstein, wszystkim, na co liczyć może badacz, który dociera do najbardziej elementarnych[46] pierwiastków społecznej świadomości, do *litej skały*, i próbuje przeformułować perspektywę lokalną danej społeczności na język naukowy, jest sformułowanie jeszcze jednego opisu relatywnego (Wittgenstein 1998e, s. 13-14).

Te właśnie fakty, zdaniem Wittgensteina, całkowicie ignorował poszukujący jednej słusznej perspektywy Frazer, który gotów był uznać, że dziki dokonuje żywota w wyniku błędu. Tymczasem magia i religia nie potrzebują żadnego uzasadnienia, jako że wewnątrz społecznie wytwarzanej rzeczywistości same funkcjonują jako epistemiczne monady. Tym samym działania ufundowane w sferze lokalnej magii i religii nie wymagają jakiegokolwiek dalszego uzasadnienia, bowiem leżąca u ich podłoża praktyka jest jako taka samowystarczalna (ibidem, s. 119). To partykularny rozum badacza domaga się w tym miejscu dalszych wyjaśnień, ich

[46] W ramach własnego paradygmatu, bowiem sama kwestia elementarności jest pochodną przyjętej perspektywy badawczej (w szczególności: modelu).

potrzeba jest jednak wynikiem pewnej innej praktyki typowej dla pewnej innej gry społecznej.

Wynika stąd, że sama już potrzeba uzasadniania, a także każda próba objaśniania, są efektem wsobnej spekulacji umysłu, korespondującej z procesem tworzenia rzeczywistości[47] mocą społecznie sankcjonowanego zwyczaju. Obserwacja ta wspiera w szczególności Wittgensteinowską tezę o wyższości opisu nad wyjaśnieniem (ibidem, s. 120). Jedyną bowiem sensowną odpowiedzią, której udzielić można w obliczu roszczeń rozumu do tak określonej jasności, jest podanie „*otoczenia* sposobu działania" (ibidem, s. 38), co jest właśnie samofundującym się *opisem*.

Jak zauważa autor *Uwag o «Złotej Gałęzi» Frazera*, „(...) dzicy mają gry (albo też to, co my tak nazywamy), dla których nie posiadają żadnych spisanych reguł i żadnego wykazu reguł. Wyobraźmy sobie teraz działalność *badacza*, który podróżuje po krainach tych ludów i szkicuje zestaw reguł ich gier. Jest to dokładny odpowiednik tego, co robi filozof" (za: Orzechowski 1998, s. 55).

Można powiedzieć, że obserwacja ta jest jednym z fundamentów „późnej" filozofii Wittgensteina. Filozof winien wedle niej z jednej strony „pozostawiać wszystko takim, jakim było", z drugiej zaś w całej swej działalności dążyć ku temu, by ujrzeć tak każdy problem, jak i cały historyczny rozwój myśli ludzkiej, z zupełnie nowej perspektywy (Wittgenstein 2000c, s. 66 [MS 162b 68v: 14.8.1940]), w ramach nowej, *przejrzystej ekspozycji* (Rasiński 2012, s. 155).

W tym kontekście etnologia stawała się nową drogą myśli, pozwalającą zająć „dalece postronne stanowisko, aby móc widzieć rzeczy *bardziej* obiektywnie" (Wittgenstein 2000c, s. 66 [MS 162b 67r: 2.7.1940])[48]. Co ciekawe, ścieżka ta prowadziła także przez *jaskinię lwów* zamieszkałą

[47] Do kwestii sensu *tworzenia rzeczywistości* powrócimy szerzej w rozdziale drugim.

[48] W tłumaczeniu pojawiającym się w tekście Hackera: „(...) stanowisko bardziej zewnętrzne, by móc ujrzeć rzeczy *obiektywniej*" (Hacker 1996b, s. 56).

przez ponadczasowe prawa logiki i matematyki, umożliwiając postrzeżenie ich jako wyniku jeszcze jednego „nawyku *myślenia*" (Wittgenstein 2000b, s. 66). Jak skądinąd wskazuje Orzechowski, Wittgenstein rozwinął w tym kontekście interesującą, osadzoną w kategoriach etnologicznych, interpretację twierdzeń matematycznych jako drogowskazów ukazujących najbardziej pierwotne cechy ludzkiej umysłowości (Orzechowski 1998, s. 58)[49].

I tak podstawowe struktury społeczne, w których zakorzenione jest życie ludzi, a w konsekwencji także wszystkie partykularne manifestacje ich kultury, Wittgenstein określił jako *Lebensformen* (von Wright 2000, s. 145). Są one czymś danym w sposób bezdyskusyjny, niepodlegający metarefleksji, „oto są – jak nasze życie" (Wittgenstein 2001, s. 95, § 559). Owe *sposoby życia*, jak często tłumaczy się ten ukuty przez Wittgensteina termin, stanowią więc fundament absolutny w tym sensie, że cały świat tworzony i postrzegany[50] jest przez ich pryzmat. Stanowią one swoistą matrycę rzeczywistości, pozostając jednocześnie – w terminologii *Traktatu* – poza światem, są więc w tym sensie względem niego transcendentalne. Co istotne, także myślenie ukierunkowane na przekroczenie danego paradygmatu kulturowego czy naukowego, z konieczności jest przez nie zapośredniczone.

W tekście *Formy życia* Henry Le Roy Finch próbuje zrekonstruować dokładne znaczenie Wittgensteinowskiej koncepcji. Jego interpretacja kładzie nacisk na dwa aspekty kontekstu użycia terminu *formy życia*. Po pierwsze, Wittgenstein posługuje się nim zawsze w odniesieniu do ludzkich schematów działań. Po wtóre zaś, podkreśla społeczny, czy dokładniej rzecz ujmując, instytucjonalny wymiar form życia. *Lebensform* jest zatem według Fincha „ustalonym *wzorem działania* podejmowanego

[49] Warto porównać także: Soin 2001, s. 180.

[50] *Tworzenie* i *postrzeganie* są w tym wypadku generycznie splecione i zasadniczo wyobrazić sobie można powołanie nowego terminu, który konotowałby takie właśnie dualne znaczenie.

wspólnie przez członków jakiejś grupy" (Le Roy Finch 1996a, s. 93). Pojawiające się w tekście *Dociekań filozoficznych* pięciokrotnie uwagi angażujące pojęcie *form życia* rzeczywiście poddają się interpretacji w pełni spójnej z ujęciem Fincha[51]. Co istotne, takie ujęcie społecznego funkcjonowania jednostek i ich działań stanowi interesujący punkt wyjścia dla próby konceptualizacji Wittgensteinowskiej etyki jako osadzonej w codziennej praktyce.

Pewne kontrowersje budzi natomiast w powyższym kontekście związek form życia z innym, niemniej istotnym dla „późnej" filozofii Wittgensteina, pojęciem *gier językowych*. Kwestię tę warto w tym miejscu krótko omówić. Jeżeli pierwszy z tych terminów rozumieć jako strukturę kształtującą horyzont tego, co społecznie dane, więc także tego, co językowe, to powinna ona pozostawać niedostępną dla immanentnej *gramatyki*, a stąd niewyrażalną w słowniku *lokalnym*. Tym samym dla von Wrighta dopiero *gra językowa*, dzięki swym regułom i konkretnej egzemplifikacji, byłaby ucieleśnieniem takiej enigmatycznej formy życia (von Wright 2000, s. 145).

Sady skłonny byłby z kolei postrzegać *gry językowe* jako „część sposobów życia" (Sady 1995, s. 56). Podążając tropem Fincha, przytoczyć można dwa fragmenty, w których o relacji omawianych pojęć pisze sam Wittgenstein: „A wyobrazić sobie jakiś język, znaczy wyobrazić sobie pewien sposób życia" (Wittgenstein 2004, s. 16, § 19) oraz „Termin «gra językowa» ma tu podkreślić, że *mówienie* jest częścią pewnej działalności, pewnej formy życia" (ibidem, s. 20, § 23).

Jak rozumieć te słowa? W jakim sensie *mówienie* jest „częścią formy życia", w jakim zaś sensie *forma życia* jest „działalnością"? Wydaje się, że dla Wittgensteina *gra językowa* to pewna forma społecznego działania, którego sensowność w istotny sposób ufundowana jest w pewnym ustalonym, identyfikowalnym i powtarzalnym kodzie, zwanym właśnie

[51] Dokładniej chodzi o: ss. 16, §,19; 20, §,23; 129, §,241; 243; 317 (Wittgenstein 2004).

językiem. Jeżeli przyjąć rozumienie *formy życia* zgodne z interpretacją Fincha, to *gry językowe*, jako rekonstruowalne za pomocą zbiorów reguł, czyli *wzorów działania*, stawałyby się czymś na kształt specyficznego aspektu *form życia*, którego cechą wyróżniającą byłby nośnik lingwistyczny. W tym sensie wyobrażenie sobie konkretnego języka, który kształtuje świadomość podmiotową, w istocie implikowałoby pewien *sposób życia*. Podobnie jak *gry językowe*, które powstając i przemijając podlegają ciągłym przemianom (ibidem, s. 20, § 23), tak i *formy życia* byłyby osadzone w czasie na sposób ciągły. Co ciekawe, rozumienie takie pozwalałoby w dalszej kolejności ująć każdy partykularny język jako przejaw określonej *formy życia*, co byłoby wnioskiem spójnym zarówno ze stanowiskiem von Wrighta, Sadego, jak i Fincha.

Do drobnego nieporozumienia prowadzić może w tym kontekście przekład drugiego z przytoczonych powyżej cytatów, autorstwa Bogusława Wolniewicza, opuszczający pojawiającą się w oryginalnym tekście spójkę „oder", która prawdopodobnie w zamierzeniu Wittgensteina akcentuje przesunięcie semantyczne między pojęciami *formy życia* i *działalności* (Wittgenstein 2003, s. 26, § 23). Po uzupełnieniu tego brakującego ogniwa, jasne staje się, że *forma życia* nie będąc działaniem samym, rozumiana może być właśnie jako *szablon* działania, którego aspektem lub częścią jest *gra językowa*. *Mówienie* staje się tym samym z jednej strony właśnie częścią pewnej działalności, z drugiej zaś uczestniczy ono w konkretnym – jak powiedziałby von Wright – urzeczywistnieniu abstrakcyjnej *Lebensform*.

Finch stwierdza, iż formy życia inteligibilnie osadzają język w życiu, co jest obserwacją zrozumiałą, o ile pozwolić sobie możemy na uznanie języka za obiekt definiowalny. Dla dalszych rozważań być może najistotniejsze jest to, iż tak *język*, jak i *forma życia*, są w koncepcji Wittgensteina wyłączone poza sferę aksjologii uniwersalnej.

Wittgenstein formułuje następującą obserwację dotyczącą samej możliwości komunikacji „Gdyby lew umiał mówić, nie potrafilibyśmy go

zrozumieć" (Wittgenstein 2004, s. 313). *Mowa*, czyli, jak zwykło się potocznie rozumieć, forma oralnych artykulacji zwerbalizowanych według reguł pewnej gramatyki ludzkiej myśli, jest pewnym sposobem komunikacji, pewną umiejętnością realizującą się w konkretnym działaniu. Ktoś mógłby chcieć przyjąć, iż możliwe jest przyswojenie sobie zasad ludzkiej składni, fonetyki, wraz z charakterystycznym ustaleniem konwencjonalnego związku pomiędzy pewnymi wyróżnialnymi obiektami a znakami ustalonego kodu, w całkowitym oderwaniu od pozostałych wymiarów danej człowiekowi percepcji rzeczywistości, w oderwaniu od innych aspektów formy życia.

Jakkolwiek absurdalne byłoby to założenie, w opinii Wittgensteina nawet ono nie czyniłoby możliwą komunikację między człowiekiem a lwem. W takim wypadku *wspólnota mowy* oznaczać musiałaby bowiem wyłącznie istnienie pewnego *systemu kodowania myśli*, podczas gdy translacja myśli stojącej za lwim rykiem nie byłaby wcale semantycznie bogatsza dla ludzkiego odbiorcy niż sam ów lwi ryk. *Sposób życia* lwa skierowuje bowiem jego „myśli" na ścieżki człowiekowi obce, czyniąc w konsekwencji treść potencjalnego przekazu absolutnie niezrozumiałą, właśnie przez brak odniesienia do ludzkiej *formy życia*[52].

Co ciekawe, Finch wskazuje, że intuicje te były bliskie Wittgensteinowi już w okresie I wojny światowej. Istotnie, prywatne zapiski z roku 1916 stanowią komentarz, a zarazem pewne wyjaśnienie cytowanej po-

[52] W prasie popularno-naukowej często napotkać można zabawy w rodzaju „jak widzi mucha?", „jak widzi kot?" czy „jak widzi rozwielitka?", w ramach których autorzy starają się przedstawić percepcję pewnego fragmentu rzeczywistości „okiem" muchy, kota czy rozwielitki; zafałszowanie obecne w tej zabawie dokładnie koresponduje z obserwacją Wittgensteina: samo wykorzystanie pewnego instrumentarium komunikacyjnego, jakim jest oko, nie buduje jeszcze wcale obrazu tego, co rozgrywa się w świadomości prawowitego użytkownika/-czki owego instrumentarium, w przypadku którego/-ej jest ono jednak osadzone w określonej, spójnej *formie życia*; dlatego właściwszym określeniem wzmiankowanej zabawy byłoby sformułowanie „jak widziałby człowiek, gdyby przeszczepić mu oko muchy, kota czy rozwielitki i odtworzyć układ połączeń nerwowych pozwalających mu z tego aparatu korzystać?".

wyżej sentencji: „Czy zatem prawdą jest, że – jak głosi pogląd psychofizyczny – mój charakter wyraża się jedynie w budowie *mojego* ciała lub mojego mózgu, nie zaś zarazem w budowie całej reszty świata? Tkwi w tym pewien decydujący punkt. W gruncie rzeczy zatem paralelizm ten zachodzi między moim duchem, tj. duchem, a światem. Pomyśl tylko, że duch węża, lwa jest *twoim* duchem. Albowiem tylko za pośrednictwem siebie znasz w ogóle ducha. (...) A odpowiedzi na nie może udzielić jedynie paralelizm psychofizyczny: gdybym wyglądał tak jak wąż i czynił to co on, wówczas byłbym taki to a taki. To samo w przypadku słonia, muchy, osy" (Wittgenstein 1999a, ss. 138-139). Tym, co konieczne, by jakakolwiek forma komunikacji mogła zachodzić, jest więc wspólnota lub chociaż pokrewieństwo form życia w pewnej ich totalności, które mając moc sensotwórczą, zrozumiałą dopiero czynią semantyczną warstwę lwiej mowy (Chmielewski 1997). Tym samym, w myśl lingwistycznej koncepcji Wittgensteina, *mówienie* nieosadzone w jakiejkolwiek formie życia, w ogóle *mówieniem* nie jest[53].

Przykład lwa, symbolizującego w tym kontekście istotę osadzoną w radykalnie odmiennej od ludzkiej formie życia, wskazywać ma na fundamentalną dla kształtowania się świadomości rolę ogółu nałożonych na jednostkę uwarunkowań zewnętrznych. Wszystko wskazuje na to, że z perspektywy filozofii „późnego" Wittgensteina kluczowym dla kształtowania się form życia jest wpływ społeczeństwa, jakością konstytutywną zaś dla jednostki świadomość językowa. Bynajmniej nie chodzi tu przy tym o samą umiejętność formułowania poprawnych wypowiedzi, ale raczej o przyswojenie gramatyki funkcjonujących w danym społe-

[53] Ciekawym komentarzem do przytaczanych tu poglądów Wittgensteina na naturę języka może być nieco bardziej współczesny przykład pochodzący od Johna Searla, a funkcjonujący jako *chiński pokój*. W szczególności zaproponowany przez amerykańskiego lingwistę teoretyczny eksperyment na jeszcze jeden sposób ukazuje, jak nikły może być związek partykularnych aktów mowy ze świadomym charakterem percepcji ich treści.

czeństwie gier językowych. Osiągnięcie określonego poziomu wzmiankowanej świadomości językowej postrzegane być także może jako szczytowy efekt procesu socjalizacji w tym sensie, iż w ludzkim świecie to właśnie kompetencje językowe w największej mierze stanowią o tożsamości jednostki.

Tak więc, zgodnie z Wittgensteinowską koncepcją *form życia* to społeczeństwo jest ich głównym twórcą, a jeśli nawet nie wszystkich ich aspektów, to bez wątpienia tych najważniejszych, czyli językowych. Z drugiej strony, to właśnie przez gry językowe konstytuowana jest nie tylko rzeczywistość społeczna, ale w określonym sensie świat jako taki.

Choć, jak zostało to już powiedziane, Wittgenstein programowo unikał prób formułowania wprost tego, co niewyrażalne, trudno oprzeć się wrażeniu, że w jego „późnej" filozofii obecna w *Traktacie* mistyczna sfera prywatności stopniowo ustępuje miejsca świadomości osadzonej wewnątrz społecznie formowanego horyzontu. Wnioskom tym towarzyszyć musiało rosnące poczucie ubezwłasnowolnienia poznawczego. Naturalna skłonność rozumu spekulatywnego, domagająca się przezwyciężenia wyznaczonego paradygmatu epistemologicznego, zdawała się jednocześnie kierować Wittgensteina ku następującym pytaniom: „Jak wyglądałoby społeczeństwo składające się z samych głuchych ludzi? A jak społeczeństwo «upośledzonych umysłowo»? *Ważne pytanie*! Jak zatem wyglądałoby społeczeństwo, które nigdy nie grało w wiele z naszych zwykłych gier językowych?" (Wittgenstein 1999b, s. 91).

Ku *etyce świadomości*

Ostatecznie zadać należy pytanie, ku jakiej wizji etyki rozważania te nas wiodą. Wydaje się, że nawet po obróceniu całego swojego sposobu patrzenia na etykę *wokół sworznia języka*, Wittgenstein pozostał mistykiem. Jeśli jednak zarazem przyjąć punkt widzenia właściwy *Dociekaniom filozoficznym*, to formy życia i język ukazują się jako wyznaczniki

wszelkiej partykularnej etyki, która dopiero z perspektywy podmiotowej nabywa charakteru transcendentnej. Tym samym to zrozumienie społecznych uwarunkowań gier językowych jest kluczowe dla dostrzeżenia głębszego i szerszego sensu osadzonej w nich moralności. Istotne jest przy tym, że *choroby umysłu* wywoływane opętaniem przez środki języka nie omijają sfery moralności, a wręcz przeciwnie, to na jej gruncie narasta najwięcej brzemiennych w praktyczne skutki nieporozumień. Ich głównym źródłem wydaje się być spekulacja symboliczna, w tym zwłaszcza religijna, która czyniąc użytek z mechanizmów abstrahowania, parabolizacji czy hiperbolizacji narracji funkcjonujących lokalnie, wyprowadza systemy społecznie uprawomocnianych wartości poza domenę codzienności oraz praktyki, osadzając ją w *hiperrealnych imaginariach*[54].

Dlatego też to właśnie filozofia powinna dostarczyć terapii umożliwiających realizację postulatu przejrzystej ekspozycji oraz eksplikacji reguł i tez etycznych, który w świetle dotychczasowych rozważań nabiera charakteru czysto praktycznego. Z drugiej strony sama etyka, jako wyznaczająca pewne formy życia, jest nieseparowalnym elementem społecznie danego *uniwersum symbolicznego*. Tym samym dopiero kontekst życia, konkretna praktyka, nadają sens moralności, która rozważana sama w sobie nie jest niczym ponad *lwią mowę*.

Społecznie kształtowana sfera etyki, kodowana w formie życia, oddziałując symboliczne przez obowiązujące gry językowe, podmiotowi, który internalizuje ją w procesie socjalizacji, jawi się zwykle jako mistyczna, niewyrażalna, wszechobecna. W tym też jednak jedynie sensie jest ona autentyczna i nierozerwalnie spleciona z codzienną praktyką, podczas gdy etyka w ujęciu badacza społecznego jest wyłącznie pewnym

[54] W sensie nadanym terminowi *imaginarium społeczne* przez Charlesa Taylora (2010) oraz w znaczeniu nadanym terminowi *hiperrealność* przez Umberto Eco (1996), co poruszone zostanie jeszcze na dalszym etapie rozważań.

rekonstruktem osadzonym w pewnym partykularnym paradygmacie naukowym. Obie te perspektywy są tyle niedoskonałe, co wzajemnie komplementarne.

W ten sposób na gruncie Wittgensteinowskiej filozofii dokonuje się niepozorna reinterpretacja samego pojęcia etyki, która w ujęciu właściwym *Dociekaniom filozoficznym*, staje się po części sztuką wieloaspektowego postrzegania tego, co przynależy do mistyki i gramatyki *form życia*, zarazem zaś nauką o tej sztuce. W tym rozumieniu etyki, jej lokalna kreacja społeczna nie wyklucza absolutnego charakteru jej obowiązywania, bowiem *lita skała*, która *sub specie aeternitatis* stanowi jej niepodważalny fundament, ma właśnie konsystencję społeczną. Moralność osadzona zostaje tym samym w sposób absolutny w, z natury rzeczy, relatywnej formie życia, co można znacznie bardziej przejrzyście wyrazić, parafrazując słynną myśl Josepha Schumpetera: uświadomienie osadzenia przekonań moralnych w litej skale praktyki społecznej, oto co wyróżnia *etykę świadomości*[55].

W perspektywie samej refleksji nad filozofią moralności Wittgensteina istotne jest zwłaszcza to, że wprowadzając narrację opartą o pojęcie *form życia*, *Dociekania filozoficzne* tworzą paradygmat komplementarny względem mistyki *Traktatu*, niekoniecznie prowadząc przy tym do rozłamu pomiędzy dwoma filozofiami Wittgensteina, „wczesną" i „późną"[56].

---

[55] Jest to nawiązanie do słynnego cytatu: „Uświadomić sobie względność swoich przekonań, a mimo to trwać przy nich niezachwianie, oto co odróżnia człowieka cywilizowanego od barbarzyńcy" (za: Berlin 2000, s. 239).

[56] Dyskusja wokół rozróżnienia na „wczesną" i „późną" filozofię Wittgensteina jest wdzięcznym tematem niekończących się dysput akademickich i klinicznym przykładem sporu jałowego poznawczo. Przeciwstawiając się ostremu rozróżnieniu tych dwóch etapów w twórczości Wittgensteina, a zarazem agitując za uznaniem komplementarnego charakteru mozaiki różnorodnych stanowisk, jakie Wittgenstein formułował w czasie całego swojego życia, warto zwrócić uwagę na ustalenia Paula Livingstone'a, który w artykule *'Meaning is Use' in the Tractatus* (2004) stara się dowieść tytułowej tezy. Jak wskazuje, już choćby rozważenie tez 3.326, 3.327 i 3.328 pochodzących z pierwszego dzieła Wittgensteina (2000a, s. 17, teza 3.326: „Aby w znaku rozpoznać symbol, trzeba zważać na jego sensowne użycie", teza 3.327: „Znak wyznacza pewną formę logiczną dopiero wraz ze swym logiczno-syntaktycznym zastosowaniem", teza 3.328: „Znak nie używany nic nie

Dwie wizje etyki, które zrekonstruować można w odniesieniu do pism Wittgensteina, uzupełniają się wzajemnie także w tym sensie, że ta pochodząca z *Traktatu*, wskazuje na granice wyznaczające świat solipsysty niejako „od wewnątrz", ta druga zaś, zakreśla je „od zewnątrz", określając gramatykę wyznaczoną przez Innych. Wydaje się tym samym, że między pojęciami *granic świata* i *formy życia* zachodzi bliski związek, co potwierdza bliższe przyjrzenie się temu, jak terminy te były przez Wittgensteina stosowane. Podczas gdy one same przynależą do diametralnie rozbieżnych narracji, ich denotacje zdają się pozostawać w ścisłej korespondencji. Koncepcje te idealnie splatają się więc w niezwykle lakonicznym stwierdzeniu Wittgensteina, że to inni tworzą mistykę[57].

Warto podkreślić raz jeszcze, że takie odczytanie późnych pism Wittgensteina w żadnym wypadku nie usiłuje więc zanegować owej leżącej w samym sercu *Traktatu* mistyki. W znacznej mierze niezależnie bowiem od stanu socjologicznej czy filozoficznej świadomości, podmiot doświadcza etycznej, estetycznej i logicznej transcendencji nieuniknienie przekraczającej familiarną dziedzinę udomowionych językiem zdarzeń. Sfera wykraczająca poza faktualność i werbalizację, której istnienie Wittgenstein ukazać starał się w *Traktacie*, jest przy tym o tyle autentyczna, o ile rzeczywiście mistycznie kształtuje najbardziej nawet zracjonalizowany *świat*. Wynurzenie się spośród strumienia międzyludzkich interakcji i wymknięcie się obsesji reguł oraz zobowiązań względem siebie i Innych, prowadzi podmiot do bezpośredniej kontemplacji granic *realnego*.

---

znaczy. Taki jest sens maksymy Ockhama. (Gdy wszystko jest tak, jakby znak miał znaczenie, to ma znaczenie.)"), pozwala na uzasadnienie zbieżności obu filozofii Wittgensteina w sposób wysoce wiarygodny (Livingstone 2004, ss. 39-41). Livingstone idzie zarazem krok dalej, wykazując jak koncepcja *Traktatu* antycypuje holizm obecny na kolejnych etapach rozwoju myśli Wittgensteina (ibidem, s. 53).

[57] Z socjologicznego punktu widzenia zapewne należałoby napisać: Inni.

W tym sensie żadna nauka, ani żadne rozważania teoretyczne nie są w stanie dorównać wiarygodności immanentnego wymiaru świata solipsysty. Jakkolwiek subiektywne i irracjonalne nie byłyby wzmiankowane stany mistycznej alienacji, prowokują one ludzi do działań dokonywanych w płaszczyźnie społecznej, potrafią skierować niezdecydowanych ku „pełni życia", potrafią też pchnąć wątpiących ku materialnej zagładzie. Z drugiej strony *Dociekania filozoficzne* ukazują świat podmiotu z perspektywy jego granic, ujmując mu w ten sposób pozoru absolutnej głębi, odzierając z metafizyki i sprowadzając ku rzeczywistości. Kiedy Wittgenstein pisze, że „«zjawisko wewnętrzne» wymaga zewnętrznych kryteriów" (Wittgenstein 2004, s. 215, § 580), zwraca uwagę na fakt, że każdy element rzeczywistości osadzony jest w nieskończonej liczbie presupozycji i wynika właśnie z pewnego nastawienia zakorzenionego w formie życia. O ile więc filozofia ma być sztuką kierowania ku potocznemu życiu, o tyle w myśl późnych koncepcji Wittgensteina sama etyka dotyczyć powinna właśnie problemów codziennych.

W jaki zatem sposób hasło *etyki świadomości* miałoby być jakkolwiek pomocnym dla konceptualizacji Wittgensteinowskiej filozofii moralności? Przede wszystkim ze względu na kluczową rolę świadomości warstwy językowej, która, wyznaczając od zewnątrz granice świata, jednocześnie od wewnątrz wyznacza granice etyki. To zatem świadomość określa, o czym mówić można, a o czym nie można. Z kolei dostrzeżenie wagi słów jako nośnika reguł rządzących społecznie tworzonymi i respektowanymi *grami językowymi*, zwłaszcza zaś tymi, które angażują „wartości moralne", pozwala uchwycić samo znaczenie terminu *etyka* przez identyfikację sposobów jego użycia, w sprzężeniu zresztą z analizą użycia innych znaczących w tym kontekście słów, jak *zło* i *dobro*. Nawet jeśli ów abstrakcyjny proces opisywania i rozświetlania sensu ludzkich praktyk miałby okazać się zadaniem nieskończonym, to postulowana przez

Wittgensteina terapia i zalecane doskonalenie w świadomości, pozwalają uchronić podmiot przed utratą *woli etycznej*, przed swego rodzaju transcendentnym ubezwłasnowolnieniem.

Po wtóre *etyka świadomości* to etyka świadoma swoich uwarunkowań w sensie logicznym oraz w sensie czysto abstrakcyjnych warunków możliwości wszelkiej możliwej etyki. Zanim bowiem dane działanie poddane będzie mogło zostać refleksji etycznej – a więc, jak widzieliśmy, z jednej strony myślenie w kategoriach absolutnego, solipsystycznego doznania dobra i zła, z drugiej zaś w kategoriach społecznie usankcjonowanych wartości – musi ono zostać jako etyczne zakwalifikowane[58].

Tu otwiera się więc pole dla świadomej refleksji nad wolą oraz podmiotowością etyczną. I w tym właśnie namyśle Wittgensteinowska koncepcja gier *językowych* pozwala ująć agonistyczny pluralizm narracji, które, jak pokazywaliśmy, składają się na wzajemnie komplementarną konstelację *świadomości etycznych*, lub jak powiedziałby Rorty, *słowników etycznych*. Innymi słowy, w myśl tej koncepcji moment etyczny dokonuje się w dwóch krokach: pierwszym, determinowanym formą życia, na którym percepcja danego działania przebiega zgodnie z regułami określonej gry językowej, oraz drugim, już względem owej gry immanentnym, na którym dokonuje się refleksja moralna przebiegająca zgodnie z pewną określoną narracją[59].

Wreszcie *etyka świadomości* rozumiana może być także jako etyka, która rozpoznaje swoje uwarunkowanie nadrzędnym modelem świata i życia. Etyka, która nie neguje determinizmu formy życia, procesu socjalizacji,

---

[58] Niekoniecznie – oczywiście – w sensie racjonalnego namysłu; na fundamentalne znaczenie empatii jako – w pewnym sensie – transcendentalnego warunku moralności wskazuje Andrzej Elżanowski (2011, ss. 76-77); znamienne jest, że w teoretycznym ujęciu, szukającym źródeł moralności poza praktyką i codziennością, jakie prezentuje Jesse J. Prinz (2011), empatia nie ma dla moralności znaczenia. Krytyka tego drugiego podejścia ujęta zostanie w rozdziale drugim.

[59] Analogicznie jak w przypadku dyskusji dotyczącej arbitralności w świetle konwencjonalizmu i naturalizmu.

norm społecznych, a właśnie etyka, która te narracje przekracza. Także jako etyka, która, realizując nieskończone zadanie wzbogacania własnego słownika moralnego, wraz z katalogiem możliwych narracji, zarazem wskazuje poza litą skałę i poza świat.

Etyka świadomości to etyka świadoma dialektyki pomiędzy determinizmem narzuconych modeli oraz finalnością samego procesu modelowania. Jak zaś pokazuje Wittgenstein, choć świadomości tej nie da się wyrazić, bynajmniej nie stanowi to argumentu przeciwko przedstawionej koncepcji, ponieważ w pewnym sensie *wyrażalność asymptotyczna* jest wszystkim, na co ograniczona granicami języka oraz formy życia jednostka może liczyć. Wolność nie tyle jest więc *uświadomioną koniecznością*, jak formułować życzyliby to sobie ojcowie marksizmu, co refleksyjnym i krytycznym przekroczeniem owej uświadomionej konieczności. Konieczność jako taka jest bowiem aspektem *modelu*, nie zaś *świata*. Kwestii tej poświęcony będzie kolejny podrozdział, który przybliży także sens możliwego rozumienia przygodności moralności jako szczególnego przypadku przygodności gramatyki.

Przygodność moralności

Sens arbitralności

Zgodnie z dotychczasowymi ustaleniami wartości subiektywnie, *solipsystycznie* doświadczane przez podmiot mają moc, by jawić się jako absolutne i w tym sensie deterministyczne. Zarazem, jak powiada Wittgenstein, konsekwentnie przeprowadzony solipsyzm pokrywa się z realizmem, tym samym wartości te traktować można jako realnie zdeterminowane. Z drugiej strony, z tej samej subiektywnej perspektywy, charakter społecznych gier w moralność, jak również sama forma życia, są arbitralne, jeśli rozpatrywać je pod kątem ich niezawisłości jako

czynników światotwórczych, pierwotnych tak w porządku ontologicznym, jak i epistemologicznym.

Pewnego rodzaju wprowadzenia do rozumienia *arbitralności* w pracach Wittgensteina dostarcza Hans-Johann Glock. Lektura i namysł nad treścią *Słownika Wittgensteinowskiego* jego autorstwa pozwala uczynić pierwszy krok w kierunku rekonstrukcji rozumienia dialektyki przygodności i arbitralności moralności Wiedeńczyka.

Już na samym wstępie Glock wskazuje na kontekstualizm jako główny powód niewyrażalności oceny etycznej, negując poniekąd możliwość ujawniania się etyki w sferze mistyki (Glock 2001, s. 99). Choć można mieć wiele wątpliwości względem tego apodyktycznego stwierdzenia, kontekst, czyli właśnie forma życia, ma rzeczywiście znaczenie kluczowe w przypadku analizy moralnego sensu konkretnych zachowań. Kolejna uwaga Glocka, w której stwierdza, że systemy etyczne „są autonomiczne tak jak gramatyka" (ibidem, s. 99), skłania już jednak do zadania bardziej kategorycznego pytania, czy aby rzeczywiście gramatyka jest autonomiczna. O jakiego typu autonomię w ogóle mogłoby iść? By bliżej przyjrzeć się temu stwierdzeniu sięgniemy po teksty Platona, Ferdinanda de Saussure'a oraz Richarda Rorty'ego, w których odnaleźć można trzy narracje nakreślające możliwy sens *arbitralności gramatyki* na trzy odmienne i komplementarne sposoby.

Platoński *Kratylos*, stanowiący starożytną próbą odpowiedzi na pytanie „jak to jest możliwe, aby nazwy były prawidłowe?", jest jednym z pierwszych punktów orientacyjnych pojawiających się na mapie językoznawstwa (Platon 1990). Odnajdujemy w nim archaiczne sformułowanie tezy konwencjonalistycznej, która w jednej ze swych wersji wskazuje na ludzi jako na świadomych twórców języka, w innej zaś dopuszcza nie w pełni kontrolowany, wciąż jednak *arbitralny* charakter genezy samego języka[60].

[60] Dla porównania: „«Arbitralność» jest przeciwieństwem «naturalności» tylko dla kogoś, kto chce określić sposób, w jaki znaki zostały ustanowione. Arbitralność jest bowiem również siatką analizy i przestrzenią kombinatoryczną, za pomocą których natura objawi

Być może najsłabszym punktem Platońskiej wizji genezy języka jest jej zakotwiczenie w abstrakcyjnym i fantasmagorycznym momencie, jakiego dostarcza obraz podmiotów funkcjonujących w kontekście prejęzykowym, nieposługujących się żadnym kodem komunikacyjnym, zdolnych zarazem wspólnie powołać do życia pewien *nowy* kod komunikacyjny[61]. O ile podmiotom tym nie przypisać atrybutów boskich, samo wyobrażenie sobie sytuacji nakreślonej przez Platona wydaje się wysoce problematyczne ze względu na nierozerwalny, gramatyczny związek działania społecznego, świadomości osobniczej oraz komunikacji. Z drugiej strony trudno zaprzeczyć, że między językiem i rzeczywistością pewna zależność występuje. By podać prosty argument na rzecz istnienia takiego związku, wystarczy zwrócić uwagę na wysoką korelację, jaka zachodzi między *różnieniem się* słów języka będących nazwami danych obiektów oraz *różnieniem się* tychże obiektów będących nazw tych desygnatami.

I tak, jeśli do czynienia mamy z dwoma różnymi obiektami, to bardzo prawdopodobne jest, że będziemy w stanie odróżnić je przy pomocy słów języka[62]. Podobnie, jeśli mamy dwa różne słowa, to zwykle bez trudu możemy wskazać dwa obiekty lub dwa różne aspekty danego obiektu, w przypadku których jedno z tych słów może zostać wykorzystane do nazwania pierwszego z nich, ale już nie drugiego, i odwrotnie, drugie do drugiego, ale już nie do pierwszego.

Kluczowa jest tu jednak sama forma owej zależności między światem i językiem, ustalenie zaś jej natury staje się centralnym punktem dialogu Sokratesa z młodym Kratylosem. Choć sam Platon wśród problemów

---

się w tym, czym jest – na poziomie pierwotnych wrażeń i we wszystkich możliwych ich kombinacjach" (Foucault 2006, s. 67).

[61] Co za Žižkiem (2001) identyfikować można jako jedną z zasłon fantazji.

[62] Na przykład trywialnie: jeśli język dopuszcza terminy *pierwszy* i *drugi*.

językowych zdawał się dostrzegać jedynie te, które dotyczyły rzeczowników i warstw propozycjonalnych – podczas gdy pozostałe wymiary gramatyczne poczekać musiały na swe opracowanie na uczonych ze Szkoły Aleksandryjskiej – nietrudno jest interpolować problematykę *Kratylosa* na zagadnienie arbitralności języka jako takiego.

W tym ogólnym sensie Platon przede wszystkim zdaje się antycypować Wittgensteinowskie rozpoznanie niedorzeczności arbitralności języka jako abstrakcyjnego systemu oderwanego i niezależnego od świata, które u Wittgensteina przyjmuje także formę postulatu pozytywnego, by „sprowadzać słowa do ich codziennego znaczenia" (Wittgenstein 2004, § 116).

Fundamentalna różnica polega na tym, że o ile Platon związku świata i języka dopatruje się w referencji do świata idealnego, o tyle Wittgenstein wywodzi go z formy życia, więc praktyki, zatem pewnej *codzienności*. W tym sensie analogicznie przedstawia się kwestia arbitralności gramatyki oraz moralności, która u Wittgensteina nie jest konwencjonalna w rozumieniu kontraktualnym, ale zarazem też nie jest naturalna w rozumieniu idealistycznym. Stanowisko zarysowane w *Dociekaniach filozoficznych* najbliższe jest więc czemuś na kształt *gramatyki konwencjonalno-naturalistycznej*, która jest arbitralna w swej konwencjonalności, o ile postrzegać ją jako jeden z wielu wyborów dostępnych w ramach *gramatycznego paradygmatu*, która zarazem jest jednak naturalistyczna ze względu na to, że sam ów paradygmat jest determinowany określoną formą życia.

Co więcej – podobnie, jak w przypadku falowo-korpuskularnej natury światła czy *kaczko-zająca*[63] – tak też kwestia arbitralności i determinizmu gramatyki, a więc i moralności, jest zależna od okoliczności badawczych i przyjętego modelu, a zatem, jak powiedziałby Wittgenstein, od

[63] Często przywoływana przez Wittgensteina ilustracja przedstawiająca obiekt, który – w zależności od przyjętej perspektywy – postrzegać można jako obraz kaczki lub zająca.

naszego *sposobu widzenia jako*. Do kwestii tej powrócimy na dalszych etapach refleksji.

Drugi wśród sygnalizowanych, klasyczny i ważny kontekst, w którym pojawia się zagadnienie *arbitralności gramatyki*, wyznacza *Kurs językoznawstwa ogólnego* de Saussure'a (1991). Jako pierwszą zasadę „wszelkich badań w zakresie znaków językowych" autor podaje dowolność więzi łączącej *signifié* z *signifiant*. Na dowód jej istnienia przywołuje przykład *signifié* „wół", które po zachodniej stronie granicy francusko-niemieckiej ma za *signifiant* „b-ö-f" (boeuf), podczas gdy kilkadziesiąt metrów na wschód korespondującym *signifiant* jest już „o-k-s" (Ochs). Tym samym, w pewnym uproszczeniu, w zaiste lakoniczny sposób rozprawia się z uzasadnieniem jednego z najbardziej newralgicznych punktów swojego wykładu (ibidem, s. 92).

Choć różnorodność języków jest istotną cechą ludzkich form komunikacji, orzekanie na tej podstawie o arbitralności znaku nosi znamiona posunięcia arbitralnego co do samego wyboru kryteriów oceny arbitralności. Fakt, że francuski językoznawca nie znajduje istotnych związków pomiędzy *boeuf* oraz *Ochs*, a w szczególności że trudno jest mu odnaleźć w tym przypadku ślady kongruencji fonetycznej, wydaje się dalece nieprzekonujący.

W Wittgensteinowskim duchu pisze na temat mocno dyskusyjnych spekulacji formułowanych na kartach *Problemów językoznawstwa ogólnego* Witold Mańczak.

Szczególną uwagę zwrócić warto na fragment rozdziału drugiego, w którym Mańczak ukazuje źródło pewnych teoretycznych nieporozumień spoczywających i podłoża koncepcji de Saussure'a, lokalizując je właśnie w oderwaniu od codzienności: „Gdybyśmy (...) postanowili zajrzeć do pracowni językoznawców, ze zdumieniem byśmy stwierdzili, że lingwiści bynajmniej nie zajmują się badaniem jakiegoś niematerialnego, abstrakcyjnego «systemu znaków», ale całkiem po prostu ślęczą nad tekstami,

które mając charakter jak najbardziej materialny, wypełniają półki bibliotek. (...) Język to nie abstrakcyjny «system znaków», ale wszelkiego rodzaju teksty, zapisywane na papierze, pergaminie czy papirusie, ryte na murach, monetach, tabliczkach glinianych czy korze drzew, albo utrwalane na płytach gramofonowych czy taśmach magnetofonowych, słowem, język to wszystko to, co się mówi lub pisze" (Mańczak 1996, s. 22).

Jeśli teraz podążyć tropem wskazanym przez tego autora i przyjrzeć się kwestii arbitralności języka z bardziej pragmatycznej strony, dostrzec można, że tak podstawowy parametr jak częstość użycia jest w pełni mierzalną „cechą właściwą każdemu bez wyjątku elementowi języka", właściwą więc także każdemu znakowi. Skoro jednak tak, okazuje się, że konfiguracje znaków nie są arbitralne, ponieważ sposób ich dystrybucji i ostateczna konfiguracja zdradza pewne prawidłowości, poczynając od tak elementarnych, jak niewystępowanie w żadnym z języków słów tysiącsiedmiusetliterowych w funkcji nazwy. W ten banalny sposób błyskawicznie docieramy do *granic* arbitralności znaku wyznaczonych przez gramatykę samego świata, nie zaś języka, nawet jeśli świat ten językowo tworzymy[64].

Widzimy zarazem, że arbitralność nie jest cechą zero-jedynkową, ale może być stopniowana, w zależności od stopnia swobody wpisanej w ową gramatykę. Co więcej, topologia tychże stopni swobody jest wysoce niehomogeniczna i ewoluuje *as we go along*. W ogólnym kontekście w polu języka procesy te dobrze opisuje, operujące pojęciem *frekwencji*, prawo Zipfa *sensu largo* (ibidem, s. 43), które odnosi się do zagadnień z zakresu

[64] Warto przytoczyć tu w formie komentarza często wspominany w świetle debaty nad holizmem myśli Wittgensteina cytat z *Niebieskiego zeszytu*: „Znak (zdanie) uzyskuje swoje znaczenie dzięki systemowi znaków, do którego należy. Mówiąc nieprecyzyjnie: rozumieć zdanie znaczy rozumieć pewien język" (Wittgenstein 1998b, s. 27). Odnośnie do holistycznego charakteru filozofii Wittgensteina warto przywołać także pracę Davida Pearsa (1996). Odmienne zdanie wyraża Carlo Penco, który w pracy *Holism in Artificial Intelligence* (1999) stara się przypisać Wittgensteinowi stanowisko molekularystyczne; głównym punktem wnioskowania Penco jest obserwacja, iż nie można mówić o holizmie w przypadku myśliciela, który nie postrzegał języka jako *globalnie ustrukturyzowanego systemu*.

fonetyki, pisowni, słowotwórstwa, fleksji, składni, jak również leksyki, znajdując w ten sposób zastosowanie we wszystkich klasycznych dziedzinach językoznawstwa, a tym samym tworząc stabilny fundament dla badań natury etymologicznej nie tylko w zakresie leksyki, ale i gramatyki. Jest ono zarazem narzędziem pozwalającym rozpoznać elementarne relacje zachodzące pomiędzy gramatyką, leksyką i praktyką.

Powracając do Saussurowskiego *wołu* i próbując osadzić go w ramach Wittgensteinowskiego horyzontu badawczego, sformułować można dalsze, typowo filozoficzne, zastrzeżenia względem jego znaczenia.

Pierwsze ogólne, sygnalizowane już i pozornie naiwne: jak jest to więc możliwe, że w ramach języka – który rzekomo jest arbitralny – nie spotyka się wyrazów tysiącsiedmiusetliterowych w funkcji nazwy?

Drugie, bliższe sedna problemu: czym miałby być abstrakcyjny termin *boeuf* w oderwaniu od swojego *użycia*? Niewiele przy tym pomogłoby analizowanie tego pojęcia w koherencyjnym powiązaniu z całym systemem znaków, o ile i ów system analizowalibyśmy w oderwaniu od użycia. Niezwykle istotny jest w tym kontekście fakt, że samo zastosowanie staje się znaczące właśnie ze względu na częstotliwość występowania.

Poważne wątpliwości budzi także korespondencja wyabstrahowanego z użycia codziennego *signifié* z obrazem akustycznym *boeuf*. Wydaje się, że de Saussure musiałby uciec się do narracji platońskich, by w tym kontekście wyjaśnić, skąd wiadomo, że ludzie po obu stronach granicy mają na myśli dokładnie to samo, gdy rozprawiają o *boeuf-ach* i *Ochs-ach*[65]. Wydaje się, że pod naporem tego typu wątpliwości, stanowisko de Saussure'a okazuje się fundamentalnie antypodyczne Wittgensteinowskiemu, zaś problemat arbitralności znaku – w tym rozumieniu arbitralności – wyrugowany być może z rozważań nad koncepcją filozofii moralności zawartą w *Dociekaniach filozoficznych*.

[65] Abstrakcyjnie rzecz komentując, kolejny raz dotykamy tu problemu *przekładu idealnego*.

O ile więc teoria de Saussure dookreśla pozycję Wittgensteina jedynie w sposób negatywny, o tyle ujawnia istotny problem towarzyszący, pojawiający się w łonie koncepcji Wiedeńczyka. W wersji radykalnej można sformułować go w formie aporii: w rzeczywistości żadnego słowa nie *używa się* dwa razy w ten sam sposób, tym samym zaś problematyczne staje się mówienie o frekwencji, regułach i gramatyce.

Faktycznie Wittgenstein wymyka się tak ujętej pułapce „lingwistycznego *panta rei*", wskazując na *kontekst użycia*, w ramach którego pewne aspekty okoliczności użycia słowa stają się *znaczące*, podczas gdy inne tracą funkcję dystynktywną. Dla zapewnienia praktycznej skuteczności komunikatu wystarczy, by zgodność zachodziła w zakresie owych znaczących aspektów użycia.

Ten aspekt *arbitralności* ujawnia się z kolei w badaniach de Saussure'a. Językowi postrzeganemu jako system przysługuje wewnętrzna struktura, która przez sieć wzajemnych relacji wyznacza poszczególnym elementom, znakom ich miejsce, nadając tym samym całemu systemowi pewną masę bezwładności przeciwdziałającą innowacjom, *użyciom jednokrotnym*. Tak bowiem, o ile dla przykładu w obrębie gry językowej znanej jako matematyka dopuszcza się podstawienie termu za zmienną, w sytuacji, gdy żadna ze zmiennych wolnych współtworzących term nie znajdzie się w zasięgu wiążącego ją kwantyfikatora, o tyle na gruncie języka potocznego trudno wyobrazić sobie takie zastępowanie jednych słów innymi, które nie niosłoby konsekwencji semantycznych. W szczególności idealne synonimy nie istnieją. Stąd na inny jeszcze sposób widzimy, że język nie jest niezależny od samego siebie, znak nie jest zaś dowolny.

Również w filozofii Wittgensteina język przedstawiany jest jako system. Zgodnie jednak z holistycznym wymiarem Wittgensteinowskiej koncepcji, trudno oddzielić go od *świata*, tym bardziej nie sposób oderwać go od fundamentu, jakim jest praktyka. Jak w związku z tym rozumieć słowa Wittgensteina: „Reguły gramatyki można uznać za «dowolne»,

jeżeli znaczy to, że celem gramatyki jest tylko cel języka. Jeżeli ktoś powiada: «Gdyby język nasz nie miał takiej właśnie gramatyki, to nie mógłby wyrazić tych oto faktów» – to niech się zastanowi, co znaczy tu «mógłby»?" (Wittgenstein 2004, s. 196, § 497).

Powyższa uwaga wskazuje przede wszystkim na fakt, że gramatyka nie jest zdeterminowana przez żadną obiektywną, pozajęzykową rzeczywistość, a może nawet bardziej, że niedorzeczne jest twierdzenie jakoby taka zależność mogła istnieć, nie sposób bowiem pozajęzykowo w ogóle pojąć, co słowa te miałyby oznaczać. Stąd ludzka potrzeba sięgania ku „uzasadnianiu reguł gramatyki zdaniami w rodzaju: «Ale przecież naprawdę istnieją cztery kolory podstawowe»" (Wittgenstein 1998d, ss. 82-83, 331) jest wynikiem złudzenia polegającego na niedostrzeganiu, że już w momencie sformułowania tego typu myśli, pewien sposób opisu, wpisany w szeroki horyzont języka, został ustalony. Ponownie możemy więc zaobserwować, że gramatyka jest arbitralna w tym sensie, że nie sposób *a posteriori* spekulować nad jej wyborem, nie sposób w szczególności orzec, że jest jedyną możliwą, a także nie sposób szukać jej uprawomocnienia tak semantycznego, jak i teleologicznego.

Nawet jednak jeśli zgodzić się, iż nie jest możliwa jakakolwiek ontologiczna rekonstrukcja tego, co pozajęzykowe, to – jako, że pewien język jest już tak, czy inaczej, dany – możliwy jest *immanentny* opis tej językowej rzeczywistości, która w istocie nadaje sens ludzkiemu życiu. Co więcej język, podobnie jak reguły konkretnych gier językowych, tworzymy właśnie *as we go along*, co czyni go tworem w tym właśnie sensie niedeterministycznym i dynamicznym. Na gruncie historycznym bądź antropologicznym można wszak wiele powiedzieć na temat samego języka, a co ważniejsze, dostrzec można, że z perspektywy danego człowiekowi obrazu *rzeczywistości*, podlega on badaniom i w tym sensie, jako dający się wywieść rezultat poprzedzającego procesu historycznego, nie przedstawia się jako arbitralny. Jak zauważyliśmy już wcześniej, Wittgenstein stwierdza: „Reguły gramatyki są arbitralne w tym samym

sensie co wybór jednostki miary. Jednak wybór jednostki miary nie jest całkowicie dowolny w tym z kolei sensie, że choć o tym, co mierzone, nic powiedzieć się nie da bez wykorzystania ustalonej miary, to jednak sama ta miara ma pewne konkretne własności" (Wittgenstein 1974b, ss. 29, 133).

Być może najważniejszą z tych własności jest społeczna uniformizowalność tej miary, o której Wittgenstein pisał w swych *Uwagach o filozofii psychologii* (Wittgenstein 1980a; idem 1980b), a którą szczególnie akcentuje Martin O'Neill (2001, s. 14). Choć i ta uwaga czyniona jest z pozycji użytkownika języka, raz jeszcze zauważyć należy, że owa niedająca się przekroczyć perspektywa staje się także perspektywą, w której postrzega się sam predykat *arbitralny*.

Co więcej, używając klasycznego Wittgensteinowskiego kryterium powiedzieć można, iż orzekanie arbitralności gramatyki w sensie jej niezależności od rzeczywistości pozajęzykowej pozbawione jest sensu również dlatego, że nie sposób wyobrazić sobie gramatyki, która w tym znaczeniu arbitralną by nie była.

Jakie jednak ma to znaczenie dla refleksji etycznej? Przede wszystkim takie, że *mutatis mutandis* raz jeszcze dokonać można przeniesienia ustaleń, które pojawiły się w wyniku refleksji nad językiem, na kontekst etyczny. Z jednej zatem strony partykularna moralność, traktowana jako określonego typu zwyczaj społeczny, podlega badaniom tak na gruncie socjologii, jak i antropologii społecznej, okazując się do pewnego stopnia *determinowaną* w ramach określonych, powszechnie przyjmowanych modeli naukowych.

Z drugiej zaś jej arbitralność manifestuje się w subiektywnym doznaniu wolności woli, w przygodności charakteru całości jawiącej się podmiotowi rzeczywistości, jak również w fakcie uwarunkowania tychże wzmiankowanych modeli – względem których jawi się ona jako deterministyczna – partykularnymi formami życia. Jeśli zaś spojrzeć na treść

Dociekań filozoficznych pod tym kątem, odnieść można wrażenie, że pojęcie *arbitralności* nabiera znaczenia bliskiego temu, jakie nadał jej Richard Rorty.

Kiedy więc Rorty stwierdza, że Wittgenstein i Davidson obnażyli całkowitą przygodność języka (Rorty 1996), ma na myśli przypuszczalnie właśnie tę arbitralność, którą Wittgenstein przypisał gramatyce. Podążając za autorem *Przygodności, ironii, solidarności*, zarazem zaś, paralelnie czytając Wittgensteina, widać, jak pozbawione dotąd wspólnego wątku, rozsypane uwagi tego drugiego powoli zaczynają układać się w spójną narrację. Obraz człowieka doświadczającego własnego strumienia świadomości przywodzi na myśl Wittgensteinowskie „zdziwienie istnieniem świata", które zjawia się znikąd. Świadomość tej przygodności, a zarazem pokora względem rzeczywistości cechują Rorty'ańską *liberalną ironistkę*. Świadomość przygodności jaźni i przygodności języka skłania do refleksji nad ulotnością i względnością tego, co z taką mocą objawia się wewnątrz świata fundowanego solipsystycznie. Świadomość ta pozwala także porzucić poszukiwania metafizycznej prawdy[66], Archimedesowych punktów, a także gradacji form moralności. Spojrzenie z zewnątrz każdorazowo falsyfikuje integralność sensów oraz niezawisłość opisów.

Warto za Rortym przywołać w tym kontekście postać Orwellowskiego O'Briena, który ze względu na absolutnie świadomy charakter swego okrucieństwa, staje się uosobieniem schyłku ludzkiej racjonalności (Orwell 1993; Rorty 1996, ss. 240-241). Zdaniem Rorty'ego jednym z kluczowych momentów *Roku 1984* jest ukazanie, jak urzeczywistnia się to, co dla współczesnego człowieka jest niewyobrażalne, czyli proces powstania świata, języka i jaźni, w których „dwa i dwa to pięć". To Orwell pokazuje, że nie sposób nadać sensu pojęciu wolności wewnętrznej, tym

[66] Choć jak wskazuje Jacques Derrida (1986, s. 254), jest to tylko kolejna pułapka umysłu, przed metafizyką nie ma bowiem ucieczki absolutnej.

samym zaś wszelka spekulacja nad autonomiczną jednostką, a więc i wszelkimi formami uprzywilejowania tych czy innych wartości moralnych, również pozbawione są znaczenia (por. Orwell 1993). W szczególności nie jest bowiem możliwe wykluczenie świata, w którym biel czerni i czerń bieli spójnie wpisują się w całość gramatycznego systemu.

W tym sensie myśl O'Briena staje się dowodem na arbitralność moralności, a zarazem paradygmatyczną *amoralnością* w – zbyt płytkim, jak się wydaje – rozumieniu Glocka.

W ten sposób ujawnia się drugi z poruszanych przez Glocka problemów, a mianowicie relatywizm moralności, będący z kolei – zdaniem autora *Słownika Wittgensteinowskiego* – zagrożeniem dla *imperatywu moralności* jako fundamentu zobowiązań kolektywnych (Glock 2001, s. 100). W obliczu kryzysu, na jaki moralność naraża relatywizm, Glock stara się dokonać analizy „pojęciowych granic tego, co nazywamy «etyką»" (ibidem), jest to jednak krok z konieczności zawężony do subiektywnego horyzontu myślowego, mający więc zastosowanie wyłącznie do arbitralności rozumianej na sposób zgodny z intencjami de Saussure'a.

Dlatego też w ramach swojego wyjaśnienia i modelu Glock nie jest w stanie zinternalizować uwagi Wittgensteina wskazującej, że myśl Göringa „słuszne jest wszystko, cokolwiek nam się podoba" wyraża „pewnego rodzaju etykę" (ibidem). Pojęcie tej etyki możliwe jest bowiem tylko w obrębie innego świata, innej formy życia i w ramach innych gier językowych, zapewne bliższych *nowomowie* O'Briena niż gramatyce Glocka, która zdradza w ten sposób swoje istotne ograniczenia.

Inwarianty etyczne

Konstelacja refleksji Wittgensteina zawarta w zbiorze *Ruch myśli* pozwala ustalić, że nie interesowało go wszelkie prawo naturalne, o ile nie byłoby rozumiane jako prawo naturalne pozwalające na przekraczanie prawa moralnego. Jeśli z kolei miałoby być tak, że to prawo moralne byłoby

naturalne, w jego opinii byłby to zarazem ważny powód, by bronić tych, którzy je łamią (por.: Wittgenstein 2002). W tym też sensie, choć w ramach Wittgensteinowskiego projektu etyka odzwierciedlać miałaby pewną partykularną codzienność, w żadnym razie nie należy postrzegać jej jako proste przedłużenie naturalnych instynktów. O tyle, o ile szeroko rozumiana cywilizacja jest odpowiedzią na barbarzyństwo natury, o tyle codzienność społeczna jest właściwym punktem odniesienia dla wszelkiej możliwej moralności. Wspólnego mianownika rozmaitych narracji kształtujących etykę trudno więc według Wittgensteina szukać w tym, co banalnie naturalne, standardowe bądź uzgodnione.

To, że – jak zostało to wskazane wcześniej – w ujęciu Wittgensteina etyka pozbawiona jest uniwersalnego, globalnego uprawomocnienia, nie musi oznaczać, że jej gramatyka nie dopuszcza elementów strukturalnych obecnych we wszelkim myśleniu o moralności. Chcąc jednak podjąć ryzykowną próbę wskazania jakichkolwiek inwariantów etycznych, należy – za Wittgensteinem – najpierw przyjrzeć się bliżej praktyce tego, co na co dzień ludzie za etykę uważają, *społecznym grom w moralność*.

Wśród wielu typów, form i sposobów użycia, wyrażenia sądów moralnych, uwagę zwraca fakt, że – jak się wydaje – wszystkie one presuponują[67] możliwość *cierpienia* co najmniej jednego z aktorów zaangażowanych w kontekst danej sytuacji etycznej. W tym sensie zdolność odczuwania cierpienia i zdolność jego dostrzegania, postrzegać można jako pewien negatywny punkt odniesienia każdej możliwej filozofii moralnej. O ile bowiem modelowanie oraz manipulacje semantyczne pozwalają konstruować światy na różne sposoby, o tyle aktualne cierpienie – w tym *krzyk Innego* – zawsze pozostaje czymś obecnym, immanentnie nieredukowalnym, zaś transcendentnie *gramatycznie* związanym z fenomenem

[67] W ścisłym tego słowa znaczeniu: sądu, który musi być prawdziwy, by danemu zdaniu, od presupozycji zależnemu, można było w ogóle przypisać sens.

moralności. Zarazem sama forma jego obecności pozostaje dalece nieokreślona, a jej teoretyczne granice wyrażać może co najwyżej w wymiarze symbolicznym Orwellowski O'Brien, którego absolutna władza określona była właśnie przez zanegowanie etycznej wartości cierpienia.

Na odniesienie względem cierpienia jako fundament i inwariant wszelkiej możliwej moralności może wskazywać więc naszkicowana tu droga interpretacji „późnych" pism Wittgensteina. Gdy filozoficzne idee zostają sprowadzone do praktycznego użycia, także abstrakcyjna moralność sprowadzona zostaje do jej codziennego wymiaru – zarówno w zakresie praktyki mówienia o *moralności*, jak i nie mniej praktycznej referencji tychże praktyk. *Moralność*, jak i gramatycznie powiązane z nią terminy *dobro* i *zło*, wkracza bowiem do ludzkiego dyskursu właśnie wtedy, gdy czyjeś dobra – lub w bardziej pragmatystycznej narracji: interesy – zostają naruszone.

W tym sensie *cierpienie* należy po prostu do gramatyki moralności i konstytuuje użycie tego terminu przez społeczności ludzkie, nawet jeśli jego szczegółowe rozumienie jest przedmiotem szeroko zakreślonego zróżnicowania. Rozważania te nabierają pełni znaczenia przez sprzężenie ich wymiaru etycznego ze sferą praktyki. Zarysowywana więc w poprzednim podrozdziale koncepcja etyki świadomości polegać mogłaby więc właśnie na świadomości rzeczywistości cierpienia i jego fundamentalnej roli, w tym także na świadomości tego, że w pewnym lokalnym sensie „jeśli istota cierpi, nie może być moralnego usprawiedliwienia dla odmowy wzięcia tego cierpienia pod uwagę" (Singer 2007, s. 67).

Arbitralny model jako determinanta absolutu

Tak, jak orzekanie o determinizmie czy konwencjonalizmie możliwe jest tylko w ramach pewnego aktualnego modelu socjologicznego, antropologicznego bądź filozoficznego, tak też mówienie o przygodności czy określoności pewnej aktualnej etyki możliwe jest tylko przez odwołanie

się do pewnych pryncypiów i supozycji. Wittgenstein twierdzi, że te leżą poza światem, czyli może raczej poza pewnym modelem świata składającym się ze wszystkiego, co opisać potrafimy. Nie oznacza to jednak wcale, że nasza etyka, estetyka i logika przekraczają arbitralność owych pryncypiów i supozycji, ale raczej, że współkształtując je przez swoiste transcendentne i transcendentalne sprzężenie zwrotne, same są w ich ramach niewyrażalne w sposób precyzyjny.

W duchu Wittgensteinowskim można byłoby bowiem w tym miejscu zapytać: na jakiej podstawie bylibyśmy w stanie rozstrzygać, czy jakiś czyn doprowadził do dobrych, czy złych konsekwencji? W oparciu o jakie rozumienie dobra i zła, ale także w oparciu o jaką kazuistykę? Do związku ocen moralnych z przyjętymi praktykami tłumaczenia przyczynowości jeszcze powrócimy, w tym natomiast miejscu warto odnotować, że nie tylko czyn jest czynem, ale są nim także tak jego postrzeżenie, jak i jego ocena.

W szczególności oznacza to, że wszelkie odwołania do bóstw i wartości absolutnych jako ostatecznych przyczyn i uprawomocnień działania pozbawione jest sensu o tyle, że właśnie w ostatecznym rozrachunku i tak zależne jest od pewnego aktu wiary owe bóstwa i wartości afirmującego. Zarazem wskazuje to, że akceptacja dowolnie obranego modelu świata i bóstwa może stać się przyczynkiem do moralności radykalnej i fundamentalistycznej. U źródeł każdego działania tkwi bowiem absolutnie apodyktyczne *ja*, to samo *ja*, które *sub specie aeternitatis* okazywać się musi przygodnym tworem społeczeństwa.

Jak relatywizm nie przesądza o negowaniu wszelkich wartości, a oznacza jedynie świadomość ich względności, tak też przyjęcie pragmatycznego przekonania o lokalności moralności w żadnym wypadku nie musi implikować nihilizmu. Dość podobne do dopiero co przytoczonych Wittgensteinowskich intuicji uwagi formułuje Krzysztof Michalski (2007, ss. 15-35). Trop przez niego podejmowany wiedzie przez rozważania Fry-

deryka Nietzschego, który postrzega źródło nihilizmu w żałosnej ludzkiej chęci, by „wypełnić pojęciami tę szczelinę [wynikającą z nieciągłości życia – R.Z.], załatać poznaniem to pęknięcie każdej chwili, usunąć za pomocą jakiejś leżącej u podstaw prawdy to wewnętrzne zróżnicowanie" (ibidem, s. 9). Taki punkt widzenia stawia każdego w obliczu dotkliwej konieczności, jaką jest przemożna potrzeba nadania sensu własnej egzystencji. Tu z kolei uwidacznia się dyktat konstytutywnego dla ludzkiej natury poczucia czasowości i wiążącego się z nią rozdarcia pomiędzy rzeczywistym i idealnym pojęciem wieczności.

Jednak, jak zdaje się wykazywać Michalski, tak pojęty nihilizm przekroczony może być tylko o tyle, o ile nie będzie próbą działania „poza dobrem i złem", a utożsamiony zostanie z „naszym życiem jako niczym nieograniczonym – i w tym sensie potencjalnie przekraczającym wszystko, co ludzkie – nieustannym wysiłkiem rozpoczęcia od nowa (...) wysiłkiem przekształcenia naszego życia w bezgraniczną możliwość" (ibidem, s. 9).

W ten sposób to samo życie staje się narzędziem kreacji w tym sensie, w jakim szukanie wszelkiej wartości zwrócić musi się właśnie ku konkretnemu życiu, w innym bowiem wypadku cała moralność nie ma szansy, by stać się czymś więcej niż tyranią mas. Jako rzecze Zaratustra, odkrywszy zło i dobro tysiąca ludów, a nie znajdując większej ponad nie potęgi, nie znajdując więc i jarzma dla nich: „powiedzcież mi jednak, bracia: jeśli ludzkości celu jeszcze brak, zali nie brak jeszcze – jej samej?" (Nietzsche 1991, s. 69).

Inna jeszcze obserwacja wyeksponowana z kolei przez Macieja Soina (2001) wskazuje, że sama arbitralność doboru środków ekspresji i opisu nie implikuje jeszcze arbitralności tego, co opisywane. W tym sensie Soin, choć zgadza się z tezą o afirmacji pluralizmu językowego oraz równouprawnieniu mnogości dostępnych rodzin gier językowych na gruncie filozofii Wittgensteina, odmawia Sademu racji, gdy próbuje on na tej

podstawie wnioskować o przejawiającej się poniekąd w pismach Wittgensteina względności prawdy. Uznając argumenty autora *W sprawie prawdy*, myślenie to można przenieść na rozważania z zakresu moralności, wskazując, że Wittgenstein, mimo akceptacji pluralizmu narracji etycznych, był przekonany o jednoznaczności dobra i zła, kierując się przy tym tą właśnie absolutną, Kartezjańską, jak chciałoby się powiedzieć, oczywistością, o której wspominał w swoim *Wykładzie o Etyce*. Jak bowiem zostało już powiedziane, nasz błąd według Wittgensteina polega na tym, iż zamiast potraktować fakty jako *zjawiska pierwotne*, szukamy narracji i wyjaśnień (Wittgenstein 2004, ss. 234-235, § 654).

W kontekście zbliżonych rozważań Henry Leroy Finch (1996, s. 96-98) wskazuje, że podobnie jak niezadowalające są wszelkie próby nadania sensu pojęciom *idealnego języka*, *idealnej dokładności* czy *idealnej gry*, tak też niedorzeczne i niezadowalające musi okazać się poszukiwanie *idealnej pewności*, a zatem i *idealnego uzasadnienia moralności*. Pisząc o nieugruntowaniu działań, Finch stara się przy tym wskazać, że w „późnej" filozofii Wittgensteina rolę ostatecznego uprawomocnienia, wartości absolutnej, przejmuje każda względna, ale zarazem rzeczywista norma społeczna, która staje się składową ludzkiej formy życia (ibidem).

Z drugiej strony, jak było to już sygnalizowane, Wittgensteinowski postulat bycia dobrym człowiekiem, osadzony jest w obserwacji, iż postępowanie zgodne z *formą życia*, a więc do pewnego stopnia z regułami obowiązujących społecznych gier językowych, jest warunkiem życia właściwego. Czy jednak, jeśli moralnością kierują społeczne reguły, to pozostaje jeszcze jakiekolwiek miejsce na mistykę?

Taką przestrzeń swobody w myśli Wittgensteina odnaleźć można w samym działaniu, które uniezależnia się spod obowiązywania reguły dzięki temu, że to właśnie ono, nie zaś abstrakcyjna reguła, jest pierwotne i rzeczywiste (Hacker 2007, s. 21). Reguła jest bowiem interpretacją *a posteriori* opartą na gramatyce języka i mistycznej prywatności podmiotu, podczas gdy działanie osadzone jest w gramatyce samej *formy życia*. Jak

wskazuje przy tym Finch, fundamentalnym momentem Wittgensteinowskiej etyki jest właśnie przekonanie, że wszelkie działanie wyrastające z nieugruntowania ma wewnętrzną wartość. To zatem osadzone w swej rzeczywistości działanie jest absolutem bezdyskusyjnym i nieodwołalnym. Ono samo jest więc także ową *litą skałą*, która spoczywa poza sferą racjonalnej argumentacji, a u źródła mistycyzmu etyki.

Ku etyce dnia codziennego

Dyferencjacja a moralność

W uwadze 6.43 Wittgenstein wyraża intuicję, że dobra wola rozszerza świat, podczas gdy za sprawą woli złej świat się kurczy (Wittgenstein 2000a, s. 81, teza 6.43). Nie wracając już do kwestii właściwej interpretacji tej metafory, a raczej za radą Wittgensteina odrzucając ją, wspiąwszy się już po intuicji, jaką przyniosła, moralność definiować i rozpatrywać można jaką tę sferę życia ludzkiego, która trwale spleciona jest z wrażliwością na cierpienie Innego. I tak, powiedzieć można, że świat człowieka, który nie rozpoznaje różnicy pomiędzy dwoma zjawiskami rozróżnialnymi z uwagi na ich odmienną relację z cierpieniem Innego, jest uboższy, zredukowany o to właśnie rozróżnienie – o którym *coś powiedziane być może*, a nie jest – a więc skurczony w tym dokładnie punkcie. Innymi słowy, atom tego świata nie jest atomem z perspektywy innego świata.

Tym samym, by posłużyć się dalece uproszczonym przykładem, człowiek, który nie odróżnia kradzieży chleba dokonanej dla wyżywienia przemierającej głodem rodziny, będący niejako w sytuacji bez wyjścia, od kradzieży dokonanej z gnuśności i niechęci do samodzielnego zapracowania na pożywienie, nie znajdzie – czy też nie zechce znaleźć – słów dla rozróżnienia tych dwóch sytuacji. W tym też sensie jego świat skur-

czy się względem potencjalnie *szerszej moralnie*, społecznie konstruowanej rzeczywistości. Wraz z zapadaniem się świata postrzegalnych faktów, zredukuje się – i *zapadnie się*, posługując się Wittgensteinowską metaforą przestrzenną – zaś także transcendentna względem niego sfera etyki.

Należy przy tym zwrócić uwagę, że tak, jak nie każda różnica jest różnicą natury moralnej, tak też nie zawsze wrażliwość etyczna każe sferę rozróżnień moralnych poszerzać. Właściwe spojrzenie wymaga w tym przypadku wglądu bardziej subtelnego niż podążanie za prostą intensyfikacją wzmiankowanego procesu różnicowania. Jeśli rozróżniamy kradzież chleba dokonaną przez człowieka czarnoskórego od kradzieży chleba dokonywanej przez człowieka białoskórego[68], choć rozszerzamy sferę rozpoznawalnych stanów czy faktów, sfera naszej moralności raczej sztucznie się *nadyma*, niż wzbogaca się o dyferencjacje wyrażalne w adekwatny sposób w terminach *cierpienia*. Takie spojrzenie na zagadnienie moralności pokazuje, jak kluczowe jest tu ustalenie samych kryteriów dyferencjacji oraz rozróżnianie partykularnych form różnicowania[69] determinujących słowniki moralne.

Różnicowanie stanów rzeczywistości w odniesieniu do kryteriów etycznych to warunek konieczny wszelkiej możliwej etyki. Dopiero uchwycenie tej odmienności stanów środowiska[70] umożliwia krok kolejny, jakim staje się identyfikacja ich powtarzalności, która to z kolei

[68] Co jeszcze nie tak dawno było zinstytucjonalizowaną praktyką w Republice Południowej Afryki.

[69] W języku matematyki dynamikę różnicowania opisuje struktura tak zwanych pochodnych: podczas gdy pierwsza pochodna opisuje dynamikę zmiany, druga pochodna intuicyjnie interpretowana jest jako dynamika zmiany zmiany; ciąg ten kontynuować można dowolnie długo, uzyskując coraz bardziej subtelne miary zmiany zmian; w analizowanym przypadku owo rozróżnianie form różnicowania intuicyjnie wiązać można z drugą pochodną „semantyczną".

[70] Czyli model uniwersum etycznego o więcej niż jednym punkcie czy/i stanie.

możliwą czyni *adaptację moralną* w wymiarze behawioralnym (fenotypowym) oraz ewolucyjnym (genotypowym). Jasne jest przy tym, że ani wstępne różnicowanie, ani wychwytywanie regularności nie musi wcale zakładać świadomości ani samoświadomości *podmiotu etycznego*.

Takie ujęcie zagadnienia pozwala na sformułowanie pierwszych prostych wniosków dotyczących *ekonomii atencji* (w tym: *moralnej*)[71]. Przykładowo strategia maksymalistyczna polegająca na bezkrytycznej dyferencjacji wszystkich możliwych bodźców, z jednej strony asymptotycznie dąży do wykluczenia *powtarzalności*, która jest warunkiem funkcjonalności każdego modelu i każdego świadomego działania, z drugiej zaś skazuje podmiot etyczny na szum informacyjny oraz daleko idącą nieefektywność wynikającą z ekstremalnej dysproporcji pomiędzy rozpoznaniem a faktyczną możliwością reakcji na rozpoznane bodźce. Strategie takie podlegają błyskawicznej weryfikacji przez mechanizm doboru naturalnego funkcjonujący w wymiarze gier społecznych (w tym *gier w moralność*).

Okazuje się także, że zdolność dyferencjacji jako taka sama podlega adaptacji ze względu na aktualnie oddziałujące na podmiot etyczny kulturalno-społeczne systemy warunkowań. Pojawiające się w wyniku tego procesu strategie przyjmowane w praktyce przez podmioty etyczne dość dobrze modelować można przy wykorzystaniu *hierarchicznych systemów dyferencjacji moralnej*, które szerzej przedstawione zostaną w ostatniej części nieniejszej monografii.

Abstrahując od tak zakreślonej narracji naukowej, powiedzieć można, iż zawarte tu intuicje w naturalny sposób stają się przyczynkiem do szerszych rozważań dotyczących epistemologii moralności. Ta rozumiana być z kolei może bądź to jako refleksja nad samą kompetencją rozpoznawania powinności moralnej – o ile zakłada się, że ta dana jest jednostce w sposób egzogenny – bądź też jako forma kształtowania owej

[71] Pojęcie to bardziej kompleksowo opisane zostanie w dalszych rozdziałach.

powinności. Uwaga ta kieruje z kolei na trop wskazany przez Wittgensteina w tych rozważaniach, które dotyczą kategorii *widzenia jako*.

W *Uwagach o kolorach* Wittgenstein pyta: „Ale czy ślepi na kolory kiedykolwiek wpadliby na to, by określić się mianem «ślepych na kolory»?" (Wittgenstein 1998d, uwaga 286). Adoptując to pytanie w kontekście etycznym, zapytać należałoby: czy ślepi na cierpienie innych kiedykolwiek wpadliby na to, by określić się mianem *ślepych na cierpienie innych*? Czy z kolei wszyscy *dostrzegający cierpienie* widzą je tak samo?

Oczywiście nie chodzi tu o jawne ignorowanie norm moralnych, które naraża podmiot na dotkliwe sankcje w rodzaju społecznie kształtowanego poczucia winy oraz wstydu, jak również bardziej subtelnego instrumentu, jakim są wyrzuty sumienia. Sama *ślepota moralna* nie jest zjawiskiem należącym do podlegającej argumentacji warstwy faktualnej – nie sposób wszak wmawiać ślepemu, że widzi, podobnie jak trudno jest przekonać widzącego, że nie widzi – ale czymś głęboko wpisanym w samą *formę życia*. W filozofii moralnej nie chodzi więc w pierwszym rzędzie o wskazywanie na te aspekty rzeczywistości, które dla świadomości niektórych są bądź w ogóle nieobecne, bądź starannie skryte za welonem instrumentalnie konstruowanych narracji uprawomocniających postawy egoistyczne. Zatem mówimy tu o takiej zmianie *formy życia*, która decydując o *widzeniu*, jak również o *widzeniu jako*, przekłada się na moralny wymiar konkretnych zachowań.

W tekście Adama Chmielewskiego *Spojrzenie i dotyk w przestrzeni publicznej* (2009) *bycie widzianym* funkcjonuje jako kryterium ontologiczne decydujące o istnieniu bądź nieistnieniu w przestrzeni międzyludzkich relacji. Ze społecznego punktu widzenia nie ma wszak praktycznej różnicy między tym, co nie istnieje, a tym, co nie jest postrzegane przez społeczeństwo. Co istotne, obserwacja ta znajduje zastosowanie także na gruncie etyki praktycznej, albowiem jakakolwiek wartość moralna zaczyna odgrywać rolę dopiero wtedy, gdy zostanie dostrzeżona. Sam problem postrzegania splata więc na jeszcze inny sposób sferę etyki ze

sferą estetyki, w ramach której to dokonuje się sygnalizowana przez Chmielewskiego selekcja istnienia.

Szczególnie wymowny jest fakt, że owa transcendująca podmiotowy świat estetyka znajduje z kolei swój opis w języku współczesnej nauki, a ściśle rzecz biorąc w terminach estetyki ewolucyjnej (ibidem, s. 85). Piękno i brzydota, a wraz z nimi większe i mniejsze prawdopodobieństwo bycia dostrzeżonym (oraz: przychylnie postrzeżonym), znajdują przełożenie na szansę przeżycia tak w wymiarze biologicznym, jak i aksjologicznym. Tym sposobem domyka się hermeneutyczne koło narracji komplementarnych.

Ostatecznie powiedzieć należy, że problem etycznej dyferencjacji wpisuje się w ogólnofilozoficzny problem przekraczania granic. Jak zauważał Wittgenstein, to dopiero przez szturm na granice języka poszerzyć możemy własny świat, dopiero więc podążając za Derridą i ocierając się o marginesy filozofii, wskazać można na *różnię*, która pozwala wydrzeć skrawek bytu sferze mistyki, nazwać go, by wreszcie *postrzec jako*. Samo więc kształtowanie umiejętności postrzegania staje się tym samym jednym z podstawowych zadań moralnych oraz celem edukacji moralnej. Zarazem, im bardziej wrażliwi i subtelni w tym postrzeganiu jesteśmy, na im więcej sposobów jesteśmy zdolni *widzieć jako*, im większa jest nasza *inteligencja moralna*, tym bardziej rosną nasze szanse, by nie przejść obojętnie wobec cierpienia Innego.

Codzienność moralności

Jak zatem dokonać selekcji samych kryteriów dyferencjacji? Innymi słowy, co posiada wagę moralną i jak ją wyrazić? Zarówno w ramach narracji emotywnych, jak i naukowych, tym, co kształtuje sposoby, na jakie oceniamy, wybieramy, a następnie działamy z pobudek moralnych, są codzienne doznania, bodźce, przeżycia – różnorako określane w zależności od przyjętego dyskursu. Niezależnie jednak od przyjmowanego

modelu, to codzienność uczy nas dyferencjacji i to ona kształtuje hierarchie kryteriów działania.

O ile w myśl dociekań Wittgensteina filozofia ma być terapią i sztuką sprowadzania języka ku codziennym zastosowaniom, o tyle filozofia moralna stać się powinna sztuką sprowadzania refleksji moralnej do codzienności, w codzienności jej osadzania. Tym też, w samym zamyśle, miała być tytułowa *etyka codzienności*. Na gruncie *Dociekań filozoficznych* jasne staje się, że to, co etyczne, niewiele wspólnego ma z metafizycznymi spekulacjami, czy wartościami uniwersalnymi, jest bowiem wytworem praktyki społecznej.

Czym więc z kolei miałaby być etyka rozumiana jako szturm na granice języka? Pewną wskazówką może być tutaj następująca refleksja Wittgensteina: „Ludzie głęboko ugrzęźli w koleinach nieporozumień filozoficznych, to znaczy gramatycznych. Aby ich z tego wyzwolić, trzeba *założyć*, że wyrwie się ich z tych bardzo różnorodnych związków, w jakie się uwikłali. Trzeba, by tak rzec, zmienić cały ich język. Ale język ten stał się przecież taki właśnie, ponieważ ludzie mieli – i mają – skłonność by *tak* myśleć. Dlatego owo wyzwolenie możliwe jest tylko w przypadku tych, którzy żyją w instynktownym buncie wobec języka. Nie w wypadku tych, którzy całym swym instynktem żyją w *tej* hordzie, która stworzyła ten język jako swój *właściwy* wyraz" (za: von Wright 2000, s. 148).

Prawdziwym zatem zadaniem etycznym stojącym nie tylko przed filozofką, ale przed każdym, kto przeciwstawia się przemocy strukturalnej i symbolicznej norm moralnych – niemających często nic wspólnego z codziennością życia ludzkiego, jego trudnościami, cierpieniem i szczęściem – byłaby próba zmiany *aspektu życia*, formy życia tych, którzy dali się opętać przez środki własnego języka (Monk 2003, s. 540).

Także etyka świadomości, o której mowa była we wcześniejszej części, to właśnie Wittgensteinowska emfaza codzienności, z jednej strony wezwanie do wejrzenia w chwilę obecną, z drugiej rozpoznanie siebie i swej moralności jako absolutnie przygodnych. W tym też sensie tak *etyka*

świadomości, jak i *etyka codzienności*, wskazują na niedorzeczność oddzielania absolutnego charakteru wartości od ich codziennego zakotwiczenia w ulotnej rzeczywistości[72].

To zwrot ku nurtowi codzienności pozwala dostrzec cierpienie drugiej istoty, bowiem codzienność jako taka manifestuje się właśnie w otwarciu na Lévinasowskiego Innego, w uznaniu jego cierpienia jako wartości moralnej o najwyższym stopniu realności. Tym samym codzienność oznacza określony porządek, w którym prawdziwości uzależniona jest od realności Innego i jego świata (*pole gry moralnej*), nigdy zaś odwrotnie. Zarazem codzienność ta to niekoniecznie Protagorejska *homo mensura*, ponieważ dla Wittgensteina codzienność jest dobrem wspólnym, nie zaś indywidualnym – podobnie, jak dobrem dostępnym wyłącznie wspólnocie jest język.

Zgodnie z dotychczasowymi ustaleniami konsekwentne odczytanie wskazówek zawartych w *Dociekaniach filozoficznych*, prowadzi do wniosku, że jeśli w ogóle mówić można o zadaniu etycznym, to musi być ono rozumiane jako postulat leżący w społecznej sferze działania. Postrzeżenie Innego i odpowiedź na jego wezwanie jest w pewnym sensie także tożsame z aktem uczestnictwa w pewnej ludzkiej formie życia (Sparti 2000, s. 90), jest wyrazem epistemicznej i moralnej baczności. Choć więc dopiero realne działanie ma wymiar, który ludzie zwykli określać jako etyczny, staje się ono możliwym i sensownym o tyle tylko, o ile oparte jest na immanentnej świadomości praktyki społecznej, w paradygmat której bądź to wpisuje się, bądź go przekracza. Ostatecznie więc *etyka codzienności* to etyka świadoma siebie, towarzyszącej jej mistyki,

[72] Być może jednym z ważniejszych wyłaniających się tu otwartych pytań byłoby pytanie następujące: czym miałaby być rzeczywistość powstała w wyniku sprowadzenia wszystkich słów do ich codziennego użycia? Czy taki stan miałby szansę nie być urojeniem? Spekulacja...

braku absolutnego ugruntowania, ale zarazem etyka ufundowania niezachwianie w autentyczności codzienności, jak również w intersubiektywnie opisywalnej i funkcjonującej praktyce.

Podobnie jak w przypadku innych fałszywych dychotomii – pomiędzy solipsyzmem a realizmem, pomiędzy indywidualizmem a kolektywizmem, pomiędzy przygodnością a uniwersalizmem – tak też opozycja świadomości i codzienności zostaje przekroczona w ich wzajemnym sprzężeniu. Co jest zarazem manifestacją fundamentalnej zależności tego, co wewnątrz świata i tego, co poza nim. Świadomość będąca warunkiem możliwości etyki jest warunkiem możliwości ludzkiej codzienności. A codzienność staje się podstawą wszelkiej świadomej refleksji moralnej oraz autentycznego, odpowiedzialnego i trzeźwego działania, które zdobywa w ten sposób absolutne, choć nie uniwersalne moralne ugruntowanie.

Tak też kresu dobiega pewna droga – droga ku *etyce codzienności* – którą przebyliśmy, czyniąc użytek z Wittgensteinowskich drabin. Próbę wskazania dalszego szlaku stanowić będą kolejne rozdziały.

Socjologia etyki

Etyka codzienności w rozumieniu pewnej konceptualizacji moralnego wymiaru filozofii Wittgensteina, jaki zarysowany został w poprzednim rozdziale, odnajduje – jak pokażemy – swój komplementarny opis we współczesnej socjologii etyki[73]. W przeciwieństwie do tropów wytyczonych przez Wittgensteinowskie drabiny – a odwołujących się w znacznej mierze do intuicji, mistyki oraz refleksji poświęconej językowym transcendentaliom, sięgającej ku filozoficznej analizie *form życia* – prace socjologów takich jak Maria Ossowska, Patrick Pharo, Jonathan H. Turner, Zygmunt Bauman, Jeffrey Goldfarb, a nade wszystko Pierre Bourdieu, wydają się prowadzić do dalece zbieżnej koncepcji *etyki codzienności* na drodze jednak rozważań systematycznych i naukowo ugruntowanych. Niniejszy rozdział służyć będzie ekspozycji teorii już więc intuicyjnie antycypowanej w części pierwszej, tym razem z perspektywy socjologicznej. Innymi słowy, będzie próbą *widzenia* etyki codzienności *jako* pewnego naukowego paradygmatu opisującego fenomen moralności.

Nakreślenie tej socjologicznej perspektywy ma przy tym dwojaką motywację badawczą. Po pierwsze wydaje się, że sam Wittgenstein był zbyt dalece niezainteresowany i nieobeznany z naukowym, społecznym i politycznym kontekstem tak własnej sytuacji życiowej, jak i prowadzonych przez siebie rozważań, by uzupełnić i rozwinąć je o wartościowe wątki obecne we współczesnej mu myśli socjologicznej, społecznej i politycznej.

---

[73] Choć większa część niniejszego rozdziału poświęcona jest referowaniu, omawianiu i analizowaniu stanowisk z zakresu socjologii *moralności*, nadrzędnym celem badawczym pozostaje refleksja nad socjologią *etyki*, to ta bowiem będzie mieć kluczowe znaczenie dla ostatecznego kształtu koncepcji *etyki codzienności*, która z kolei będzie przedmiotem rozdziału trzeciego. Oczywiście to przesunięcie semantyczne nie jest znaczne.

Jak zresztą twierdził, bardziej inspirujące były dla niego amerykańskie komiksy detektywistyczne niż czasopisma naukowe (Malcolm 2000, s. 144, list 27). Jedynie zbiegowi okoliczności przypisywać zresztą należy znajomość z Pierro Sraffą, który wywarłszy na Wittgensteina wpływ w przełomowym momencie jego życia, jakkolwiek zainspirował go myślą naukową, co z kolei zainicjowało rozwój antropologicznego wymiaru rozważań i złożyło się na zwrot inicjujący rozwój „późnej" filozofii Wittgensteina.

Powiedzieć więc można, że Wittgenstein zaniedbał niejako przez siebie samego ustanowiony imperatyw poszerzania perspektywy, poszukiwania płodnych aspektów i nowych sposobów *widzenia jako*. Przy tym wydaje się, że to właśnie naukowe spojrzenie na filozofię moralności, komplementarne względem treści *Traktatu* i *Dociekań*, może nie tylko nadać wiele świeżości myśli Wittgensteina, nie tylko uczynić z niej pożytek, otwierając nowe, ciekawe wątki w polu samej socjologii, ale przede wszystkim dzięki fuzji owych dwóch perspektyw otworzyć nowy horyzont, nową teorię, a w konsekwencji nową praktykę.

Drugim zasadniczym powodem, dla którego w rozdziale tym dokonamy powtórnej konstrukcji *etyki codzienności* – tym razem w przeważającej mierze środkami socjologicznymi, w tym zwłaszcza przy wykorzystaniu teorii dystynkcji Pierre'a Bourdieu – jest potrzeba ustalenia konkretnego języka, dyskursu, o takim potencjale komunikacyjno-eksplikacyjnym, który możliwym uczyni uchwycenie moralności jako projekcji formy życia w sygnalizowanym już, podwójnym świetle Wittgensteinowskiej filozofii oraz współczesnych nauk społecznych.

W tym też sensie pierwsze dwa rozdziały postrzegać należy jako otwarcie pola do badań zawartych w rozdziale trzecim.

Topologia dyskursów socjologii moralności

Moralność w dyskursie socjologicznym

Przyglądając się zagadnieniu moralności z perspektywy socjologicznej, zarazem zaś czyniąc zadość tropom badawczym wytyczonym przez Wittgensteina, wypada zastanowić się przede wszystkim, w jaki sposób pojęcie *moralność* używane jest przez samych socjologów. Zadanie to o tyle jest trudne, że nawet już w ogólnym zakresie rozumienia *etyki* mamy na polu socjologii do czynienia z polifonią i brakiem zgody. Jak trafnie zauważa Maria Ossowska (1963), samo zakreślenie obszaru tego, co moralne, jest już zadaniem moralnym. Być może dobrym więc sposobem opisania bogactwa ujęć moralności pojawiających się w domenie socjologii jest wykorzystanie Wittgensteinowskiej koncepcji *podobieństw rodzinnych*. Choć bowiem nie ma tu jednej jedynej cechy wspólnej wszystkim tym odmiennym sposobom mówienia o etyce i moralności, każdy z nich ma coś wspólnego z pewnymi innymi, wszystkie razem tworzą zaś złożoną konstelację (rodzinę) ujęć, w której poszczególne cechy charakterystyczne występują w różnych odcieniach skali szarości.

W literaturze przedmiotu pojawia się wiele konkurencyjnych definicji *moralności* w mniej lub bardziej naukowych stylizacjach (*Handbook of the Sociology of Morality* 2010). Według Patricka Pharo w samej zaś socjologii moralnej zasadnicze jest ustalenie percepcji własnych działań w perspektywie moralnej przez podmioty podlegające codziennym uwarunkowaniom naturalnym i społecznym (Pharo 2008).

Inne podejście znajdujemy u Jonathana Turnera, w opinii którego nie istnieje jednoznaczna odpowiedź na pytanie o to, czym *moralność* jest bądź miałaby być. Autor ten jednak formułuje z kolei pięć cech rozpinających niejako uniwersum możliwych narracji. Wśród nich wymienia następujące elementy: (1) wysoce abstrakcyjny i ogólny kod kulturowy wyróżniający pary poprawny – błędny, dobry – zły oraz właściwy – niewłaściwy;

(2) intensywne emocjonalne wartościowanie z kodami tymi powiązane; (3) pojawiające się uczucie satysfakcji oraz, czasami, bardziej intensywnej szczęśliwości, kiedy zakazy i przykazy tych kodów kulturowych są spełniane; (4) uczucie winy i wstydu pośród jednostek, które nie sprostały zadaniom wyznaczonym przez te emocjonalnie dowartościowane kody kulturowe; (5) wzrost negatywnych uczuć, w tym gniewu, skierowanego przeciwko tym, którzy nie zachowują się zgodnie z tymi kodami moralnymi (Turner 2010, ss. 125-126).

W ujęciu Raymonda Boudona istotne znaczenie dla budowania współczesnych teorii socjologicznych podejmujących próbę wyjaśnienia fenomenu moralności odgrywają wypracowane wcześniej wielkie koncepcje filozoficzne, które, choć nie mogą być literalnie przejęte przez socjologów, dostarczają im podstawowych współrzędnych i zakreślają horyzont badawczy. Wśród nich Boudon wymienia Kantowską teorię praktycznego rozumu – wraz z jej kluczową maksymą, by nie czynić tego, czego nie chcielibyśmy uczynić regułą powszechną[74] – doktrynę utylitarystyczną rozwijaną przez La Rochefoucauld czy Benthama, Rawlsowską teorię sprawiedliwości pojętej jako uczciwość, Habermasowską racjonalność komunikacyjną zastosowaną do namysłu etycznego oraz bezimienny relatywizm (Boudon 2010, ss. 15-16). Choć wszystkie te teorie uznać można za inspiracje, czy nawet zbiór wytycznych wyznaczających pole dyskursu, jak twierdzi Boudon, nie czynią one zadość standardom metodologicznym, jakich od teorii oczekuje socjolog (ibidem, s. 16).

Jeszcze innego podejścia i wglądu w spektrum pojawiających się strategii epistemicznych przyjmowanych przez badaczy socjologii moralności dostarcza Kyriakos Kontopoulos, który – dokonując typizacji względem metody badawczej, nie zaś charakteru samej teorii – wyróżnia pięć głównych stanowisk (por. Christophe 2010).

[74] Z tym zastrzeżeniem, że Boudon przytacza Kantowską formułę niejako w „stylizacji" chrześcijańskiej.

W tym ujęciu pierwszy z biegunów wyznacza skrajny metodologiczny indywidualizm, reprezentowany przez badaczy takich jak Max Weber czy John Watkins, który nakazuje redukcję każdego socjologicznego zagadnienia do teorii indywidualnego działania i wyboru. Kolejnym punktem na tej skali jest pozycja Geoerga Simmela, określana jako *kompozycjonizm*, w ramach której istotne znaczenie przypisuje się fenomenom ponadindywidualnym, takim jak formy, relacje czy instytucje, natomiast nie operuje się organicznymi bądź systemowymi całościami, jakie w ten sposób mogłyby powstawać.

Pośrednie stanowisko, zachowujące balans pomiędzy dyskursem indywidualistycznym a holistycznym, Kontopoulos przypisuje projektom *heterarchicznym*, które nie są reprezentowane przez żadnego z klasyków myśli socjologicznej, ich znamiona noszą jednak prace Pierre'a Bourdieu. Kolejnym, bliższym już z kolei holizmowi socjologicznemu, stanowiskiem epistemicznym jest – określana przez Kontopoulosa jako *modularnie hierarchiczna* – strategia wyjaśniania fenomenów socjologicznych w drodze analizy systemów, których składowe pozostają w permanentnym napięciu i sprzeczności podtrzymywanej przez sam system. W prezentowanej klasyfikacji pozycja ta reprezentowana jest klasycznie przez Karola Marksa, natomiast jej bardziej współczesnym reprezentantem byłaby zapewne teoria hegemonii Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe. Spektrum to domyka klasyczne stanowisko Emila Durkheima, w teorii którego system jest tak zintegrowany i organicznie jednolity, jego elementy składowe tak zaś dalece wzajemnie komplementarne i funkcjonalnie sprzężone, że wyjaśnianie socjologiczne może w pełni dokonywać się z pominięciem niemal jakiegokolwiek odwołania do zachowań indywidualnych, poza być może niewielką liczbą egzotycznych przypadków.

Nie jest celem niniejszej pracy przedstawienie pola wzmiankowanych ujęć socjologii moralnej w sposób wyczerpujący i szczegółowy. Nie jest

nim także ocena zasadności przytoczonych taksonomii, zestawianie kolejnych prób definicyjnych podejmowanych przez socjologów, ani merytoryczna dyskusja nad ustalaniem ich pierwszeństwa bądź słuszności.

Zanim jednak przejdziemy do głębszej refleksji nad wybranymi zagadnieniami socjologii moralności mającymi znaczenie z perspektywy przyjętego planu badawczego, dokonamy obecnie nieco bardziej szczegółowego przeglądu palety konkretnych dyskursów socjologii moralności, by nabrać podstawowej chociaż orientacji w zakresie dostępnych intstrumentariów badawczych, jakich dostarczają nauki społeczne.

W tym celu przyjrzymy się bliżej jednej wybranej metanarracji dotyczącej procesu wyjaśniania fenomenu moralności, zawartej w książce Patricka Pharo *Socjologia a moralność*. Pozwoli nam to ująć wzmiankowaną paletę dyskursów w pewnym – metodologicznie stabilnym – zarysie i uproszczeniu, a dzięki temu ustalić bazowe intuicje oraz uwzględnić klasyczne mechanizmy i fakty, co do których przynajmniej większość socjologów pozostaje zgodna.

Za namową Pharo ze względów czysto praktycznych zawieszamy odpowiedź na pytanie, kiedy zaczęła się socjologia, a wraz z nim dyskusję dotyczącą socjologicznego wymiaru ważkich bez wątpienia rozważań z zakresu filozofii moralności, jakie znaleźć można w myśli Machiavellego, Monteskiusza czy Smitha. Tym samym zawieszamy także chronologię namysłu i podążamy tropem Pharo, dokonując podziału interesującego nas spektrum dyskursów ze względu na trzy skrajne pozycje teoretyczne reprezentowane przez tradycję społeczno-kulturową, indywidualistyczną oraz naturalistyczno-kognitywną[75].

Co ciekawe, w pewnym sensie opisywana polaryzacja jest daleką paralelą pluralizmu obecnego w namyśle Wittgensteina, którego bieguny reprezentowane były przez „etykę solipsystyczną" i etykę objaśnianą

[75] Tu i w dalszych fragmentach podążamy za wykładem zaproponowanym przez Patricka Pharo (2008) bez szczegółowego przywoływania odniesień stronicowych.

przez teorię gier językowych. Ujęcie naturalistyczno-kognitywne w myśli Wittgensteina reprezentowane mogłoby być przez bliski mu behawioryzm.

Tradycja społeczno-kulturowa

W ramach tradycji społeczno-kulturowej jednym z zadań socjologii moralności jest analiza wszelkich okoliczności społecznych i kulturowych z fenomenem *moralności* się sprzęgających. Wśród tych kontekstów na szczególną uwagę zasługują w praktyce rozważane przez Marię Ossowską (1963) szczegółowe kategorie, takie jak wpływ środowiska fizycznego, czynniki biologiczne, czynniki demograficzne, ze szczególnym uwzględnieniem rozróżnienia wieś–miasto, czynniki ekonomiczne, pozycja społeczna, ustrój polityczny, struktura rodziny, wpływ funkcjonujących w społecznym obiegu opinii, światopoglądów oraz religii.

Wszystkie te elementy wywierają znaczący wpływ na zachowania jednostek w wymiarze moralnym, ich zaś bardziej szczegółowe omówienie znaleźć można w opracowanym przez Ossowską klasycznym zarysie zagadnień *Socjologia moralności*. Jak słusznie zauważa sama autorka, właściwy dystans badawczy nakazuje traktowanie wyróżnionych w ten sposób kategorii oraz ich relacji z ogólnie pojętą koncepcją moralności jako jedynie pewnych, lokalnie funkcjonalnych, parametrów modelu badawczego. Jak bowiem wiadomo, rzeczywistość, formy jej kategoryzacji, jak również formy naszego mówienia o relacjach pomiędzy rzeczywistością, a formami jej kategoryzacji są *konsubstancjalne* (ibidem).

Być może pierwszym znaczącym – a przez niektórych do dziś uważanym za najważniejszy – punktem odniesienia na mapie socjologii moralnej jest myśl Durkheima i jego uczniów, którzy jako pierwsi wyeksponowali moralność – określając ją fizyką obyczajów, *physique de moeurs* – jako przedmiot namysłu socjologicznego. To właśnie Durkheim stwierdził, że moralność każdego społeczeństwa jest bezpośrednio związana ze strukturą społeczną tego społeczeństwa; co więcej, znając ogólny

charakter moralności obserwowanej w danym społeczeństwie, wiele powiedzieć można o jego naturze, obecnej w nim strukturze społecznej oraz sposobie jego organizacji (ibidem).

Społeczno-kulturowy wymiar Durkheimowskiej myśli socjologicznej zdawał się łączyć Kantowską bezinteresowność z utylitaryzmem opartym w praktyce na społecznej solidarności. W rozumieniu autora *L'éducation morale* jednostka przyjmuje na siebie obowiązki moralne w procesie socjalizacji, zaś ich przestrzeganie, jak zauważa Ossowska, jest z kolei dyktowane pierwotnym układem wartości wpisanym w system społeczny, względem których moralność pełni funkcję instrumentalną. Teoria ta niewiele pozostawia pola dla autonomii jednostki, która w najlepszym razie odrzucić może wpojony jej kodeks moralny na zasadzie prostej negacji.

Samo podporządkowanie się czy też wola podporządkowania się obowiązkom społecznym nie czyni nas automatycznie moralnymi, o ile te są etycznie dyskusyjne; wręcz przeciwnie, wiążące się z tym etyczne zaniechanie stanowi podstawę do oceny negatywnej (por. Pharo 2008). To właśnie w klasycznej myśli Durkheima ujawnia się kluczowe napięcie obecne w całej socjologii moralności: im bardziej deterministyczny (więc poznawczo lepszy) jest wypracowywany model, tym mniejsza autonomia podmiotu, tym mniej więc i miejsca na wolną wolę[76]. Jak wykazuje Boudon (2010), sam Durkheim opowiadał się za pierwszeństwem *prawdy* względem konsensusu, pieczętując przez zajęcie takiej teoretycznej pozycji holistyczno-organiczny fundament swojej teorii.

Teoria społeczna Talcotta Parsonsa dostarcza objaśnienia fenomenu moralności przez funkcjonalistyczne wskazanie sposobów, na jakie jednostki są włączane w bieg życia społecznego. Zdaniem amerykańskiego

[76] Warto zwrócić uwagę, że z analogicznym problemem, na polu zupełnie odmiennego dyskursu, od przeszło dwóch tysiącleci borykają się patriarchowie Kościoła katolickiego, którzy mimo nieprzeliczonych prób pogodzenia boskiej wszechwiedzy z autonomią podmiotu, jak dotąd nie dostarczyli w tym zakresie żadnej wykładni bardziej przekonującej niż powołanie na *tajemnicę wiary*. Patrz też: Chmielewski 1998.

socjologa proces ten dokonuje się w drodze dopasowania systemu osobistych potrzeb, predyspozycji oraz wzajemnie zorganizowanych i zintegrowanych działań, do systemu społecznych celów i wartości, systemu kulturowego, który wyznacza najogólniejszą postać norm, wartości i symboli, jak również logiki systemu przekonań. Celem wyjaśniania procesów stojących za tak pojmowaną socjalizacją, Parsons aplikował psychologiczne teorie rozwinięte przez Freuda i to właśnie moralność wskazywał jako taką formę dopasowania jednostek do ról społecznych, która zapewnia im poczucie bezpieczeństwa emocjonalnego.

W ten sposób, jak zauważa Donald Levine (2010), jego poglądy przeszły długą drogę, poczynając od woluntarystycznego pojmowania moralności, inspirowanego zapewne w znacznej mierze myślą Webera, aż po złożony schemat analityczny, w którym *wolność* zastąpiona została niemal całkowicie przez skomplikowany układ społecznych funkcji i warunkowań.

Szerokiego wachlarza wyjaśnień z zakresu socjologii moralności dostarczają autorzy i autorki, których prace wpisują się w ogólny nurt kulturalizmu oraz strukturalizmu społeczno-historycznego. Tu, w kontekście dociekań Wittgensteina, szczególnie istotną kwestią wydaje się dyskusja toczona przez kulturalizm/strukturalizm ze stanowiskami naturalistycznymi w zakresie genealogii ludzkiej moralności. Jednym z fundamentów kulturalizmu jest bowiem teza o społecznym pochodzeniu fenomenów, jakie wspólnie określa się jako *moralność*.

Badacze i badaczki tego nurtu przejawiają także – logicznie wynikającą z przedstawionych założeń – tendencję do relatywizowania wartości moralnych, czego klasycznym przykładem jest analiza rytuałów na Bali dokonana przez Clifforda Geertza. Podejście relatywistyczne jeszcze bardziej dobitnie manifestuje się w pracach Benjamina Lee Whorfa i Edwarda Sapira, bardziej znane jako *teza Whorfa-Sapira* (Whorf 2002).

Strukturalizm w teorii moralności to z kolei prace takich autorów jak Georges Gurvitch, którzy za cel stawiają sobie stworzenie pełnej klasyfikacji pojawiających się form moralności. Podając ich listę, składającą się z ośmiu rodzajów ogólnych występujących z kolei w sześciu modalnościach, sam Gurvitch usiłował nawet dowieść kompletności swojej teorii. W nurt kulturalistyczny w pewnym sensie wpisują się także badania Pierre'a Bourdieu oraz Petera Bergera i Thomasa Luckmanna (1983) teoria *społecznego tworzenia rzeczywistości*, którym – z uwagi na ich korespondencję z myślą Wittgensteina – przyjrzymy się bardziej uważnie w następnych podrozdziałach.

Tradycja indywidualistyczna

Ścieżkę teoretycznych rozważań o zwrocie przeciwnym do ewolucji poglądów Parsonsa przebył Georg Simmel, który, opowiadając się za społecznym podłożem moralności na początkowym etapie swych badań, z czasem przeszedł na pozycje indywidualistyczne, zbliżone do stanowiska Webera. Jak zauważa Pharo (2008), Simmel, który jeszcze w latach 90. XIX wieku, na etapie prac *Einleitung in die Moralwissenschaft* oraz *Über soziale Differenzierung*, koncentrował się na poszukiwaniach społecznej logiki i źródeł normatywności, w dwadzieścia lat później skłaniał się już ku wyjaśnieniom w terminach ideałów pojawiających się, tworzonych przez i określających życie indywidualnych ludzi. W coraz większym stopniu ulegając inspiracji Kantowskim imperatywem kategorycznym, na bazie koncepcji normatywnych presji, jakie społeczeństwo wywiera przez zwyczaj, Simmel przeszedł do utożsamiania moralności, honoru i prawa z różnymi typami norm.

Wartość rozważań Simmela bardziej uwidacznia się w pracach Roberta K. Mertona, który za sprawą trzech swych nauczycieli (Durkheima, Parsonsa i Simmela) pozostawał pod wpływem i czerpał jednocześnie z socjologii niemieckiej, francuskiej i amerykańskiej. Merton, dla

którego punktem wyjścia była identyfikacja moralnych struktur, jakie na społeczeństwo projektowały funkcjonujące instytucje, z czasem zaczął w coraz większym stopniu problematyzować kwestię posłuszeństwa względem norm.

Jak zauważa Pharo (2008), jego dojrzałe prace bazujące na konceptualizacji *socjologicznych ambiwalencji*, czyli par alternatywnych wartości pomiędzy którymi jednostki muszą wybierać, mają istotne znaczenie dla postrzegania i rozumienia zachowań podmiotów inicjujących tworzenie norm alternatywnych względem aktualnie dominujących. Fenomen obywatelskiego nieposłuszeństwa, który jest jednym z osiowych zagadnień domagających się wyjaśnienia zwłaszcza w przypadku teorii holistycznych, za sprawą Mertona przestał być traktowany jako dewiacja, a ujawnił się jako postępowanie waloryzowane normatywnie. Tym samym koncepcje rozwijane przez tego socjologa otworzyły pole dla teorii konfliktu społecznego.

Jak pisze Pharo (ibidem, s. 123), „Weberowski projekt *rozumienia subiektywnego sensu działania społecznego*, czyli socjologii rozumiejącej (*verstehende Soziologie*), może być uważany za oś teorii skupionych na działaniu". Choć Weber, podobnie jak Durkheim, przypisywał moralności kluczowe znaczenie w refleksji socjologicznej i nie negował wartości wyjaśnień społeczno-historycznych – czego najlepszym dowodem jest jego klasyczne studium relacji pomiędzy etyką protestancką a rozwojem gospodarki kapitalistycznej – zdecydowanie opowiadał się za szukaniem źródeł moralności w świadomości indywidualnej podmiotów społecznych. Według niemieckiego socjologa podmioty kierują się dwoma typami racjonalności – instrumentalnym oraz moralnym – z których oba oparte są na subiektywnym poczuciu sensu. Subiektywność ta, która na gruncie socjologii Weberowskiej być może nie znajduje uzasadnienia w pełni przekonującego, staje się z kolei zalążkiem dalszych badań, które znaczenia moralności upatrują w indywidualnych niedeterministycznych wyborach.

W pewnej mierze Weberowską *socjologię rozumiejącą* Pharo odczytuje jako *socjologię etyki*, czyli na kształt ogólnej koncepcji socjologicznej tworzonej przez takich francuskich badaczy jak François-A. Isambert, Paul Ladrière czy Jean-Paul Terrenoire. Socjologia etyki podkreśla autonomiczność sfery wyborów moralnych, dekonstruując zarazem rozumienie *moralności*, które jest sprowadzalne do funkcjonalistycznych bądź strukturalistycznych modeli socjologicznych. Próby obiektywizacji sensu i wartości mogą co najwyżej dostarczyć eksplikacji funkcji normatywnej w działaniu jednostki, jak jednak stwierdza sam Isambert, wszelka „obiektywizacja tego, co subiektywne, jest nieustanną kwadraturą koła" (ibidem, s. 131).

Jako kolejny przykład moralnej teorii działania Pharo wymienia nurt etnometodologiczny rozwijany przez Harolda Garfinkela, pozostającego z kolei pod filozoficznym wpływem Alfreda Schütza, a więc pośrednio czerpiącego także z Husserlowskiej koncepcji *świata życia codziennego*. Przede wszystkim Garfinkel (2007) zwraca uwagę oraz dowodzi na podstawie bogatego materiału empirycznego, że wszelkie badanie, każdy wgląd i próba opisu przy pomocy reguły, pozostają zależne od sensu, jaki czynnościom tym nadaje sam badacz lub obserwator.

Takie badawcze sprzężenie zwrotne, dokonujące się zarówno w warstwie supozycjonalnej, strukturalnej, jak i językowej, postrzegać można jako analogię koła hermeneutycznego, na gruncie filozoficznym opisywanego przez Hansa-Georga Gadamera. Schemat ten przywodzi także na myśl Wittgensteinowską narrację rozwijaną w terminach gry oraz w przekonaniu, że reguły są jedynie swoistą *nadbudową* działania i tworzymy je *as we go along*. W tym też sensie tym, co rekonstruować może socjolog/-żka, są wyłącznie *etnometody*, które dostarczają nie tyle deterministycznych mechanizmów wyjaśniających działanie jednostek, co pewnych intuicji co do społecznych uwarunkowań zachowań podmiotów. Podobnie reprodukcja wiedzy społecznej dokonuje się w zapośredniczeniu anomaliami indywidualnymi. Dla socjologii moralności podejście to

oznacza przesunięcie ku *deskryptywizmowi poznawczemu*, w jakim osadzone są z kolei badania innego wielkiego socjologa i przedstawiciela teorii interakcjonistycznych, Ervinga Goffmana (2006).

W zbliżony nurt rozumienia racjonalności uwzględniającej kontekst społeczno-kulturowy wpisuje się propozycja samego Pharo oparta na koncepcji *semantycznej metody interpretacji*. Za fundament socjologicznej analizy treści moralnych autor ten przyjmuje dane empiryczne, logikę pojęć opisowych oraz wzajemną adekwatność (relację) tych dwóch elementów.

Jak zauważa, w praktyce, na poziomie *know how*, właśnie z wykorzystaniem analizy tych elementów interpretujemy zachowania innych: „Kompetencja semantyczna związana z opanowaniem języka potocznego zawiera (…) element moralny, który jest nieustannie mobilizowany przy rozumieniu zachowania innego człowieka. Dzięki niemu powstają mniej lub bardziej adekwatne interpretacje, zależne od tego, czy podmiot działa w dobrej wierze, od jego troski o bycie zrozumiałym i od tego, czy nie zostanie wprowadzony w błąd przez warunki zewnętrzne" (Pharo 2008, s. 215). Zasadniczo koncepcja Pharo dostarcza więc pewnej deskrypcji socjologicznej praktyki interpretowania zjawisk noszących intuicyjne znamiona moralności.

Pewne spektrum rozważań z zakresu socjologii moralności było także udziałem filozofów języka i, nawet jeśli nie prowadzili oni badań etycznych bezpośrednio, to prace Willarda Van Ormana Quine'a czy Johna Langshawa Austina istotnie wpływały na kształtowanie się socjologicznych teorii działania. Opis performatywnego wymiaru języka czy teorie działania językowego ukazywały bowiem z jednej strony, w jaki sposób już przez samo mówienie działamy moralnie, z drugiej zaś, jak sfera gramatyki kształtuje i strukturalizuje zachowania pozawerbalne (Austin 1993).

To w ramach tego nurtu, za sprawą Jürgena Habermasa i Karla-Otto Apla, powstał normatywno-aksjologiczny model określany jako *etyka*

dyskursu (Sierocka 2003). W najogólniejszym zarysie jego wartość ujawnia się w zidentyfikowaniu społecznych warunków koniecznych dla rozwoju bardziej złożonych form interakcji społecznej i politycznej, tworzenia *wspólnot komunikacyjnych* i *deliberatywnych*, a w konsekwencji do powstania zaawansowanych społecznych form moralności.

Przedmiotem badania socjologii kognitywnej Boudona jest wyjaśnianie oraz godzenie różnorodności postaw i motywacji towarzyszących ludzkim działaniom z przekonaniem o istnieniu spójnej teorii racjonalności. Na gruncie socjologii moralności, pojawiające się rozbieżności w osądach Boudon tłumaczy różnicami w dostępie do informacji oraz zróżnicowanym poziomem kompetencji społecznych, które to czynniki sprawiają, że nawet jednostki kierujące się „tą samą" racjonalnością oraz działające w dobrej wierze mogą dochodzić do rozbieżnych wniosków (Boudon 2010).

Kognitywna teoria moralna Boudona jest więc w pewnym sensie racjonalizmem biorącym poprawkę na lokalne współrzędne, lokalny kontekst, co sam badacz określa jako *parametry kontekstowe*[77]. Jak sugeruje, podejście to pozwala uwzględnić kontekst *kroskulturowy* i przekroczyć dualizm kontekstualizm-uniwersalizm. Z perspektywy niniejszej pracy powiedzieć można, że podejście to ma wiele wspólnego z rekonstruowaną Wittgensteinowską koncepcją *etyki świadomości*, która dopuszczając pluralizm narracji, nie obsuwa się ani w radykalny relatywizm, ani nihilizm.

Próby opisania związków pomiędzy językową warstwą opisów działań a leżącą poniekąd u ich podłoża namacalną rzeczywistością faktów

[77] Jak to bywa na gruncie nauk humanistycznych i społecznych, nowe teorie powstają często w drodze nazwania dawno już zdiagnozowanych i opisanych zjawisk nowymi terminami (por. z koncepcją *współczynnika humanistycznego* Floriana Znanieckiego); co więcej, operacja taka pociąga za sobą zwykle kolejne kaskady badań nad istnieniem bądź nieistnieniem różnic w badanych podejściach, co z kolei owocuje tworzeniem opasłych klasyfikacji, które to w jeszcze dalszej kolejności współczesne badaczki i badacze muszą mozolnie referować w przeglądach bibliograficznych poprzedzających własne badania.

obiektywnych podejmowała także Elizabeth Anscombe, wieloletnia uczennica, a potem współpracowniczka Wittgensteina. Rozważania te wchodzą w pole refleksji nad naturalnością i obiektywnością działania, w tym działania moralnego, które były z kolei przedmiotem badań Donalda Davidsona. Paradoksalnie dociekania te, w istotny sposób inspirowane filozofią Wittgensteina, głęboko rozbiegają się z jej ustaleniami, prowadzone bowiem były z wykorzystaniem wysoce spekulatywnych metanarracji, tym samym rezygnując z Wittgensteinowskiej ambicji unikania warunków laboratoryjnych (Pharo 2008).

Tradycja naturalistyczno-kognitywna

Ostatnia wyróżniona przez Pharo grupa badań socjologii moralności obejmuje ujęcia naturalistyczne. Być może najtwardszy rdzeń tego podejścia stanowią rozważania samego Karola Darwina, funkcjonujące obecnie głównie w ramach pluralizmu teorii neodarwinistycznych, oraz Burrhusa Skinnera, którego badania – choć wielokrotnie negowane ze względów ideologicznych[78] – współtworzyły fundament wielu współczesnych dziedzin psychologii, socjologii oraz nauk technicznych.

Zasadniczy problem z wykorzystaniem wyników tych wszystkich badań ujawnia się w prostym mechanizmie socjologicznym: wielu neodarwinistów i neobehawiorystów zdaje się zapominać, że prowadzone przez nich badania są jedynie (ale przecież zarazem i aż) pewnym modelem i na ich podstawie wyciąga (zbyt) daleko idące wnioski etyczne; te zaś prowadzą do formułowania konkretnych ocen i zaleceń moralnych. Działania te napotykają zwykle na równie mylną reakcję ze strony zwolenników stanowisk deontycznych, reprezentantów określonych wyznań, obrońców *wolnej woli*, którzy dyskredytują modele darwinowskie

[78] Z podobnych zresztą pobudek, z jakich teoria doboru naturalnego atakowana jest przez kreacjonistów.

i behawioralne jako prowadzące do nieakceptowalnych moralnie konsekwencji. Ze względu na ich znaczenie dla refleksji nad myślą Wittgensteina pewnym koncepcjom wpisującym się w szeroki horyzont badawczy darwinizmu i behawioryzmu przyjrzymy się bardziej szczegółowo w następnym podrozdziale.

Jak wskazuje Pharo, w nurt naturalistyczny wpisują się również bardziej współczesne badania socjobiologiczne Edwarda Wilsona, kognitywizm w ujęciu na przykład Jerry'ego Fodora czy Richarda Dawkinsa, jak też *teleosemantyka*. To, co na pewno o tych teoriach moralności można powiedzieć, to że zdobywają wiele uwagi, a ich rozwój powiązany jest z badaniami prowadzonymi w dziedzinach mających niezliczone aplikacje praktyczne. Niestety, z perspektywy poznawczej wydają się one oferować niewiele ponad zbiór ciekawostek empirycznych oraz dość hermetyczną, inkrustowaną statystykami narrację. Być może przyczyna braku krytycznej refleksji cechująca ten nurt badawczy spoczywa w nazbyt ufnym podporządkowaniu się utartym schematom pytanie – odpowiedź, skutek – przyczyna, problem – rozwiązanie, nie zaś – tak ważne na przykład dla Wittgensteina – płodne pytania i inspiracje. W tym kontekście, w odniesieniu do refleksji nad zagadnieniem tak subtelnym filozoficznie jak *moralność*, zastosowanie wydaje się mieć następująca uwaga Wittgensteina (2000c, s. 21 [MS 121 35v: 11.6.1938]): „w wyścigu filozofii wygrywa ten, kto umie biec najwolniej. Albo: ten, kto osiąga cel jako ostatni".

Jak sugeruje przedstawiony tu roboczy przegląd stanowisk, we współczesnej socjologii moralności mamy do czynienia z czymś na kształt *multithérapie critériologique*[79]. Tak szerokie spektrum narracji, choć prowadzić może do niejasności czy nawet konfliktów, jest w rzeczywistości wielką zaletą teorii socjologicznej, a w pewnym sensie koresponduje z Wittgensteinowską afirmacją pluralizmu gier językowych.

[79] Sformułowanie zaczerpnięte od Marii Ossowskiej (1963).

I właśnie w nawiązaniu do refleksji autora *Dociekań filozoficznych* – również mądrzejsi o Kuhnowską lekcję metodologii nauki – powiedzieć możemy, że teorie te są komplementarne w tym sensie, że jako całość przedstawiają kalejdoskop naszych sposobów *mówienia* o moralności. Co kluczowe, w myśl Wittgensteinowskich koncepcji społecznych, to właśnie ta polifoniczna konstelacja ujęć, refleksji mniej i bardziej formalnych, współkonstytuuje sam obiekt rozważań: *moralność*.

W naturalny sposób rodzi się więc pytanie o to, co jeszcze w polu socjologii moralności należy zrobić, odkryć, powiedzieć. Diagnozowane obecnie przez samych badaczy odwrócenie uwagi od zagadnień dotyczących *moralności* ma różnorakie podłoże. Wśród powodów wymienia się przede wszystkim fragmentaryzację dyscypliny, nieprzystawalność definicji przedmiotu badań, ambiwalentny stosunek względem normatywności, nadmierną czołobitność wobec badań realizowanych na gruncie psychologii i biologii (*Handbook of the Sociology of Morality* 2010).

Wydaje się zarazem, że rozwój socjologii moralności ma olbrzymie znaczenie we współczesnej perspektywie politycznej, kiedy z jednej strony rozmaite formy nihilizmu i radykalnego relatywizmu prowadzą do głębokiej niestabilności i wzrostu społecznych napięć i niepokojów, z drugiej zaś strony sama *moralność* jest coraz skuteczniej wykorzystywana jako oręż manipulacji z wykorzystaniem zaawansowanych socjotechnik. Inspirowana lekturą prac Wittgensteina próba ujęcia rozmaitych, teoretycznie odległych od siebie stanowisk występujących w polu socjologicznych teorii moralności jako modeli komplementarnych, z których każdy nie tyle ma większy udział w *Prawdzie*, co wnosi świeży i inspirujący sposób *widzenia jako*, mogłaby dziedzinie tej przynieść wiele pożytku.

Etyka postsentymentalna

Behawioryzm w myśli Wittgensteina

Znaczenie szczególne wśród socjoantropologicznych sposobów budowania narracji etycznych zajmuje podejście ewolucyjne i behawioralne. Splot stanowisk reprezentowanych przez te dwie szkoły stanowi bowiem specyficzny podbiegun naukowości w dyskusjach dotyczących socjologii i filozofii moralności. Ustaleniom tym w bieżącym podrozdziale przyjrzymy się ze zwiększoną dokładnością z dwóch powodów: ze względu na to, jak wiele łączy je ze stanowiskiem rozwijanym przez autora *Dociekań filozoficznych*, oraz z uwagi na ich znaczenie dla – również nacechowanych postsentymentalizmem – narracji rozwijanych w rozdziale trzecim.

Doniosła rola, jaką coraz bardziej powszechnie przypisuje się współcześnie językowi, rola, o której w niemałej mierze zadecydowała twórczość Wittgensteina, nie oznacza, że sam Wittgenstein postrzegał język jako ostatnią instancję odwoławczą. Wręcz przeciwnie, jak zostało już wykazane, za nieosiągalnym horyzontem językowym dostrzegał coś, o czym nie sposób mówić, na co jednak można wskazać. Szczególnie wyraźnie akcentował Wittgenstein to przekonanie u schyłku życia: „Chcę traktować tu człowieka jak zwierzę; jak prymitywną istotę, której przyznaje się instynkt, lecz nie rozumowanie. Jak istotę w stanie pierwotnym. Tej logiki bowiem, która wystarczy jako prymitywny środek porozumienia, nie musimy się wstydzić. Język nie wyłonił się z rozumowania" (Wittgenstein 2001, s. 81).

Jak zauważa Soin (2001), w ramach Wittgensteinowskiej filozofii dochodzi do istotnego odwrócenia rozumowania, w wyniku którego to zastosowanie staje się kryterium rozumienia, samego zaś rozumienia nie należy traktować jako predeterminanty właściwego zastosowania. Ponieważ z drugiej strony zastosowanie jest z kolei projekcją społecznie

kształtowanej gramatyki, w konsekwencji samo rozumienie staje się daleką pochodną społecznej tresury.

I tak istotnym elementem Wittgensteinowskiej koncepcji języka jest jego osadzenie w *prymitywnych reakcjach*. Poprawne użycie słów, czyli użycie ich w codziennym znaczeniu, często jedynie zastępuje leżące u ich podłoża prymitywne reakcje (Harré 1988). Wittgenstein wskazuje, że w sytuacji, gdy ktoś przejawia oznaki bólu zęba, zwykła reakcja innych ludzi sprowadza się do okazywania współczucia, pocieszania, rzadko kiedy natomiast przybiera postać sceptycznych wątpliwości co do rzeczywistych przyczyn takiego zachowania. Podobnie jak w przypadku postępowania zgodnego ze społecznie zadaną regułą jasne jest, że rzadko kiedy ludzie działają dopiero w następstwie uświadomienia sobie takiej abstrakcyjnej reguły, tak też całkowicie jasne jest, iż „wiewiórka nie wnioskuje przez indukcję, że również następnej zimy będzie potrzebowała zapasów", a zatem i człowiek „nie potrzebuje prawa indukcji, by uzasadniać swoje działania i przepowiednie" (Wittgenstein 2001, s. 51).

Jednocześnie fakt, że język zakotwiczony jest w jakiejś rzeczywistości dostępnej bezpośrednio przy pomocy prelingwistycznego różnicowania bodźców, nie przesądza wcale, że rzeczywistość żyjących współcześnie ludzi jawi się im w takiż właśnie prelingwistyczny sposób. Od niepamiętnych czasów same gry językowe podlegają ewolucji, te zaś, które pozostają w użyciu komplikują ową rzeczywistość, wprowadzając do niej coraz to nowsze elementy, wyostrzając pierwotną zdolność dyferencjacji. W każdej sytuacji język oferuje wiele pytań, wiele odpowiedzi, ponadto, jak pisze sam Wittgenstein, nic nie stoi na przeszkodzie, by *prymitywna reakcja* była reakcją werbalną.

Czym jednak *prymitywne reakcje* są? Wydaje się, że dobrą intuicją służy cytowany tu fragment *O pewności*, w którym filozof zaznacza, że chce traktować człowieka jako istotę „której przyznaje się instynkt, lecz nie rozumowanie". Uchylając się od dyskusji na temat istoty rozumności, powiedzieć można za Hugh Knottem (1998), że zachowanie czy reakcja

jest w ujęciu Wittgensteina prymitywna, o ile sama nie zakłada jakiegoś działania pierwotnego, o ile nie jest językowo wywiedziona na podstawie innych zachowań prelingwistycznych lub, mówiąc nawet mniej jasno, nie zakłada jakiejś formy świadomości.

Na czym polega, dla przykładu, prymitywna reakcja *wskazywania na*? Jak to się dzieje, że wskazujący gest palca interpretowany jest jako zachęta do spojrzenia we wskazywanym kierunku? Choć jawna odpowiedź na tak postawione pytania nie pada, powiedzieć można, że Wittgenstein zapewne stanowczo oponowałby przeciwko zwróceniu uwagi i podkreśleniu na moment interpretacji jako składową wyjaśnienia. W istocie wskazanie na mechanizm tresury wydaje się bowiem modelowaniem tyle prostym, co wystarczającym.

Pewnego rodzaju podsumowanie stanowiska Wittgensteina w kwestii osadzenia warstwy językowej w działaniu stanowią następujące ustępy pochodzące ze zbioru *Kartki*: „Pomoże nam tu, jeśli uzmysłowimy sobie pierwotny charakter zachowania polegającego na tym, że pielęgnujemy, leczymy bolesne miejsce u innego człowieka, a nie tylko własne – a więc na tym, że zwracamy uwagę na czyjeś zachowania w bólu, jak też nie zwracamy uwagi na własne zachowania w bólu. Co jednak mówi tutaj słowo «pierwotny»? Otóż, że taki sposób zachowania jest przedjęzykowy: że na nim opiera się gra językowa, że jest on prototypem pewnego sposobu myślenia, a nie wynikiem myślenia. «Na opak» można powiedzieć o takim wyjaśnieniu jak to: pielęgnowaliśmy kogoś innego, sądząc na podstawie analogii do własnego przypadku, że i on ma przeżycie bólu. – Zamiast powiedzieć: naucz się nowej strony z tego szczególnego rozdziału zachowania ludzkiego – z tego zastosowania języka. W moim podejściu do problemu zawiera się tu mój stosunek do zjawiska. (…) Mieć pewność, że ktoś ma bóle, wątpić, czy je ma itd. to tyle naturalnych, instynktownych rodzajów stosunku do innych ludzi, a nasz język jest tylko środkiem pomocniczym i dalszym rozbudowaniem tego zachowania. Nasza gra językowa jest rozbudowaniem pierwotnego zachowania.

(Gdyż nasza gra językowa jest zachowaniem.) (Instynkt.)" (Wittgenstein 1999b, ss. 125-126).

Swego czasu Johann Gottfried Herder zwrócił uwagę na fakt, że stosunkowo słabo, względem innych zwierząt, rozwinięte ludzkie zmysły kompensuje użytek, jaki człowiek potrafi czynić z języka i związanej z jego rozwojem umiejętności różnicującego przypisywania cech. Dla niemieckiego filozofa jasne było, że to język odgrywa główną rolę przy przekształcaniu strumienia doraźnych bodźców na *świat znaczeń*, jak również to, że język, obok funkcji komunikacyjnych, jest tak źródłem socjalizacji, jak i indywidualizacji. Jeżeli analizie poddać sam proces nauki języka, to już na początku uwagę zwraca fakt, jak istotną rolę odgrywa tu wstępna kalibracja percepcji, umożliwiająca fragmentację i porządkowanie strumienia bodźców.

Ta prosta, ściśle biologiczna zdolność pojawia się jako warunek konieczny nabywania bardziej złożonych umiejętności, jakimi są zachowania językowe czy działanie osadzone w kategoriach moralnych. Ujmując to w ramach narracji behawiorystycznej: *prymitywne reakcje* stanowią podstawę kontyngencji pozwalającej na wykształcenie zachowań językowych, ta zaś z kolei stanowi podstawę kontyngencji pozwalającej na wykształcenie kategorii moralnych. Otwartym pozostaje pytanie, jakie niesie to konsekwencje dla refleksji etycznej?

Czytamy u Wittgensteina (2000c, s. 130 [MS 174 8r: 1950]): „Przyjrzyj się ludziom: jeden jest trucizną dla drugiego. Matka dla syna i na odwrót, itd., itd. Lecz matka jest ślepa i syn także. Mają, być może, nieczyste sumienia, ale cóż im to pomoże? Dziecko jest złe, lecz nikt nie uczy go być innym; a rodzice, przez swoją głupią przychylność, psują je tylko; jak mieliby to zrozumieć i jak miałoby zrozumieć to dziecko? Wszyscy są, niejako, źli i wszyscy niewinni". W odniesieniu do cytowanej uwagi badawczo kluczowe wydaje się teraz sformułowanie właściwego pytania: czy to, że określa się kogoś *złym*, zależy od możliwości podania *wyjaśnienia przyczyn* tego, że jest on *zły*?

Czytamy w innym miejscu: „Pomyśl, że kogoś nauczano: jest istota, która po twojej śmierci, jeżeli uczynisz to i to, jeśli będziesz żył tak a tak, zabierze cię do miejsca wiecznej męki; trafia tam większość ludzi, niewielu zaś idzie do miejsca wiecznej radości. – Owa istota z góry wybrała tych, którzy mają iść do dobrego miejsca; a skoro do miejsca męki trafiają tylko ci, którzy wiedli określonego rodzaju życie, to oni również do takiego rodzaju życia zostali z góry przez tę istotę przeznaczeni. Jak mogłaby oddziaływać taka nauka? Nie ma tu więc mowy o karze, lecz raczej o pewnego rodzaju prawie natury. I ten, komu przedstawia się to w tym świetle, mógłby wynieść stąd jedynie zwątpienie i niewiarę. Nauka ta nie mogłaby służyć wychowaniu etycznemu. A gdyby chciało się kogoś wychować etycznie, a jednak nauczać go tego, to trzeba by go najpierw wychować etycznie, a potem przedstawić mu taką naukę jako swego rodzaju niepojętą tajemnicę" (ibidem, s. 124 [MS 138 13b: 2.2.1949]).

W tym wypadku korespondujące pytanie wydaje się brzmieć: czy zatem wychowanie etyczne może być sensowne (efektywne) tylko wtedy, gdy polega na systemie kar i nagród? (Neo)darwinizm i (neo)behawioryzm udzielają pozytywnej odpowiedzi na oba postawione powyżej pytania.

Tak – to, czy umiemy wskazać przekonujące mechanizmy (pseudo)deterministyczne kierujące czyimś zachowaniem w społecznej praktyce przesądza o zasadności lub bezzasadności określenia tego zachowania jako *złe*.

Oraz *tak* – społeczna edukacja w zakresie socjalizacji zasad moralnych odbywa się przez system wzmocnień negatywnych i pozytywnych, znanych szerzej jako *kary* i *nagrody*.

W tym sensie ani opisana przez Darwina bezmyślna ewolucja, ani Skinnerowska wizja świadomego – co nie oznacza determinowania w ścisłym sensie – planowania rozwoju kultury, cywilizacji, społeczeństwa, nie są aż tak odległe od Wittgensteinowskiego planu „przeorania" całego języka w celu przywrócenia mu codziennego wymiaru.

Najczęstsza z rodzących się w tym miejscu wątpliwości względem programu behawiorystycznego wyraża się w pytaniu o to, czy proces transformowania kultury, cywilizacji, społeczeństwa w taki sposób, by sprzyjać rozwojowi społeczeństw wolnych i świadomych, nie byłby sam w sobie zamachem na tę właśnie wolność, godność i świadomość? Czy socjotechniczne projektowanie moralności nie stoi w sprzeczności z bezinteresowną, wolnościową etyką, w kształcie zarysowanym chociażby w rozważaniach Kanta? Przyjrzyjmy się w największym możliwym skrócie darwinowskiemu i behawiorystycznemu obrazowi sytuacji.

Poza celowością

Teoria ewolucji jest zapewne jednym z największych osiągnięć myśli naukowej. Leżące u podłoża koncepcji Darwinowskiej pojęcie *doboru naturalnego* nie tylko wyjaśnia wiele klasycznych zagadnień naukowych, ale jest też płodnym aspektem myśli, jak ująłby to Wittgenstein, pewnym sposobem postrzegania i porządkowania sfery faktualności głęboko wpisanym w racjonalności współczesnych ludzi. Bez przesady powiedzieć można, że stanowi ono pełnoprawną alternatywę dla tradycyjnego, przesiąkniętego metafizyką, w tym metafizyką Arystotelejską, sposobu wyjaśniania ufundowanego na kategorii *celu* i *celowości*, bez walorów eksplikacyjnych której teoria doboru naturalnego zdaje się znakomicie obywać.

Według ewolucyjnej teorii rozwoju moralności Jonathana Turnera (2010) rozwój zachowań moralnych był naturalnym krokiem ewolucji ssaków. Wraz z pojawieniem się dużych roślin okrytonasiennych ssaki zaczęły zasiedlać drzewa. Migracja ta wiązała się z istotnymi zmianami w zakresie wartości przystosowawczej rozmaitych cech naturalnych i protospołecznych. W środowisku leśnym wielkiego znaczenia nabrał zmysł widzenia, zaś oczy ssaków zasiedlających korony drzew zaczęły

ewolucyjnie adoptować się do środowiska, w którym szacowanie odległości, dostrzeganie niebezpieczeństwa kryjącego się w listowiu oraz bezbłędna identyfikacja wrogów i przyjaciół między konarami drzew zaczęły decydować o życiu i śmierci.

W konsekwencji doszło do gwałtownego, w skali genetycznej, doskonalenia narządu wzroku, a także rozwoju, bazującego na nerwie wzrokowym, mózgu. W ten sposób powstało anatomiczne podłoże pod istotne zmiany funkcjonalne, które zaczęły rozwijać się wraz z ewolucją stadnego życia małp oraz wykształcaniem się pierwszych złożonych systemów komunikacyjnych (Gleason, Ratner 2005).

Warto zwrócić uwagę, że, przynajmniej w początkowej fazie kształtowania się języków, skuteczność i waga komunikacji była ściśle mierzalna ilością osobników, które zdołały przekazać swoje geny dalej dzięki temu, że komunikując się z innymi, zwiększały szansę na swoje przeżycie. Fenomen ten bardzo wyraźnie widać na przykładzie współcześnie żyjących pospolitych małp afrykańskich, jakim są posługujące się najbardziej wyrafinowanym z dotychczas przebadanych języków zwierzęcych koczkodany. Małpy te, których śmiertelność w 75% przypadków powodują drapieżniki, wykorzystują różnego rodzaju okrzyki, aby informować o typie zbliżającego się zagrożenia (Diamond 1998, s. 199).

Wymóg skutecznej komunikacji bardzo dobrze oddają tu słowa antropologa amerykańskiego Jareda Diamonda: „Jest sprawą pierwszorzędnej wagi, aby zachować się odpowiednio i zawiadomić krewnych, kiedy pojawi się orzeł. Jeżeli nie rozpoznasz orła – zginiesz; jeżeli nie zawiadomisz krewnych – zginą oni, zabierając ze sobą twoje geny; a jeżeli będziesz nieszkodliwego sępa brał za orła, stracisz czas na podejmowanie środków ostrożności, podczas gdy inne małpy będą spokojnie żerowały" (ibidem, s. 199).

Język ewoluował jako bezpośrednia odpowiedź na praktyczne zapotrzebowania tych organizmów, które zdolne były do skutecznej, międzyosobniczej wymiany informacji. Była to zarazem odpowiedź bezmyślna

i bezcelowa, odpowiedź ślepej ewolucji, która nie tyle faworyzowała tych, którzy byli przystosowani najlepiej, ale tych, którzy przystosowani byli *najmniej źle*.

Obok złożonego języka, wraz ze wzrostem inteligencji, małpy rozwijały coraz bardziej złożony system odczuwania emocji. Ograniczony zbiór emocji uważanych za pierwotny – składający się z trzech typów emocji negatywnych (smutek, gniew i strach) oraz jednej emocji typu pozytywnego (zadowolenie / satysfakcja) – dość szybko ewoluował wytwarzając odczucia, które uważane są za pierwszy krok w kierunku formowania się społecznego fenomenu moralności: winę oraz wstyd (Turner 2010).

Za drugi element konieczny dla rozwoju moralności uznaje się samoświadomość, bądź innymi słowy umiejętność odnoszenia kodów społecznych do *siebie*. Jak bowiem wskazuje Turner, bez tego elementu, przy nawet najbardziej złożonym życiu emocjonalnym, społeczny fenomen moralności nie mógłby się pojawić ze względu na brak jego indywidualnego podmiotu[80]. Wraz z ewolucją mechanizmów kontroli społecznej wśród komunikujących się gatunków, dla opisu życia nadrzewnych gromad małp[81] coraz większe zastosowanie znajdować zaczęła Eliasowska koncepcja *przymusu wewnętrznego jako przymusu społecznego* (Elias 1980).

Te dwie preadaptacje przygotowały z kolei grunt pod niezykle skutecznie warunkującą siłę emocji, których rolę socjogenną trudno byłoby przecenić. Wina i wstyd stały się z jednej strony regulatorami wykorzystywanymi przez społeczność do kontrolowania jednostek, z drugiej jednak

[80] Oczywiście rozważać można sformułowanie definicji moralności, która odnosiłaby się do podmiotów innych niż indywidualne osobniki, jak na przykład większe grupy (stado; gatunek) lub systemów organizacji społecznej („my", posługujący się takim to a takim językiem; instytucje; narody).

[81] Zapis obserwacji społecznego – w tym moralnego – życia szympansów zamieszkujących wybrzeże jeziora Tanganika znaleźć można w książkach Jane Goodall, np.: van Lawick-Goodall 1974.

przyczyniały się do prowadzenia wewnętrznego dialogu, jaki jednostki toczą ze sobą. Jak zauważa Turner, „(…) wstyd i wina mogą istnieć wyłącznie w sytuacjach, w których wartości, ideologie, normy instytucjonalne i sytuacyjne oczekiwania mają ładunek emocjonalny, pozostając w zgodności z kodami moralnymi tworzącymi inne emocje takie jak duma, satysfakcja, zadowolenie czy nawet szczęście jako pozytywna strona (…). Tak więc, podczas gdy wstyd i wina są wynikiem doboru naturalnego opartego o negatywne obciążenie pierwotnymi emocjami – tworzącymi nowe emocje bolesne dla *ja* i mobilizujące jednostki do unikania tych emocji przez samosankcjonowanie oraz samomonitorowanie własnych zachowań – inne rodzaje emocji muszą także zacząć się pojawiać się, by tworzyć i podtrzymywać moralność" (Turner 2010, s. 136; tłumaczenie autora).

Jak jednak wyjaśnić skok, jaki dokonał się pomiędzy stadnym życiem grupy naczelnych a funkcjonowaniem wielomilionowych społeczeństw? Według Turnera (2010) po pierwsze, jak wskazują badania empiryczne, naczelne lepiej odnajdują się w większych strukturach społecznych niż w relacjach społecznych na mikropoziomie; po wtóre zaś, świadomość jednostek musiała stać się bardziej abstrakcyjna wraz z postępującym podziałem pracy w systemach organicznych. Tak więc moralność, która rozwijała się *celem*[82] rozwiązania problemów kontroli społecznej oraz wytwarzania solidarności grupowej, paradoksalnie posłużyła jednocześnie jako socjokulturalna preadaptacja umożliwiająca powstanie makrospołeczeństw, by następnie okazać się niewystarczającą dla ochrony ludzi przed cierpieniem i wzajemnym okrucieństwem, jak można byłoby pesymistycznie skonkludować[83].

---

[82] Oczywiście użycie terminu *cel* ma tutaj (i w okolicznych ustępach) wyłącznie zastosowanie metaforyczne w funkcji skrótu myślowego, ponieważ ewolucja nie kieruje się celami w potocznym tego słowa rozumieniu.

[83] Szerszy opis rozwoju moralności z perspektywy ewolucyjno-biologicznej – także z uwzględnieniem typologii Kohlberga – przedstawia Elżanowski (2011).

Interesujące jest w tym kontekście pytanie, na ile taka ochronna jej funkcja koreluje i wpisuje się w „zamysły" ewolucji, a jeśli nie koreluje, to co to dla nas oznacza?

Na tę chwilę, z dotychczasowych rozważań warto wyciągnąć następujący, zasadniczy, zarazem zaś zaskakujący wniosek: istnieją narracje, w ramach których teoria moralna znakomicie obywa się bez kategorii celowości[84] i – co być może jeszcze ważniejsze – bez kategorii *intencjonalności*.

Poza godnością

Wyjaśnienia ewolucyjne mają ten mankament, że funkcjonują w ramach narracji daleko wykraczających poza doświadczenie życia pojedynczych organizmów. Stąd też w kontekście objaśniania moralnego wymiaru działania jednostek znacznie bardziej przydatne okazują się być modele behawioralne. Te wszak odwołują się zasadniczo do dwóch elementarnych mechanizmów obserwowalnych w skali znacznie krótszej niż ewolucyjna. Przede wszystkim jest to więc mechanizm warunkowania klasycznego – określany także jako warunkowanie typu klasycznego – zaprzęgający zwykłą relację bodziec–reakcja[85]. Drugim i kluczowym procesem, wyróżnionym w ramach teorii behawiorystycznej, jest wa-

[84] Samo pojęcie *celu* może być przy tym z powodzeniem operacjonalizowane na gruncie behawioryzmu; jak pisał Edward Tolman (1995, s. 585), „(...) jednym słowem, zjawisko celu w naszym ujęciu jest zjawiskiem obiektywnym. Polega ono na tym, że zachowanie jest podatne na uczenie się (*docile*) prowadzące do rezultatów, które można określić obiektywnie. Nasza psychologia reprezentuje podejście celowościowe – jest to jednak podejście celowościowe o charakterze obiektywnym, behawiorystycznym, a nie mentalistycznym".

[85] W książce Skinnera określane jako *warunkowanie typu S* i regulowane prawem: „Równoczesna lub prawie równoczesna prezentacja dwóch bodźców, z których jeden (wzmacniający) należy do odruchu występującego w danej chwili z pewną określoną siłą, może spowodować zwiększenie siły odruchu trzeciego, na który składa się reakcja odruchu wzmacniającego i ten drugi bodziec", jak również sprzężonym *prawem wygaszania typu S* (Skinner 1995, s. 42).

runkowanie operacyjne – określane także jako warunkowanie typu operacyjnego – które polega na akumulacji znacznej liczby selektywnych wzmocnień i wygaszeń reakcji przekładającej się po czasie na wystąpienie pewnego zachowania[86].

Wyróżniany niekiedy trzeci typ warunkowania, określany jako *uczenie się społeczne*, wyjaśnia zachowania będące wynikiem obserwacji i naśladowania, w istocie jest jednak redukowalny do wyjaśnienia w terminach odpowiedniej kombinacji warunkowań typu S i typu R, stąd też nie pojawia się w klasycznym ujęciu pochodzącym od Skinnera (1995). Konstrukcja ta, która spoczęła u podłoża behawioryzmu, umożliwia wnikliwą analizę zachowań, a w szczególności czynności językowych.

Zagadnieniem najwyższej wagi jest w tym kontekście Skinnerowska koncepcja *znaczenia*, której sens blisko koresponduje z wybranymi fragmentami późnych dzieł Wittgensteina. Według autora *Verbal behawior* – *znaczenie* nie powinno być traktowane jako własność reakcji, bądź partykularnej sytuacji, ale jako własność zarówno *kontyngencji* związanych z topologią zachowania, jak i kontroli wywieranej przez bodźce (Skinner 1992).

W przypadku teorii *znaczenia* zachowania werbalnego sytuacja przedstawia się analogicznie, przy czym znaczenie danego zachowania dla mówiącego determinowane jest przez bodziec kontrolujący reakcję oraz hipotetyczne awersyjne bodźce zwrotne, od których reakcja ma uwolnić; podczas gdy znaczenie tego zachowania dla słuchającego związane jest z uprzednimi skorelowaniami tego typu zachowań werbalnych i następujących po nich wzmocnień pozytywnych bądź negatywnych.

Szczególnie istotne są dwa aspekty sytuacji. Przede wszystkim jest to osadzenie zachowania werbalnego nie tylko w lokalnym kontekście, ale

[86] U Skinnera określane jako *warunkowanie typu R* i regulowane prawem: „Jeżeli po wystąpieniu u jednostki zachowania operacyjnego [w oryginalnym przekładzie niefortunnie określanego jako «sprawcze» – R.Z.] podany zostanie bodziec wzmacniający, to siła odruchu wzrośnie" oraz sprzężonym *prawem wygaszania typu R* (ibidem, ss. 45-46).

także w całej historii osobniczej tak mówiącego, jak i słuchającego. Po wtóre jest to, wynikająca bezpośrednio z pierwszej obserwacji, niewspółmierność perspektywy mówiącego i słuchacza, dla których znaczenia poszczególnych słów i zdań są w jakiejś mierze niezależne.

Innymi słowy, stwierdza się tu, że znaczenia słów powstają w okolicznościach, w których słowa są używane przez mówiących i rozumiane przez słuchaczy, w żadnym bądź razie nie są zaś abstrakcyjnymi bytami opisanymi w słownikach; słowniki nie podają bowiem *znaczenia* słów, ale w najlepszym razie ich opisy przy pomocy innych słów o zbliżonych *znaczeniach*.

W analogiczny sposób można według Skinnera określać znaczenie metafor, rozumianych jako reakcje kontrolowane przez bodźce jedynie podobne pod ustalonym względem do kanonicznego, czy też pojęć, rozumianych jako zbiór cech danej klasy wzmocnień występujących i wyróżnialnych w rzeczywistości (Skinner 1974). Jak zaś lakonicznie wyraziłby to Wittgenstein, „znaczenie to sposób użycia".

W rozumieniu Skinnera zachowania organizmów kształtowane są przez długotrwałe i wysoce złożone cykle wzmocnień pozytywnych i negatywnych. Te pierwsze kojarzą się nam z tym, co potocznie konceptualizujemy jako rzeczy, które *lubimy*, jako rzeczy *dobre*, do których przeżywania bądź posiadania dążymy; te drugie to rzeczy, których *nie lubimy*, rzeczy *złe*, których staramy się unikać. Tym samym, na gruncie behawiorystycznej teorii znaczenia ludzkie dyspozycje i preferencje dotyczące abstrakcyjnego *dobra* oraz *zła*, czerpiące swą pozytywną bądź negatywną wartość ze względu na „wymiar cywilizacyjny", a więc ze względu na wartość wyznaczaną siłą reguł społecznych gier, także podlegają opisowi w terminach tych samych mechanizmów, mianowicie warunkowań typu R oraz typu S.

Dla zrozumienia społecznych mechanizmów warunkowania kluczowa jest także identyfikacja czynników odgrywających rolę *nagród*, a więc

wartości pozytywnych[87]. Obok pozytywnych wzmocnień natury czysto fizjologicznej, fundamentalnym rodzajem wzmocnienia pozytywnego jest szeroko rozumiane *uznanie* ze strony *poważanych przez nas* lub *znaczących dla nas* – co kluczowe, jak będziemy argumentować – uczestników życia społecznego. Uznanie rozumiane zarazem w dwójnasób: jako „przepustka" dla wszelkiej dalszej nagrody, jaka przysługuje tym tylko, których zasługi zostały *uznane*; po wtóre zaś jako samo potwierdzenie świadomości i otwartej afirmacji danej zasługi ze strony innych uczestników życia społecznego.

Oczywiście konsekwencją uznania może być zróżnicowany wachlarz dalszych benefitów społecznych, poczynając od pierwszeństwa dostępu do pokarmu po odznaczenia czysto symboliczne rangi państwowej. W tym sensie uznanie jest wzmocnieniem pozytywnym i nagrodą *pierwszą*: stanowi wartość autoteliczną, ale i organizuje pole innych nagród pozostających w społecznym obiegu[88].

Warto nadmienić, że szczególnej wagi konstruktem społecznym rozpoznanym przez współczesną socjologię jest *uznanie* ze strony *uogólnionego Innego*.

Jeśli prawdziwą jest behawiorystyczna teza, że skuteczne wychowanie etyczne bazuje na społecznie konstruowanym systemie nagród, jasne staje się, że kształtowanie się moralności musi być oparte na wzmacnianiu pozytywnym przez uznanie. Jednostka *chce* zatem być oceniana jako *dobra* przez daną społeczność, z której oceną z pewnych względów się liczy, w której oczach chciałaby zdobyć uznanie. Ważne, by raz jeszcze podkreślić, że owa grupa docelowa, o której uznanie jednostka zabiega,

[87] Kwestią igraszki językowej jest zdefiniowanie kar jako nie nagród i tym podobne zabiegi.

[88] Szerzej mówi o tym Bourdiańska koncepcja konwersji kapitałów, o czym piszę w: Zarzycki 2016.

może mieć bardzo nieoczywisty charakter, jak to ma miejsce w przypadku zabiegania o uznanie – przykładowo – ze strony zmarłych czy świętych.

W tym właśnie miejscu znaczenia nabiera koncept *godności*, kluczowy element umożliwiający rozpoznanie podmiotu jako przedmiot potencjalnego uznania. Jak znakomicie ujmuje to Skinner, „(…) doceniamy czyjąś godność lub wartość, jeśli uznajemy to, czego dokonano. Stopień uznania jest odwrotnie proporcjonalny do znajomości rzeczywistych motywów zachowania. Im mniej wiemy, dlaczego człowiek działa, tym wyższą wartość przypisujemy jego własnej aktywności. Próbując pozyskać dodatkowe uznanie innych, ukrywamy więc przyczyny naszego postępowania lub utrzymujemy, że są one mało ważne. Kierując ludźmi w sposób dyskretny, zachowujemy należny im szacunek. Podziwiamy kogoś dopóty, dopóki nie potrafimy wytłumaczyć jego działania, a wyraz «podziwiać» znaczy wtedy «być zdziwionym»" (Skinner 1978, s. 79).

Jeśli jesteśmy w stanie w przekonujący sposób wskazać „deterministyczny" mechanizm, który doprowadził kogoś do danego działania, wtedy bądź to zdejmujemy z niego odpowiedzialność wraz z winą – gdy skutki tego działania zostały przez społeczeństwo ocenione negatywnie – bądź to odbieramy mu sprawczość wraz z nagrodą – gdy skutki tego działania zostały przez społeczeństwo ocenione pozytywnie. Jeszcze innymi słowy – odwołując się do narracji Wittgensteinowskiej – im bardziej przejrzyście formułujemy reguły i strategie gry, a następnie precyzyjnie opisujemy zachowanie jej uczestników, tym mniej dla jej uczestników godności pozostaje do przegrania lub wygrania.

Co metodologicznie istotne, o ile tylko behawioryzm nie domaga się uniwersalnego rozpoznania i wyłączności dla przedstawionej powyżej koncepcji moralności, ustalenia te nie powinny prowadzić do żadnych teoretycznych napięć. Fakt, że ludzkie zachowania podlegają opisowi w terminach warunkowań, nie znosi wszak ważności zwyczajowych opisów w terminach społecznych gier w moralność, które dostarczają po

prostu alternatywnych, ale i komplementarnych sposobów mówienia o tych zachowaniach.

Aby posłużyć się prostą ilustracją – to, że endokrynolog umie w pewien sposób, używając języka medycznego, opisać mechanizm wydzielania endorfin oraz adrenaliny skorelowany z jego uczuciem „zakochania", w żadnej mierze nie wyklucza autentyczności jego miłosnego uniesienia. Podobnie fakt, że w ramach behawioralnej narracji jesteśmy w stanie opisać pewne mechanizmy dotyczące ludzkich zachowań społecznych nie oznacza, że znosimy społeczny sens *dobra* i *zła*. W tym sensie choć Skinner dostarcza nam pewnego wglądu, który pozwala wyjrzeć poza świat opisany z wykorzystaniem koncepcji godności, nie oznacza wcale, że świat ten zostaje anihilowany[89]. Wartość tych obserwacji pozwala natomiast budować teorię moralności przy jednoczesnej rezygnacji z emocjonalnego przywiązania do godności.

Poza wolnością

Podobnie jak w przypadku *godności* – którą rozumieć można w pewnym sensie i wymiarze także jako *wolność do*, jako wolność wyboru będącą warunkiem koniecznym waluacji etycznej – także wolność w sensie *wolności*

[89] Powołując się na Jamesa Rachelsa i Stevena Pinkera, Elżanowski wskazuje, że przyznawanie ludziom nadzwyczajnej, przyrodzonej, gatunkowej wartości zwanej *godnością* w sposób aprioryczny i kategorialny, a jednocześnie całkowicie bezzasadny, jest znamieniem *ideologicznego* wpływu religijnej prawicy na dyskurs bioetyczny (Elżanowski 2011, s. 86). Kwestia ta ma znamienne przełożenie na debatę o życiu i śmierci; u Singera znajdujemy opis głośnej sprawy Baby M., w którym to przypadku ekstremistyczna organizacja Right to Life – właśnie na bazie oderwanego od codzienności, a zakotwiczonego w niebiosach kodeksu wartości – walczyła o sztuczne przedłużanie życia dziecka, które w sposób obiektywny skazane było na cierpienie i śmierć (Singer 1997, s. 141); jeszcze bardziej radykalnych przykładów dostarcza współczesna rzeczywistość polityczna w Polsce, gdzie rządząca partia w imię *wartości wyższych* dąży do przymuszenia – poprzez odmowę możliwości aborcji – kobiet, by rodziły płody niezdolne ze względów biologicznych do egzystencji celem zadośćuczynienia chrześcijańskim obrządkom pogrzebowym.

od jest niezbędnym elementem złożonych konstrukcji gier w moralność (Berlin 2000).

Poczucie sprawiedliwości nagrody bierze się z zestrojenia unikalnego, sprawczego działania jednostki ze spotykającym tę jednostkę wzmocnieniem pozytywnym, określanym jako nagroda, a nader często polegającym na społecznym uznaniu. Przykładowo, działania bezwarunkowe, odruchy bezwarunkowe, nie spotykają się ani ze społeczną nagrodą, ani karą. Wynika to z faktu, że naukowe modele opisujące te zachowania jako *bezwarunkowe*[90] ze względu na swe wysokie skorelowanie z obserwacją empiryczną, są powszechnie i *bezwarunkowo* akceptowane w stopniu, który nie pozostawia marginesu sprawczości. W tym układzie sprawczość wiąże się z kolei, niejako paradoksalnie, z niewiedzą i brakiem umiejętności zaproponowania narracji deterministycznej objaśniającej dane zjawisko.

W kontekście tym Peter Winch przytacza następującą myśl Wittgensteina: „Pierwsza myśl, jaka nasuwa się przy formułowaniu prawa etycznego postaci «powinieneś», jest następująca: a co, gdy tego nie zrobię? Jest jednak jasne, że etyka nie ma nic wspólnego z karą i nagrodą w zwykłym rozumieniu. A więc kwestia następstw czynu musi być tutaj nieistotna. – W każdym razie następstwa te nie mogą być zdarzeniami. W kwestii tej bowiem musi być mimo wszystko coś słusznego. Musi mianowicie istnieć swego rodzaju etyczna nagroda i kara, ale zawarta w samym czynie. (Jest również jasne, że nagroda musi być czymś przyjemnym, a kara – nieprzyjemnym)" (Winch 1990, s. 331).

Co więcej, w eseju *Etyczna nagroda i kara* Winch argumentuje, że istnieje różnica między nagrodą i karą *w zwykłym rozumieniu* oraz *w etycznym rozumieniu* (ibidem). Przede wszystkim uwaga i cytaty te bardzo słusznie uwypuklają różnicę pomiędzy pierwszo- i trzecioosobowym

[90] Co istotne, to właśnie dopiero w ich ramach stają się *bezwarunkowe*!

oglądem sytuacji moralnej. Blisko korespondują w tym zakresie z Wittgensteinowską intuicją, iż wszystko, co dostępne jest z perspektywy *pierwszoosobowej* narracji, jest „solipsystycznym" *moralnym* elementem stowarzyszonym z zachowaniem, niezależnym – pierwszoosobowo – od nagród i kar, od następstw czynu. Dalsze jednak rozważania Wincha prowadzą go na drodze szczegółowej analizy ku stwierdzeniu, że niezależnie od następstw działania, jego ocena jest już w samym tym działaniu przesądzona, podobnie jak nagroda lub kara dokonuje się przez samo już to działanie.

W pewnym sensie i tylko w pewnym sensie zajęcie takiej pozycji przeczy zasadności zastosowania narracji behawiorystycznych do zagadnień etycznych. „Tylko", ponieważ to, że świat w swym wymiarze moralnym jawi się jednostce w określony sposób, jest w innym sensie niezależne od tego, jak z perspektywy *trzecioosobowej* możemy to wyjaśniać. To napięcie narracyjne wydaje się wynikać z tego prostego faktu, że Winch z Wittgensteinowskiego rozróżnienia na perspektywę pierwszo- i trzecioosobową robi użytek niedostateczny. Zwróćmy uwagę, że zasadność opisu zachowania jednostki, wyjaśniającego je w terminach nagród i kar, jest całkowicie niezależna od stopnia internalizacji tego opisu przez samą jednostkę.

Innymi słowy, jednostka może mieć poczucie całkowitej etycznej niezależności swojego postępowania od jakichkolwiek faktów i ich następstw, może je postrzegać w całkowitym oderwaniu od jakiejkolwiek empirii czy opisu, dopóki sama nie zacznie wyrażać swojego działania w terminach nagród i kar. Jeżeli tylko nie umie tego robić, bądź skutecznie wypiera taką narrację, może autentycznie doznawać „solipsystycznego" charakteru swych działań moralnych. Nie jest to przy tym opis ani lepszy, ani gorszy.

Trzeba zarazem jasno wskazać, że opis taki często różny będzie od opisu trzecioosobowego, który koncentrując się w większym stopniu na

analizie czynników zewnętrznych niż wewnętrznych, w naturalny sposób będzie miał z kolei skłonność do budowania narracji behawioralno-mechanicystycznych. Rozproszone sankcje, mimo że nieadresowane bezpośrednio, są warunkiem wystarczającym do znaturalizowania właściwych praktyk, które odtąd zaczynają jawić się jako obowiązkowe (por.: Pharo 2008).

Takie spojrzenie pozwala wyjaśnić problem Wincha: tak, istnieje różnica pomiędzy „zwyczajną" oraz „etyczną" nagrodą i karą – wynika ona zazwyczaj z różnicy w sposobie budowania narracji z perspektywy pierwszoosobowej oraz trzecioosobowej. Bynajmniej nie wynika jednak z tej obserwacji, że nagrody i kary wchodzące w skład warunkowania sprawczego (typu S), nie mają związku z moralnością.

Stwierdzając, że przez uczynienie z wartości adaptacyjnej jedynego kryterium moralności sprawi, iż nie będziemy w stanie znaleźć argumentu, by za niemoralne uznać praktyki niesprawiedliwe, lecz jedynie wysoce skuteczne pod względem ewolucyjnym i funkcjonalnym, Pharo wpada w jedną z tych pułapek gramatycznych, które diagnozował Wittgenstein. To bowiem właśnie sama praktyka stosowania terminu *moralny* „nie pozwala" na określenie nim praktyk niesprawiedliwych.

Innymi słowy, powiedzieć można, że jeśli w ramach pewnej praktyki językowej działania niesprawiedliwe – według lokalnych wzorców społecznych – byłyby określane jako *moralne*, to jedyną korektą modelu, jaką należałoby wprowadzić, byłaby antypodyczna zamiana znaczeń, w konsekwencji czego w praktyce pozytywnie zaczęlibyśmy postrzegać zachowania określane jako *niemoralne*. Jak bowiem wynika z rozważań Wittgensteina, gramatyka moralności nie należy do gramatyki świata, nie jest więc funkcją żadnej partykularnej warstwy językowej, ale wynika z logiki i gramatyki, które poprzez gry językowe kształtują relację pomiędzy językową warstwą komunikacji a zachowaniem ufundowanym w formie życia. W sytuacji dysonansu gramatyk gry językowej i formy życia weryfikacji i korekcie podlega zwykle ta pierwsza.

W zakreślonym w tym podrozdziale znaczeniu mówić możemy więc o pewnej narracji oczyszczonej z pojęć *celowości*, *godności* oraz *wolności* jako o *etyce postsentymentalnej*. Posługując się nią, opisujemy świat oraz to, co poza jego granicami, w ramach gramatyki pewnej gry językowej, co samo w sobie jest – jak wiemy od Wittgensteina – działaniem obarczonym błędem transcendentalnym.

Dla dalszych rozważań istotne jest jednak przede wszystkim to, że ów model i jego gramatyka nie tyle oceniane mają być ze względu na kryterium prawdziwości[91], ale ze względu na praktyczny użytek, jaki z modelu tego uczynić możemy[92]. Zarazem sam akt opisu z konieczności ingeruje i zaburza układ *etyczny*, co jest zagadnieniem szerzej opisywanym w ramach socjologicznych teorii *społecznego tworzenia rzeczywistości*[93].

Teorie wartości

Klasyczna etyka wartości i stowarzyszone wątpliwości metodologiczne

Kluczowe dla nakreślenia współrzędnych umożliwiających orientację tak w topologii, jak i topologii wzmocnień, będącej fundamentem analiz behawioralnych i ewolucyjnych, jak również wielu innych ważnych ujęć socjologicznych, jest zrozumienie struktury norm regulujących gry znaczące dla danego pola. Co więcej, uogólnione reakcje przejawiają tendencję, by krystalizować się w postaci norm tylko wtedy, gdy prowadzą do wzmocnień pozytywnych (por. Joas 2009). W konsekwencji regularnej replikacji schematów behawioralnych społeczeństwo wykuwa reguły swych gier, w tym reguły *gier w moralność*.

---

[91] Sama bowiem metoda weryfikacji prawdziwości zależy od innych jeszcze gier językowych.

[92] Co za weryfikację prawdziwości uznać można, ale w świetle pragmatycznej teorii prawdy.

[93] I ma z kolei swój słynny odpowiednik w fizyce kwantowej w postaci *zasady Heisenberga*.

Można powiedzieć, że tak jak uogólniane reakcje przekształcają się w tym procesie w normy, tak też, metaforycznie rzecz ujmując, „pomyślne skutki" przeistaczają się w *wartości pozytywne*. W tym też sensie sama znajomość normy często pozwala zwrotnie zrekonstruować lokalnie funkcjonujące kierunki wzmocnień, a więc i *wartości*. Podobnie, znajomość lokalnie respektowanych *wartości* wiele mówi o strukturze obowiązujących norm. Tym samym, w kontekście prowadzonych badań, zadaniem zasadniczym wydaje się bardziej dokładne przyjrzenie się etyce wartości jako dziedzinie dostarczającej bliższego wglądu w procesy społeczne stojące za zjawiskiem powstawania wartości.

Warto zwrócić przy tym uwagę, że w literaturze tematu dyskusyjne są już same definicje *wartości* i *norm*[94], tym bardziej zaś semantyczne detale odróżniające *wartości* od *preferencji*, jak i innych zbliżonych pojęć. Dla rozróżnienia niuansów znaczeniowych często porównuje się rozmaite parametry analizowanych fenomenów społecznych, jak poziom ich abstrakcji, stopień powiązania z „niskimi" motywacjami, typy mechanizmów opisujących internalizację tych wzorców bądź też horyzont czasowy, w jakim dany schemat behawioralny/symboliczny występuje, zarówno w skali fenotypowej, jak i genotypowej.

Dbałość o precyzję rzekomo towarzyszącą określeniu przedmiotu tego namysłu wydaje się jednak pozorna, zależy bowiem w znacznej mierze od warunków brzegowych oraz modeli socjologicznych przyjętych jeszcze na samym początku, co z kolei w kontekście tych dyskusji już tak skrupulatnie analizowane nie jest. Co więcej, jest tak z uwagi na językowe zapośredniczenie, które sprawia, że już w samym akcie wyartykułowania problemu dochodzi do nadużycia polegającego na projektowaniu cech modelu na przedmiot badania.

---

[94] Tu i w dalszych fragmentach bieżącego podrozdziału podążamy za wykładem Hansa Joasa (2009) bez szczegółowego przywoływania odniesień stronicowych.

Dlatego też jedyne, na co liczyć możemy w zakresie rozróżniania tych pojęć, są sformułowania o stopniu precyzji podobnym do określeń Michela Hechtera definiującego *wartości* jako „względnie ogólne i trwałe kryteria wartościowania", odróżniając je od *preferencji*, które są według niego „raczej labilne niż trwałe i raczej partykularne niż ogólne" (za: Joas 2009, s. 30).

Podobnie, szeroka dyskusja mająca na celu ustalenie stopnia niezależności *kryteriów normatywności społecznej* oraz *prawidłowości funkcjonalnych* nosi znamiona akademickiego starcia dwóch akademickich narracji w ramach czysto abstrakcyjnego pola dyskursu akademickiego. Perspektywa Wittgensteinowska także i w tym wypadku sugeruje każdą z proponowanych narracji modelujących dany fenomen rozpatrywać raczej pod kątem inspirującego potencjału oraz pragmatycznie waloryzowanego wglądu niż ze względu ich na akademicką renomę czy też wyższość retoryczną.

Jak słusznie wskazuje Hans Joas, nie tyle chodzi tu więc o stabilizowanie pewnej tkanki językowej – a zatem pewną pracę w sferze leksyki i gramatyki – ale o próbę gruntownej refleksji nad *procesem powstawania wartości* w jego *codziennym*, efemerycznym, ale i negocjowalnym rozumieniu. Sam Joas podejmuje zresztą ową próbę gruntownej refleksji na kartach *Powstawania wartości*, gdzie dyskutuje osiem obecnych w dyskursie właściwym etyce wartości stanowisk teoretycznych.

Celem przedstawienia zwięzłego przeglądu pozycji w tej sprawie niniejszy podrozdział bazować będzie w znacznej mierze na tej właśnie pracy. Prezentację tę poprzedzimy jednakże pewnym istotnym komentarzem dotyczącym założeń, jakimi autor *Powstawania wartości* obwarowuje deklarowaną przez siebie otwartość poznawczą, w efekcie istotnie ograniczając spektrum kreślonych stanowisk. Słabość argumentacji, jaką formułuje przy tym na rzecz przyjęcia tychże założeń, prowadzi do dysonansu i budzi wątpliwości co do kompletności skądinąd rzetelnie zaprezentowanej perspektywy.

I tak pierwszym z trzech założeń Joasa jest decyzja o pominięciu koncepcji radykalnie materialistycznych i radykalnie funkcjonalistycznych. A choć może faktycznie nie wypada przypisywać koncepcjom tym jakiegokolwiek teoretycznego prymatu, wykluczenie pojawiających się w ich ramach ustaleń wydaje się z kolei nieuzasadnione.

Drugim z dyskusyjnych założeń jest wyeliminowanie z pola rozważań teorii ponowoczesnych oraz postmodernistycznych, które zdaniem autora kwestionują zasadność dyskursu etyki wartości z pozycji dekonstruktywistycznych, wskazując na fikcyjny i akademicki charakter tego namysłu. Choć paradoksalnie Joas przyznaje zarazem, że głosów tych nie sposób lekką ręką odrzucić, on sam uważa, że wątpliwości postmodernistów same w sobie są dalece niewystarczające, w praktyce po prostu nie podejmuje tego zagadnienia.

Trzecim wreszcie typem narracji, który Joas świadomie pomija, jest pogląd polegający na „negowani[u] znaczenia dyskusji na temat wartości w czasach niepewnego statusu wolności". Innymi słowy, Joas decyduje się arbitralnie odrzucić Baumanowską refleksję nad szansami etyki w czasach płynnej nowoczesności. Jak przy tym lakonicznie stwierdza, wykluczenie tych rozważań wynika z niezrozumienia przez niego podstawowych obserwacji dokonywanych przez Zygmunta Baumana.

Mimo że z perspektywy prowadzonych tu analiz owe trzy wykluczone obszary socjologii moralności wydają się znaczące, bez wątpienia warto zapoznać się także z tymi ośmioma niepominiętymi przez Joasa klasycznymi w etyce wartości stanowiskami, zwłaszcza że autor *Powstawania wartości* przekonująco eksponuje ich wagę i znaczenie. Tym sposobem, omawiając je w bieżącym podrozdziale, zarazem zaś przenosząc dyskusję na temat pól przez Joasa pominiętych do dalszych fragmentów rodziału drugiego, uzyskamy stosunkowo kompletny przegląd spektrum stanowisk w zakresie etycznych teorii wartości.

Osiem stanowisk

I tak pierwszym klasycznym, omawianym przez Joasa stanowiskiem jest Nietzscheańska refleksja nad społecznym tworzeniem wartości, która funkcjonuje jako *kontrapunkt* względem systematycznej – w ujęciu tego badacza – etyki wartości. By syntetycznie wyrazić moralny aspekt pozycji Nietzschego, przede wszystkim uwypuklić należy pojęcie *mocy* – kolektywnej bądź indywidualnej – jako warunku koniecznego dla tworzenia powszechnie – ale też indywidualnie – respektowanych wartości. Choć zarówno owa *moc*, jak i cechująca, zwłaszcza nadczłowieka, *wola mocy* mają znacznie mniej polityczny ciężar i wydźwięk niż rozwijana w tym samym okresie historycznym teoria marksistowska, można zaryzykować stwierdzenie, że intuicje towarzyszące obu koncepcjom, mimo radykalnych różnic, mają także wspólny mianownik: emancypację. *Dobro* w diagnozie Nietzschego nie ma wiele wspólnego z pożytkiem, a jest raczej wynikiem autoafirmacji silnych i możnych oraz – w konsekwencji – źródłem reakcyjnej manifestacji zakumulowanego resentymentu słabych i uciśnionych.

W ramach tak zakreślonego horyzontu dokonuje się także jedna z najbardziej radykalnych krytyk chrześcijaństwa i chrześcijańskich wartości, której głównym ostrzem był Nietzscheański *Antychryst*. W przeciwieństwie do Ludwiga Feuerbacha czy Karola Marksa, bliżej socjologii Maxa Webera, autor *Tako rzecze Zaratustra* prowadzi narrację odwołującą się do kategorii intencjonalności oraz wolnego wyboru (Nietzsche 1991). Droga ta przebiega w trzech etapach określanych przez niemieckiego filozofa jako, kolejno: przemiana w wielbłąda, który jako ucieleśnienie *afirmacji* pozwala na pokorną internalizację społecznie funkcjonujących wartości; przemiana w lwa, który z kolei jako ucieleśnienie *negacji* pozwala odrzucić te właśnie społecznie utarte schematy; oraz wreszcie przemiany w dziecko, które ucieleśniając *kreację*, jako jedyne jest w stanie stać się kowalem przewartościowującym wszystkie wartości. Tylko

dziecko zdolne jest pokonać tyranię smoka o złotych łuskach – reprezentującego społeczną, fizyczną i symboliczną masę – z których każda mówi „musisz". Zarazem Nietzsche zdaje się dostrzegać, że tak interes, w imię którego działają silni, jak i interes, który motywuje słabych, niekoniecznie oznaczać muszą doraźny, przyziemny zysk. Dobro i zło przyjmują zwykle bardziej wysublimowane formy i przynoszą bardziej subtelne zdobycze.

Radykalnie i arbitralnie odrzucając stanowisko Nietzschego, Joas przywołuje na dalszym etapie swego wykładu kolejno fenomenologię doświadczenia religijnego Williama Jamesa oraz teorię religii Emila Durkheima. Choć wyrażone w dalece odmiennej stylistyce, rozważania Jamesa zdają się przypominać osobiste refleksje, które w swych dziennikach zwykł odnotowywać Wittgenstein. Solipsystyczne doznanie powinności moralnej, wewnętrzna ewolucja oraz uniesienie towarzyszące obcowaniu z projekcją absolutu kierowały wewnętrznym życiem Wittgensteina. W tym sensie centralne dla rozważań Jamesa *wewnętrzna konwersja*, *doświadczenie religijne* i *przemiana jaźni* – interpretowane przez Joasa jako mechanizmy stojące za procesem powstawania wartości – korespondować się zdają z solipsyzującym modelem Wittgensteinowskim, który ten rozwijał na kartach swoich dzienników wojennych. W ujęciu tym – jak widzieliśmy w rozdziale pierwszym – to, co określane jest jako *wartość*, sprowadzone zostaje do osadzonych w kontekście religijnym doświadczeń oraz autonomicznych wyborów podmiotu etycznego.

Durkheimowskie ujęcie religii jako zbiorowego stosunku do *sacrum* oraz balansującego pomiędzy totemizmem a nowoczesnością opisu samozatracenia w zbiorowym uniesieniu „jest zarazem doświadczeniem mocy – niezwykłej potęgi, która porywa jednostkę i przenosi w inny świat" (Joas 2009, s. 94). Tym samym akt *zbiorowej eferwescencji* staje się w myśli Durkheima podstawową jednostką społecznych procesów

wartościotwórczych. Zjawisko to zdaje się przy tym splatać hegemoniczno-agoniczny wymiar oddziaływania społecznego mocą presji powszechnej – rozumianej bądź to w ramach narracji Nietzscheańskiej, bądź behawiorystycznej – z teorią indywidualnego doświadczenia religijnego Jamesa.

Ów teoretyczny moment opisany przez Durkheima stoi za mechanizmem, w którym publiczna gra w moralność kształtuje autentyczne przeświadczenie jednostki, niejako nie pozostawiając jednocześnie tego oddziaływania śladów. Innymi słowy, jednostka nabywa pewnych przekonań, zaczyna identyfikować się z określonymi wartościami, zarazem wypierając egzogenne źródła tej przemiany – zarówno obrządek religijny/totemiczny, jak i wpływ społeczny *wypadają* z gry, by posłużyć się tu wyrażeniem stosowanym przez Wittgensteina.

Kwestia relacji pomiędzy fenomenologią uczuć moralnych a materialną etyką wartości znajduje swoją interesującą, a zarazem klasyczną wykładnię w namyśle Maxa Schelera (2008). Jego socjologia moralności jest jednocześnie ufundowana na nieprzejednanej krytyce stanowiska Nietzschego. Co istotne, o ile niemiecki fenomenolog nie zgadza się z tezami *Antychrysta*, o tyle wcale nie kwestionuje występowania w tle praktyki moralnej mechanizmów społecznych zdiagnozowanych przez Nietzschego. *Personalizm etyczny* Schelera przede wszystkim restytuuje Kantowską krytykę etyki dóbr oraz etyki celów jako degradujących wartość samoświadomego podmiotu etycznego obdarzonego wolną wolą. Następnie zaś odrzuca Simmlowską próbę odrzucenia Kantowskiej teorii powszechnej ważności obowiązku, by ostatecznie zastąpić etykę imperatywną, materialną *etyką wartości*. Jak trafnie ujmuje to Joas, fakt, że nie ma czegoś takiego jak „indywidualne prawo", nie oznacza jednak wcale, że nie istnieje „indywidualna istota wartości" – a jest to obserwacja kluczowa w kontekście *argumentu języka prywatnego*, o którym mowa będzie w ostatnim rozdziale.

Istotnym, z perspektywy prowadzonych tu analiz, wkładem Schelera jest jednak jego osobliwa teoria powstawania wartości. Wychodząc od polemiki z filozofią Nietzschego, Scheler przedstawia mieszczańską etykę pracy i zawodu jako rezultat przewartościowania wartości chrześcijańskich siłą resentymentu (ibidem). Etyka ta, oparta z kolei na kontrowersyjnej interpretacji *idei miłości*, odwołuje się do etyki imperatywów. Scheler przeciwstawia jej autorską koncepcję *podążania za wzorem*, nie jednak w rozumieniu Kantowskim, gdzie wzór staje się substytutem zasady etycznej, ale w rozumieniu wzoru jako ilustracji wartości absolutnej, względem której każdy podmiot etyczny przyjmuje własny zindywidualizowany stosunek – afirmatywny bądź negatywny. Mechanizm ten nie tyle dotyczy przy tym konkretnych działań, co ogólnej perspektywy zorientowania na wartości przez wzór materializowane. Sam wzór z kolei nie tyle jest celem, co świadomością zobowiązania, przyzwolenia oraz pożądania opartego na miłości.

W tym sensie wzory są w ujęciu Schelera genetycznie, ale i strukturalnie wcześniejsze od norm, które powstają dopiero w odniesieniu do społecznie upowszechnionego autorytetu i respektu wobec osób będących obiektami kultu indywidualnego. Ujęcie to uzupełnia próbą wyjaśnienia źródeł wartości uniwersalnych, które zdobywają swoje społeczne znaczenie, będąc przenoszonymi i dystrybuowanymi przez te właśnie jednostki-wzory naśladowane (bądź „anty-naśladowane") przez innych (za: Joas 2009).

Pragnąc za wszelką cenę utrzymać podmiotowy, nie zaś transcendentalny, charakter wartości, Scheler powołuje do życia pojęcie *pierwotnej świętości* (motyw / postać *das ursprünglich Heilige*), która nie tylko wyznacza wzorzec, czyli nośnik wartości, ale także pozwala kreować ideały i wartości autonomicznie. Zarzucając w tym miejscu dyskusję wokół Schelerowskiej fenomenologii moralności, poprzestańmy na podaniu wskazanego przez samego autora *Resentymentu a morlaności* grona

pierwotnych świętych: Chrystus, Budda, Mahomet, Konfucjusz oraz Laotse.

Próbę przezwyciężenia napięcia między subiektywizmem i obiektywizmem wartości moralnych odnajdujemy także w intersubiektywistycznej koncepcji Johna Deweya, który wskazuje na dwojakie źródło funkcjonujących społecznie wartości: subiektywne zachowania organizmu (źródło tego, co jest *desired*) oraz nakładającą się na nie, intersubiektywnie zapośredniczoną, krytyczną refleksję (źródło tego, co jest *desirable*). Motorem procesów, w wyniku których wartości wyłaniają się, staje się w myśli Deweya komunikacja, postrzegana jako warunek konieczny autorealizacji, autotranscendencji oraz autoformacji, ale także – co niezwykle istotne – źródło *intersubiektywnego wstrząsu*, jakim jest *altruizm*.

Warto zwrócić uwagę, że teorią chronologicznie następującą po koncepcji Deweya, a jednocześnie poprzedzającą wzmiankowaną przez Joasa koncepcję Charlesa Taylora, jest socjologicznie ważka koncepcja *społecznego tworzenia rzeczywistości* autorstwa Petera Bergera i Thomasa Luckmanna, zaskakująco pominięta w Joasowskim *Powstawaniu wartości*. Koncepcja ważna także ze względu na jej zbieżność z intuicjami Wittgensteina. W ramach narracji Bergera i Luckmana opisującej tworzenie rzeczywistości, rekonstruować można także społeczny proces powstawania wartości. Zgodnie z teorią niemieckich socjologów tworzenie świata społecznego odbywa się w drodze typizacji i standaryzacji powtarzalnych zachowań obserwowalnych w określonej rzeczywistości społecznej. Owe *typizacje* to w nomenklaturze wprowadzanej przez Bergera i Luckmana instytucje, które jako takie z jednej strony stają się filarami życia uspołecznionego, z drugiej zaś – w wymiarze ontologii fenomenologicznej – tworzą fundamenty *świata*. Instytucje te mają swoje pochodzenie, tradycje oraz sprzężone z nimi role, które w zinstytucjonalizowanej rzeczywistości odgrywane są przez jednostki (Berger, Luckmann 1983).

O ile ukonstytuowana na tej drodze *rzeczywistość* staje się obiektywną, o tyle sama ta obiektywizacja domaga się z kolei dalszych obiektywizacji wyższych rzędów. Uprawomocnieniem wyższego rzędu jest w języku Bergera i Luckmana proces obiektywizacji już raz zinstytucjonalizowanych, który służy uczynieniu obiektywizacji niższego rzędu obiektywnie dostępnymi oraz ostatecznie subiektywnie uznanymi. Dopiero pełnowymiarowa realizacja procesu uprawomocnienia staje się *reifikacją*, prowadzi bowiem do trwałego ukonstytuowania fragmentu *świata*.

Tak zakreślony proces uprawomocnienia przebiega przy tym na czterech poziomach scharakteryzowanych przez Bergera i Luckmanna w sposób następujący: poziom pierwszy, przedteoretyczny, występujący gdy tylko językowe obiektywizacje ludzkiego doświadczenia zaczynają być przekazywane; poziom drugi oparty na rudymentarnych formach zdań teoretycznych oraz schematach wyjaśniających odnoszących się do obiektywnych znaczeń; poziom trzeci zawierający *teorie*, dzięki którym w odniesieniu do zróżnicowanego systemu wiedzy dokonuje się obiektywizacja sfery instytucjonalnej; oraz poziom czwarty, na którym uprawomocnienia tworzą całe uniwersa symboliczne, czyli konstelacje tradycji integrujące spektra znaczeń, a tym samym konstytuujące porządek instytucjonalny w postaci symbolicznej całości[95].

Wszystkie te obiektywizujące procesy dokonujące się w sferze społecznej korespondują z procesami socjalizacji, które odbywają się na drodze internalizacji kolejnych poziomów uprawomocnień oraz konstytuowania się świadomości *uogólnionego Innego*.

Procesy obiektywizacji, instytucjonalizacji oraz reifikacji opisane przez autorów *Społecznego tworzenia rzeczywistości* obejmują zatem także procesy tworzenia wartości, w których podobnie wyszczególnić można szereg etapów. Zaczyn wartości tworzą powtarzalne, rejestrowalne

[95] Przy czym *symboliczność* procesów oznacza, że odnoszą się one do innych rzeczywistości niż rzeczywistości doświadczenia codziennego.

zachowania indywiduów, które podlegają typizacji oraz względem których dokonuje się współzależny proces typizacji procesów wzmacniania – pozytywnego bądź negatywnego – przez innych członków społeczności. W tym sensie w ramach teorii Bergera i Luckmana wartości zdają się funkcjonować jako zinstytucjonalizowane zworniki *subuniwersów symbolicznych* dostarczające społecznych współrzędnych wytyczających faktyczną strukturę sankcji.

Tą drogą badacze dość wyczerpująco opisują proces tworzenia tych stosunkowo trudno uchwytnych obiektów, jakimi są *wartości*, nie odwołując się – co kluczowe z naszej perspektywy – do jakiejkolwiek realności wykraczającej poza gramatykę gier społecznych. Z tego względu w sformułowaną w ten sposób teorię dobrze wpisuje się szukająca ugruntowania w codziennej praktyce koncepcja *etyki codzienności*.

Jednym z najbardziej dojrzałych stanowisk pojawiających się w dyskursie właściwym etyce wartości, syntetyzującym historyczne ustalenia innych badaczy, jest teoria rozwinięta przez Charlesa Taylora (2012). Jej autor punktem wyjścia czyni tożsamość podmiotów, które dokonują wyborów przez odniesienia do dostępnych i funkcjonujących społecznie zróżnicowań jakościowych, przy czym – podobnie jak w przypadku Deweyowskiego rozróżnienia *desired* i *desirable* – dzieli tak określone wartościowania na *słabe* oraz *mocne*. Wartości moralne postrzega jako wynik nieustającego procesu dokonującego się intersubiektywnie zgodnie z mechanizmem koła hermeneutycznego, w ramach którego artykulacja tychże wartości pozwala przezwyciężać pojawiający się rozdźwięk między doraźnymi odczuciami moralnymi a poddanymi próbie krytycznej refleksji wartościami *mocnymi*. Zarazem wartości moralne są tworzone w wyniku dwojakiego procesu: bądź to *mutacji*, bądź *nowego osiągnięcia w sferze idei*.

Obranie tej w pewnym sensie ewolucjonistycznej perspektywy prowadzi Tylora do, co interesujące, przeciwstawienia się tak nurtom marksistowskim, jak i behawioralno-ewolucjonistycznym[96]. Sama wyłaniająca się z tego namysłu *narracyjna koncepcja osobowości* – a zatem i narracyjna koncepcja wartości – jest oczywiście modelem atrakcyjnym poznawczo, poszerzającym pole refleksji moralnej, niedostarczającym jednak wyjaśnień, które na poziomie bardziej szczegółowym, konkretnym i codziennym byłyby konkurencyjne – w sensie mocy wyjaśniania – choćby względem tak frywolnie krytykowanych teorii marksistowskich oraz behawioralno-ewolucjonistycznych.

Dokonując rekapitulacji rozważań prowadzonych na kartach *Etyki wartości*, Joas zestawia ze sobą dyskursywną teorię moralności – w ujęciu reprezentowanym przez Habermasa z etyką pragmatyczną. Jak słusznie zauważa, „(...) tego rodzaju błędna polaryzacja [między próbami określenia warunków powstawania i przekazywania demokratycznych wartości a uzasadnianiem działań i instytucji z uniwersalistycznych punktów widzenia] charakteryzuje kontrowersję między liberalizmem a komunitaryzmem. W istocie nie ma sensu niedialektyczne przeciwstawianie uniwersalizmu tradycji liberalnej zwykłemu partykularyzmowi, podkreślanie partykularnych więzi wbrew koncentracji na sprawiedliwości, czy też przeciwstawianie orientacji na prawo i moralność wierności wartościom i wspólnocie" (Joas 2009, ss. 287-288).

Jeśli zgodzimy się, że wszelka wolna myśl osadzona jest siłą rzeczy w pewnym partykularnym kontekście społecznym, jasne stanie się owo dialektyczne napięcie między samym sposobem pojmowania *wolności* a *formą życia* pojętą jako wolność afirmująca.

[96] Zarazem ich (tych nurtów) radykalna krytyka nie wydaje się być na kartach *Źródeł podmiotowości* wsparta przekonującą argumentacją ani ścisłą refleksją.

W tym sensie uniwersalizm w sferze wartości, pomyślany jako intersubiektywna „globalizacja" pewnych wartości, napotyka swoje ograniczenia w postaci radykalnej różnorodności form życia społecznego występujących w skali globalnej. O ile bowiem współcześnie *globalna wioska* zorganizowała wierzchnią warstwę życia lokalnych wspólnot w ich pragmatycznym wymiarze, wciąż jeszcze nie odbiła swego piętna na tyle wyraźnie, by dokonać głębokiej przemiany całej konstelacji wartości lokalnych. Wątek ten jest kluczowy dla zrozumienia współczesnych procesów tworzenia wartości.

Przytaczane tu wielkie teorie socjologiczne i filozoficzne dostarczają wprawdzie wytycznych pozwalających konceptualizować powstawanie wartości w skali społeczeństw, jednak opis przemian dokonujących się w zakresie globalnej topologii wartości wymaga nowych narzędzi dyskursywnych, które potrafiłyby ująć dialektykę czynników makrospołecznych i zjawisk dokonujących się w mikroskali. Komentarzem tym kończymy także Joasowski przegląd koncepcji tworzenia wartości.

Dygresja: granice społecznego tworzenia wartości

W tekście *The social construction of morality?* Steven Lukes (2010) poddaje w wątpliwość sensowność samej próby ustalania i zawężania dziedziny tego, co jako wartość postrzeżone być może. Jako przykładowe próby ustalenia tego zakresu, Lukes przywołuje koncepcję Richarda Allana Shwedera, według której *moralność* rozpatrywana być winna w ramach trzech koegzystujących podkategorii: *etyki autonomii*, *etyki społeczności* oraz *etyki boskości*, jak również teorię Jonathana Haidta i Craiga Josepha wskazującą na cztery zasadnicze moduły określające dyskurs moralny wyznaczone przez cztery typy bodźców: cierpienie, hierarchiczność, wzajemną uczciwość oraz czystość[97].

[97] W istocie Haidt i Joseph dopuszczają także piąty element – lojalność.

Ostatecznie Lukes przytacza szereg dalszych sposobów ujmowania fenomenu moralności, wskazujących na rozmaite jego cechy konstytutywne. Tyle słuszną, co banalną konkluzją amerykańskiego badacza jest stwierdzenie, iż rozważania moralne są zależne od ustalenia, co w ogóle jest kwestią moralną[98].

Lukes słusznie zauważa, że relatywizm nie implikuje moralnej dowolności. Wydaje się jednak, że do pewnego zafałszowania w jego rozważaniach dochodzi, gdy dodaje, że społeczne tworzenie rzeczywistości polega na dominującej roli autorytetów świadomie kształtujących społeczne postawy (ibidem). Kwestią subtelną, ale zarazem niezwykłej wagi, jest podkreślenie, że – choć rola autorytetów, liderów opinii czy socjotechników jest nie do przecenienia w procesach światopoglądotwórczych – to jednak ludzkie formy życia wykuwane są w codziennych interakcjach, w ramach mozolnie, niekiedy rytualnie i często bezmyślnie, replikowanych przez masy schematów, podlegających rozmaitym z kolei mechanizmom biologicznym i socjologicznym organizującym życie jednostek.

W tym sensie hasło *społecznego tworzenia moralności*, wbrew sugestii Lukesa, nie oznacza tworzenia jej w sposób systemowy, zorganizowany ani świadomy. Wręcz przeciwnie, nawet jeśli ostatecznie przyjmuje formy zinstytucjonalizowane, to jednak moralność tworzona jest w otwartych i polifonicznych procesach socjogenezy.

Prowadzi nas to do ważnej refleksji dotyczącej klasycznego przykładu, który często staje się przedmiotem rozważań teoretyków moralności – „moralności nazistów". Problem ten, poruszany przez Wittgensteina, Rorty'ego, a także Lukesa, nosi znamiona aporii rozumu teoretycznego. Upraszczając całe zagadnienie, zadajemy dwa pytania: (1) czy system zasad, którymi kierowali się naziści, można w ogóle określić

[98] Jak zauważyliśmy wcześniej, bardziej subtelnie myśl tę wyraziła Maria Ossowska, wskazując na konsubstancjalność tych dwóch kwestii.

mianem *moralności*?; (2) czy działania nazistów można określić jako *dobre* w ramach jakkolwiek spójnie pomyślanej etyki?

Wittgensteinowska filozofia języka pozwala na oba te pytania odpowiedzieć na jeden tylko sposób: afirmująco. W przypadku pierwszego z nich z tej prostej przyczyny, że znaczenie to sposób użycia[99], jeśli więc pewna grupa osób skutecznie komunikuje się, uznając i określając ten czy inny system zasad jako *moralność*, to znaczy, że to *jest* moralność. Uzasadnienie drugiej odpowiedzi afirmatywnej wymaga głębszej refleksji nad naturą moralności i jeszcze powrócimy do niej.

Namysł moralny konsekwentnie prowadzony w świetle wzmiankowanej już tezy Sapira-Whorfa prowadzi do dalej jeszcze idących kontrowersji. Jeżeli zgodzić się z fundamentalną obserwacją Whorfa (2002), że sposób życia wyraża się przez język, zaś język kształtuje sposób życia, refleksję nad socjologią moralności ugruntować należałoby zasadniczo w badaniach strukturalnych z zakresu archeologii gramatyki moralnej. Skoro gramatyka języków Indian z plemienia Hopi nie dopuszcza znaczeń tak elementarnych dla kultury europejskiej jak *czas*, skoro gramatyka Indian z plemienia Nutka nie dopuszcza form gramatycznych tak elementarnych jak *rzeczowniki*[100], być może także pomyśleć można o moralności, która kieruje się regułami niezrozumiałymi absolutnie z perspektywy kultury odmiennej.

---

[99] W tym kontekście szczególnie interesujące wydają się obserwacje poczynione przez Gilleada Bar-Elliego (2006, s. 217), gdzie autor przywołuje szereg uwag, w których Wittgenstein wskazuje na „duszę", „twarz" i „charakter" słowa jako na konstytuujące jego znaczenie momenty. Rozumienie języka w późnej filozofii Wittgensteina zupełnie traci swój logiczny charakter z okresu *Traktatu*, stając się miast tego bliskim rozumieniu tematu muzycznego, rozumieniu, w którym niewyjaśnialnego znaczenia nabiera tempo, nasilenie, czy wreszcie tak „twarz" każdego z osobna słowa, jak i spojrzenie całej ich grupy (Wittgenstein 2004, s. 202, § 527; idem 1999b, ss. 42-43, p. 161; idem 1980a, ss. 64, 322), co szczególnie znamienne jest w kontekście słów wykorzystywanych dla wyrażenia zjawisk moralnych.

[100] Wokół odkryć i teorii Whorfa z czasem narosło wiele kontrowersji, zaś on sam wycofał się z części radykalnych sformułowań; nawet jednak w tym złagodzonym wyrazie obserwacje amerykańskiego językoznawcy pozostają ważnym punktem odniesienia dla prowadzonych tu rozważań.

O ile bowiem *moralność nazistów* wyrażalna była w języku o gramatyce zbliżonej do gramatyki języków, którymi włada istotna część ludzi, a i tak zrodziła pytania kwestionujące samą zasadność określania jej mianem *moralności*, o tyle moralność wyrażana w języku o gramatyce przekraczającej możliwości percepcji wzbudzać powinna dużo dalej idące wątpliwości.

Z perspektywy Wittgensteinowskiej to interpretacja, nie zaś, mające charakter stanu, widzenie jest czynnością poznawczą. Zachowania pewnej grupy ludzi możemy opisać w kategoriach wykorzystywanych w dyskursie filozofii moralnej z pewnej perspektywy tej filozofii moralnej właściwej, w języku – a więc i w gramatyce – właściwym dla grupy ludzi, którym nasz opis chcemy zakomunikować. W tym sensie to, jak swoje zachowania opisują członkowie grupy obserwowanej, ma znaczenie drugorzędne.

Na marginesie należy nadmienić, że dla samej waloryzacji tych zachowań, ich endogenna autopercepcja już znaczenie ma. Nasze opisy praktyk mogą mieć, rzecz jasna, zakotwiczenie w danym dyskursie naukowym, co wprowadza do budowanego dyskursu swoistą stabilizację semantyczną. W ramach takiego punktu widzenia, zachowaniom, którym skłonni jesteśmy nadawać pewien wymiar moralny, powinniśmy również przypisywać społeczne źródło pochodzenia. Innymi słowy, to, co w ramach współczesnego abstrakcyjnego dyskursu naukowego skłonni jesteśmy określać jako *etyczne*, powinniśmy także umieć konsekwentnie wyjaśniać w odniesieniu do zapisu codziennych obserwacji życia społecznego i jego mechanizmów.

Pierre Bourdieu i społeczne gry w moralność

Wolny wybór a modelowanie

Biorąc pod uwagę biologiczno-ewolucyjną konstrukcję człowieka jako jednostki stadnej, a także społeczne procesy kształtowania wartości rozważane w poprzednim rozdziale, pytamy, jak w praktyce dochodzi do

tego, że w fenotypowym wymiarze praktyki moralności człowiek – ów Wittgensteinowski podmiot solipsystyczny– przejawia właśnie te, a nie inne zachowania, dokonuje tych, a nie innych *wyborów*, jak zwykło wyrażać się to z kolei w dyskursie wolicjonalnym.

Wydaje się, że sprowadzanie tego kluczowego dla zrozumienia ludzkiego zachowania zagadnienia do kwestii wolnej woli podmiotu, prowadzi do tyle znakomitego, co banalnego uproszczenia dyskusji na temat fenomenu moralności. Analizując abstrakcyjną sytuację, w której rozważamy zachowanie człowieka stojącego przed wachlarzem możliwych dróg i dokonującego wyboru moralnego, i zaklinając całą złożoność tego wyboru terminem *wolny*, wyczerpujemy niejako analizę. Tym samym zaś w żaden sposób nie poszerzamy perspektywy badawczej, a co najwyżej – przy założeniu stosownego stopnia ignorancji – osiągamy pewien poziom satysfakcji epistemicznej. Co więcej, sam już ten obraz – człowieka stającego w obliczu pewnych możliwości wyboru niejako poza czasem i przestrzenią – który w tak naturalny sposób się tu nasuwa, sam w sobie jest, jak ponownie można byłoby powiedzieć za Slavojem Žižkiem (2001), klinicznym przypadkiem *zasłony fantazji*, której ulegamy.

Innymi słowy, sama koncepcja *wolności* przedstawia się jako akt zaklęcia dżina w lampie: z jednej strony słusznie wskazuje na eksplikatywne ograniczenia wszelkiego modelowania, z drugiej jednak stwarza zwodnicze wrażenie wyjaśnienia czegoś, co wyjaśnione wcale nie zostało. Wyjaśnianie intencjonalne jest więc, w tym sensie, z gruntu anaukowe[101]: gdzie wkracza wola, kończy się model.

Do istotnych pytań naukowych prowadzą próby szczegółowego określenia źródeł preferencji podmiotu, które przekładają się na partykularne wybory. Mnożą się one, gdy dopytujemy o dysonanse poznawcze i konflikty wartości, a stają się dramatyczne, gdy ów konflikt preferencji okazuje

[101] W rozumieniu nauki jako *science*; co nie oznacza, że nie prowadzi do rozwoju badań naukowych, można bowiem metodami naukowymi dokonywać analizy intencjonalności.

się niewspółmierny i nierozstrzygalny. Im dalej i głębiej jesteśmy bowiem w stanie opisać sam proces dokonywania wyboru, tym bardziej oddalamy się do bieguna wyjaśnień bazujących na orzeczeniu *wolności*: w procesie poznania naukowego wolny wybór zastąpiony zostaje determinizmem wyjaśnienia[102].

I choć jednostka dokonująca wyboru wciąż może mieć pełnoprawne, autentyczne i solipsystyczne poczucie *wolności* – i w tym sensie wybór ów jest wciąż *wolny* – uzbrojony w model obserwator postrzega dany akt jako zdeterminowany. Oczywiście żaden z tych wglądów nie jest uprzywilejowany w sposób bezwzględny. Równie oczywiste jest, że pomiędzy wyborem *wolnym* – czyli takim, w przypadku którego obserwator nie jest w stanie podać i opisać mechanizmów biologicznych / psychologicznych / społecznych / politycznych[103], które do niego prowadzą – a „zdeterminowanym", czyli *de facto* nie-wyborem, rozpina się pełna skala szarości[104].

Powszechnym błędem jest zatem traktowanie *wolności* i *determinizmu* jako właściwości świata oraz działań funkcjonujących w nim aktorów[105]. Tymczasem *wolność* i *determinizm* są właściwościami gramatyki języka oraz konstruowanych w jego ramach modeli. *Wolność* i *determinizm* to więc niewykluczające się cechy zjawisk, a komplementarne sposoby *widzenia jako* świata i dokonujących się w nim działań.

---

[102] To obserwacja językowa, która jednak jednocześnie bezpośrednio koresponduje z behawiorystyczną analizą *wolności* zgodnie z tym, co wyjaśniono już wcześniej.

[103] A nawet, podobnie, nadprzyrodzonych.

[104] Arcyciekawe jest to, że naukowy biegun tego spektrum, biegun pełnego determinizmu reprezentowany jest przez religijny koncept *Boga Wszechwiedzącego*, co perspektywy naukową i religijną czyni zbieżnymi, a może nawet sprzymierzonymi w oporze wobec *wolności*.

[105] Skalę nieporozumień wynikających z takiego właśnie postawienia sprawy dobrze ilustruje fragment tekstu Harry'ego G. Frankfurta *Wolność woli i pojęcie osoby* (1997, s. 36): „Nie jest prawdą, że osoba jest moralnie odpowiedzialna za to, co zrobiła, tylko wtedy, gdy jej wola była wolna, gdy to robiła. Może być moralnie odpowiedzialna za to, co zrobiła, tylko wtedy, gdy jej wola była wolna, gdy to robiła. Może być moralnie odpowiedzialna za zrobienie czegoś, gdy jej wola wcale nie była wolna. Wola osoby jest wolna tylko wtedy, gdy dysponuje ona wolnością posiadania takiej woli, jakiej pragnie".

W tym kontekście kluczowe dla zrozumienia tej dialektyki jest zwrócenie uwagi na, sygnalizowaną wielokrotnie przez Wittgensteina i wzmiankowaną już w poprzednim rozdziale, nieprzekraczalną różnicę pomiędzy perspektywą pierwszo- i trzecioosobową. Okazuje się bowiem, że gramatyka percepcji rzeczywistości – gramatyka *widzenia jako* – dopuszcza sytuację, w której ten sam akt *widziany* jest przez różnych obserwatorów – immanentnie i transcendentnie – *jako* jednocześnie wolny i zdeterminowany. Tym samym, przeciwnie do dominującego przekonania, także *wolność* i *determinizm* okazują się wzajemnie komplementarne, nie zaś przeciwstawne.

W ten sposób zniesione zostaje napięcie sztucznie podnoszone przez orędowników wielu dyskursów zakotwiczonych w pojęciu *wolnej woli*. Konsekwentnie przeprowadzony namysł pokazuje, że twierdzenie, iż człowiek jest zdeterminowany w swoich moralnych wyborach jest równie niedorzeczne jak stwierdzenie, iż jest w nich wolny. Atrybut zdeterminowania oraz wolności przypisywać możemy jedynie modelom językowym, których używamy do opisu zachowania jednostki, a które tym bliższe są determinizmowi, im *prawdziwiej*[106] – w pragmatycznym rozumieniu prawdziwości – opisują rzeczywistość i tym bliższe są wolności, im niższy jest ich potencjał predyktywny w zakresie obserwowanych fenomenów. Orzekanie o wolności lub zdeterminowaniu świata bądź człowieka jest więc błędem kategorialnym.

Tym samym z perspektywy socjologicznej zasadne wydaje się takie sformułowanie teorii moralności, które uniezależniałoby ją od dyskusyjnej warstwy wolicjonalnej, szczególnie wyeksponowanej na efemeryczność dialektyki opis-rzeczywistość. Innymi słowy, pytamy także, czy wyjaśnianie w terminach biologicznych i ewolucyjnych można w przekonujący, naukowy sposób rozciągnąć na eksplikację zachowań społecznych,

[106] Niestopniowalność przymiotnika *prawdziwy* jest wielce interesującym przejawem gramatycznym dogmatu o binarnej definiowalności prawdy.

konkretnie zaś odczytanie fenomenu ludzkiej moralności bez odwoływania się do kategorii celowości, wolności i godności. Oczywiście, wyjaśniania nieuzurpującego sobie atrybutu zupełności, ani *prawa do determinizmu*[107], takiego jednak, które jest falsyfikowalne i praktycznie aplikowalne.

Biologicznie ukształtowana jednostka – atom społeczny – podlegająca rozmaitym warunkowaniom naturalnym i społecznym, wielokrotnie doświadcza poczucia sytuacji *wyboru*, kiedy to znajduje siebie samą w chwili uświadomionej refleksji nad projekcją możliwych konsekwencji swoich zachowań. To właśnie tego typu sytuacje zwykle opisuje się jako *wybory moralne*.

Fenomen dynamiki tych ludzkich[108] wyborów moralnych przedstawimy w ramach najbardziej zaawansowanego z dostępnych narzędzi refleksji socjologicznej, jakim jest teoria dystynkcji Bourdieu. Interesującą koincydencją jest fakt, że analogicznie względem lingwistycznych rozważań Wittgensteina oparta jest ona na metaforze gry. Zarazem, jak zauważa Loïc Wacquant, „(…) według Bourdieu, zadaniem socjologa jest odnaturalizowanie i odfatalizowanie świata społecznego, to znaczy niszczenie mitów upiększających sprawowanie władzy i podtrzymujących dominację. (…) Unaoczniając zauważane przez siebie związki między naukową socjologią a budowaniem w małej skali moralności życia codziennego, Bourdieu przywraca pierwszorzędne znaczenie etycznemu wymiarowi nauki społecznej" (Wacquant 2001, s. 38). To właśnie podejście uznać można za w pełni dojrzałą formę namysłu nad dialektyką determinizmu

[107] Inną jeszcze kwestią jest weryfikowalność samego, rzekomego determinizmu – akt weryfikacji zasadza się bowiem zawsze na akcie interpretacji reguły, co wywodzi nas na dokładnie te same manowce epistemologiczne, co konsekwentnie prowadzony namysł nad *korespondencyjną* definicją prawdy.

[108] Ponieważ wiedza na temat takich doświadczeń w przypadku gatunków innych niż *homo sapiens* jest wciąż mocno ograniczona – głównie ze względu na bariery komunikacyjne, a więc fundamentalne, bo dotyczące konstrukcji świata – w prowadzonych tu rozważaniach ograniczamy się do rozważania zachowań ludzi.

wyjaśnień naukowych oraz autentyzmu codzienności – dialektyki antycypowanej w pewnym ułomnym wymiarze przez wewnętrznie rozdarte zapiski Wittgensteina, na którego Bourdieu, swoją drogą, wielokrotnie się powoływał.

Gramatyka gier w moralność

Zakres i głębia socjologicznej teorii Bourdieu dalece wykraczają poza ramy niniejszego tekstu. Koncepcja ta, oparta na szeroko zatoczonych rozważaniach metodologicznych, nowym języku analizy socjologicznej, swoistym oglądzie całego organizmu społecznego, mocno abstrakcyjnych modelach teoretycznych, zarazem zaś bardzo szczegółowych badaniach i analizach empirycznych, rozwijana była przez francuskiego socjologa przez cały okres jego kariery zawodowej, stając się studium monumentalnym i dziś już klasycznym.

Pewne jej elementy ewoluowały zresztą wraz z kolejnymi badaniami i refleksją autora kolejno na etapach *Studiów na temat etnologii Kabylów* (2007), kluczowej dla zrozumienia teorii Bourdieu w całej jej złożoności *Dystynkcji* (2005) oraz *Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society* (2000) o prawdopodobnie najbardziej etycznym wymiarze. Mniej naukową, ale szczególnie ważną pozycją, jest także napisane wraz z Wacquantem *Wprowadzenie do socjologii refleksyjnej* (2001).

Aby wykorzystać struktury wypracowane przez Bourdieu i zaaplikować je do rozważań z zakresu socjologii etyki – ukierunkowanych na przedstawienie *etyki codzienności* – opiszemy obecnie w możliwie największym uproszczeniu fundamentalne elementy socjologii Bourdieu, ze szczególnym uwzględnieniem tych aspektów przedstawianej konstrukcji, które na dalszym etapie rozważań okażą się istotne w kontekście etycznym.

Jak w pierwszych słowach *Wstępu* do *Dystynkcji* stwierdza Bourdieu: „Istnieje pewna ekonomia dóbr kulturowych, lecz ma ona specyficzną

logikę, którą należy wyraźnie wyodrębnić, aby nie popaść w ekonomizm. To zaś stanie się możliwe, jeśli najpierw ustalimy warunki, w których produkowani są konsumenci dóbr kultury i ich gusta oraz opiszemy jednocześnie rozmaite sposoby przyswajania sobie przez nich tych spośród owych dóbr, które w danym momencie traktuje się jako dzieła sztuki, a także jeśli ustalimy **społeczne warunki konstytucji sposobu przyswajania ich sobie uważanego za prawomocny** [wytłuszczenie – R.Z.]" (2005, s. 9).

Kwestią przyjętego modelu jest to, czy moralność potraktujemy jako dobro kulturowe, czy nie. Wybór modelu nie zmienia jednak faktu, że wskazywana przez Bourdieu ekonomia znajduje zastosowanie także w sferze działania moralnego, co w konsekwencji oznacza zaś, że jej zbadanie wymaga ustalenia warunków, w których funkcjonują podmioty działań moralnych, ich moralne preferencje oraz społecznie konstruowane wartości, które w danym momencie traktuje się jako obowiązujące. W tym też sensie kluczowe dla zrozumienia fenomenu moralności jest ustalenie tych społecznych warunków konstytucji sposobu przyswajania wartości, które uważane są aktualnie za prawomocne.

Gra społeczna, w szczególności zaś *gra w moralność*, to pewien sposób *widzenia jako* pewnych elementów świata społecznego. Dzięki wykorzystaniu modelu gry w ujęciu proponowanym przez Bourdieu, możliwa staje się rekonstrukcja wzmiankowanych społecznych warunków konstytucji prawomocnych sposobów przyswajania wartości. Zrozumienie gramatyk rozważanych gier w moralność pozwala natomiast przenieść analizę na interesujący nas poziom socjologii etyki.

W ujęciu Bourdieu gra w fundamentalny sposób wyznaczana jest przez *pole*, w którym jest rozgrywana. *Pole* (franc. *le champ*) to ustalony fragment struktury społecznej, wraz z przynależącym do niego układem elementów relacyjnych i funkcjonalnych, osadzony w określonej perspektywie historycznej, charakteryzujący się zarazem sprecyzowaną dynamiką, sepa-

rowalny dzięki specyficznym mechanizmom i regułom w nim obowiązującym i je porządkującym (Bourdieu 2005, ss. 280-285). Topologia *pola* określana i porządkowana jest zarówno przez czynniki czasoprzestrzenne (geografia, historia), jak i *stawkę* obowiązującą w danej grze, a w przypadku *gier w moralność* wyznaczaną przez złożone systemy wartości – których rozmaite modele przedstawione zostały w poprzednim podrozdziale – w tymże polu funkcjonujące i obowiązujące.

Pole postrzegać można także w jego wymiarze językowym jako sprzężonym z daną grą zarówno w tym sensie, że w polu danej *gry* (w Bourdiańskim ujęciu gry społecznej) obowiązują określone gry językowe, inne zaś nie obowiązują – mielibyśmy tu do czynienia z czymś na kształt *paradygmatu* – jak i w wymiarze transcendentalnym: warunkiem możliwości danej gry i jej pola jest język jako taki, także w sensie metaopisu. Idąc tropem Wittgensteina – powiedzieć można, że to sposób użycia języka determinuje w znaczeniu czysto gramatycznym ten zakres pól i gier, które skłonni bylibyśmy uznać za *moralne*.

Niezależnie od partykularnej narracji, jaką się posługujemy – czy będzie to fenomenologiczny koncept *świata życia codziennego*, czy też strukturalistyczna identyfikacja antropologicznych schematów zachowań – w życiu społeczeństw, nawet na wyłącznie statystycznym poziomie, obserwować możemy rozmaitego rodzaju powtarzalność zachowań.

Obserwacja ta – na pewien sposób banalna – ma kluczowe znaczenie dla rozumienia relacji pomiędzy gramatyką gier językowych oraz gramatyką gier społecznych. Sama identyfikacja *powtarzalności* jest transcendentalna w tym kontekście, że należy do warunków możliwości gramatyki wszelkiej gry społecznej jako formy *mówienia-o* i *widzenia jako* pewnej rzeczywistości.

Tym samym, przykładowo na gruncie zagadnień moralnych, dla wyznaczenia topologii pola gry strukturalnie kluczowe jest zidentyfikowanie powtarzalności w nim występujących. Na poziomie metajęzyka

jesteśmy więc w stanie rozpoznać mechanizmy reprodukcji *gry* podlegające ścisłej regulacji społecznej przez wzmocnienia, takie jak społeczne uznanie dla jednostki, która dokonała aktu poświęcenia, sprowadzające się do tak bazowych zachowań – zróżnicowanych w zależności od danej bazy kulturowej – jak uśmiech, werbalny akt podziękowania, odwzajemnienie, ale także bardziej złożonych, jak publiczna pochwała w drodze stosownej ceremonii[109].

Na plan dalszy schodzi natomiast pytanie o lokalną semantykę fenomenów odgrywających rolę wzmocnień. Jednocześnie nie jest naszym zadaniem konstruowanie w tym miejscu wyczerpującego inwentarza tego typu mechanizmów. Istotna jest identyfikacja wzorca ogólnego: reprodukcja pewnych zachowań dokonujących się w kontekście moralnym spotyka się w danych wspólnotach ze wzmocnieniem pozytywnym jednostki dokonującej takiej reprodukcji, innych z kolei zachowań ze wzmocnieniem negatywnym, sama zaś pozytywność i negatywność wzmocnienia rozpatrywana być winna z perspektywy analizy indywidualnych preferencji tejże jednostki. Abstrahując w tym momencie od przyczyn takiej czy innej topologii wzmocnień, powiedzieć można, iż ta wyznacza dopuszczalne strategie indywidualne, wyznacza więc właśnie *pole gry*.

Owe indywidualne preferencje nabywane są w drodze socjalizacji. Jak jednak słusznie wskazuje Bourdieu, nie tyle socjalizacji dokonującej się homogenicznie w całej wspólnocie, co socjalizacji zindywidualizowanej, w procesie której kształtowany jest *habitus* (ibidem, s. 132).

Według Bourdieu, „Aby nie popaść w *realizm struktury*, hipostazujący systemy obiektywnych relacji poprzez przekształcanie ich w całości już ukonstytuowane poza historią jednostki i grupy, należy i wystarczy

[109] Jak, dla przykładu, symptomatycznie popularne pod koniec XX wieku telewizyjne show *Zwyczajni–niezwyczajni*.

przejść od *opus operatum* do *modus operandi*, od statystycznej regularności i algebraicznej struktury do zasady produkcji tego obserwowanego porządku i zbudować teorię praktyki lub, ściślej, sposobu generowania praktyk, która jest warunkiem doświadczalnej nauki badającej dialektykę *wnętrza* i *zewnętrza*, tzn. *interioryzacji zewnętrzności* i *eksterioryzacji wewnętrzności*: struktury konstytutywne dla pewnego szczególnego typu środowiska (np. materialne warunki życia typowe dla danej klasy) i dające się empirycznie uchwycić w postaci regularności związanych z ustrukturyzowanym społecznie otoczeniem wytwarzają *habitusy*, systemy trwałych *dyspozycji*, struktury ustrukturyzowane predysponowane do działania jako struktury strukturujące, tzn. jako zasada generowania i strukturowania praktyk i wyobrażeń, które nie będąc bynajmniej efektem poddania się regułom, mogą być obiektywnie «regulowane» i «regularne»; nie wiążąc się ze świadomym dążeniem do określonych celów i wyraźnym opanowaniem działań niezbędnych do ich osiągnięcia, są obiektywnie dostosowane do celów, którym służą; a przy tym wszystkim, nie będąc wynikiem organizującego działania dyrygenta, mogą być kolektywnie orkiestrowane" (Bourdieu 2007, s. 192 [kursywy oryginalne])[110].

W ten sposób samo pojęcie *habitusu* kanalizuje niejako typowe i niepotrzebne napięcie na linii jednostka-społeczeństwo, wyjaśniając, w jaki sposób strukturujące struktury jawią się jednostce jako naturalne mocą oczywistości, tym samym zaś, w jaki sposób wolne wybory i indywidualne działania nie stoją w sprzeczności z logiką modelu opisującego ich społeczne zakorzenienie.

---

[110] Por. *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, gdzie dyspozycja rozumiana jest zgodnie z następującym wyjaśnieniem: „Słowo «dyspozycja» wydaje się szczególnie nadawać do wyrażenia tego, co obejmuje pojęcie habitusu (definiowanego jako system dyspozycji): przede wszystkim wyraża ono *rezultat organizującego działania*, przyjmując wtedy znaczenie bardzo bliskie takich słów, jak struktura; poza tym oznacza *sposób bycia*, *zwyczajowy stan* (zwłaszcza ciała), a w szczególności *predyspozycję*, *tendencję* lub *skłonność*" (Bourdieu 2007, ss. 192-193).

Na marginesie zaznaczyć należy, że między wyrażonym w naukowym języku ujęciem Bourdieu a Wittgensteinowską metaforą litej skały praktyki społecznej i strukturyzującej struktury formy życia, która warunkuje samą gramatykę posługiwania się regułami, zachodzi bliska korespondencja. W tym też sensie dla aktorów życia społecznego *gry w moralność* są jednym z wielu pól, na których mogą dokonywać aktów autokreacji w zgodzie ze zinternalizowaną w kształcie *habitusu* topologią wzmocnień i stojącą za nią strukturą gier i ich reguł[111].

Zgodnie z teorią Bourdieu formowanie *pól* i *habitusów* ma charakter dynamiczny i otwarty, wraz z ewolucją zindywidualizowanych systemów dyspozycji metamorfozom podlega zaś także samo *pole*. Im więcej doświadczenia zdobywają gracze, tym bardziej świadomymi i przemyślanymi strategiami rozporządzają. W przeciwieństwie jednak do rozmaitych wariacji teorii racjonalnego wyboru, Bourdieu jasno wskazuje na *dyspozycje* – w opozycji do *racji* – jako źródło postaw przyjmowanych przez jednostki, ich wyborów oraz, w ostatnim stadium, działań (Bourdieu 2005).

Warto podkreślić – ze względu na częste pomyłki wynikające z żarliwości sporów toczonych wokół pojęć wolna wola oraz racjonalność (patrz przykładowo: Mariański 2006) – że tak *dyspozycje*, jak i *racje* są – znów – jedynie pewnymi pojęciami, które pomagają nam opisywać rzeczywistość i eksponować istotne jej aspekty. Dla opisu fenomenów społecznych Bourdieu posługuje się pojęciem *dyspozycji* ze względu na jego metodologiczną użyteczność, nie zaś celem dyskutowania faktycznego, realnego pierwszeństwa determinizmu socjologicznego nad

[111] Należy pamiętać, że gry i zbiory graczy są ze sobą ściśle stowarzyszone – jednostka zazwyczaj uczestniczy jednocześnie w wielu grach, z których różne toczone są parami z udziałem różnych zbiorów graczy; co więcej, granice gier i granice w nich uczestnictwa są kwestią czysto modelową i w tym sensie spekulatywną – jeżeli interes badawczy obserwatora wskazuje mu wytyczenie tych granic w taki, a nie inny sposób, robi to.

ludzką racjonalnością. Rozstrzygnięcie tej ostatniej kwestii nie należy do pola nauki i socjologii, jest zaś przedmiotem spekulacji filozoficznych.

Zatem zgodnie z ujęciem Bourdieu jednostki nie tyle wybierają to, co dla nich najlepsze w myśl pewnych intersubiektywnych ocen, ale co najwyżej to, co wydaje im się najlepsze, by nie powiedzieć: to co wydaje im się, że inni myślą, że jest dla nich najlepsze[112]. W szczególności reprodukcja struktur społecznych nie dokonuje się mocą funkcjonalistycznych reguł – co nie znaczy, że im przeczy – a raczej przy udziale artefaktów behawioralnych, klasowych czy symbolicznych[113]. Zgodnie z uwagami z początku podrozdziału *wybór* partykularnych strategii życiowych czy moralnych postrzegać możemy równie dobrze jako wolny, o ile tylko naszym celem nie jest estymacja sytuacji przyszłej.

Dyspozycje – fenomen, który jeszcze na gruncie filozofii arystotelesowskiej określić należy jako *hexis* (ἕξις) – ufundowane są więc w wyuczonych, nieświadomych wierzeniach i przekonaniach, w wartościach nieświadomie przyjętych jako oczywiste czy / i uniwersalne. Innymi słowy, w tym wszystkim co określić można z kolei jako *doksa* (δόξα), a co z perspektywy narracji bliższych Wittgensteinowi określaliśmy we wcześniejszym rozdziale jako *solipsystyczne*. Podobnie jak sprzężenie pojęć *pola* i *habitusu* było dla Bourdieu narzędziem przezwyciężenia fałszywej opozycji pomiędzy *subiektywnym* i *obiektywnym* (Bourdieu, Wacquant 2001), tak też atomowy, dychotomiczny podział na *wolicjonalne* i *deterministyczne* został przez niego zastąpiony znacznie bardziej subtelnym narzędziem analitycznym, jakim jest struktura pola władzy. To

[112] Modne na przestrzeni ostatniego pół wieku w świecie nauki „odkrywanie" irracjonalności ludzkich wyborów i działań, jak również skorelowane z nim manifestacje szoku i zaskoczenia, interpretować należy bądź to jako cyniczne próby zabłyśnięcia, bądź jako wynik ignorancji i niskiej refleksyjności.

[113] W tym kontekście także zasadne i ciekawe są obserwacje Roma Harrégo (1975), który wskazuje na związek pochodzenia – można byłoby powiedzieć: form nabywania *kapitału gramatycznego* (!) – i dojrzałości / pluralizmu oglądów rzeczywistości; por. także: Lawton 1972.

bowiem dystrybucja władzy przesądza o tym, co funkcjonuje społecznie jako subiektywne, co zaś jako obiektywne, w szczególności zaś struktura władzy nad narracjami i wiedzą – w myśl Foucaltiańskiego władza=wiedza – decyduje o „dystrybucji" wolnej woli i determinizmu.

Zespół procesów prawomocnego nabywania systemu dyspozycji konstytuujących habitus, jego reprodukcja, w największym uproszczeniu bazuje na edukacji szkolnej (zinstytucjonalizowanej) oraz pozaszkolnej (środowiskowej). Jak zauważa przy tym Bourdieu (2005, s. 21), „z jednej strony [stwierdzić można – R.Z.] bardzo ścisły związek między obyczajami w dziedzinie kultury (lub pochodnymi względem nich opiniami) a kapitałem szkolnym (mierzonym zdobytymi dyplomami), lecz także, w następnej kolejności, pochodzeniem społecznym (ujętym przez zawód ojca), z drugiej zaś to, że przy równym kapitale szkolnym ciężar pochodzenia społecznego w eksplikatywnym systemie praktyk czy preferencji rośnie, gdy oddalamy się od dziedzin najbardziej uprawomocnionych" (ibidem, s. 83).

Przenosząc obserwacje te na interesujący nas grunt etyki, dziedziny szeroko i głęboko uprawomocnionej, zauważyć możemy, że procesy nabywania określonych dyspozycji moralnych charakteryzują się większą homogenicznością, a w swym podstawowym zakresie obowiązują powszechnie. W tym też sensie stanowią mniej atrakcyjne pole dla rozwoju strategii autokreacji, a jako mniej ryzykowne są także w naturalny sposób mniej *wolne*, jak określa to Bourdieu. Co więcej, ze względu na wysoki stopień znaturalizowania procesu nabywania dyspozycji moralnych, okazują się one mniej podatne na instrumentalizację w ramach strategii ideologicznych właściwych codziennej walce klas (ibidem, s. 89). Ujmując obserwację tę jeszcze innymi słowy, *moralność* jest fenomenem łatwiej poddającym się modelowaniu, w sensie dyskusji z początku podrozdziału.

Nie oznacza to, że moralność wymyka się dystynkcjom klasowym. Wręcz przeciwnie, jak dowodzą współcześnie prowadzone w tym zakresie

badania (Ozanne, Saatcioglu 2013), podobnie jak wszelkie inne dyspozycje, tak i dyspozycje moralne skorelowane są z porządkiem klasowym, nawet jeśli analiza tych związków wymaga założenia bardziej złożonej siatki relacji międzyfrakcyjnych opisujących rozbicie społecznego organizmu. Samo zróżnicowanie w zakresie nabywania dyspozycji nie ogranicza się przy tym do wymiaru wychowania środowiskowego, ale przekłada się w oczywisty sposób na edukację zinstytucjonalizowaną, co potwierdzają badania empiryczne.

Z perspektywy omawianych zagadnień, dla ustalenia społecznych warunków konstytucji prawomocnych sposobów przyswajania wartości istotnych w wymiarze moralnym zapewne istotne byłoby wyjaśnienie, w jakim stopniu klasowość – lub ogólniej, segregacja społeczna ze względu na pewne znaczące cechy dystynktywne – przekłada się na zróżnicowane uposażenie podmiotów w zakresie moralnym.

Kluczem do zrozumienia tej zależności jest dialektyka kapitałów. Czyniąc użytek z socjologii Bourdieu, scharakteryzować więc możemy dowolną grę społeczną, ustalając jej pole, w którym jednostki wyposażone w określony habitus, działają zgodnie z regułami wyznaczonymi z jednej strony niejako *obiektywnie* przez to pole, z drugiej zaś strony niejako *subiektywnie* przez zakotwiczone w habitusie przekonania co do słuszności tychże działań. Jak pisze Bourdieu, „(…) dialektyka warunków i habitusów leży u podstaw alchemii przekształcającej rozkład kapitału, bilans układu sił, w system postrzeganych różnic, właściwości różnicujących, czyli w rozkład kapitału symbolicznego, kapitału prawomocnego, zapoznanego w jego prawdzie obiektywnej" (ibidem, s. 21).

Kapitał – rozumiany przez Bourdieu w rozmaitych modalnościach, przede wszystkim: kapitał ekonomiczny, społeczny, kulturowy – reprezentuje zatem sumę określonego typu wartości pozostających w aktualnej bądź potencjalnej dyspozycji podmiotu i w tym sensie z jednej strony stanowi o pozycji jednostki w polu gry i jej habitusie, z drugiej zaś strony

strukturyzuje działanie jednostki, będąc środkiem realizacji jej wartości autotelicznych.

Jak przy tym ustala Bourdieu, pomiędzy różnymi formami i strukturami kapitału istnieje homologia (ibidem, s. 288) wynikająca zarówno ze zbieżności warunków służących akumulacji różnych typów kapitału, jak i przekładalności kapitału określonego typu na zdolność akumulacji kapitału odmiennego typu. Warunki określające dopuszczalne formy konwersji kapitału będą miały istotne znaczenie dla analizy *gier w moralność*.

Jednocześnie siła i pozycja uczestników gry w danym polu w istotnym stopniu zależy od specyfiki kapitału, który są oni w stanie zmobilizować. Mnogość systemów wyjaśniania właściwych partykularnym grom – która, jak argumentuje Bourdieu, prowadzi do zaciemnienia obrazu – może zostać częściowo objaśniona przy wykorzystaniu przeprowadzonego w danym polu bilansu aktualnych napięć i walk klasowych oraz ustalenia form funkcjonowania w tym polu zarówno kapitału zobiektywizowanego, jak i ucieleśnionego w postaci habitusów (ibidem, s. 148). Dzięki tej możliwości klasa staje się konstruktem obecnym w niezmiennej postaci we wszystkich polach i grach, pozwalającym objaśniać zachowania aktorów.

Mobilność międzyklasową jednostek opisuje z kolei Bourdiańska teoria *trajektorii*, znajdująca swe ugruntowanie w szczegółowych badaniach empirycznych przedstawionych na przykład w cytowanej *Dystynkcji*. Uwzględnia ona abstrakcyjną analizę możliwych *stylów życia*, konfrontację specyficznych *habitusów* ze specyficznymi *polami*, jak również analizę potencjalnych strategii obronnych w obrębie partykularnego habitusu w okolicznościach jego ekspozycji na dysonans poznawczo-aksjologiczny.

Jednocześnie, wraz z ewolucją samej teorii, francuski socjolog coraz więcej uwagi poświęcał rozważaniom nad praktyką oporu społecznego,

co znajduje swoje odzwierciedlenie w istotnie większym zainteresowaniu moralnością na kartach *Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society* (Bourdieu 2000). W znacznym uproszczeniu powiedzieć można, że mobilność jednostek w ramach wyznaczonych pól gry przebiegać może bądź to zgodnie z wpisanymi w system trajektoriami, bądź w drodze zakwestionowania panującego porządku, co samo w sobie podlega regułom pewnej *metagry* (także w „obywatelskie nieposłuszeństwo"), lecz wymyka się logice zinstytucjonalizowanych i mechanicznie reprodukowanych systemów dyspozycji. Pytanie o źródła postawy rewolucyjnej są, jak się wydaje, blisko związane z pytaniami o pozapragmatyczny sens moralności.

Ostatnim i najważniejszym – z perspektywy niniejszego tekstu – elementem organizującym model socjologii refleksyjnej Bourdieu jest pojęcie „dystynkcji". Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami każda ekonomia wartości jest w ostatecznym rozrachunku ekonomią uznania, to bowiem ono z jednej strony dostarcza jednostkom kapitału zobiektywizowanego, z drugiej zaś – w wyniku fantasmagorycznej ekstrakcji – staje się celem samym w sobie, stanowiącym sublimację wszelkiego możliwego wzmocnienia[114].

Warunkiem koniecznym, czyniącym indywidualne uznanie możliwym, jest zaś sama możliwość wyróżnienia podmiotu owego uznania (dystynkcja[115] podmiotowa), a w dalszym kroku możliwość wyróżnienia działania lub postawy tego podmiotu spośród działań i postaw statystycznie typowych lub abstrakcyjnie *zdeterminowanych* (dystynkcja performatywna).

---

[114] Co istotne: chodzi o uznanie ze strony *znaczących innych*.

[115] Zgodnie ze *Słownikiem języka polskiego* „dystynkcja" ma szereg znaczeń: 1. «wytworność i elegancja w sposobie bycia». 2. «cecha odróżniająca». 3. daw. «wyróżnienie kogoś». 4. daw. «godność, stanowisko», z których wszystkie – jako sposoby *widzenia jako* – mają w tym kontekście zastosowanie, z których jednak to ten drugi jest najbardziej istotny.

Innymi słowy, chodzi o aktualną bądź potencjalną różnicę w ramach społecznego systemu różnic, która w dalszej perspektywie przekłada się na szereg konsekwencji zarówno w sferze pola, jak i indywidualnego habitusu, by wreszcie stanowić także o instytucjonalnych przemianach w strukturze klas. Jak przy tym wskazuje Bourdieu, fundamentalna dystynkcja dokonuje się w obszarze hegemonii modeli prawomocnego przyswajania sobie kultury, a więc i moralności (Bourdieu 2005, s. 11). To bowiem właśnie sam sposób nabywania dyspozycji determinuje w dalszej perspektywie dystrybucję kolejnych dystynkcji dokonujących się w polu, ale i w habitusach, uporządkowanych zgodnie z wyjściowym układem reguł, dyskursów, trajektorii.

Wyjaśnianie i wolność a determinizm i refleksyjność

Model wyjaśniania sformułowany przez Pierre'a Bourdieu ponownie wywołuje dyskusję dotyczącą wolnej woli oraz determinizmu. Ostrzem krytyki sformułowanej wobec socjologii dystynkcji stał się przesadny poniekąd determinizm tej teorii, niepozostawiający poddanym logice trajektorii mobilności klasowej jednostkom miejsca na *wolny wybór*. Wykażemy obecnie, że w ramach dopiero co rozwiniętej perspektywy krytyka ta jest fundamentalnie chybiona, nie ze względu na to, że prawda leży po stronie Bourdieu, a jego krytycy mylą się co do wolicjonalnego wymiaru funkcjonowania jednostek, ale dlatego, że niesłusznie w ogóle przeciwstawiają oni sobie te dwa ujęcia.

Obszerną krytykę determinizmu obecnego w socjologii francuskiego uczonego znajdujemy u Margaret Archer oraz Andrew Sayera. Jak zauważa ten ostatni, dyspozycje etyczne są rozwijane w procesie socjalizacji, jednak nie są redukowalne do czystych interesów, podobnie jak normy etyczne nie są też redukowalne to zwykłych konwencji (Sayer 2005, ss. 22-51). Następnie, powołując się na stanowisko Archer (2007), wskazuje, że teoria Bourdieu ignoruje indywidualną refleksyjność oraz

zdolność do zachowywania się w sposób, który przekracza adaptację do dominujących relacji społecznych lub dyskursów, w ramach których się sytuuje.

Aby zobrazować diagnozowany problem, Sayer przywołuje metaforę tenisisty, który sprawnie przebija piłki na drugą stronę, nie dokonując zapewne szczegółowej analizy tego, co robi, i wykonując te czynności raczej dzięki tresurze niż kalkulacji. Zarazem jednak żadne dwie gry nie są takie same, co oznacza, że każda mimo wszystko wymaga uwagi, odpowiadania na zmienność sytuacji, strategii oraz kreatywności (Sayer 2005, s. 26).

Następnie Sayer – za Archer – wskazuje, że zarówno wpływ dyskursów, jak i okoliczności jest zapośredniczony przez to, jak jest interpretowany i w tym sensie zależy od indywidualnej świadomości. Z kolei odwołując się do *Etyki nikomachejskiej* i wskazując na wolność wyboru oraz refleksyjność zawartą w decyzjach o charakterze etycznym, Sayer ustala, że w cnotach nie ma niczego automatycznego. I dalej radykalizuje swoją krytykę, sugerując sprzeczność między teorią i praktyką, która, jak twierdzi, wkracza w rozważania Bourdieu w momencie, gdy zaprzecza on codziennej refleksyjności i jej roli w społecznych interakcjach.

Obok szeregu ogólnych stwierdzeń odwołujących się do wartości wolnej woli, Sayer, niejako w odpowiedzi na zdiagnozowany problem, przywołuje kilka teorii, które wolicjonalną lukę w rozważaniach Bourdieu mogłyby wypełnić. Jedną z nich jest stanowisko Marthy Nussbaum, która kwestionuje znaczenie zasad dla procesu podejmowania etycznych wyborów, wskazuje natomiast na kluczową rolę emocji w systemie rozumowania etycznego (Nussbaum 2001).

Inną alternatywą wobec Bourdieu przywoływaną przez Sayera jest teoria silnych i słabych wartościowań Charlesa Taylora, którą wzmiankowaliśmy już w poprzednim podrozdziale, a która brytyjskiemu socjologowi

służy, by wskazać na nieprzewidywalność i nieracjonalność[116] ludzkich wyborów. Co więcej, Sayer zarzuca Bourdieu, że uchylając się od wartościowań w ramach rozwijanej teorii, zaciemnia cały obraz, pozbawiając nas możliwości wyjaśnienia, dlaczego sama dominacja i różnorakie formy cierpienia, jakie generuje, a któremu dałoby się zapobiec, są złe.

Rzeczywiście, trudno polemizować z faktem, że teoria *dystynkcji* nie dostarcza wytycznych normatywnych w sensie, o jakim pisze Sayer. Nie znaczy to jednak, że uchyla się od wypowiedzi dotyczących wartościowania. Wręcz przeciwnie, model opisywany przez Bourdieu pokazuje, w jaki sposób tworzą się przekonania co do rozumienia, a więc i percepcji samego zła, dominacji, jak również powstających w tym kontekście form cierpienia, którym da się zapobiegać, nie tylko usuwając fizyczne przyczyny, ale także dokonując transformacji samego ich postrzegania (por. Bourdieu 2005).

W tym też sensie Sayer wydaje się nie zauważać, że teoria Bourdieu ma charakter metanormatywny, jednocześnie zawiera klauzulę autorefleksyjności, wskazując sposoby, na jakie dyskurs naukowy stara się zorganizować pole tejże refleksji metanormatywnej. Wydaje się także, że odwołania do Nussbaum oraz Taylora mają charakter czysto perswazyjny, bowiem Bourdieu ani nie wydaje się negować afektywnego znaczenia emocji, ani nie ignoruje gradacji potrzeb oraz ich wielorodzajowego podłoża związanego z polami różnych gier.

Głosy krytyki podobne do Sayera i Archer znajdujemy także u wielu innych badaczy. Pat Mahoney i Christine Zmroczek kwestionują możli-

[116] To kolejny przejaw fenomenu wspomnianego w jednym z poprzednich przypisów. Trudno zaiste jest wyjaśnić, skąd wśród współczesnych badaczy przekonanie, że zasadne jest obalanie przekonania o racjonalności ludzkich wyborów. W tej materii jakkolwiek sensowne wydają się jedynie dwa podejścia: (a) przyjęcie, że ludzkie wybory z definicji są racjonalne (wobec pewnej konstrukcji *racjonalności*, sprzężonej z doborem definicji *wyboru*); (b) przyjęcie istnienia jednej, uprzywilejowanej racjonalności, wraz z uznaniem roszczenia do jej uniwersalności, co automatycznie niejako przesądza już o nieuniknionej nieracjonalności ludzkich wyborów w praktyce.

wość „odczytywania" moralności z dyskursywnych i strukturalnych relacji władzy i proponują rozwinięcie teorii habitusu Bourdieu dzięki uzupełnieniu go o teorię refleksyjności podmiotu (Mahoney, Zmroczek 1997).

Kolejne wątpliwości odnajdujemy u Julie Ozanne i Bige Saatcioglu (2013) w pracy *Moral Habitus and Status Negotiation in a Marginalized Working-Class Neighborhood*, gdzie autorki zaproponowały jeszcze inne rozwinięcie teorii Bourdieu.

Kolejnym badaczem, który zdecydował się rozwinąć teorię habitusu o elementy refleksyjne, jest Gabriel Ignatow, który wskazuje, że ludzie w swym działaniu moralnym wykorzystują generyczny i zróżnicowany kulturowo kapitał uzyskany w drodze pierwszo- i drugorzędnej socjalizacji, czynią to jednak na bazie silnego oddziaływania ucieleśnionych emocji (Ignatow 2009).

W kontekście tych zastrzeżeń pojawia się pytanie, na ile przedstawiony model socjologii Bourdieu pozostaje prawomocny – w swoim oryginalnym wariancie, nierozwiniętym o propozycje komentatorów – oraz, w pewnym sensie pytanie drugie, i dualne, o wartość poznawczą tychże proponowanych przez komentatorów uzupełnień.

Stanowiska Bourdieu można bronić na różne sposoby. Przede wszystkim wprost, wskazując, że francuski socjolog nigdy nie negował istnienia emocji bądź twórczej natury człowieka, sam zaś habitus – jako system trwałych dyspozycji – w oczywisty sposób nie wyczerpuje listy czynników objaśniających – lub współkształtujących – ludzkie działanie. Jak nietrudno zauważyć, czynniki biologiczne, geograficzne czy bezpośredni wpływ bodźców płynących ze środowiska naturalnego nie są aprioryczne zakodowane w habitusie, ale wpływają na jednostkę doraźnie. Sayer przyznaje zresztą, że Bourdieu sam przypominał o twórczej naturze habitusu, jak również o tym, że habitus sprzężony ze świadomą kalkulacją strategiczną prowadzi do zachowań niewyprowadzalnych z samej wyjściowej struktury habitusu.

Jak również słusznie zauważa Iris Murdoch, szereg procesów prowadzących do krystalizowania się struktur wartości przebiega poza naszą świadomą uwagą. Kiedy przystępujemy do działania, większość pracy jest już wykonana i, co kluczowe, w żadnym razie nie czyni nas to bardziej wolnymi w naszych wyborach. Wskazywałoby to zarazem, że nasza wolność jest stopniowalna i rozłożona w czasie, tym samym zaś, że życie moralne ma miejsce właśnie pomiędzy aktami moralnych wyborów, na przestrzeni niedostrzeganej, ale rdzennej tkanki łącznej (por. Czyżewski 2014). Ponieważ nie możemy zmieniać swych etycznych konstytucji, naszych percepcji i ograniczeń w mgnieniu oka, nie jesteśmy też wolni w takim sensie, jaki jest treścią rozpowszechnionych fantazmatów sfery tej dotyczących. Jawny akt wyboru schodzi na plan dalszy, przestaje być rozstrzygający, jest jedynie projekcją podskórnej struktury (por. Sayer 2005).

W tym też rozumieniu po raz kolejny wolny wybór pojawia się tam, gdzie kończy się model. Innymi słowy, systemy dyspozycji oraz szereg czynników, których wpływ z punktu widzenia modelu ma charakter deterministyczny na zachowanie jednostki, nie dostarczają *pełnego* wyjaśnienia tego działania. Mimo szeregu uwarunkowań zdiagnozowanych i opisanych przez teorię habitusu, gdzieś na końcu, jak opisuje to Murdoch, pozostaje miejsce na *decyzję*.

Z perspektywy naukowej jest to taka sfera, w której naukowiec nie umie przedstawić przekonującego mechanizmu ją opisującego. Co istotne, ta wytworzona na granicy modelu i rzeczywistości przestrzeń nigdy nie zostanie zasklepiona z co najmniej dwóch powodów: „klasycznego", czyli z uwagi na empirycznie potwierdzoną przez Kuhna nieprzystawalność teorii i praktyki badań naukowych oraz „teorio-względnościowego", czyli z uwagi na fakt, że opisując rzeczywistość, *z konieczności* zaburzamy ją na poziomie kwantowym.

Okazuje się, że podążając tym tropem, możemy odeprzeć krytykę teorii Bourdieu na drugi możliwy sposób: wskazując, że jej krytycy domagają się od teorii habitusu wyjaśnienia zjawisk, które precyzyjnego,

naukowego wyjaśnienia na chwilę obecną nie mają. Bourdieu dostarczył opisów praktyki społecznej, opartych na bogatej strukturze teoretycznej oraz potwierdzonych znacznym materiałem empirycznym.

Nie oznacza to jednak, że dostarczył wyjaśnienia pełnego, to bowiem, konsekwentnie pomyślane, jest konstruktem sprzecznym. Tak Sayer, Mahoney, Ignatow, jak i inni, zdają się objaśniać to, co nie zostało dostatecznie szczegółowo opisane przez Bourdieu, przy wykorzystaniu terminów takich, jak „rozum emocjonalny", „emocje", „świadoma refleksja" czy „wolna wola". Nie dostarczają oni jednak falsyfikowalnego i empirycznie testowalnego modelu wyjaśnień, tym samym zaś nie dokonują naukowego rozwinięcia teorii Bourdieu w tym sensie naukowości, jaki w swej praktyce badawczej stosował francuski flozof.

Co więcej, jak się wydaje, nie miałby on nic przeciwko stwierdzeniu, że tam, gdzie nie sięga *determinizm* habitusu, roboczo posługiwać możemy się językiem emocji, świadomej refleksji czy wolnej woli. Oczywiście, jak zauważa Sayer, także narracja oparta na analizie wartości, rozumu czy emocji może być naukowo ugruntowana, to jednak czy rzeczywiście taką jest, nie wynika z samej metodologii prowadzonych badań.

Rzecz w tym, że narracje formułowane przez przytaczanych komentatorów Bourdieu dostarczają jedynie krytyk i wyjaśnień czysto heurystycznych. Wydaje się, że teoria habitusu rozwinięta być może jedynie w drodze badań zakrojonych na podobną skalę i przy wykorzystaniu metodologii o podobnym stopniu złożoności, jak badania Bourdieu, z którymi to standardami rozmyte uwagi krytyków nie mogą się równać.

Tym samym niepokojąco nieugruntowane wydają się przedstawione próby poszukiwania drogi łączącej Bourdiański model habitusu z szeroko pojętymi teoriami emocjonalności. By wyjaśnić problematyczność tego typu fuzji na jeden jeszcze sposób, spójrzmy na zachowanie jednostki jak na Wittgensteinowskiego *kaczko-zająca*.

Banalna, choć istotna w analizowanym kontekście obserwacja polega na odnotowaniu faktu, że *kaczko-zając nie* przedstawia kaczko-zająca,

ponieważ coś takiego jak kaczko-zając nie istnieje. Tym samym fakt, że zachowanie jednostki możemy *widzieć jako* objaśnione przez teorię habitusu, jednocześnie zaś dostrzegać w nim aspekty emocjonalne i wolicjonalne, pokazuje, że obie te narracje są dopuszczalne.

W żadnym razie nie oznacza jednak, że prawomocny jest opis tego zachowania przy użyciu arbitralnej fuzji tych dwóch teorii wykorzystujących dwie nieprzystawalne narracje. Poprzestając na tak zarysowanych objaśnieniach wątpliwości formułowanych w literaturze względem socjologii dystynkcji, w dalszej części pracy bazować będziemy na modelu Bourdieu jako prawomocnym oraz, przynajmniej dla naszych potrzeb, wystarczającym.

Prawomocność form nabywania kapitału moralnego

To, o co w ramach rozważanego modelu toczy się gra moralna, wypada na gruncie teorii Bourdieu określić mianem *kapitału moralnego*[117]. Wydaje się, że sytuację tę dobrze ilustruje wykorzystywana przez wiele religii monoteistycznych naiwna metafora *kolekcjonowania* zasług oraz *unikania* przewin odnotowywanych przez pewien rodzaj absolutu mającego wgląd w ludzkie uczynki. Obrazek ten można uczynić bardziej adekwatnym, jeśli ów absolut zastąpimy Wielkim Innym, a sens zasług i przewin zrelatywizujemy.

[117] W literaturze przedmiotu koncepcja *kapitału moralnego* wykorzystywana jest w różnych kontekstach w sposób mniej lub bardziej jawny. W *The Righteous Mind* Jonathana Haidta (2012) kapitał moralny definiowany jest jako zasób podtrzymujący funkcjonowanie wspólnoty moralnej. Z kolei John Kane (2001) wykorzystuje to pojęcie w rozumieniu skalowalnego atrybutu, jaki może być przypisany politykom, osadzając je nie tyle w domenie etyki, co w warstwie wizerunku i percepcji. Piotr Sztompka (2016) natomiast opisuje kapitał moralny jako trzon kapitału społecznego charakteryzujący społeczeństwa spojone normami zaufania, lojalności, wzajemności, solidarności, szacunku i sprawiedliwości, jak również afirmujące te normy. Więcej piszę na ten temat w tekście: *Kapitał moralny w polu gry: konwersja i akumulacja* (Zarzycki 2016).

Istotnie, także w obszarze moralności, obserwować można mechanizmy nierozłącznie sprzężone z funkcjonowaniem wszelkiego typu kapitałów: dystynkcję oraz akumulację. W ramach gier w moralność mówić więc można w praktyce o występowaniu nierówności, które w tym polu obserwujemy – manifestujących się w banalny sposób choćby przez werbalne komunikaty: „to dobry człowiek", „to zły pies". Społecznie uprawomocnione formy realizowania określonych wartości oraz ich przyswajania, podobnie jak w przypadku kapitału kulturowego, konstytuują i krystalizują się w biegu metagry realizowanej w międzyklasowym polu władzy.

Tak reprodukowane reguły możliwą czynią dystynkcję oraz otwierają indywidualne ścieżki akumulacji kapitału moralnego, rozumianego – roboczo i przez analogię z kapitałem kulturowym – jako aktualny i potencjalny zasób (a: formy ucieleśnione) dyspozycji ciała i umysłu do zachowań *dobrych*, czyli zgodnych z aktualnie prawomocnymi wartościami, (b: formy zinstytucjonalizowane) stosownej refleksyjności, wrażliwości, wykształcenia, ale i określonych przynależności ideowo-instytucjonalnych, jak również (c: formy uprzedmiotowione) określonych artefaktów traktowanych mocą aktualnego zwyczaju jako symptomy kultywowania wartości pozytywnych. Oczywistą konsekwencją funkcjonowania mechanizmu dystynkcji staje się wzrost nierówności oraz specyficzna klasowość.

W polu moralnym rozpoznajemy więc także specyficzną frakcyjność społeczną, która – zgodnie z zasadą homologii pól – koresponduje do pewnego stopnia ze zobiektywizowaną klasowością. Zgodnie z Bourdiańską teorią reprodukcji systemy dyspozycji właściwe dla danej frakcji internalizowane są już na bardzo wczesnym etapie rozwoju jednostki i od początku ukierunkowują ją ku wygodnym dla niej pozycjom, wykształcając zarazem awersję względem innych schematów postępowania (Bourdieu, Wacquant 2001). Frakcyjność ta w przypadku kapitału moralnego w dużym stopniu pokrywa się z etnograficzną gramatyką opozycji my –

oni, jak i lokalnymi sferami kulturowymi, tzw. *lifestyles*, a więc w istotnym stopniu jest projekcją kapitału symbolicznego – czyli, jak można powiedzieć w ujęciu Wittgensteinowsko-Bourdiańskim: projekcją zobiektywizowanej formy życia.

Podobnie jak w przypadku kapitału finansowego, gdzie mobilność pomiędzy odpowiednimi frakcjami jest bardzo mocno ograniczona, tak też w przypadku kapitału moralnego migracja pomiędzy rozmaitymi frakcjami, jakie wyłaniają się z praktyki życia danej wspólnoty, jest trudna i w istotnym stopniu podporządkowana logice wpisanej w trajektorie mobilności międzyklasowej. Sytuacja ta wynika z kolei bezpośrednio z mechanizmów tworzenia wartości, których modele zakreślone zostały w poprzednim podrozdziale. Elementem usztywniającymi tę strukturę i blokującymi zmianę położenia jednostek w ramach pola gry są w tym przypadku kolektywnie budowane racjonalizacje uprawomocniające dane systemy zachowań i wartości, którym zawsze towarzyszą pakiety praktyk afirmacyjnych, stygmatyzujących oraz wykluczających, strukturyzujących procesy reprodukcji systemów dyspozycji.

Ponieważ zmiana pozycji w ramach układu frakcyjnego musi wiązać się z odrzuceniem uprawomocnień dotychczasowych działań, konwersja moralna z perspektywy podmiotu dokonującego transgresji wiąże się zwykle z koniecznością uznania własnego błędu moralnego, a więc przyznaniem się do zła. W praktyce czynnik ten skutecznie przeciwdziała nadmiernej mobilności międzyfrakcyjnej.

Szczegółowa analiza relacji między tak rozumianą frakcyjnością a klasowością jest niezależnym problemem badawczym. Jak w innym kontekście wprost zauważa Ossowska (1963) i jak holistycznie wskazywał Marks, system reprodukcji i utrwalania podziałów klasowych znajduje swoje odbicie także w sferze moralności. Dlatego też z jednej strony w obrębie pola moralnego frakcyjność często koresponduje z obecnymi w społeczeństwie podziałami klasowymi, z drugiej zaś refleksja nad przebie-

giem podziałów klasowych oraz kształtem *trajektorii* prowadzi do ważkich obserwacji formułowanych w terminach – przynależącej do pola etyki – *sprawiedliwości*.

Pewną wariacją dotyczącą tak zarysowanej frakcyjności jest diagnozowany na gruncie współczesnej socjologii fenomen *zakreślania moralnej granicy* polegający na grupowym akcie dystynkcji dokonującym się w drodze przypisania sobie pewnych cnót przez daną grupę, przy jednoczesnym odmówieniu ich innym grupom (Sayer 2005). Innym, ważnym czynnikiem społecznym strukturyzującym układ frakcyjny jest społeczny *wstyd*[118], który z jednej strony pełni funkcję homeostatyczną w ramach danej frakcji czy klasy, z drugiej zaś ma istotny wpływ na kształtowanie się zależności międzyfrakcyjnych i międzyklasowych (trajektorii). Jak dowodzą badania Macleoda (2000), młodzi czarnoskórzy i wierzący w *american dream* przedstawiciele klasy robotniczej przejawiają większą tendencję do odczuwania wstydu niż ich biali odpowiednicy.

W swoistym sensie wartości moralne, a więc i kapitał moralny podlegają mechanizmowi *akumulacji kapitału (moralnego)*, co z kolei oznacza konieczność sprawowania kontroli społecznej nad tej akumulacji formami. Posunięcia aktorów społecznych podlegają ciągłej weryfikacji ze względu na koherentność postawy, jej autentyczność, jak również świadomość. Warunki te są wskazywane jako konieczne do nabycia określonych wartości moralnych.

Przykładowo, zgromadzony przez wiele lat kapitał – manifestujący się w postaci wizerunku dobrego człowieka, obywatela – może zostać

[118] W tym kontekście warto zwrócić także uwagę na dyskusję dotyczącą społeczeństwa *bez-wstydnego* (niezbyt fortunne tłumaczenie z ang.: *post-shame society*), którą znajdujemy w pracach Jacka Barbaleta, a która, wychodząc od klasycznego ujęcia wstydu przez Michela Foucaulta w *Nadzorować i karać*, jak również w *Historii seksualności*, kieruje się ku zastąpieniu kategorii *wstydu* kategorią *zażenowania* (ang.: *embarrassment*) jako głównego afektywnego instrumentu konformizacji w ujęciu Roma Harrégo (*Socjologia codzienności* 2008).

bardzo łatwo zaprzepaszczony jednym nieodpowiedzialnym lub niepoprawnym politycznie wybrykiem. Z drugiej strony nowi gracze (w moralność) witani są w polu gry z otwartymi ramionami, swoim zaangażowaniem bowiem dostarczają świeżych uprawomocnień dla prowadzonej rozgrywki. Mocne wsparcie udzielane nowicjuszom wynika z samej woli podporządkowania się regułom gry. Z czasem jednak – a tym bardziej wraz ze wzrostem posiadanego przez nich kapitału moralnego – także oni doświadczają taktyk rywalizacyjnych.

Dobrym przykładem takiego awansu w ramach gier w moralność opartego na samym tylko fakcie przyłączenia się do gry mogą być katoliccy konwertyci. Innym, współczesnym i szczególnie ciekawym przypadkiem, zdiagnozowanym przez Slavoja Žižka, są *korporacyjni komuniści* decydujący się na zmianę ścieżki kariery oraz typu rozgrywanych gier społecznych (Žižek 2010). W tym wypadku trudno byłoby znaleźć przykład lepszy niż osoba założyciela korporacyjnego giganta, Microsoftu, Billa Gatesa, który przez większość swojego życia ignorował moralne konsekwencje swych działań, by aktualnie podążyć drogą uduchowionego filantropa, a zakumulowany – w sposób gwałcący przyjęte powszechnie reguły moralne – kapitał finansowy sprawnie przekształcać w *kapitał moralny*.

Tak więc, choć intuicja wskazywałaby, że korelacja pomiędzy kapitałem moralnym i kapitałem ekonomicznym – wyrażająca się między innymi w pozytywnym wpływie braku zainteresowania kapitałem moralnym na skuteczność akumulacji kapitału finansowego – powinna być istotnie ujemna, w praktyce obserwujemy przeciwne zjawisko. Podobnie jak za MacIntyrem słusznie zauważa Sayer (2005), przedkładanie dóbr (kapitału) zewnętrznych względem danego pola (jak np. pieniądze) nad dobra wewnętrzne (jak np. dobroć), prowadzi do dewaluacji tych drugich oraz skutkuje *uogólnionymi aktami korupcji*, które z kolei niejednokrotnie spotykają się z przyzwoleniem społecznym.

Obok wspomnianej egzemplifikacji konwersji kapitału ekonomicznego na kapitał moralny, interesującym fenomenem są wzajemne konwersje pomiędzy kapitałem moralnym a kapitałem społecznym czy kulturowym. W zależności od szerszego pola społecznego, na poziomie doświadczenia codziennego, gry w moralność angażują rozmaite elementy, jak choćby rozmaitego rodzaju przysługi, wyrazy lojalności, współczucia, czułości, wewnętrzne doświadczenia empatii. Oczywiście, podobnie jak w przypadku preferencji estetycznych, także preferencje etyczne w większej mierze uwarunkowane są odebraną edukacją zinstytucjonalizowaną oraz społecznym pochodzeniem, niż kapitałem ekonomicznym pozostającym w dyspozycji jednostki.

Niezależnie jednak od aktualnych relacji pomiędzy różnymi formami kapitału, teoria Bourdieu jednoznacznie umiejscawia arenę gry w moralność w codziennych interakcjach i doświadczeniach jednostek, to bowiem właśnie w ramach codziennych działań jednostek – nawet jeśli dyskursywnie osadzonych w wartościach pochodzenia nadprzyrodzonego – przebiegają sygnalizowane procesy dystynkcji i akumulacji.

Zatem w zakresie bardziej szczegółowym i operacyjnym społeczna teoria moralności rozwijana w sposób naukowy i systematyczny wymagałaby prowadzenia z jednej strony badań w zakresie identyfikacji specyficznych, lokalnych gier w moralność, wraz z listą opisujących je dynamicznych reguł – warunkujących kryteria selekcji właściwe dla procesu ewolucji percepcji ideologii – z drugiej zaś pod kątem wyznaczenia topologii społecznych habitusów oraz skorelowanej z nimi struktury trajektorii społecznych określających prawomocne formy nabywania oraz dystrybucję narzędzi służących akumulacji społecznego uznania.

Horyzontem postsentymentalnej teorii moralności byłoby więc rozpoznanie czynników faworyzujących i defaworyzujących jednostki w ich walce o uznanie zasług moralnych przez grupy znaczące w świecie tych jednostek, w tym ustalenie mechanizmów wpływu tych czynników na prawomocność form nabywania i kształtowania kapitału moralnego. To

uznanie bowiem jest główną siłą motywującą jednostki do zachowania moralnie – w zadanym kontekście – właściwego.

Poza grę – strategie poziomu *meta*

Jeśli rzeczywistość społeczna składałaby się z archipelagu zatomizowanych i niezależnych gier, analiza takiego układu byłaby znacznie prostsza niż w sytuacji, z którą mamy faktycznie do czynienia. Na co dzień ludzie zanurzeni są w niezliczonej liczbie przenikających się gier, wzajemnie splecionych i współzależnych, w przypadku których w warunkach pozalaboratoryjnych nawet trudno wyróżnić początek, koniec czy inne elementy strukturalne. W tych okolicznościach refleksji poddać trzeba obszary tkanki łącznej, pojawiającej się na styku gier, na poziomie metagry, w sferze, gdzie reguły są naginane i zmieniane, a gry łączą się i przenikają.

Aby lepiej uchwycić złożoność fenomenu gier w moralność, rozważymy w tym miejscu dwa zjawiska właściwe poziomowi metagry – *potlacz* oraz *resentyment* – które dobrze ilustrują, w jaki sposób podmioty sprawnie manipulują samym faktem uczestnictwa w grze oraz konwertują rozmaite rodzaje wypłat pozyskiwane i akumulowane w ramach różnych gier. Oba łączą się z zakwestionowaniem obowiązujących zasad gier kanonicznych, które za sprawą przemocy strukturalnej służą akumulacji kapitału przez grupy graczy uprzywilejowanych, zwykle weteranów.

Na gruncie etnologii terminem *potlacz* określa się zjawisko przynależące do życia kulturalnego społeczeństw archaicznych, realizujące się – na przykład, w jednej z typowych form obserwowanej u Kwakiutlów – przez wielkie, uroczyste święto, podczas którego jedna z dwóch grup świętowników obdarza drugą olbrzymią liczbą podarków celem manifestacji swej siły. Jak zjawisko to opisuje Johan Huizinga, „(…) istotę rzeczy stanowi (…) rozdawanie dóbr. Gospodarz uroczystości trwoni przy tym własność całego swojego klanu. Lecz drugi klan, właśnie dlatego, że

bierze udział w owej uroczystości, obowiązany jest urządzić *potlacz* na jeszcze większą skalę. Gdyby dłużnik zwlekał, utraciłby swe imię, godło, totemy, honor oraz prawa obywatelskie i religijne" (Huizinga 2011, s. 81).

Jednak *potlacz* to także akty niszczenia dóbr będące demonstracją siły i wezwaniem przeciwnika do rywalizacji przez zniszczenie znacznej liczby dóbr. Huizinga opisuje skalę tego zjawiska oraz znaczenia, jakie przypisują mu uczestnicy tej ceremonii, w następujących słowach: „(...) dwaj egipscy Cyganie pokłócili się. Chcąc temu położyć kres, zaczęli najpierw w obecności uroczyście zwołanego plemienia zabijać – każdy swoje własne barany, potem zaś palić wszystkie banknoty, jakie posiadali. Na koniec jeden z nich przekonał się, że zostanie pokonany, wobec czego sprzedał jeszcze sześć swoich osłów, żeby dzięki cenie kupna pozostać mimo wszystko zwycięzcą. Gdy przybył do domu, żeby zabrać owe osły, żona jego sprzeciwiła się tej transakcji, więc zakłuł ją nożem" (ibidem).

Te i podobne im akty – jak *kula*, śpiewy plemienne, turnieje połajanek czy krwawe boje – których przejawy odkryć można w każdej jak się wydaje kulturze, a które określane są przez etnografów terminem *potlacz*, stanowią doskonały dowód społecznego znaczenia sławy, honoru, a więc i uznania. Jak zaznacza Huizinga, wspólnym elementem wszystkich tych zwyczajów pozostaje *gra* i specyficzne jej reguły.

To samo zjawisko *potlaczu* – jako fenomen organiczny – po uogólnieniu z łatwością identyfikować możemy również współcześnie jako jedną z podstawowych technik konwersji kapitału ekonomicznego – będącego stawką w wielu grach społecznych – na kapitał symboliczny, na uznanie, a wreszcie na to, co zostało określone tu jako kapitał moralny[119].

Przez odpowiednio zaplanowane posunięcie sprawny gracz jest w stanie zrealizować zyski finansowe osiągnięte w jednej grze – na przykład

[119] Jak wskazuje Bourdieu (2007, s. 282), proces ten można – mocą gier społecznych – interpretować jako w pełni racjonalny.

„zostań najskuteczniejszym inwestorem w Polsce" – w ramach innej rozgrywki – na przykład „zostań filantropem roku w Angoli". W ten sposób gracz dokonuje transgresji pomiędzy grą, która z rozmaitych powodów przestała dostarczać mu wystarczającego poziomu satysfakcji, a inną grą, w której zdobywa liczące się dla niego uznanie. Dzięki spektakularnemu przekazywaniu dóbr na szczytny cel nie tylko zaznaje radości, jakiej dostarcza rywalizacja z innymi „dobroczyńcami", ale także „kupuje" wdzięczność, prestiż, sławę i uznanie.

Z technicznego punktu widzenia kluczowym dla powodzenia takiej operacji momentem jest znajomość technik konwersji pozornie niekompatybilnych kapitałów, ale także umiejętność przyjmowania zdystansowanej postawy względem w ten sposób emocjonalnie angażujących rozgrywek. Uwzględnienie tak pojętego zjawiska *potlaczu* pozwala na znacznie bardziej dokładne, a w rezultacie trafne rozpoznanie intencji, postaw i strategii graczy, zwłaszcza w kontekście gier w moralność, gdzie niejednokrotnie bezrefleksyjnie fechtuje się pojęciami filantropii i dobroczynności[120].

Uogólnienie zjawiska *potlaczu* i rozciągnięcie go na sferę teorii gier pozwala zidentyfikować ogólniejszy mechanizm konwersji aktywów i transgresji reguł dokonujących się w sferze metagry, znajdujący zastosowanie także w grach w moralność. Zwłaszcza więc w kontekście moralnym powiedzieć można, że *potlacz* jest konstruktywną techniką wychodzenia poza grę, pozwalającą na wykorzystanie kapitału zgromadzonego w innych „walutach" dla akumulacji kapitału moralnego.

Opis szeregu praktycznych sposobów, w jakie ludzie grywają między sobą, w jaki dokonują transferu niekompatybilnych kapitałów, odnaleźć można w klasycznym studium Erica Berne *W co grają ludzie* (2013). Podobnie pieczołowite analizy mikrospołeczne Ervinga Goffmana (2008)

[120] Co znajduje błyskawiczne i bezpośrednie przełożenie na wyjaśnienie ideologicznych różnic pomiędzy amerykańsko-liberalnym *charity* a europejsko-socjalnym uznaniem *social rights*.

pozwalają zorientować się w rozmaitych technikach aplikowanych w grach w moralność w zwyczajnych, codziennych kontekstach.

Drugą typową, w tym wypadku negatywną, formą wychodzenia poza grę moralną jest kwestionowanie – najczęściej na skutek poniesionych w niej strat, bądź też osiągnięcia niesatysfakcjonujących rezultatów – któregoś z jej elementów, bądź też całej gry jako takiej.

Mechanizm społeczny, który do takiego zakwestionowania prowadzi, opisywany również w kontekście moralnym, zdiagnozowany i opisany został w następujących słowach przez Nietzschego: „bunt niewolników na polu moralności zaczyna się tem, że *ressentiment* samo twórczem się staje i płodzi wartości: *ressentiment* takich istot, którym właściwa reakcya, reakcya czynu, jest wzbroniona i które wynagradzają ją sobie tylko zemstą w imaginacyi. Podczas gdy wszelka moralność dostojna wyrasta z tryumfującego potwierdzenia siebie samej, moralność niewolnika mówi z góry «nie» wszystkiemu, co «poza nim», co «inne», co nie jest «nim samym»: i to «nie» jest jej czynem twórczym. To odwrócenie ustanawiającego wartości spojrzenia – ten *konieczny* kierunek na zewnątrz, miast wstecz ku samemu sobie – jest właśnie właściwe uczuciu *ressentiment*. Moralność niewolników, by powstać, potrzebuje najpierw zawsze świata przeciwnego i zewnętrznego, potrzebuje, mówiąc fizyologicznie, podniet zewnętrznych, by w ogóle działać – jej akcya jest z gruntu reakcyą" (Nietzsche 2003, ss. 24-25). Motorykę odstąpienia od gry z pewnych względów „niewygodnej" napędza mechanizm *resentymentu*.

Jako dwa podstawowe elementy konstytuujące resentyment Max Scheler identyfikuje *wyparcie* oraz *żądzę zemsty*. Jak przy tym zauważa autor *Resentymentu a moralności*, tym większe jest owo napięcie, im głębszy rozdźwięk pomiędzy deklarowanym porządkiem polityczno-konstytucjonalnym lub prawno-moralnym oraz powiązaną z nim pozycją określonych grup społecznych a faktycznymi stosunkami władzy (por. Scheler 2008).

W tym sensie owa rozbieżność między faktycznym stanem gry a sferą zadekretowanych reguł gry prowadzi do fenomenu określanego często jako *niesprawiedliwość*. Sama *sprawiedliwość* w kontekście gier jest zjawiskiem warstwowym, bowiem dana gra, w której dochodzi do *niesprawiedliwości* może być rozpoznawana jako część szerszej gry, w ramach której panuje zgoda co do łamania reguł podgry, częścią zaś umowy jest na przykład ustalenie, że faktyczne reguły podgry będą się różniły od reguł zadekretowanych[121].

Sytuację taką bardzo dobrze ilustruje zjawisko dopingu w zawodowym kolarstwie. Analiza taka obnaża swą słabość w kontekstach, w których nasze uczestnictwo w grze nie jest dobrowolne, a zastane, strukturalne, nieuświadomione. Dość często wkraczamy w pole gry siłą rzeczy, a nawet kiedy formalnie dokonujemy jakichś aktów zatwierdzania reguł – jak na przykład, gdy przekraczając umowne 18 lat, stajemy się obywatelami danego państwa – mogą one pozostawać w znacznej mierze nieuświadomione[122].

Tym samym, niezależnie od konkretnej struktury metagier, w praktyce poczucie niesprawiedliwości pojawia się nadzwyczaj często, co skutkuje wyparciem, żądzą zemsty, a niejednokrotnie także prowadzi do wytworzenia czegoś na kształt *antygry* (na zasadzie negowania wartości i reguł respektowanych, przynajmniej w sferze deklaratywnej, przez wyjściową

---

[121] Balansowanie na różnych poziomach gier znakomicie ujęte zostało w filmie *Wielki Szu* (Chęciński 1982), gdzie główny bohater zauważa „Graliśmy uczciwie: Ty oszukiwałeś, ja oszukiwałem, wygrał lepszy".

[122] Z tych dylematów wynikają także co najmniej wątpliwe wnioski, do jakich dochodzą teoretycy sprawiedliwości. *Sprawiedliwość* jest zjawiskiem wtórnym, pojawiającym się na którymś dopiero z poziomów hierarchii gier. W tym świetle – przykładowo – Rawlsowska *teoria sprawiedliwości* pozwala na wyjaśnienie pewnych zjawisk, tyle że niewystępujących *de facto* w rzeczywistości społecznej (Rawls 1994). Traktowanie jej jako pewnego modelowego punktu odniesienia jest o tyle problematyczne, że przeszczepienie wniosków płynących z wykorzystania koncepcji *zasłony niewiedzy* na praktykę życia społecznego, wydaje się niemożliwe do przeprowadzenia przy zachowaniu wniosków tych zasadności, co całą teorię amerykańskiego filozofa stawia w pozycji abstrakcyjnego eksperymentu / szarady rozrywkowej.

grę). Kompulsywna i wtórna natura *antygry* nie daje przy tym zwykle zbyt wielkich szans na to, by posłużyła ona społeczności grających lepiej niż wyjściowa gra, która została zanegowana. Moralność powstała z zaprzeczenia innej moralności nie bez powodu określana jest przez Nietzschego jako *niewolnicza*. W istocie jednostka, która ze względu na stosunki własności i pracy została ulokowana w polu władzy w pozycji niewolniczej, potrzebuje politycznej i społecznej emancypacji zanim będzie w stanie wykroczyć poza czystą negatywność i tworzyć gry *niezależne*.

Proces alternatywny względem mechanizmu resentymentu, natury jednak pozytywnej, który również służy zniesieniu i dekonstrukcji gry odczuwanej jako immanentnie *niesprawiedliwej*, określalny jako *obywatelskie nieposłuszeństwo*, został nie wprost opisany również przez Nietzschego w mowie Zaratustry *O trzech przemianach*. Jak zostało już to nakreślone wcześniej, podług słów samego Zaratustry, najpierw duch stać musi się wielbłądem, następnie lwem, by jako dziecko zdobyć się na afirmatywny akt tworzenia *nowego*, by nie znając „nie", powiedzieć nowe „tak" (Nietzsche 1991).

W tym kontekście Rorty zdaje się nie dostrzegać zapośredniczenia obecnego w myśli Nietzschego, gdy przestrzega przed „Nietzscheańskim odwróconym platonizmem", przypisując twórcy Zaratustry przekonanie o transcendentnej autonomii stwarzania siebie (Rorty 1996). Cykl kolejnych przemian opisywanych przez Nietzschego jest aktem stworzenia nowych zasad gry, dokonanym jednak w wyniku społecznej emancypacji starego ducha.

Tym sposobem widzimy, że w warstwie metagry gracze dysponują szeregiem strategii, poczynając od transferu zasobów pomiędzy grami, aż po negatywną bądź afirmatywną rekonstrukcję samych gier. W praktyce, zwłaszcza w przypadku gier w moralność, działania podejmowane przez jednostki zdają się nie mieć wiele wspólnego z teorią racjonalnego wyboru, jak zostało to już zasygnalizowane.

Etyka dnia codziennego w polu polityki

Prześledziliśmy dotychczas, w jaki sposób moralność rozumiana jako fenomen społeczny rozwija się na poziomie ewolucyjno-behawioralnym, następnie jak kształtuje się w wymiarze społecznym w procesach społecznego tworzenia wartości oraz w jaki sposób można modelować ją socjologicznie przy wykorzystaniu *gier w moralność*. Na wszystkich tych etapach rozważań pokazaliśmy, jak określona perspektywa i określone *etyki* osadzone są w modelach i narracjach, w których są wyrażane. W ten sposób zakreślone zostało zarówno pole współczesnej socjologii moralności, jak i *pokazane* zostały jej granice. Ustaliliśmy, jak etykę rozumieć można poza kategoriami godności, wolności oraz celowości, a także, jak fundować można ją w grach społecznych i praktyce życia codziennego. Ta polifonia opisów fenomenu moralności dostępna w polu nauk społecznych dostarcza nam narzędzi potrzebnych, by w kolejnym rozdziale bliższej analizie poddać praktyczny wymiar funkcjonowania tych teoretycznych ujęć.

Zarazem jednak celem naszym jest konstrukcja takiego oglądu *etyki codzienności*, który ufundowany jest na sytuacji i perspektywie lokalnej i codziennej właśnie. Codzienność ta staje się jednak problematyczna, to nie tylko ze względu na złożoność czynników ją kształtujących i z nią skorelowanych, ale także ze względu na pozalokalny, niekiedy globalny, zasięg i charakter rozmaitych kwestii natury etycznej, które wydają się umykać opisom na lokalność zorientowanym.

Innymi słowy, chodzi o refleksję nad możliwością wykorzystania *etyki codzienności* dla analizy spraw codzienność tę przekraczających w aspekcie czasu oraz przestrzeni, złożoności oraz jej późnonowoczesnej *płynności*. Ponieważ nie jesteśmy w stanie utrzymać dyskusji kwestiom tym poświęconej na poziomie szczegółowości właściwej paradygmatowi naukowemu wyznaczonemu przez socjologię Bourdieu, podejmiemy ją w łonie odmiennych narracji socjologicznych, nastawionych na próby

rozjaśniania zagadnień dla etyki horyzontalnych. Te inne ujęcia rozważanych dotąd kwestii dostarczą nam zarazem wartościowego, holistycznego i komplementarnego względem dotychczasowych badań wglądu, który będzie wykorzystany w rozdziale trzecim. I tak, w formie pewnego kontrapunktu względem socjologii Bourdieu, zarazem zaś próby przekroczenia codzienności we wzmiankowanych trzech wymiarach, przyjrzymy się uważnie kilku, pominiętym dotąd, politycznym wymiarom analizy.

Kolejno zostanie rozważona *etyka codzienności* pod kątem: (a) dyskursu, w ramach którego możemy ją formułować i wyrażać (w nawiązaniu do *polityki małych spraw* Jeffreya Goldfarba); (b) funkcjonowania moralności w polu widzenia oraz (c) sensu jej istnienia w polu władzy. Wszystkie te trzy rodzaje wglądu będą miały znaczenie dla wprowadzenia rozważań nad etyką codzienności zawartych w rozdziale trzecim.

Etyka małych spraw

W rozmaitych kontekstach coraz częściej pojawiają się – formułowane z narastającą nostalgią – komentarze, że współcześnie, w czasach spraw *wielkich*, w świecie będącym areną starć międzynarodowych korporacji, coraz mniej pozostaje miejsca na refleksję nad życiem codziennym. Tym mniej, że nasza uwaga w coraz większym stopniu zagospodarowywana jest przez zglobalizowany system dystrybucji informacji bazujący na zglobalizowanym systemie selekcji informacji (Zarzycki 2013). Ten nie tyle podporządkowany jest mechanizmom wolnorynkowym, co pozostaje pod silnym wpływem rozmaitych nacisków ze strony profesjonalnych grup lobbingowych realizujących określone interesy.

W uproszczeniu powiedzieć można, że w konsekwencji procesy te wzmacniają komodyfikację samej informacji. Jeśli uwzględnimy zarazem, że samo istnienie warunkowane jest postrzeganiem w sferze

komunikacyjnej, prawomocnie będziemy mogli wnioskować, że globalnie doświadczamy komodyfikacji samego istnienia.

Dla innego ujęcia spraw *wielkich* można jednak posłużyć się także modelem przedstawiającym je jako niejednolite konstelacje wielkiej liczby spraw *małych*, zdarzeń o niewielkim znaczeniu i wartości respektowanych w grach o lokalnym jedynie charakterze. A choć taki zabieg metodologiczny komplikuje model, pozwala jednak tym kosztem uwzględnić tropy wcześniej niedostrzegalne. W tym nowym ujęciu ważniejszą rolę odgrywać zaczyna struktura, wzajemna zależność elementów i dynamika procesów – *rzeczy* ustępują miejsca *relacjom*. Co więcej, w dowolnym momencie wciąż powrócić możemy do wielkiej skali przez umiejętną syntezę uniwersum współzależnych faktów.

Rzecz w tym jednak, że wtedy syntezy tej dokonać możemy przy użyciu lepiej dobranych względem naszych celów reguł, niż – gdy jest ona produktem organizacji informacji wokół – z jednej strony, symbolicznych jedynie aktów wieńczących bardzo niekiedy złożone procesy, z drugiej zaś wydarzeń o znacznym zasięgu medialnym. Nawet bowiem samo ujęcie politycznego wymiaru tego właśnie, co skonceptualizowano jako sprawy *wielkie*, wymaga rekonceptualizacji uniwersum faktów i jego syntezy w terminach relacji.

Spoglądając na to zagadnienie niejako dualnie, zapytać można z kolei, jak to się dzieje, że sprawy *małe* postrzegane są jako *małe*. Jak się wydaje, dzieje się tak właśnie dlatego, że w swej masie i różnorodności zbyt są złożone, by dostrzec jakikolwiek wspólny im rdzeń[123]. *Podobieństwa rodzinne*, które je łączą, sięgają zbyt daleko w przestrzeni, czasie i *ciągach konsekwencjonalnych* – o których w kontekście powiązanej z nimi *odległości moralnej* znacznie szerzej powiemy w rozdziale ostatnim – by dały objąć się spójnym modelem. Podobnie ujęcia statystyczne, bazujące

[123] Ale zapewne także dlatego, że ze względu na ich rozproszenie, media nie znajdują interesu w nagłaśnianiu ich (por. Dąbała 2020, s. 50).

na rodzinach rozkładów *wystarczających*, zapominają o kluczowej dla procesów dokonujących się w mikroskali części informacji, by móc w dostatecznie prosty sposób opisywać makrozjawiska. Brak zaś homogenizujących narracji – choć ma tę zaletę, że nie narzuca sztucznej jedności – podtrzymuje dyskursywną atomizację, która nie pozwala dostrzec kluczowych zbieżności[124].

Perspektywa ta pozwala nam rozpoznać moment iluzji: *małe* sprawy wydają się *małe*, ponieważ nie umiemy skonceptualizować konsekwencji, do których w swej masie prowadzą. Co więcej, gdy elementów układanki jest zbyt wiele, zwykle dostrzegamy wyłącznie wąski jej wycinek, wtedy zaś łatwo przeoczyć głębszy sens i przejść obojętnie obok całości. W istocie bowiem także sprawy *wielkie* są jedynie heteronomicznymi – w sensie zbieżności konsekwencji – konglomeratami spraw *małych*.

W tym kontekście, w znacznie mniej abstrakcyjnym ujęciu, wychodzącym od analizy konkretnych wydarzeń historycznych końca ubiegłego wieku, amerykański socjolog Jeffrey Goldfarb (2006) mówi o *polityce małych spraw*, której siła polega na codziennych rozmowach, jakie ludzie prowadzą ze swoimi rodzinami przy kuchennych stołach oraz podczas spotkań z przyjaciółmi. W szczególności stawia on tezę, iż transformacja ustrojowa w Polsce miałaby inny przebieg oraz inne konsekwencje, gdyby nie wcześniejsza, trwająca przez parę dekad praca społeczna u podstaw, która budowała powszechną świadomość polityczną w drodze wspólnych rozmów toczonych w kontekstach wymykających się aparatowi kontroli państwowej. Ów melioracyjny i terapeutyczny proces, na który złożyły się niezliczone spotkania, wymiany zdań oraz stopniowo i oddolnie zawiązywane działania, sprawił, że w latach 80. XX wieku w masowe działania na rzecz zmiany sytuacji politycznej w kraju zaangażowała się jedna trzecia społeczeństwa. Co więcej, ludzie

[124] Jak zauważa Charles Wright Mills: „Nie ma związku między intencjami żadnego pojedynczego człowieka a sumarycznym skutkiem niezliczonych decyzji. Wydarzenia mieszczą się poza sferą ludzkich decyzji: historia tworzona jest za plecami ludzi" (2008, s. 284).

ci nie tylko gotowi byli do działania, ale także przystępowali do niego z przekonaniem, polityczną świadomością oraz, do pewnego stopnia[125], jasną wizją celów politycznych.

W swoim ujęciu Goldfarb stara się łączyć Goffmanowską analizę mikrointerakcji symbolicznych z teoriami władzy pochodzącymi od Hanny Arendt oraz Michela Foucaulta. Dla Goldfarba istotne jest przy tym, by zidentyfikować naturę tych społecznych, ich cechy charakterystyczne, które nie tylko pozwoliły w dłuższej perspektywie kształtować szerszą świadomość społeczną, ale przełożyły się także na konkretne i bezprecedensowe działania polityczne. A choć w *Polityce małych spraw* nie odnajdziemy jasnych konkluzji, a raczej analizy rozmaitych przypadków, pozwalające – dzięki umiejętnie prowadzonej narracji – dostrzec pewien ogólniejszy zamysł, warto zwrócić uwagę na kilka istotnych teoretycznie momentów mających bezpośredni związek z etycznie znaczącymi procesami emancypacji i upodmiotowienia jednostek.

Podobnie, jak na kartach *Człowieka w teatrze życia codziennego* (2008), gdzie Goffman szczegółowo rozpoznaje obiektywne czynniki kształtujące sceny i pola gier oraz subiektywne strategie działania, tak w *Polityce małych spraw* Goldfarb pokazuje jak multiplikacja i akumulacja mikrointerakcji ludzkich, prowadząca do długotrwałej ekspozycji na refleksję polityczną, doprowadziła do przemian ustrojowych w wielkiej skali.

Dość banalnym, choć ważnym wnioskiem stąd płynącym jest stwierdzenie kolektywnego charakteru procesów emancypacyjnych. Co istotne, u swego początku procesy te nie muszą być ani ustrukturyzowane, ani ukierunkowane. Struktura i kierunek – przekształcający chaotyczny rój w celowo działający organizm – wyłaniają się dokładnie w chwili zetknięcia potencjału emancypacyjnego pewnej *formy życia* z elemen-

[125] Na temat wątpliwości oraz kontrowersji wokół polskiej transformacji roku 1989 mówi Witold Kieżun, profesor ekonomii oraz bezpośredni świadek owych wydarzeń (2016).

tem przemocy formę tę naruszającym, jak dawno już temu zaobserwował Karol Marks. W zależności od tego, czy przemoc ta dokonuje się w warstwie ekonomicznej, kulturowej czy strukturalnej, bądź też pewnych konfiguracjach tychże, oraz na ile jest natury egzogennej, na ile zaś endogennej, do czynienia mamy z rozmaitymi scenariuszami przemian społecznych.

W znacznym uproszczeniu ich faktyczny efekt biegunowo sklasyfikować można jako *adaptację* bądź *emancypację*. Rezultat konkretnej fali przemian jest wypadkową wielu czynników i trudno byłoby w tym miejscu formułować prawa ogólne. Z ustaleń Goldfarba wynika natomiast, że o przechyleniu szali wydarzeń w kierunku tego lub innego bieguna, stanowi wspólnota doświadczeń.

Innymi słowy, warunkiem tego, by grupa przekształciła się w świadomy kolektyw obywatelski jest: (a) świadomość zbieżności celów; (b) świadomość sprawczości – czyli mocy w polu gry; (c) przekroczenie poziomu inercji przez osiągnięcie masy krytycznej osób zaangażowanych. Oczywiście nie gwarantuje to jeszcze osiągnięcia przez ów świadomy kolektyw obywatelski zakładanych celów politycznych.

Zatem z jednej strony Goldfarb zwraca nam uwagę, że emancypacja odbywa się w sferze codzienności, z drugiej zaś, jak wiemy od Bourdieu czy Foucaulta, formy ekspresji oraz działań politycznych o charakterze niezinstytucjonalizowanym są, zwłaszcza początkowo, dyskredytowane jako nieprawomocne przez zinstytucjonalizowanych graczy w polu władzy. Mamy więc do czynienia z *małą* polityczną codziennością osób niezaangażowanych w zinstytucjonalizowane aparaty władzy oraz inną *małą* polityczną codziennością osób zanurzonych w świat *wielkiej* polityki. Ta druga grupa składa się z pewnej mieszanki – której konkretny skład waha się w zależności od aktualnego systemu politycznego – elity finansowej, politycznej, militarnej, naukowej oraz religijnej (Mills 1961). Tym samym, choć obie grupy funkcjonują w swych *małych*, rozbieżnych

codziennościach, tylko jedna z nich ma także możliwość podejmowania na co dzień decyzji przynoszących efekty w skali *wielkiej*.

Decyzje te są blisko i pozytywnie skorelowane z formą życia tychże decydentów[126]. W przypadku mas niezaangażowanych w zinstytucjonalizowane aparaty władzy w oczywisty sposób dochodzi do rozbieżności między ich formami życia, ich *małymi* codziennościami, a kształtem *wielkich* politycznych decyzji osadzonych w radykalnie innej formie życia. O ile przy tym habitus klas zdominowanych sam nie jest zdominowany przez dyspozycję do godzenia się z dominacją reprezentantów klas wyższych, o tyle wytwarzany w ten sposób dysonans polityczny wyzwalać może impulsy rewolucyjne prowadzące do zakwestionowania prawomocności całego układu politycznego. W tym też sensie *polityka małych spraw* postrzegana być może jako proces, a zarazem postulat emancypacji habitusów zdominowanych w drodze wzmocnienia wagi tworzących je codzienności.

Obserwacje te prowadzą do istotnego pytania wielokrotnie wyrażanego w mniej lub bardziej jawny sposób: jak jest to możliwe, że większość rządzona jest przez mniejszość, która, wbrew deklaracjom, nie reprezentuje jej interesów? *Polityka małych spraw* nie odpowiada na to pytanie, koncentruje się bowiem raczej na wyjaśnieniu, jak dochodzi do tego, że wielka kumulacja spraw *małych* doprowadzić może do zmiany parametrów systemu reprezentacji politycznej.

Co istotne, teoria i metafory opisywane przez Goldfarba pomagają dostrzec, w jaki sposób *małe sprawy* – wraz z ich etyką i polityką – rozgrywające się w codzienności, mogą przynosić globalne skutki. W tym sensie wydaje się, że w sposób prawomocny przez analogię mówić możemy także o *etyce małych spraw*. W tym też także sensie etyka za pole swe mająca codzienność jest w stanie odnosić się i wyjaśniać fenomeny

[126] W zależności zaś od kultury politycznej obecnej w danym państwie są lub nie są skorelowane z kompetencjami.

tę lokalną skalę przekraczające tak pod względem czasoprzestrzeni, jak i złożoności.

Polityka małych spraw jako dyskurs *etyki codzienności*

Wydaje się, że w kontekście rozważanej *etyki codzienności*, rola koncepcji *etyki* i *polityki małych spraw* może polegać na czymś więcej niż tylko dostarczeniu argumentu na rzecz „skalowalności codzienności". Wszelkie przekonania moralne wymagają siły politycznej, by mogły zaistnieć tak w przestrzeni publicznej, jak i w polu władzy, w którym to dopiero możliwe jest przełożenie teorii na praktykę. Oczywiście sama władza może w tym wypadku, w zależności od kontekstu, przyjmować charakter materialny, instytucjonalny, formalny, symboliczny. Z drugiej strony, problemy właściwe *etyce małych spraw* zdają się być istotnie innymi od problemów właściwych *etyce spraw wielkich*, tym bardziej zaś *boskich*.

W ten sposób owe *małe* codzienne problemy natury moralnej, wymagające reprezentacji politycznej, mają możliwość znalezienia tejże reprezentacji właśnie dzięki *polityce spraw małych*. Co więcej, to właśnie *polityka spraw małych* jest zjawiskiem najwłaściwszym dla rozumienia *etyki spraw małych* przede wszystkim ze względu na wspólnotę *małych* oraz *codziennych* interesów etycznych i politycznych. Jeżeli mowa o etyce jako zakorzenionej w pewnej formie życia, to i forma ta jest *mała*. Jeżeli mówimy o etyce operującej językiem, który został sprowadzony do użytku codziennego, to mówimy o języku właściwym dla *polityki małych spraw*. W tym też sensie *polityka małych spraw* – w brzmieniu jakie nadał jej Goldfarb, ale także w jego rozwinięciu, jakie tu sygnalizowaliśmy – wydaje się dyskursem właściwym dla *etyki codzienności*.

Uświadomienie sobie złożoności fenomenów moralnych dnia codziennego wymaga subtelnej narracji wskazującej na wzajemne splecenie zjawisk, które wcześniej wydawały się wydarzeniami zatomizowanymi i niezależnymi. Respektowanie problemów podnoszonych w codziennym

dyskursie moralnym jest zależne od realizacji celów, które są warunkiem koniecznym funkcjonowania *polityki małych spraw*, czyli wzmiankowanych już kwestii: społecznej świadomości zbieżności celów, sprawczości oraz przekroczenia inercji. Wymaga więc *nadracjonalności* oraz przejścia ponad perspektywę lokalną w zhierarchizowanym uniwersum gier. W sensie praktycznym domaga się umiejętności kolektywnego i świadomego poruszania się w warstwie metagry.

Warunkiem możliwości etyki codzienności wydaje się zatem powszechna *emancypacja* (w rozważanym zakresie i kontekście), otwierająca drogę utworzeniu realnej *reprezentacji politycznej*. Nadzieję na dostępność takich scenariuszy dają przypadki i procesy społeczne opisywane przez Goldfarba.

Dygresja: dylemat więźnia a siła społeczeństwa obywatelskiego

Ilustrowaną przez Jeffreya Goldfarba dialektykę skali oglądać można na jeszcze inny sposób przy wykorzystaniu kombinacji prostych i dość dobrze znanych modeli formalnych opisujących gry dwuosobowe. Jeden z najprostszych przykładów to model gry opisującej tak zwany dylemat więźnia, wyrastający z analizy rzeczywistych sytuacji rozgrywających się w aresztach śledczych.

By krótko przybliżyć mechanikę wspomnianego dylematu, należy wyobrazić sobie sytuację dwóch podejrzanych o przestępstwo osób, które trafiają do oddzielnych cel. Zgodnie z typowymi procedurami, są one niezależnie przesłuchiwane przez śledczych i nie mogą się ze sobą komunikować. Obie są także namawiane przez śledczych do denuncjacji wspólnika.

Zasadniczo, w uproszczeniu – co z kolei jest założeniem modelu – każda z nich ma do wyboru dwie strategie: egoistyczną i kooperatywną. W przypadku gdy podejrzani wybierają strategię egoistyczną – na czym najbardziej zależy śledczym – obie osoby otrzymują wyroki skazujące,

w wymiarze ewentualnie nieznacznie złagodzonym z uwagi na przejaw dobrej woli i współpracę z wymiarem sprawiedliwości.

Jeśli jednak pierwszy podejrzany wybiera strategię egoistyczną, drugi zaś kooperatywną, pierwszy wychodzi na wolność od razu – ponieważ jego partner go „kryje", przez co organy ścigania nie dysponują dostatecznymi dowodami, by go skazać – jemu zaś chwali się także to, że zdecydował się na współpracę ze śledczymi. Drugi otrzymuje w tym momencie maksymalny wymiar kary, albowiem nie tylko zostaje obciążony dowodami przez „partnera", ale także sam nie wykazuje woli współpracy z organami ścigania.

Ostatni przypadek to sytuacja, w której obaj partnerzy wybierają strategię kooperatywną i dla obu konflikt z prawem kończy się – powiedzmy – kilkumiesięcznym pobytem w areszcie. Rozwiązaniem najkorzystniejszym dla tej dwójki traktowanej łącznie jest współpraca. Paradoksalnie jednak w praktyce więźniowie zazwyczaj „wsypują się" nawzajem[127].

Decyzja o wyborze strategii egoistycznej, umiejętnie wspierana przez śledczych i psychologów, interpretowana być może jako krótkowzroczność. W istocie często podsycana jest nie tyle nawet negatywną perspektywą osadzenia w więzieniu, co jeszcze bardziej negatywną wizją wolności, jaką cieszy się udający partnera zdrajca.

W znanym dowcipie cytowanym wielokrotnie przez Žižka, złapana przez rybaka złota rybka w zamian za wolność oferuje mu spełnienie jednego życzenia, które spełni jednak pod tym warunkiem, że sąsiad rybaka przedmiotem owego życzenia obdarowany zostanie podwójnie. Po długim namyśle rybak – kierowany *naturalnymi* odruchami – prosi rybkę, by wykoliła mu oko. Ta mroczna przypowieść doskonale oddaje pobudki i obawy, jakie kierują więźniami, którym śledczy oferują wolność w zamian za współpracę.

---

[127] Por. dylemat więźnia przedstawiony w ramach odmiennej narracji: (Watkins 2001).

W tym kontekście wyciągnąć można wniosek, że decyzja o przyjęciu strategii egoistycznej jest jak najbardziej racjonalna o tyle tylko, o ile przyjmiemy określone rozumienie racjonalności, a więc o ile uwolnimy się od przesłanki, że długość czasu spędzonego w więzieniu jest najważniejszym z parametrów, jakimi w swych decyzjach kierują się czy powinni się kierować więźniowie. Na tym prostym przykładzie widać więc także, że orzekanie o (nie)racjonalności decyzji czy działania jest w ramach określonej gry językowej bezpośrednio sprzężone z systemem dyspozycji graczy.

Jeszcze ciekawsze obserwacje wiążą się z modelowaniem przy pomocy iterowanego dylematu więźnia. W rzeczywistości – inaczej niż w przypadku historii o więźniach – zazwyczaj w daną grę gramy wiele razu, strategie zaś, które w przeszłości stosowali inni uczestnicy gry, zapamiętujemy. Niechętnie stosujemy strategie kooperatywne, gdy gramy z kimś, kto, grając z nami w przeszłości, zwykle wybierał strategie egoistyczne, nawet jeśli sami jesteśmy przekonani co do racjonalności kooperacji. Często stosowaną w praktyce strategią w grach iterowanych jest współpraca aż do momentu, w którym druga strona zachowa się egoistycznie. Wtedy stosowany jest okres przejściowy, podczas którego gracz stosuje strategię egoistyczną do czasu, gdy druga strona przejawi dostatecznie dużo gestów dobrej woli (na przykład wystarczajaco wiele razy zagra strategią kooperatywną), by przekonać gracza, że może bez ryzyka powrócić do kooperacji.

Co ciekawe, modele socjologiczne oparte na teorii gier pokazują, że nawet bardzo nieliczna frakcja grających strategią iterowaną, polegającą na konsekwentnym stosowaniu strategii egoistycznej, w bardzo szybkim czasie doprowadza do zerwania wszelkiej kooperacji w skali całej populacji (Bendor, Świstak 1998). Jak widać zarazem z parametrów tego modelu, proces przywrócenia zachowań kooperatywnych przebiega niesymetrycznie długo, co z kolei dobrze odzwierciedla sytuację faktyczną.

Istotnie, utrata kapitału społecznego zaufania, jak i związanego z nim potencjału kooperacyjnego są w praktyce bardzo trudne do odbudowania.

Warto zwrócić uwagę właśnie na ten fundamentalny dla stosowania strategii kooperatywnych czynnik – przynależący do sfery etycznej – jakim jest *zaufanie*[128]. Obywatele społeczeństw, w których wskaźnik społecznego zaufania jest wyższy, statystycznie częściej kooperują, co przekłada się na zysk długofalowy. Mimo tego że z perspektywy racjonalności ograniczonej do jednej rozgrywki strategia egoistyczna wydaje się lepsza, okazuje się, że w perspektywie rozgrywki iterowanej, długotrwałej, stosowanie strategii altruistycznych jest nawet z perspektywy *egoistycznej* bardziej korzystne. Konsekwentne stosowanie strategii altruistycznych bazuje na *nadracjonalności*. Zależnie więc od potencjału zaufania aktualnie dostępnego w polach gier, sama możliwość wykorzystania rozwiązań kooperatywnych jest tworzona bądź pozostaje niedostępna[129].

Ta krótka dygresja ilustruje pewne możliwe powody, dla których większość jest zwykle rządzona przez mniejszość, która nie reprezentuje interesu tej większości[130]. Zgodnie z przytoczonymi modelami stosowanie długofalowo mniej korzystnych strategii jest wynikiem wzajemnie powiązanych czynników: (a) atomizacji społecznej; (b) braku zaufania społecznego; (c) braku edukacji pozwalającej na stosowanie strategii

---

[128] Także jako nieodłączny komponent *altruizmu odwzajemnionego*, który jest jednym z fundamentów biologiczno-ewolucyjnych ujęć fenomenu *moralności* (Elżanowski 2011, s. 79).

[129] Więcej informacji o matematycznej teorii gier zainteresowany czytelnik znajdzie w *Teorii gier* Straffina (2001).

[130] Teoria gier – w bardziej heurystycznym ujęciu – znajduje zastosowanie w strukturalistycznych analizach historycznych Victora Turnera. W pracy *Gry społeczne, pola i metafory* Turner wyróżnia cztery fazy gry organizujące typowy proces konfliktu społeczno-politycznego: *naruszenie*, *kryzys*, *przywrócenie równowagi* oraz *reintegrację*. W szczególności reinterpretuje historię meksykańskiej rewolucji niepodległościowej z roku 1810 w ramach tak zaproponowanego schematu, co w analizowanym przez nas kontekście odczytać można jako przeciwstawienie systemowej *nadracjonalności*, *podracjonalności* indywidualnej (2005, ss. 27-30).

nadracjonalnych. Do ich rozważenia powrócimy jeszcze w trzeciej części rozprawy, gdzie w dyskusji uwzględnimy także cementującą *podracjonalność* rolę ideologii.

Moralność w polu widzenia

W tekście *Spojrzenie i dotyk w przestrzeni publicznej* Adam Chmielewski pokazuje, w jaki sposób sam fakt *bycia postrzeżonym* – a także *bycia dotkniętym*[131] – zyskuje rangę kryterium istnienia w przestrzeni społecznej (Chmielewski 2008). Z praktycznego punktu widzenia pozostawanie niepostrzeganym (niedotykalnym[132]) w sferze publicznej jest nieodróżnialne od sytuacji faktycznego nieistnienia.

Co więcej, jak wskazuje Jack Goody (2006), samo już nawet bycie potencjalnym adresatem komunikatów jest zapośredniczone przez swoistą hierarchię właściwą każdemu systemowi społecznemu. Bycie identyfikowanym jako odbiorca / nadawca komunikatów jest z kolei warunkiem *sine qua non* partycypacji w wymianach tak informacji, jak i dóbr materialnych. Ujęcie takie gruntuje system intuicji Wittgensteina opisany w poprzednim rozdziale w terminach *etyki świadomości*.

Jak wyjaśnia Chmielewski, mechanizm ten zarazem sprzęga sferę etyki ze sferą estetyki, czyniąc tę drugą warunkiem pierwszej, właśnie w sygnalizowanym powyżej egzystencjalnym sensie. To natomiast sprawia, że do namysłu etycznego pośrednio odnosić się zaczynają ustalenia estetyki ewolucyjnej. Tym sposobem domyka się hermeneutyczne koło komplementarnych narracji: naukowych, etycznych oraz estetycznych. Zatem jest to także kolejny etap odczarowywania klasycznych teorii

[131] Tu oczywiste odwołanie / skojarzenie do korelacji pomiędzy wymianami dotknięć wśród osobników w grupie a ich pozycją w strukturze tej grupy.

[132] Por.: „instytucja" *dality*.

etycznych, na drodze osadzenia ich w konkretnym politycznym kontekście oraz rekonstrukcji fundamentu dowolnej gry w moralność, jakim jest sam akt włączania w poczet graczy.

Kwestia ta znajduje bardzo konkretną wykładnię w kontekście językowym, gdzie *bycie postrzeżonym jako* uwarunkowane jest samą już strukturą presupozycji organizujących pole leksyki. Dla jej unaocznienia rozważymy pokrótce kolejno dwa przykłady moralnego kontekstu użycia: opozycyjnych terminów egoista – altruista oraz terminu istota.

Wielokrotnie spotykamy się z argumentem wymierzonym przeciwko altruizmowi o strukturze odzwierciedlonej przez następujące rozumowanie: *altruista*, czyli ktoś, kto w swym działaniu przedkłada interes własny nad interes innych, w rzeczywistości postępuje tak, ponieważ uważa samo to postępowanie za *słuszne*, bądź *dobre*; tym samym robi to, by pozostać w spójności z tym, co uważa za słuszne, bądź po to, by czerpać satysfakcję z bycia dobrym, co w istocie jest jego indywidualną sprawą, wyborem, a w rezultacie zyskiem bądź stratą; tym samym jest altruistą ze względu na swój własny interes, co dowodzi, że w efekcie jest egoistą, a tym samym doprowadza nas ostatecznie do sprzeczności. Wniosek, jaki wyciągnąć można z nakreślonego powyżej rozumowania, jest następujący: każdy jest *egoistą*.

To natomiast prowadzi nas do konkluzji, że rozróżnienie *altruista* – *egoista* nie dostarcza kryterium dyferencjacji, a tym samym jest nic nieznaczące. Ponieważ z drugiej strony w praktyce ludzie posługują się terminami altruista i egoista, pragmatycznie więc rzecz ujmując, otrzymujemy tu sprzeczność pomiędzy sferą teorii i praktyki. To już z kolei jasne wskazanie, że codzienną praktykę komunikacyjną oprzeć warto na innym wyjaśnieniu terminów altruista i egoista, by uniknąć fikcji propozycjonalno-performatywnej. Robocza hipoteza alternatywna – bo nie o szczegółowe rozwiązanie tego problemu tu chodzi – brzmiałaby w naj-

większym uproszczeniu: *altruista* to ktoś, kto znajduje osobistą satysfakcję, interes oraz, ze względu na indywidualne preferencje, uważa za słuszne i dobre przedkładanie interesu innych nad swój własny[133].

Widzimy więc, że pozorna aporia może zostać w łatwy sposób przezwyciężona na gruncie lingwistycznym, co ma znaczenie o tyle, że to, co postrzegamy jako moralnie słuszne bądź niesłuszne, zakotwiczone jest w samym języku.

Poddajmy natomiast językowej analizie generyczny przypadek terminu osoba. W wielu kontekstach kulturowych jedynie dobrostan obiektów „posiadających osobowość", „będących osobami" jest uwzględniany przez uczestników gier w moralność. Tym sposobem sama kwalifikacja jako *osoba* – która dokonuje się w warstwie politycznej oraz w warstwie biologiczno-psychologicznej w odniesieniu do współczesnego stanu wiedzy, między innymi z zakresu wiedzy o świadomości i samoświadomości – przesądza o istnieniu w domenie dyskursu moralnego. Warstwa polityczna, o jakiej tu mowa, realizuje się właśnie przez reprezentację polityczną, która możliwym czyni postrzeżenie interesu potencjalnego interesariusza w szerszym polu społecznym. Tak więc obiekty | podmioty niereprezentowane politycznie – w szerokim rozumieniu polityki – *de facto* nie istnieją w przestrzeni publicznej. To sprzężenie „osobowości" / „podmiotowości" ze sferą etyczną prowadzi do sytuacji, w której

[133] W szczególności: gdyby altruista uznał, że jego altruizm godzi w interesy innych, przestałby być altruistą, ponieważ przestałby tym samym przedkładać interes innych nad swój własny, stałby się egoistą; tym samym egoizm stałby się altruizmem; analogiczne rozumowanie przeprowadzić można „w drugą stronę"; skonstruowany tym sposobem dzięki myśleniu przekątniowemu paradoks bierze się – jak wyraźnie wskazywał Wittgenstein w podobnych przypadkach – z użycia słów poza praktycznym kontekstem ich zastosowania; ponieważ problemat ten jest jedynie konstrukcją językową, w praktyce w ogóle nie występuje; sytuacje tak zwanej niedźwiedziej przysługi, które są zbliżone w swej konstrukcji, a mają już charakter praktyczny, są wynikiem bądź to niewiedzy podmiotu „przysługującego się", bądź to wynikiem fałszu wkradającego się pomiędzy warstwę deklaratywną a warstwę faktycznego działania – tym samym, w praktyce, mamy tu do czynienia ze zjawiskiem odmiennej natury.

gatunki inne niż *homo sapiens* zwykle traktowane są w wymiarze moralnym w sposób odmienny od tych, które do gatunku tego przynależą.

Rozważany przykład – praktycznego funkcjonowania terminu i pojęcia osoba – jest w istocie kluczowy dla rozumienia gramatyki społecznych gier w moralność. Tym, co umożliwiało eskalację okrucieństwa w historii ludzkości, były dokładnie te sytuacje, w których – jak znakomicie ujął to Theodor Adorno – ludzie, patrząc na rzeźnię, stwierdzali „to tylko zwierzęta".

Ów brak włączenia do sfery bytów postrzeganych jako posiadających interesy i znaczących w sferze moralnej, wynikający z czynników komunikacyjnych i politycznych, stał za wieloma nagannie dziś ocenianymi zjawiskami społeczno-politycznymi, w tym niewolnictwem czy segregacją rasową. Miał także żywotne znaczenie dla przebiegu wydarzeń historycznych takich, jak hekatomba w Kongo, którą z powodzeniem realizował, cieszący się w Belgii po dziś dzień dobrym imieniem, król Leopold II[134]. Jeśli historię piszą zwycięzcy, to etykę piszą osoby i to dla osób, a więc przede wszystkim aktywnych uczestników domeny komunikacyjnej konstytuowanej przez dominujące kody językowe. Pierwszym warunkiem podmiotowości moralnej jest posiadanie właściwej nazwy jednostkowej.

Osiowym punktem każdego pola społecznej gry w moralność praktykowanego w danej wspólnocie kulturowej jest określony, hierarchiczny system kręgów bytów, których interes jest brany pod uwagę przez uczestników gry. Tym samym habitus członka danej wspólnoty mieści w sobie wytyczne dotyczące właściwych i niewłaściwych – czyli takich, które zwykle są wzmacniane pozytywnie | negatywnie przez grupę osób znaczących dla danego członka wspólnoty – zachowań względem reprezentantów tychże zhierarchizowanych kręgów, jak również wyznacza

[134] Co samo w sobie jest doskonałym przykładem istnienia i sposobu istnienia jako obecności i sposobu obecności w ramach określonego dyskursu historycznego.

indywidualny i kolektywny stopień zobowiązania wobec nich wraz z układem współrzędnych pozwalających na nawigację.

Podmiot, który zinternalizował te układy reguł, w praktyce intuicyjnie posługuje się czymś na kształt *ekonomii* moralności, która szczegółowej analizie poddana zostanie w rozdziale ostatnim. W tym sensie samo istnienie, jak również sposób istnienia w przestrzeni społecznej, jest zagadnieniem moralnym. Takie sformułowanie kwestii postrzegania spraw moralnych stanowi ostatecznie także uogólnienie wcześniejszej refleksji dotyczącej etyki *małych* i *dużych* spraw.

Moralność w polu władzy

Organizacja pola postrzegania jest bezpośrednio skorelowana z osadzeniem w polu władzy, dla którego analizy niezbędne jest z kolei zrozumienie możliwych form przemocy w nim zachodzących. Przypadki kształtowania reguł społecznych gier w moralność przy użyciu *przemocy subiektywnej* są dość szeroko dyskutowane i, jak się wydaje, nie wymagają szczególnej analizy. Pewne zachowania są wymuszane, w ślad zaś za tą przemocą dokonują się procesy racjonalizujące działanie tak tych, którzy przemocy tej doświadczyli, jak i tych, którzy przemocą się posługiwali. Warstwę przemocy *symbolicznej*, w tym zwłaszcza językowej, jakiej dokonuje się w polu władzy, krótko omówiliśmy już powyżej.

Pozostaje nam tym samym jeszcze dokonanie próby socjologicznego wglądu w to, co określić możemy jako wpływ przemocy *strukturalnej* na kształtowanie się postaw moralnych. By przyjrzeć się tej kwestii bliżej, przywołamy krótko trzy eksperymenty społeczne przeprowadzone na przestrzeni ubiegłego wieku znane jako eksperyment Milgrama, stanfordzki eksperyment więzienny oraz eksperyment „niebieskoocy".

Pierwszy z nich dobitnie ukazał, w jak łatwy sposób jednostkom przychodzi racjonalizowanie swoich złych – w odniesieniu do obowiązujących kanonów moralnych – działań przez umiejętne odwołanie się do

istniejących w przestrzeni społecznej układów odniesienia. Grupa studentów, która dobrowolnie zgodziła się na udział w badaniu, została poproszona, by pomóc w edukacji kolegów, którzy osiągają na uczelni słabe wyniki. „Douczani" mieli odpowiadać na pytania, zaś „uczący" – czyli grupa eksperymentalna – mieli stosować wzmocnienia negatywne w sytuacji, gdy „douczani" odpowiadają błędnie. Eksperci poinstruowali „uczących", że celem uzyskania najlepszej efektywności nauczania, „douczanych" razić należy prądem o wzrastającym napięciu.

Grupę „douczanych" stanowili aktorzy, którzy umiejętnie udawali cierpienie związane z odbiorem elektrowstrząsów. Zarazem „uczący" nie wiedzieli o tym, że cierpienie jest sfingowane, co – jak pokazał eksperyment – nie wpłynęło negatywnie ani na ich zaangażowanie, z jakim wypełniali rolę oprawców, ani na gorliwość, z jaką stosowali elektrowstrząsy. Mimo ewidentnych oznak cierpienia, niemal wszyscy z „uczących" pod koniec badania stosowali maksymalne napięcie elektrowstrząsów, dalece przewyższające sugerowane przez ekspertów wartości.

Szczegółowe opisy eksperymentu są łatwo dostępne i zapewne warte uwagi same w sobie. Z perspektywy naszych rozważań kluczowe natomiast są wnioski płynące z eksperymentu Milgrama w kontekście znanej maksymy – będącej jednocześnie jedną z dość powszechnie stosowanych reguł gier w moralność – „cel uświęca środki". Otóż kwestia skuteczności uzasadnienia wyższości celu nad środkami jest wypadkową sytuacji realnej, symbolicznej oraz strukturalnej. Tym samym niedostatek realności kompensować można nadmiarem pozostałych dwóch sfer, uzyskiwanym bądź to dzięki wysokim kompetencjom erystycznym pozwalającym na uzasadnienie wyższości celów w istocie dowolnych, bądź to przez pozycję siły w polu władzy, w tym w szczególności przez głos autorytetu.

Drugi ze wzmiankowanych eksperymentów, stanfordzki eksperyment więzienny, przeprowadzony przez Philipa Zimbardo na grupie studentów Uniwersytetu Stanforda ujawnił, jak określił to sam eksperymentator, *efekt Lucyfera*. Grupa studentów płci męskiej, którzy dobrowolnie

zgłosili się do udziału w eksperymencie, została dobrana tak, by reprezentowane w niej były rozmaite sylwetki charakterologiczne, z pominięciem osób o skłonnościach patologicznych. Następnie studentów tych podzielono na dwie grupy. Pierwsza z nich miała na okres sześciu tygodni wejść w rolę więźniów, druga natomiast strażników.

I choć aranżacje więzienne były autentyczne, podstawowym założeniem eksperymentu było ograniczenie się do wymiaru czysto symbolicznego, przy kategorycznym zakazie stosowania kar cielesnych. Już po kilku dniach okazało się, że „strażnicy" weszli w swe role zbyt dobrze, zaś pomiędzy dwiema grupami „strażników" pełniących wachty, doszło do rywalizacji o pozycję w strukturze tej na pewien sposób zinstytucjonalizowanej grupy.

Narzędziem do osiągnięcia tego celu stało się stosowanie symbolicznej i strukturalnej przemocy względem „więźniów". Jednocześnie ludzki wymiar relacji na linii „strażnicy" – „więźniowie" ulegał stopniowej degeneracji i z czasem zaczął coraz lepiej przypominać rzeczywiste relacje więzienne. Spirala dyktowanej żądzą uznania w grupie przemocy symbolicznej została rozkręcona do stopnia, który zmusił Zimbardo do przedwczesnego zakończenia eksperymentu. Co szczególnie interesujące, analogiczne zjawiska zostały przez Zimbardo zdiagnozowane wiele lat później w okolicznościach rzeczywistych, jakie miał okazję obserwować w amerykańskim więzieniu Guantanamo[135].

Kluczowym dla naszych rozważań wnioskiem z tak zarysowanego eksperymentu jest sama konstrukcja *efektu Lucyfera*, który w dość abstrakcyjnej wersji sformułować można następująco: społeczności tworzą systemy wartości oraz sprzężone z nimi systemy ról społecznych, w które, w sprzyjających okolicznościach, wejść może każdy reprezentant danej społeczności, przy czym stopień łatwości wejścia w daną rolę nie zależy

[135] Współcześnie na różne sposoby kwestionuje się opisany przez amerykańskiego psychologa przebieg eksperymentu.

od formy ukształtowanego uprzednio habitusu w sposób znaczący. Jest to charakterystyczny przypadek przemocy strukturalnej, która systemowo kształtuje pole gier w moralność.

A jaki jest ów stopień (nie)zależności? Jak wskazuje Zimbardo, w każdej z obserwowanych przez niego grup, za każdym razem ujawniała się frakcja osób, które nie ulegały *efektowi Lucyfera* – osób, które potrafiły przeciwstawić się własnym żądzom | presji grupy (Zimbardo 2008).

Najistotniejsze w tym kontekście pytanie dotyczy zapewne motywacji tych osób oraz związku ich decyzji z dostępnymi im rolami społecznymi, rozmaitego typu buntowników czy bohaterów, trajektoriami, które miały znaczenie dla indywidualnie kształtowanych autokreacji. Co szczególnie zastanawiające, odsetek tych osób oscylował zwykle na stałym poziomie.

Eksperyment „niebieskoocy" przeprowadzony w jednej z kanadyjskich szkół polegał na czasowym uprzywilejowaniu tej części dzieci, które miały oczy koloru niebieskiego: zostały one przez nauczycielkę przesadzone do pierwszych ławek, ich głosy były częściej wysłuchiwane, a za prawidłowe odpowiedzi spotykały ich szczególne nagrody; z drugiej strony dzieci o innym kolorze oczu były przez nauczycielkę w wysokim stopniu ignorowane, karcone za błędy i nienagradzane za zasługi.

Już po bardzo krótkim czasie zaobserwowano, jak dzieci niebieskookie w bezpardonowy sposób wykorzystywały ten przywilej, budując swoją pozycję w grupie. Po upływie tygodnia nauczycielka oznajmiła swoim podopiecznym, że doszło do fatalnej pomyłki i to dzieci brązowookie powinny być traktowane w uprzywilejowany osób, po czym zamieniła miejscami ustępujących z piedestału niebieskookich z wstępującymi nań brązowookimi. Transformacja przebiegła nadzwyczaj płynnie i już po niedługim czasie brązowoocy wykorzystywali swą przewagę, by wziąć odwet na niebieskookich.

Eksperyment ten, podobnie jak stanfordzki eksperyment więzienny, pokazał, z jaką łatwością wchodzimy w role, które zostają nam systemowo i strukturalnie przypisane. Co więcej, nawet – a wręcz tym bardziej – mając doświadczenie bycia gnębionym i prześladowanym, po zamianie ról raczej mścimy się i upajamy rolą uprzywilejowaną, niż empatycznie traktujemy osoby, w niewdzięcznej roli których jeszcze niedawno sami pozostawaliśmy. Tymi sposobami przemoc strukturalna przenika i kształtuje reguły gier w moralność w polu władzy.

Wspólnoty w obliczu ryzyka

We współczesnym świecie liberalnych demokracji role – indywidualne, kolektywne, instytucjonalne – dystrybuowane są zgodnie z topologią dopiero co omawianych pól władzy, niejednokrotnie z pogwałceniem delikatnej tkanki codziennych wartości lokalnych wspólnot i społeczności. W dobie informacji i komunikacji, w *globalnej wiosce*, w świecie *spraw wielkich*, praktyka życia tychże lokalnych wspólnot i społeczności poddana zostaje presji tym większej, im większe jest uznanie będące stawką w konkretnych grach je angażujących. Paradoksalnie wolność niesie opresję, a coraz większa swoboda w zakresie konwersji kapitałów zaszczepia ją we wszystkich wymiarach życia.

Można więc zaryzykować stwierdzenie, że wraz z postępem globalizacji i rozwojem rynków, procesy komodyfikacji zataczają coraz szersze kręgi, z *kręgiem moralnym* włącznie. Dalsze strukturyzowanie pola gier w moralność na kształt zgodny z modelem rynkowo-kanonicznym wydaje się z kolei naturalną konsekwencją kolonizacji sfery etyki przez logikę kapitału (Zarzycki 2016, s. 106). Pytanie o architekturę ideologii, umożliwiających uprawomocnienie odpowiadających jej form nabywania kapitału moralnego w polach władzy, będzie przedmiotem rozdziału ostatniego.

Jak diagnozuje współczesna socjologia – w tym zwłaszcza autorzy tacy, jak Ulrich Beck czy Anthony Giddens – żyjemy w czasach *ryzyka,* formując *społeczeństwa ryzyka*, ryzyka ekonomicznego, ekologicznego, zdrowotnego, informatycznego, społecznego. Czy także etycznego?

Z co najmniej trzech powodów wydaje się, że tak: po pierwsze, ze względu na wzmiankowaną już wielokrotnie możliwość konwersji kapitałów, która wraz z określonym typem kapitału transferuje obarczające go ryzyka; po drugie, ze względu na rosnącą dynamikę oraz zasięg relacji i wpływów międzyludzkich, jak również wprost proporcjonalnie względem nich wzrastającą utratę kontroli nad konsekwencjami moralnymi naszych działań; po trzecie wreszcie ze względu na nieokiełznaną refleksyjność, na którą wskazuje Giddens (2010), skutkującą między innymi upłynnieniem wzorców i szkieletów etyczno-estetycznych.

Procesom tym towarzyszy *wyczerpywanie wiary* w te narracje, które dotąd organizowały życie społeczne w sensie, w jakim pisze o nim Michel de Certeau (2008, s. 181), a które niemal półtora wieku temu antycypował już Nietzsche, głosząc śmierć boga. Wspólnoty i społeczności, a wraz z nimi coraz mocniej eksponowane na ryzyko jednostki, bądź to oddają pole własnej kultury, bądź to radykalizują je w obronie tradycji.

Przemiany te znalazły swoje odzwierciedlenie w kolejnych teoriach, koncepcjach i rozważaniach rozwijanych na gruncie filozofii i socjologii moralności. To właśnie w tym kontekście kategoria *odpowiedzialności* staje się stopniowo coraz bardziej znaczącym komponentem rozważań etycznych, a jej rosnącą wagę odnajdujemy już w powojennych transformacjach w domenie egzystencjalizmu. Jak w roku 1945 wyjaśniał jeden z jego przedstawicieli, Jean-Paul Sartre, egzystencjalizm jest humanizmem także w tym sensie, że indywidualistyczną koncepcję człowieka postrzega właśnie przez pryzmat odpowiedzialności nie tylko za siebie, ale także za innych (Sartre 1998, s. 29).

Rosnąca złożoność mozaiki powiązań różnorakich form ludzkiej działalności, gwałtowny wzrost produkcji stowarzyszony z rozwojem technologicznym, przyczyniły się do jeszcze dalej idącej refleksji moralnej wokół cywilizacyjnej, w tym ekologicznej, odpowiedzialności człowieka, która stała się punktem wyjścia dla refleksji Hansa Jonasa oraz jego *etyki odpowiedzialności* (1996). Podobnie odpowiedzialności domaga się Lévinasowska twarz Innego, która – w ramach całkowicie odmiennej, *codziennej* narracji – przełamuje egoistyczną tautologięi tożsamości (Lévinas 1991, s. 213).

Dialektyka namysłu Jonasa i wołanie Lévinasa stają się asumptem dla ważnego pytania o szanse etyki w zglobalizowanym świecie, które trafnie stawia Bauman (2007). W ostatnim rozdziale podejmiemy więc także próbę uzasadnienia, że koncepcja etyki codzienności stanowi grunt i dyskurs właściwy dla formułowania odpowiedzi na tak skonstruowane pytanie o możliwość globalizacji etyki.

To jednak przede wszystkim w polu władzy, a pod wpływem wzrastających ryzyk, na sile przybierają roszczenia ideologiczne dominujących nurtów myśli politycznej, których areną starcia stają się między innymi współczesne nauki społeczne. To w tych okolicznościach wykuwane są obecne dyskursy polityczne i ideologiczne, które ukazują inny jeszcze wymiar tej samej płaszczyzny napięcia. Czy jego immanentną cechą jest właśnie ryzyko? Czy to ono jest motorem radykalizmu? Wydaje się, że nie. Stanowi ono bowiem nie tyle nowe jakościowo wyjaśnienie dla obserwowanych przemian społecznych, co w inny sposób tłumaczy czynniki amplifikujące konflikty nabrzmiałe już znacznie wcześniej.

Praktycznym przejawem tej eskalacji – przejawem szczególnie ważnym, bo tworzącym ramę współczesnej polityki w skali globalnej – staje się populistyczne starcie osuwającego się w nihilizm liberalizmu oraz osuwającego się w fanatyzm komunitaryzmu.

Oba nurty – zarówno liberalizm, jak i komunitaryzm – pełne są wewnętrznych i wzajemnych tarć. Jak – przywołując stanowisko Stephena

Mulhalla i Adama Swifta – wskazuje Chmielewski, „Liberalizm to koncepcja, która wydaje się kwestionować samą siebie: z jednej strony z samej swej zasady jest ideologią zdecydowanie antytradycjonalistyczną, choć przecież sam stanowi jedną spośród wielu tradycji. Z drugiej strony jednak w każdym nowym pokoleniu stara się wzbudzić «odnowione nadzieje na bardziej absolutną wolność od historii i społeczeństwa»" (Chmielewski 2001, s. 231).

Zarazem ideałem politycznego liberalizmu jest stan łączący neutralność sfery publicznej i jednostkowej autonomii. Jest to ideał o tyle problematyczny, o ile pozostaje w całkowitym oderwaniu od rzeczywistości. Jednocześnie nie jest to zaskoczeniem, że ów idealny stan jest nieosiągalny nie tylko ze względu na prawomocne mechanizmy tworzenia wartości, nie tylko ze względu na dotychczasowe doświadczenia i praktykę życia codziennego, ale przede wszystkim ze względu na sygnalizowany w poprzednim podrozdziale błąd kategorialny: wolność, a więc i autonomia, są jedynie pewnymi cechami relacji łączącej świat z jego modelem.

Niemniej jednak – jak zauważa Magdalena Środa (2003, ss. 439-440) – indywidualizm w liberalizmie się nie wyczerpuje i mimo tegoż liberalizmu słabości stanowić może przyczynek dla rozwoju wyemancypowanych postaw moralnych, co czyni jego ocenę ambiwalentną. Zarazem subiektywizm aksjologiczny nie musi sprowadzać się do kreowania własnej skali wartości (Stróżewski 1981, s. 243), może zaś stać się podstawą dla postaw komunitarystycznych.

Założenie silnego ufundowania postaw jednostek w przekonaniach i postawach otaczającej je wspólnoty jest – obok również często spotykanych tendencji uniwersalistycznych w zakresie moralno-światopoglądowym – wyróżnikiem różnorakich odmian komunitaryzmu (Gawkowska 2004, s. 140).

Jak argumentuje Jacek Jaśtal – w szczególnie tutaj ważnym kontekście etyki cnót[136] – wszelka formalistyczna etyka musi odwoływać się do Bożego Prawodawcy, inaczej bowiem sprowadza się do legalistycznych teorii moralnych z konieczności opartych bądź to na naiwnym utylitaryźmie, bądź zubożoną koncepcję reguł moralnych, co dodatkowo przyczynia się do potęgowania moralnej dezorientacji współczesności (Jaśtal 2004, s. 15). Zdaniem autora *Etyki i charakteru* zastąpienie paradygmatu etyki rozumu etyką charakteru funduje etykę cnót wraz z jej antyformalistycznym przekonaniem o etycznym prymacie stanów wewnętrznych (ibidem, ss. 27, 38).

Wśród stanowisk komunitarystycznych uwagę szczególną zwrócić warto na jedną z jego najbardziej dojrzałych, a zarazem kontrowersyjnych form, jaką odnajdujemy w pracach Alasdaira MacIntyre'a (por. MacIntyre 2007). Szkocki filozof w unikalny sposób łączy bowiem przekonanie o nierozstrzygalności kwestii moralnych z marksizmem i tomizmem (Chmielewski 1996, s. 51), zaś aprobatę dla gruntowania moralności w praktyce ze stanowiskiem antymodernistycznym i wrogością wobec nowoczesności oraz jej praktykom (ibidem, s. 55).

Jak zauważa Adam Chmielewski, w myśli MacIntyre'a „Człowiekiem moralnym jest (...) istota, której wnętrze jest areną rywalizacji (αγον) między tym, czego ona pragnie, a tym, o czym wie, iż pragnąć powinna. Bycie moralnym oznacza więc agonistyczną relację zachodzącą wewnątrz człowieka i jest nieustannym rozstrzyganiem tej wewnętrznej rywalizacji" (Chmielewski 2009, s. 14). W ujęciu komunitarystycznej etyki cnót MacIntyre'a to konflikt jest kluczem do zrozumienia przekonań moralnych tak jednostki, jak i wspólnoty (ibidem, s. 40).

[136] Ważnym z perspektywy analizy myśli Wittgensteina w związku z faktem, że myśl Gertrudy Elizabeth Margaret Anscombe – jednej z najpilniejszych uczennic Wittgensteina i wykonawczyni jego testamentu – stała się jedną z istotnych inspiracji dla rozwoju etyki cnót.

Ów pobieżny przegląd sposobów radzenia sobie jednostek oraz wspólnot i społeczności z ryzykiem cechującym zglobalizowaną współczesność, jak również poprzednie obserwacje dotyczące funkcjonowania moralności w polu widzenia i polu władzy, pozwalają nam roboczo naszkicować, w jaki sposób społecznie ukonstytuowane gry w moralność zmieniają się pod naporem znaczących sił organizujących pola widzenia i władzy. Rezultat tej refleksji tworzy tło, w którym obecnie będziemy mogli szerzej określić praktyczny wymiar prowadzonych dotąd rozważań teoretycznych.

Etyka codzienności

W artykule *Czy istnieją moralne przeguby?*[137] Rom Harré (2010) wskazuje na przesunięcie, jakie dokonało się w myśli Wittgensteina pomiędzy etapem *Dociekań filozoficznych* a okresem spisywania uwag, które ostatecznie złożyły się na tom *O pewności*. *Przegub* to, jak sugeruje Harré, „coś na kształt «konceptu», który nigdzie nie pojawia się *propria persona*, ale realizuje się przez praktyki, a wyraża przez ich propozycjonalne sobowtóry (niem.: *Doppelgänger*)" (Harré 2010, s. 13).

W oparciu o propozycjonalno-performatywną teorię aktów mowy, powiedzieć można, że praktyka jest *performatywną realizacją przegubu*, zaś zdaniowy sobowtór jego realizacją *propozycjonalną*. Jak wyraża to Ewa Czesna, „«Zawiasowość» [«Przegubowość» – R.Z.] zdeterminowana jest przez rolę, jaką wyrażenie pełni w naszych praktykach werbalnych i niewerbalnych [...]. Funkcjonalne ujęcie pewników oznacza, że w okolicznościach standardowych jakieś p jest zawiasem [przegubem – R.Z.]: zdaniem niekwestionowanym, niepoddawanym w wątpliwość, a także niewypowiadanym. W niestandardowych okolicznościach, w których p jest autentycznie kwestionowane, nie pełni funkcji zawiasu [przegubu – R.Z.], ale np. zdania empirycznego" (2009, s. 87).

Wraz z refleksją nad znaczeniem *pewności* Wittgenstein odchodzi od wyjaśnień odwołujących się do *logiki* jako apriorycznego produktu prostych reguł prawdziwościowych i uniwersalnych praw[138]. Jak twierdzi

---

[137] Angielskie *hinge* tłumaczę jako „przegub" ze względu na jednoznacznie materialno-techniczne skojarzenie terminu „zawias".

[138] Wiedza dyskutowana w terminach determinizmu jest zjawiskiem natury odrębnej niż pewność.

jednak Harré, odchodzi także od wyjaśnień odwołujących się do *gramatyki* jako autonomicznego wyrazu semantycznych zasad kształtujących formy życia, nieumocowanych zarazem w dyskursie naturalnym ani społecznym. W *O pewności* Wittgenstein przesuwa, zdaniem Harrégo, emfazę ku *przegubom* jako głębokim przymusom, które realizują się w praktykach będących przedmiotem lokalnych norm i standardów poprawności (Harré 2010, s. 12). Ich propozycjonalne sobowtóry są względem nich ewidentnie wtórne. W tym sensie *przeguby moralne* są realizowane przez praktyki *przegubowe*, wyrażane zaś przez przekonania (a więc i zdania) *przegubowe*, które są empiryczne.

Tym sposobem *przegubowość* staje się źródłem tego, czy dana praktyka jest w ogóle rozważana w danej kulturze w kategoriach moralnych, zaś jej hipotetyczne usunięcie z partykularnej formy życia usuwa z niej również skorelowane z nią *dobro* i *zło*, tak bowiem praktyka, jak i jej językowa ekspresja są pochodnymi głębokiego przekonania, *skały*. Strukturalnie o *przegubie* myśleć więc można jako o *atomie formy życia* – atomie, który może mieć tę lub inną postać, kąt nachylenia, w zależności od tego jak przegub ten został w owej *formie życia* wykuty[139].

Kluczowe znaczenie teorii *przegubów moralnych* ujawnia się w normatywnej funkcji praktyk *przegubowych*, wobec których stowarzyszone moralne przekonania *przegubowe* zachowują pozór empiryczności. I tak, dla przykładu, wypowiedzenie zdania „Edukacja szkodzi zdolnościom reprodukcyjnym kobiet" jest jedynie pozornie empiryczne. Podobnie, jak w przypadku propozycjonalnego wymiaru aktów mowy, byłoby ono empiryczne, gdyby nie miało kontekstu, rzecz jednak w tym, że nie ma

[139] Refleksja ta w niebezpieczny sposób przybliża nas do teorii gramatyk transformatywno-generatywnych Chomsky'ego, którym to tropem podążać nie chcemy, nawet jeśli sam Harré uznałby to za zasadne.

wypowiedzi pozakontekstualnych[140]. W rzeczywistości zdanie to jest propozycjonalną realizacją *przegubu*, *przegubu moralnego*, ponieważ korespondująca z tak sformułowanym przekonaniem *przegubowym* praktyka polegająca na utrudnianiu kobietom wstępu na uczelnie wyższe ma już wymiar *stricte* normatywny.

Relacja pomiędzy praktyką *przegubową* a przekonaniami *przegubowymi* nie jest relacją logiczną. Jak słusznie wskazuje Czesna (2009, s. 89), pojawiająca się w tym kontekście *pewność* ma charakter *wiedzy jak*, tym samym zaś sama relacja propozycjonalno-performatywna jest projekcją raczej formy życia i nie podlega wyjaśnieniu na poziomie *wiedzy że*. Tym samym także, jak argumentuje Harré, imperatywy nie istnieją, istnieją jedynie quasi-imperatywy: „jeśli chcesz żyć tak jak my, działaj zgodnie z tą regułą, która ma tu moc imperatywu" (2010, s. 20).

Jakie ma to znaczenie dla rozważań nad codziennością etyki? Odczytanie kodu codziennych gier moralnych wymaga umiejętności oraz narzędzi tropienia i rozpoznawania dualnej natury przegubów moralnych, na które wskazał Harré.

Rozdział pierwszy posłużył do konstrukcji pewnego możliwego oglądu Wittgensteinowskiej filozofii moralnej i w tym sensie stanowi refleksyjną inspirację, a zarazem analityczny fundament całego zamierzenia badawczego niniejszej pracy.

W rozdziale drugim przyjrzeliśmy się z kolei bliżej, jak moralność opisywana jest przez socjologów, antropologów, w szczególności zaś teorię Bourdieu, co wyposażyło nas w instrumentarium koncepcyjno-teoretyczne pozwalające na uporządkowanie i praktyczne odniesienie tego namysłu.

---

[140] Tu ciekawe wydaje się rozważenie *przegubów moralnych* w kontekście spoczywających u ich podłoża (ewentualnie) *prymitywnych reakcji* w sensie dyskusji prowadzonej przez Boba Planta (2004, s. 230).

Celem rozdziału trzeciego jest pokazanie, w jaki sposób splot tych dwóch perspektyw prowadzi do sformułowania teorii moralności osadzonej w codzienności, a następnie zastosowanie jej do identyfikacji kluczowych przegubów moralnych kształtujących moralności XXI wieku.

Warunki możliwości etyki codzienności

Podmiotowość jako świadomość i wolność

Podsumowanie przeprowadzonych dotychczas badań warto rozpocząć od zebrania wniosków dotyczących nośnika moralności, czyli podmiotu moralnego. Podążając tropem wskazanym przez Wittgensteina, jak było to już sygnalizowane, szczególną uwagę zwrócić należy na różnicę pomiędzy perspektywą pierwszo- i trzecioosobową. Warto mieć zarazem na uwadze także fakt, że to gramatyczne przesunięcie jest projekcją bardziej pierwotnego poznawczo rozróżnienia na ogląd wewnętrzny oraz zewnętrzny.

W obu przypadkach – postrzegania od wewnątrz, jak i od zewnątrz – istnienie świata zapośredniczone jest przez aktualnie funkcjonujące modele poznawcze wyrastające, jak powiedziałby Wittgenstein, z praktyki codziennych gier społecznych i litej skały egzystencji. Perspektywy te stają się jednak diametralnie różne, jeśli pod uwagę weźmiemy rozumienie samej świadomości w ramach każdego z tych dwóch kontekstów, jak również kwestię weryfikowalności stosowanych modeli wyjaśniania rzeczywistości.

W przypadku perspektywy pierwszoosobowej modelowanie rzeczywistości polega na organizowaniu napływających bodźców i obserwacji w ramach pewnych narracji pochodzenia egzogennego, z czasem wzbogacanych refleksjami endogennymi, a przynajmniej nasze praktyki językowe sugerują, że tak zwykliśmy procesy te postrzegać. Weryfikacja

słuszności ustaleń modelu oraz poprawności jego zastosowania opiera się na bezpośrednim doświadczeniu oraz komunikacji ze światem zewnętrznym, przy czym, jak twierdzi Wittgenstein, komunikacja ze światem zewnętrznym jest zarazem warunkiem koniecznym weryfikacji poprawności zastosowania modelu. Tymczasem w przypadku perspektywy trzecioosobowej zarówno weryfikacja słuszności ustaleń modelu, jak i poprawności jego zastosowania opiera się na komunikacji z *osobą trzecią*.

Również i w tym zakresie przypadek kwestii moralnych nie jest w żadnej mierze wyjątkowy. Doświadczający *wrażeń* moralnych podmiot porządkuje ich świat, posługując się rozmaitymi narracjami – jak zidentyfikowane w rozdziale pierwszym narracje *solipsystyczna* i *społeczna* – zaś ich potencjał eksplanacyjny, podobnie jak poprawność stosowania, weryfikuje na podstawie doświadczenia oraz komunikacji z innymi uczestnikami gier społecznych, gry te zarazem współkonstytuujących.

Jednocześnie podmiot odnoszący się w swym postrzeganiu bądź refleksji do osób trzecich, nie może wejrzeć w ich prywatne odczucia, a bazować może jedynie na komunikacji z nimi. Te bowiem subiektywne doświadczenia, prywatne odczucia, choć badane i dyskutowane w toku międzyludzkich interakcji, z perspektywy trzecioosobowej pozostają zależne w szczególności od zapośredniczenia warstwą językową. Tym samym odnoszenie się do nich w ramach nowych modeli i nowych narracji wymaga kolejnych aktów semantycznego uprawomocnienia.

Jak ilustruje to Harré, odnosząc się do różnicy perspektyw w kontekście odczuwania bólu, „ponieważ słownictwo wyrażające doznania zostało przyswojone jako przedłużenie, a czasami substytut, naturalnych ekspresji odczuć w zachowaniu publicznym, jego użycie przez mówiącego jest, *ceteris paribus*, niekorygowalne”[141] (Harré 1988, s. 107). Choć

[141] Jak przy tym wyjaśnia: „Warunek «cp» musi zostać dodany ze względu na istnienie gier językowych drugiego rzędu, w których rzeczona właściwość wykorzystywana jest do oszukiwania. Absurdalne jest pytać o kogoś szaro-popielatego i jęczącego, z roztrzaskaną

możemy więc modelować zachowania innych przy użyciu rozmaitych, nawet negocjowanych z nimi, narracji i modeli, nie możemy poznać *ich* uczuć moralnych w tym ich wymiarze, który jest *niewypowiadalny* i który transcenduje faktualność świata podmiotowego *osoby trzeciej*, a tym samym przewidzieć, w jaki dokładnie sposób znajome skądinąd normy społeczne ostatecznie kształtują jej odczucia.

Opierając się na linii argumentacyjnej przedstawionej w podrozdziale *Pierre Bourdieu i społeczne gry w moralność*, widzimy, że kwestia podmiotowości, w tym w szczególności podmiotowości moralnej, jest cechą przyjętego modelu, nie zaś modelowanego zjawiska jako takiego; to bowiem dopiero w kontekście rozmaicie aplikowanych modeli zyskiwać można podmiotowość lub nie. Oczywiście w praktyce funkcjonowania współczesnych społeczeństw, w efekcie znacznego zaawansowania deliberatywnie i partycypatywnie uspójnianych narracji oraz konsensusów zawiązywanych w sferze symbolicznej, poziom sprawności codziennej, praktycznej komunikacji jest na tyle wysoki, że kwestie te z rzadka jedynie wywołują dysonanse komunikacyjno-poznawcze. Jednak natężenie tych ostatnich, kiedy już do nich dochodzi, wskazuje, że te subtelne zagadnienia są sprawami wielkiej wagi społecznej. Nie bez znaczenia zapewne jest także fakt, że podlegają one rozgrywkom przebiegającym w polu ideologii.

---

kością udową przebijającą się przez skórę, «Czy myślisz, że naprawdę go boli?»; równie absurdalne jest pytać o kogoś, kto uskarża się na obłędne swędzenie pod pachą, czy przypadkiem nie może się co do tego mylić. Ten fakt nie ma wpływu na kwestię szczerości deklaracji. Nieszczere deklaracje są grami językowymi drugiego rzędu i możliwe są tylko wtedy, gdy słowa wyrażające doznania mają już dobrze ustalone powszechne zastosowania, ogólnie zaś deklaracje są niekorygowalne w ramach kontekstu wyznaczonego przez te pierwotne gry językowe, w których słowa takie dopiero nabierają swojego znaczenia, swego użycia w publicznym dyskursie. Tylko wtedy, gdy naprawdę wiem, że cierpię bóle, mogę je szczerze udawać, jeśli w rzeczywistości tak nie jest, muszę bowiem wtedy naprawdę wiedzieć, że ich nie mam. Albo, aby postawić sprawę bardziej klarownie, tylko wtedy, gdy wiem, co słowo naprawdę (to jest społecznie i powszechnie) oznacza, mogę użyć go nieszczerze. Czy moglibyśmy wyobrazić sobie kogoś, kto poważnie udawał, że go boli, a jednocześnie naprawdę go bolało?" (Harré 1998, s. 107) [tłumaczenie własne].

Ujmując kwestię tę w jeszcze inny, Wittgensteinowski sposób uwzględniający zapośredniczenie językowe, zapytać możemy, jak w codziennej praktyce używamy terminów zły oraz dobry: dlaczego wydarzyło się *coś złego* bądź *dobrego*.

Odpowiedź na tak postawione pytanie rozbić można na dwa bardziej szczegółowe, z których pierwsze koresponduje z Arystotelesowskim pojmowaniem *przyczyny materialnej* oraz *przyczyny formalnej* w perspektywie językowej, drugie zaś z tegoż rozumieniem *przyczyny sprawczej*: (1) jaka jest struktura *wartości* afirmowana przez dane społeczeństwo, w odniesieniu do praktyki którego dane *coś* jest osadzone? oraz (2) jak doszło do tego, że wydarzyło się *coś*, co w ramach tejże struktury *wartości* kwalifikowane jest jako *złe* bądź *dobre*?

Socjologiczne wyjaśnienie kwesti pierwszej zostało pokrótce przedstawione w podrozdziale *Teorie wartości*, gdzie dyskutowaliśmy rozmaite sposoby ujęcia funkcjonujących społecznie systemów norm oraz ich pochodzenia, zaś ich uspójnienie zawiera podrozdział *Pierre Bourdieu i społeczne gry w moralność*.

Odpowiedź na pytanie drugie wymaga odniesienia się do tematu podmiotowości. W stosunkowo ogólnym zakresie powiedzieć można, że do zajścia danego zdarzenia doprowadził stan wszechrzeczy poprzedzający to zdarzenie. Stwierdzenie takie wciąż nie jest jednak wolne od założenia pewnego rodzaju temporalności oraz przyczynowości, jak i naszych ich percepcji.

I tak, przykładowo na gruncie fizyki Einsteinowskiej, poprzedzający stan wszechrzeczy moglibyśmy śmiało *obciąć* do odwróconego czasoprzestrzennego stożka zdarzeń rozpinanego przez dany stan. Pomijając jednak te szczegółowo-techniczne rozważania, wśród czynników wywołujących dane zdarzenie zwykle rozróżnia się działanie sprawcze świadomych i wolnych podmiotów oraz oddziaływanie czynników *niepodmiotowych*.

Jak wskazywaliśmy w ostatnich podrozdziałach rozdziału pierwszego, świadomość jest warunkiem koniecznym podmiotowości moralnej. Zagadnienie wolności, które w perspektywie Wittgensteinowskiej było przedmiotem podrozdziału *Oszczeblowanie wstępne*, zaś w perspektywie socjoantropologicznej podrozdziału *Formy życia* wymaga jednak osobnego podsumowania, na które czas najwyższy.

Zanim do niego przejdziemy, u schyłku sekcji dotyczącej podmiotowości, warto zaznaczyć, że nic nie wydaje się przesądzać o indywidualnej naturze podmiotu moralnego. Jak zaś ustaliliśmy w rozdziale drugim, o samej moralności mówimy w terminach złożonego systemu gier społecznych wyznaczonych siłą praktyki i zwyczaju przez specyficzne pole gry, typy kapitału oraz pozostałe reguły. Procesy te należą do domeny *polityki* i *etyki małych spraw*, a co w tym kontekście szczególnie istotne, mają charakter kolektywny. Do obserwacji tej jeszcze powrócimy.

Wolność jako świadomość i sprawczość

Jak konstatował Wittgenstein, podmiot woli musi istnieć, by można było mówić o jakkolwiek pojętej moralności. Zarazem aktu woli nie dopatrywał się w przyczynie działania, ale w działaniu samym. W tym też sensie choć działanie, co do którego przyłożyć chcemy kategorie moralne, musi być działaniem podmiotowym i konceptualizowalnym jako wolicjonalne, kwestia *wolności* jest funkcją przyjętego modelu, perspektywy pierwszo- lub trzecioosobowej oraz poprawności zastosowania modelu w ramach tejże perspektywy.

Być więc może, że ludzie, którzy w swych wyborach moralnych czują się wolni, w ramach pewnych modeli socjologicznych okazują się w tychże swych wyborach przewidywalni w stopniu deterministycznym. Być też jednak może – wbrew słynnej maksymie Engelsa – że ludzie, którzy uświadomili sobie konieczność, jaka towarzyszy ich działaniom, nie dostrzegają, że świadomość ta zbudowana jest na modelach niedoskonałych.

Modele naukowe, nawet te deterministyczne, nie są wieczne, zaś nadejście weryfikującej je rewolucji naukowej jest jedynie kwestią czasu[142]. Co więcej, do przekroczenia różnorako pojętego determinizmu – pojętego w opozycji do *wolności* – na gruncie rozmaitych nauk szczegółowych dochodziło już wielokrotnie.

I tak na gruncie matematyki dokonał go Kurt Gödel, wykazując niezupełność wszystkich dostatecznie obszernych teorii[143]. Inny przykład, pochodzący z fizyki, to oczywiście wzmiankowana już klasyczna zasada Heisenberga wykluczająca symultaniczne wyznaczenie spinu oraz położenia elektronu. Nawet bowiem tak drobna ingerencja obserwatora jak sam fakt obserwacji, prowadzi do zaburzenia układu[144].

Jak zostało już wspomniane, do wniosków bardzo podobnej natury, choć wyrażonych w diametralnie innym języku na gruncie etnometodologii, dochodził Harold Garfinkel. Na gruncie nauk społecznych nie sposób wyrazić tej samej intuicji lepiej, niż zrobił to Foucault, wykazując organiczne sprzężenie władzy i wiedzy. Wreszcie Wittgenstein zauważa, że nawet *infinitezymalne* poruszenie struktury świata powoduje przesunięcie jego granic, podczas gdy – odwrotnie – zmiana niewyrażalnego uniwersum okalającego faktualność zmienia podmiotowo dany świat faktów.

Waga tych obserwacji nakazuje przywołać je wszystkie dla lepszego zrozumienia płynącego z nich prostego wniosku: miejsce wolności znajduje się tam, gdzie model wyczerpuje się bądź to ze względu na swój zasięg, bądź też ograniczenia dyskursywne pozwalające ująć mu jedynie wybrany aspekt *rzeczywistości*, którą współtworzy.

---

[142] Oczywiście teza ta refleksyjnie odnosi się również do samej teorii Kuhna.

[143] Dokładniej: każdy niesprzeczny rozstrzygalny system formalny pierwszego rzędu zawierający w sobie aksjomaty Peano musi być niezupełny.

[144] Por. Tolman: nieokreśloność nie implikuje metafizycznego rozdwojenia (1995, s. 585).

Zgodnie z przywołaną tu metaforą eksploatowaną przez Wittgensteina na poziomie *Traktatu*, przez tworzenie kolejnych narracji (termin częściej stosowany w polu humanistyki) oraz modeli (termin korespondujący wykorzystywany raczej w polu nauk ścisłych) podmiotowo scentrowany świat faktów pęcznieje, a wraz z jego wzrostem przesuwają się także jego granice. Jak jednak sugeruje Wittgenstein – a co jest zarazem logiczną konsekwencją tej metafory – proces ten nie dokonuje się kosztem tego, co poza granicami, więc nie kosztem uszczuplenia sfery logiki, etyki i estetyki. Wręcz przeciwnie – to, co wewnątrz i to, co na zewnątrz jest konsubstancjalne i współzależne.

W miejscu tym należy sformułować jeszcze jedną dość oczywistą uwagę, która ma jednak kluczowe znaczenie dla właściwego posłużenia się metaforą Wittgensteinowską. Otóż błędna jest intuicja, jakoby świat faktów, czyli świat rzeczy wyrażalnych w ramach dostępnych nam języków, gier, narracji i modeli, był okolony sferą mistyki, wewnątrz zaś solidny i spójny. O granicy między wnętrzem a zewnętrzem myśleć raczej należy jako o wszechobecnej, o wdzierającej się pomiędzy każde dwa fakty, wysycającej i przenikającej ich stabilną sferę[145].

Wydaje się, że zarówno sięganie wiedzą „naprzód", przez narracje i modele, podnosi świadomość, zwiększając tym samym poziom upodmiotowienia, tak i sięganie wiedzą „w tył", przez narracje i modele, redukuje wymiar wolności, zmniejszając tym samym poziom upodmiotowienia. Wolność i determinizm nie są jednak cechami działania samego – jak zostało to powiedziane w podrozdziale *Pierre Bourdieu i społeczne gry w moralność* – ale relacji pomiędzy tymże działaniem a daną narracją bądź modelem, jakkolwiek trafnie lub nietrafnie działanie owo by przewidywały. Jak pisze Radosław Sojak, „(…) człowiek jest paradoksalny, bo musi znaleźć się pomiędzy determinacją, gwarantującą jego poznawalność,

[145] Być może obiektem najlepiej ilustrującym tę topologiczną formę zależności między faktami i mistyką jest *ośrodek* rozumiany w klasycznej topologii jako gęsty i przeliczalny podzbiór uniwersum. Por. także: Derrida 1978.

a wolnością, sprawiającą, że może się samopoznawać" (2004, s. 136). Zwykle okazuje się, że umiejętność zidentyfikowania przez działający podmiot narracji i modeli w sposób deterministyczny – w jego aktualnym przekonaniu – wyznaczających jego zachowanie, pozwala mu przekroczyć same te narracje i modele przez wykonanie kroku poza grę aktualnie modelowaną. Wolność pojawia się więc tam, gdzie model nie sięga, oraz tam, gdzie okazuje się niedoskonały. W szczególności, jak sugeruje Skinner, szkoda szukać go w imię wolności i godności tam, gdzie ich nie ma, tym bardziej zaś za nie umierać.

Analizując dwa bieguny – wolność oraz determinizm – obcujemy, rzecz jasna, z abstrakcyjnymi skrajnościami, które odwodzą nas od praktycznego umocowania prowadzonych rozważań. W praktyce zaś formy życia, które kształtują rzeczywistość, realizują się w skalach szarości rozciągniętych pomiędzy owymi krańcowymi pozycjami – relacja między praktyką (działaniem) a teorią (wiedzą) jest grą *prawdopodobieństw*, same bowiem prawdopodobieństwa wyrażać z założenia mają podobieństwo do relacji prawdziwej, czyli poniekąd deterministycznej.

Warto przy tym podkreślić, że praktyczność postrzegania świata w oparciu o dwie autonomiczne sfery *bytu* i *tez o bycie*, pomiędzy którymi zachodzi z rozmaitymi intensywnościami relacja korespondencji, ma swoje ograniczenia, na które Wittgenstein starał się zresztą wskazywać. Obraz ów wydaje się nadużyciem ludzkiego umysłu, dyktowanym uwielbieniem tak wiele upraszczającej niezależności, podczas gdy, jak wskazywaliśmy, praktyka i teoria są dwiema stronami tej samej monety, tym samym relacja pomiędzy nimi nie ma natury korespondencyjnej, a konsubstancjalną.

Dla krótkiej ilustracji wyrażonych powyżej intuicji rozważmy trzy znaczące w kontekście etycznym, choć siłą rzeczy znacznie uproszczone, przykłady: żołnierza Wehrmachtu zmuszonego pod groźbą śmierci do wykonania egzekucji na jeńcu, właścicielki fabryki decydującej się na odprowadzenie toksycznych odpadów do rzeki celem zminimalizowania

kosztów działalności fabryki oraz człowieka osadzonego w więzieniu w Rawiczu, który nie pomaga bezdomnym w Sydney[146]. W jakim sensie działanie tych ludzi możemy opisywać i modelować jako wolne, w jakim zaś jako zdeterminowane.

Sytuację żołnierza Wehrmachtu – nierzadką w kontekście wojennym – który ostatecznie decyduje się na wykonanie egzekucji, możemy opisać w terminach biologicznych, wskazując na przykład na poziom stresu, a nawet bardziej wnikliwie (o ile dysponowalibyśmy odpowiednimi danymi) przy wykorzystaniu analizy neuromediatorów w jego komórkach, poziomu stężenia hormonów, wyjaśniając rozkład elektroimpulsów, by wyciągnąć ostatecznie wniosek, że finalny efekt polegający na naciśnięciu spustu był predeterminowany sytuacją *obiektywną*.

W podobny sposób moglibyśmy dokonać takiego opisu w terminach psychologicznych, skrupulatnie analizując dzieciństwo tego człowieka, relacje z kolegami z wojska, plany życiowe i cały szereg innych nawet drugo- i trzeciorzędnych czynników, by ostatecznie wyciągnąć wniosek, że człowiek, który odebrał takie, a nie inne wychowanie, dorastał pod wpływem takich, a nie innych osób, był poddawany takiej, a nie innej propagandzie ideologicznej *nie mógł* zachować się inaczej, niż tylko wykonać egzekucję.

W języku statystyki sytuacja ta mogłaby zostać opisana w oparciu o analizę wszystkich innych tego typu sytuacji, w których czynnikami znaczącymi byłoby, przykładowo, poddanie danej osoby wysokiemu natężeniu stresu, liczba przeczytanych książek o określonym zabarwieniu ideologicznym oraz poziom deprywacji seksualnej, co ostatecznie pozwoliłoby w sposób statystycznie istotny stworzyć model deterministyczny wskazujący na niechybność podjętej decyzji.

---

[146] Abstrahujemy w tym momencie od dyskusji na temat tego, czy i jak bezdomnym powinno się pomagać i czysto roboczo przyjmijmy, że powinno się organizować im warunki mieszkalne oraz przygotowywać projekty ich reintegracji społecznej.

Czy oznacza to, że rozważanie działanie żołnierza nie było *wolne*? Wszak on sam, na chwilę przed oddaniem strzału, doświadczył prawdopodobnie skrajnie intensywnej, tragicznej wewnętrznej walki, której z pewnością towarzyszyło poczucie *wolności* wyboru oraz winy, jaka się z tym wiąże. W tym miejscu manifestuje się ów błąd kategorialny: atrybut *wolności* nie odnosi się do działania jako takiego, ale do relacji między działaniem a narracją i modelem je ujmującym.

Zapytać też warto, czy modele – biologiczny, psychologiczny i statystyczny – mogły być błędne w tym sensie, że żołnierz mógł podjąć ostatecznie jednak inną decyzję? Oraz, co może jeszcze istotniejsze, czy znajomość ustaleń tych modeli miałaby wpływ na decyzję żołnierza? Dlatego też Wittgenstein mówi „(...) akt woli nie jest przyczyną działania, jest działaniem samym" (Wittgenstein 1998c, s. 143).

Rozważmy teraz drugi przykład – niezważającej na konsekwencje ekologiczne właścicielki fabryki. Przede wszystkim, z pewnej perspektywy można powiedzieć, że wcale nie jest ona *zmuszona* do zatrucia rzeki, co – załóżmy – z pewnym, niemałym prawdopodobieństwem doprowadzić może do skażenia wody prowadzącego do rozwoju chorób nowotworowych u osób korzystających z tego zasobu, w konsekwencji zaś ich śmierci.

Być może jednak, jeśli przeprowadzilibyśmy wnikliwą analizę biologiczną i psychologiczną okazałoby się, że presja ze strony rodziny i znajomych, jaką wywierali oni na wzmiankowaną właścicielkę, by kontynuowała ona usianą sukcesami karierę, była tak silna, że z tegoż biologicznego i psychologicznego punktu widzenia była ona nawet większa niż w omawianym przypadku żołnierza Wehrmachtu; być może modele biologiczne i psychologiczne z większą jeszcze pewnością wskazałyby na konieczność takiego posunięcia z jej strony. Co więcej, o ile oddanie strzału z bliskiej odległości do ofiary *determinowało* jej śmierć w oparciu o pewne inne modele (fizyczne, balistyczne etc.), o tyle skutek zatrucia rzeki nie jest przecież tak jednoznacznie przewidywalny.

Innymi słowy, prześledzenie ciągu przyczynowo-skutkowego będącego konsekwencją oddania strzału nosi większe znamiona pewności, niż konsekwencje wylania toksyn do rzeki, co ma wszak w praktyce bezpośrednie przełożenie na moralną ocenę czynu w oczach Wielkiego Innego.

Podobnie więc i w tym przypadku widzimy, że kwestia wolności oraz determinizmu jest względna i zależy od przyjętych modeli, w praktyce zaś oceny zachowań osób – takich jak żołnierz czy właścicielka – dokonywane są, jak szczegółowo wyjaśnił to Skinner, przez odwołanie do istnienia bądź nieistnienia powszechnie przekonujących wyjaśnień zakotwiczonych w partykularnych *formach życia* oraz typach akceptowalnych *wyjaśnień* – rozumianych jako prawomocne sposoby „tłumaczenia się ze swojego zachowania" – jakie one dopuszczają. Dla kontrastu wskazać możemy na *działanie z nakazu bożego* jako zupełnie innego typu wyjaśnienia, które w pewnych czasach i w pewnych miejscach znakomicie spełniało funkcję takiego właśnie akceptowalnego wyjaśnienia. Jak już wielokrotnie podkreślaliśmy, także wolność jest stanem umysłu.

Przykład ostatni, odnoszący się do sytuacji więźnia rawickiego zakładu penitencjarnego, ma zgoła inny charakter. Właściwie oskarżanie człowieka *ubezwłasnowolnionego* o brak zaangażowania na rzecz bezdomnych żyjących na drugim końcu świata mogłoby wydawać się wręcz niedorzeczne. Czy ocenianie wolnościowego / deterministycznego charakteru relacji pomiędzy narracją / modelem opisującym działanie ma sens w sytuacji, gdy działanie to jest niemożliwe ze względu na inne powszechnie przyjęte modele?

By podać przykład jeszcze bardziej radykalny, czy można obwiniać kogoś za to, że nie potrafi „cofnąć czasu" i zapobiec jakiemuś tragicznemu wydarzeniu?

Docieramy tu do kwestii *sprawczości*. Warunkiem możliwości wolności jest bowiem właśnie *sprawczość* i w tym też znaczeniu opis działania jako wolnego czy też jako zdeterminowanego ma sens wyłącznie w sytuacji,

gdy działanie to jest możliwe w szerszym znaczeniu. Oczywiście owo szersze znaczenie ma również relatywny charakter względem narracji i modeli określających, co *jest możliwe*.

I tak na przykład w ramach pewnych skrajnie naturalistycznych stanowisk można byłoby powiedzieć, że zarówno w przytaczanym przykładzie żołnierza, jak i właścicielki osoby te *nie miały możliwości* postąpić inaczej – ich *sprawczość* ograniczona była bowiem czynnikami obiektywnymi (typu: poziom adrenaliny), jak zresztą już zostało to zasygnalizowane[147]. Jasne jest zarazem, że w ramach narracji dopuszczającej *cuda*, absolutnie wszystko jest *możliwe*. W ten więc dialektyczny sposób wola splata się ze światem.

Przy tej okazji zwróćmy jeszcze krótko uwagę na związek pomiędzy Berlinowską koncepcją *wolności od* oraz *wolności do* (Berlin 2000), a *sprawczością* oraz budowaną tutaj *narracyjną koncepcją wolności* – przeciwstawną determinizmowi – rozumianą jako cecha relacji między działaniem a narracją / modelem je opisującym. Otóż owe sposoby organizacji namysłu nad fenomenem wolności wydają się wzajemnie transwersalne w tym sensie, że Berlinowskie rozróżnienie swobodnie stosowane może być do *narracyjnej koncepcji wolności*, zarazem zaś jej przyłożenie do pojęcia sprawczości nie tyle jest niemożliwe, co niewiele wnoszące.

Tym sposobem, podobnie jak fizykę Newtonowską zastąpiła teoria względności, tak też na polu moralności potrzebne jest upowszechnienie czegoś na kształt *teorii względności moralności*. Teoria taka w przejrzysty sposób powinna wskazywać na konieczność odnoszenia wszelkich analiz moralnych nie tylko do lokalnego kontekstu kulturalnego, ale także do perspektywy pierwszo- i trzecioosobowej w zakresie stosowania narracji i modeli wyjaśniających w odniesieniu do trzech kluczowych dla moralności aspektów: świadomości, wolności oraz sprawczości w ich

[147] Co istotne, nie chodzi tu o żaden rodzaj poczytalności, który badany jest przez sądy, ale o różne rozumienia sprawczości osób, których pełną poczytalność zakładamy.

wzajemnych uwarunkowaniach. Co winno być oczywistym, nie implikuje to nihilizmu.

W rozważanej perspektywie konceptualnej wyznaczanej właśnie przez *etykę codzienności* niezwykle istotne staje się osadzenie tak zarysowanej *teorii względności moralności* w analizie pola władzy. Jak bowiem widzieliśmy w poprzednim rozdziale, żywotne dla zrozumienia codziennych zjawisk moralnych jest uwzględnienie mającego na nie wpływ układu sił politycznych objawiającego się tak w postaci przemocy obiektywnej, jak i systemowej / strukturalnej oraz symbolicznej. W szczególności zaś istotne wydaje się to właśnie w czasach cywilizacji pozoru, która współorganizowana jest przez ontologię *esse es percipi*.

Polityczny charakter gramatyki moralności

O polityce przemilczane

Jak w swoim wystąpieniu podczas XXXV Sympozjum Wittgensteinowskiego w Kirchberg am Wechsel wskazał Gianni Vattimo, tym, co różni transformację, którą w swej filozofii przeszedł Wittgenstein pomiędzy tak zwaną wczesną i późną myślą, od drogi, którą między wczesną a późną myślą przebył Heidegger, była polityczna i historyczna świadomość, której niemal całkowicie pozbawiony był Wittgenstein, a która Heideggera w jego rozważaniach prowadziła.

Istotnie, Wittgenstein nie tylko na polityce i historii się nie znał, ale też – zapewne ze względu na przekonanie o własnym geniuszu – po prostu starał się nie tracić zbyt wiele uwagi i czasu na kwestie doczesne, przemijające i podlegające kaprysom chwili. Być może odbyło się to ze stratą dla nauk politycznych, co jednak bardziej prawdopodobne społeczeństwo nigdy nie zyskałoby na zaangażowaniu w politykę jednostki tak egocentrycznej i mało empatycznej, jak autor *Dociekań filozoficznych*. Być może jednak dzięki temu sam Wittgenstein miał możliwość

kontemplowania spraw, które uważał za ponadczasowe, a które Vattimo być może zgodziłby się określić jako historycznie i politycznie stabilne w dłuższej perspektywie.

Choć – podobnie jak w przypadku etyki – Wittgenstein rzadko wypowiadał się na tematy polityczne, wiele z jego lapidarnych uwag stosować można z powodzeniem do refleksji prowadzonej na gruncie badań politologicznych. Szereg z tych intuicji pozwala także na formułowanie wiele wnoszących i dalece inspirujących rozważań dotyczących *polityki moralności*. Jeśli chcielibyśmy zawierzyć Vattimo raz jeszcze, należałoby zwrócić uwagę, że bliska Wittgensteinowi analityczna filozofia języka, w przeciwieństwie wszak do hermeneutyki, sprzyjać powinna wplataniu i ciążeniu ku dyskursom właściwym ideologiom neoliberalnym (Vattimo, Zabala 2011).

Co ciekawe, nie wydaje się – co w podrozdziale tym prześledzimy dokładniej – by tak miało być, obserwacje zaś Wittgensteina zdawałyby się bardziej wspierać pozycje prospołeczne, altruistyczne czy zaangażowane tak w zakresie filozofii moralności, jak i polityki.

Polityczny charakter wniosków płynących z ogólnych rozważań prowadzonych przez Wittgensteina na rozlicznych kartach jego prywatnych dzienników ujawnia się przede wszystkim w narracji dotyczącej rzeczywistości społecznej oraz w politycznym wymiarze wprowadzonych przez niego pojęć – *gra językowa* czy *forma życia* – za czym argumentowaliśmy w rozdziałach poprzednich.

Szczególnie istotne znaczenie w kontekście rozważań nad modelowaniem i percepcją rzeczywistości miały wnioski, jakie Wittgenstein wyciągał ze struktury różnic gramatycznych pomiędzy pierwszą i trzecią formą gramatyczną. Sam fakt różnicowania jako fundamentu poznania oraz świadomości posłużył do skonstruowania koncepcji *etyki świadomości* na wczesnym etapie prowadzonych tu badań. Jedną z namacal-

nych konsekwencji tej refleksji jest zdecydowany odpór tendencji uniwersalistycznych w etyce, którego manifestacją jest sformułowana przez nas koncepcja *teorii względności moralności*.

Po ustaleniu w poprzednim podrozdziale ogólnego obrazu warunków możliwości etyki codzienności, przyjrzymy się obecnie generycznie społecznemu charakterowi wszelkiej moralności. Bazując na znanych i szeroko dyskutowanych obserwacjach Wittgensteina, pokażemy, że (1) nie sposób pomyśleć o *moralności prywatnej*, co więcej, (2) komunikacja i ekspresja w zakresie odczuć i uczuć moralnych jest nie tylko możliwa, mimo ich indywidualnego charakteru, ale także stanowi fundament społecznych gier w moralność, oraz (3) ta właśnie komunikacja i kolektywna refleksja dokonująca się przez społeczne gry w moralność – interpretowalna na przykład w ramach paradygmatu *polityki małych spraw* – przekłada się na większą świadomość moralną, a więc także postawy empatyczne i altruistyczne.

Argument *moralności prywatnej*

Powracając do dwóch alternatywnych narracji przedstawionych w rozdziale pierwszym, tej mistycznej, wskazującej poza granice wyrażalnego świata, oraz tej pragmatycznej, sprowadzającej tak świat, jego granice, jak i to, co poza nimi, do projekcji społecznie tworzonej formy życia, można zastanawiać się nad ich wzajemną autonomią. Kwestia ta specjalnego znaczenia nabiera zwłaszcza w kontekście etycznym, gdzie problematyzuje się zarówno źródło przekonań moralnych, jak i sens samej moralności.

W szczególności interesujące więc w obecnym kontekście jest pytanie o to, czy moralność jest kwestią prywatną, a także, czy coś takiego jak *moralność prywatna* ma w ogóle sens. Pomimo abstrakcyjnego ujęcia zagadnienie to jest notorycznym utrapieniem codziennym, manifestującym się w pełnej okazałości w sytuacjach, w których obcujemy z jednostkami

przekonanymi o pełni swojej niezależności intelektualnej, refleksyjnej, moralnej, które same sobie busolą są i okrętem, jak również uważają się za wolne i samodzielne w swoich ocenach i decyzjach etycznych, a w konsekwencji także moralnych. Zjawisku temu przyjrzymy się przez pryzmat rozumowania sformułowanego oryginalnie przez Wittgensteina, a szerzej znanego jako *argument języka prywatnego*.

Zbiór uwag, jakie złożyły się na *argument języka prywatnego*, stanowi rozbudowaną partię *Dociekań filozoficznych* (Wittgenstein 2004), jak również w istotnym stopniu opiera się na rozważaniach późniejszych pochodzących z tomu *O pewności* (idem 2001). Pierwotna postać problemu, z którym zmagał się Wittgenstein, sformułowana została przez niego w następujących słowach: „A czy jest też do pomyślenia język, w którym ktoś na swój własny użytek zapisywałby lub wypowiadał swe wewnętrzne przeżycia – uczucia, nastroje itd.? – Czyż nie możemy tego robić w naszym zwykłym języku? – Nie o to mi jednak chodzi. Wyrazy takiego języka miałyby odnosić się do czegoś, o czym wiedzieć może tylko mówiący, do jego bezpośrednich, prywatnych doznań. Druga osoba nie mogłaby więc tego języka rozumieć" (idem 2004, s. 129, § 243).

Zdaniem Wittgensteina język taki jest niedorzecznością, w szczególności niedorzecznością jako desygnat *zwyczajnie* użytego terminu język. Przede wszystkim zadać można podstawowe Wittgensteinowskie pytanie: czy ludzie zwykli używać słowa *język* w taki sposób, jako określenie pewnego prywatnego procesu? Odpowiedź przecząca wynika już choćby z prostego faktu, że *język* to podstawowe „narzędzie komunikacji", ta zaś sprowadzona do wymiaru prywatnego staje się jedynie teoretyczną zabawką. Lecz powody wskazujące na niedorzeczność *języka prywatnego* są znacznie poważniejsze i dotykają szerszego pola gramatyki.

Logicznym warunkiem koniecznym komunikacji, czyli wymiany komunikatów, a zatem wymiany informacji, jest stabilność systemu wyrażania tychże komunikatów – komunikowania – jak również odbioru komunikatów i ich interpretacji.

Nie wnikając w zawiłości teorii informacji oraz teorii komunikowania, ograniczając się do ujęcia ogólnego, powiedzieć można, że procesami tymi rządzą pewne stosunkowo stabilne w czasie, a więc powtarzalne w stosunkowo niezmiennej formie reguły. Ową *stosunkową* stabilność i niezmienność reguł sprowadzić możemy do identyfikowalności tożsamości komunikatów, które formułowane były jako takie same, bądź jako różne; innymi słowy zmienność w zakresie obowiązywania reguły powinna mieścić się w granicach umożliwiających uczestnikom procesów komunikacyjnych orientację w zmienności samej warstwy reguł, według których przebiega komunikacja[148].

Taki bazowy poziom dyferencjacji tożsamości i różnicy znaków komunikowanych kontekstualnie jest najbardziej elementarnym warunkiem możliwości języka. Kontekstualność oznacza przy tym, że dla znaczenia komunikatu istotny jest kontekst, w którym komunikat się pojawia; tak więc w szczególności dwa immanentnie tożsame komunikaty mogą mieć inne znaczenie w zależności od kontekstu, czy, jak powiedziałby Wittgenstein, użycia. Obserwacje te w banalny sposób potwierdzane są przez praktyki językowe.

Kluczowym elementem, jaki należy wydobyć z tej pobieżnej analizy, a na jakim zasadza się gramatyka komunikacji i języka, jest *reguła*. *Reguły komunikacji*, jak powiedzieliśmy, powinny być *stosunkowo* stabilne, a więc: wyróżnialne, stosowalne i weryfikowalne. Jak natomiast sprawdzić, czy użytkownik języka *prywatnego* nie łamie przypadkiem jego reguł?

Próbując odpowiedzieć na to pytanie w duchu dociekań Wittgensteina, wypada zadać kolejne: czym miałaby być reguła prywatna i jak ją stosować? Otóż samo pojęcie *reguły* zakładać musi niezależną instancję, zewnętrzne kryterium, którego ewidentnie brak w rozważanym przypadku języka prywatnego. Tym, co nadaje sens, a następnie uprawomocnienie

[148] Jeśli regułę komunikacyjną uznamy za *pierwszą pochodną* komunikacji, to reguły stosowania reguł traktować można jako dynamikę zmiany *pierwszej pochodnej*, a więc – intuicyjnie kwestię tę ujmując – *drugą* jej *pochodną* –patrz też przypis 20.

regułom jest ich praktyczny, społeczny wymiar, jak zaś zauważa się w *Dociekaniach*, *prywatne* weryfikowanie reguły przyrównać można do „kup[na] kilku egzemplarzy dzisiejszej gazety po to, by się upewnić, że pisze ona prawdę" (Wittgenstein 2004, s. 136, § 265).

Problemy z uchwyceniem samego pojęcia reguły nie kończą się jednak na tym. Drugim – obok instancji zewnętrznej – fundamentalnym aspektem gramatyki pojęcia i idei reguły jest kwestia *wskazywania*: w jaki sposób dochodzi do tego, że reguła coś *wskazuje*? Odpowiedź komplikuje się, gdy zwróci się uwagę, iż w istocie każde działanie może zostać z dowolną regułą uzgodnione na drodze odpowiednio dobranej interpretacji. A jeśli tak, to również każde działanie może zostać zinterpretowane jako z dowolną regułą sprzeczne (ibidem, s. 119, § 201).

Jednak jak wiemy z praktyki, regułami ludzie się posługują. Jakie jest więc wyjaśnienie tego paradoksu? Wittgenstein pyta: „Czy to, co nazywamy «kierowaniem się regułą» jest czymś, co mógłby zrobić tylko jeden człowiek jeden raz w życiu? – Jest to oczywiście uwaga na temat gramatyki zwrotu: «kierować się regułą». Jest niemożliwością, by tylko jeden człowiek jeden jedyny raz pokierował się regułą. (…) Kierowanie się regułą, komunikowanie czegoś, wydanie rozkazu, rozegranie partii szachów są to pewne zwyczaje (nawyki, instytucje). Rozumieć zdanie – znaczy rozumieć jakiś język. Rozumieć język – znaczy władać pewną techniką" (ibidem, ss. 118-119, § 199).

Błąd, który demaskuje tu Wittgenstein, polega na mimowolnym traktowaniu wszelkiego działania jako zaistniałego w wyniku interpretacji pewnej reguły, co jest oczywiście niedorzeczne, chociażby dlatego, że prowadzi do paradoksalnych wyjaśnień opierających się na nieskończonych ciągach interpretacji, z których każda z osobna winna być poprzedzona innym nieskończonym ciągiem interpretacji. Jednak codzienne użycie wyrażenia „kierować się regułą" jest inne i oznacza po prostu pewną praktykę. Reguła jako taka przywoływana bywa zresztą jedynie

czasami, w momentach newralgicznych lub konfliktowych. Co więcej, regułę zwykle konstruuje się *post factum* w oparciu o *praktykę*.

Jednocześnie kierowanie się regułą nie oznacza automatyzmu i bezrefleksyjności, wymaga bowiem ono jej zrozumienia. Co więcej, na zrozumieniu polega i ze zrozumienia wynika możliwość uświadomienia sobie błędu oraz korekty postępowania, szczególnie znacząca w kontekście etycznym. Tak z kolei rozumiane odejście od instrumentalizmu i indywidualizmu Weberowskiej koncepcji sensownego działania oraz wprowadzenie wraz z pojęciem reguły społecznego i kolektywnego wymiaru praktyki, dało mocny impuls do rozwoju teorii krytycznej w Niemczech (Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas) oraz szeregu alternatywnych – niepozytywistycznych i niehermeneutycznych – ujęć życia społecznego[149].

Kluczowe dla bieżących jednak rozważań, retoryczne nieco, pytanie brzmi: czy faktycznym źródłem uświadomienia sobie błędu oraz korekty postępowania nie jest aby praktyka postępowania i/lub praktyka refleksji, która na swój użytek procesy racjonalizacji zaprzęga? Jałowość wielu dyskusji toczonych wokół argumentu języka prywatnego obnażył Piotr Dehnel na kartach *Dekonstrukcji – rozumienia – interpretacji* (2006).

Pierwszą i elementarną obserwacją, jaką uczynił, jest spostrzeżenie – które umknęło uwadze wielu komentatorów – że *język prywatny* to nie język, którego ktoś po prostu używa w samotności, ale raczej język, którego inni ludzie nie mogliby ani przyswoić, ani użyć. Formułowane i dyskutowane w literaturze podejrzenie, że człowiek nie mógłby wykorzystywać języka *na użytek prywatny*, wydaje się niepoważne.

Po wtóre badacz pokazuje, że gdy chodzi o weryfikowalność reguł języka, należy pytać raczej o możliwość „uzasadniania postępowania według reguły, przede wszystkim zaś uzasadnienia, które odwoływałoby się do wewnętrznych aktów, dyspozycji, czy przeżyć podmiotu" (ibidem,

[149] Za zwrócenie uwagi na te okoliczności wyrazy podziękowania należą się prof. Lotarowi Rasińskiemu.

s. 206) niż o samo postępowanie według reguły, to bowiem nie tyle jest interpretacją co – jak było to już sygnalizowane – pewną czynnością.

Jak puentuje Dehnel, „Mówiąc, że kierowanie się regułą jest pewną praktyką, filozof [Wittgenstein – R.Z.] przekonuje nas – jak sądzę – że reguły nie determinują praktyki w takim sensie, iż na podstawie reguł określona praktyka byłaby z nią uzgadniana. Trzeba bowiem pamiętać, że autor *Dociekań filozoficznych* odróżniał reguły danej gry od jej gramatyki. Ta ostatnia wykraczałaby ponad reguły same w tym znaczeniu, że tylko opanowanie gramatyki danej gry umożliwia nam stosowanie reguł" (ibidem, s. 210).

Ujawnia się tu więc sygnalizowany także przez Petera Wincha problem związku *praktycznej* internalizacji danego systemu wartości z możliwością podejmowania moralnie słusznych działań – gdy więc jednostka zmuszona jest weryfikować własne czyny względem norm respektowanych przez określoną grupę ludzi, jednak jednocześnie *kann sich in sie nicht finden*, sens samej weryfikacji staje pod znakiem zapytania (Winch 1990).

Można również zauważyć, że same reguły są tylko lingwistyczną rekonstrukcją, od której partykularne działanie może być wolne. Dalej, w praktyce wszelkie reguły mogą być i dość nagminnie są łamane, co wcale nie musi przekładać się na nieskuteczność komunikacji, niefortunność zachowań czy też porażkę w konkretnych grach językowych. Gra w tym sensie nie jest zniewolona swoimi regułami, a jedynie przez nie *a posteriori* określona. Jak już też było to wskazywane, sama gra może podlegać metamorfozom wraz z tym jak gracze *make up the rules they go along*. Ostatecznie reguły, jako formułowane w ramach pewnego języka i osadzone w pewnych narracjach i modelach, same wrażliwe są na przesunięcia interpretacyjne, zaś proces ich odczytywania i aplikowania podlega krytycznej refleksji hermeneutycznej.

Dla rozważań nad gramatyką moralności istotny jest zwłaszcza fakt, że sam *argument języka prywatnego*, jak również przytoczone tu rozważania można *mutatis mutandis* przenieść na grunt etyki. Naturalną tendencją na przestrzeni wieków były próby utrwalania moralności dzięki wyrażaniu jej w języku pisanym, zwłaszcza zaś w formie *reguły* w jakiś sposób *uświęconej* lub choćby mającej charakter świeckiego *prawa*. Co jednak jeszcze bardziej istotne, reguły etyczne i gramatyka moralności wyrażają się właśnie przez praktykę społecznych gier w moralność. *Per analogiam*, figurę etyczną, paralelną względem Wittgensteinowskiego argumentu *języka prywatnego*, określić należałoby jako *argument moralności prywatnej*.

W kontekście etycznym zachować jednak należy daleko posuniętą ostrożność. Warto przywołać tu sformułowaną przez Wittgensteina uwagę dotyczącą samego języka – jak powiada autor *Dociekań*, należy „radykalnie [zerwać] z ideą, jakoby język funkcjonował zawsze w jeden sposób; jakoby zawsze służył temu samemu celowi: przekazywaniu myśli – czy będą to myśli o domach, bólach, dobru, czy złu, czy o czymkolwiek" (Wittgenstein 2004, s. 147, § 304).

Poważne konsekwencje tej obserwacji stają się bardziej jeszcze wyraźne, jeśli odczyta się je w sprzężeniu z tezą Macieja Soina, że rzeczywistą treścią *argumentu prywatnego języka* jest uzasadnienie asymetrii pojawiającej się w zastosowaniu czasowników *psychologicznych* w pierwszej i trzeciej osobie (Soin 2001, s. 133). Owa asymetria gramatyczna ma z kolei swoje źródło w przekonaniu o nieweryfikowalności czasowników *psychologicznych*, formułowanych w pierwszej osobie. Jak wskazuje Soin, temu jednak właśnie wrażeniu przeczy *argument języka prywatnego*, który dowodzi, iż nieweryfikowalność ta jest pozorna ze względu na fakt, że nawet pierwszoosobowe wypowiedzi formułowane są w zgodzie z gramatyką języka, którego reguły komunikacyjne są *per se* kolektywne (ibidem, s. 126).

Tym samym, jak argumentuje Wittgenstein, to różnica między wypowiedziami pierwszo- i trzecioosobowymi jest pozorna w zakresie wypowiedzi korespondujących z faktami – korespondujących na zasadzie odnoszenia / współzależności / współtworzenia. Tak więc w pewnym asymptotycznym, lecz nigdy nieaktualnym, sensie *argument moralności prywatnej* znosi asymetrię gramatyczną dotyczącą wyrażeń pierwszo- i trzecioosobowych w sferze moralności.

Aby obecnie w prosty i praktyczny sposób wyrazić sens *argumentu moralności prywatnej* oraz sformułować wnioski płynące z powyższych rozważań, powiedzieć można, że moralność zakorzeniona jest w społecznie kształtowanej formie życia, co samo w sobie jest już argumentem przeciwko absolutyzmowi i uniwersalizmowi etycznemu. Nie znaczy to zarazem wcale, że prawo moralne nie może jawić się – autentycznie i prawdziwie – jako uniwersalne. Niedorzeczność moralności prywatnej rzutuje jednak na niedorzeczność wszelkich społecznych postaw roszczących sobie pretensje do prawdziwości i wyłącznej słuszności. W świetle *argumentu moralności prywatnej* z jednej strony nie ma możliwości ugruntowania moralności w żadnej sferze abstrahującej od kontekstu społecznego, w szczególności zaś w sferze absolutu[150], z drugiej zaś strony ugruntowaniem absolutnym staje się społeczna codzienność[151].

Wittgenstein formułuje także istotną w tym momencie uwagę, która po raz kolejny wynosi wagę samej interpretacji działania, które analizujemy jako etyczne: „Gdyby zdarzyło się, że jakiś szympans wyryłby w gliniastym podłożu figurę | – – |, a następnie inny szympans wyryłby szereg | – – || – – | itd., nie znaczyłoby to, że pierwszy podał pewną regułę, do której drugi się zastosował, obojętnie, co zachodziłoby przy tym w ich duszach. Gdybyśmy jednak obserwowali np. zjawisko lekcji

[150] Chyba że zgodzimy się traktować sam „absolut" jako konstrukt społeczny.

[151] Por. uwagi Roma Harrégo odnośnie społecznego charakteru wszelkiego ludzkiego poznania (1984).

pewnego rodzaju, demonstrowania i naśladowania, udanych i nieudanych prób, nagradzania i karania itp.; gdyby w końcu poddany takiej tresurze szympans był w stanie – jak w pierwszym przykładzie – kreślić figury, których nigdy przedtem nie widział, powiedzielibyśmy zapewne, że jeden szympans wypisuje reguły, a drugi stosuje się do nich" (Wittgenstein 2000b, s. 285, punkt 42)[152].

Myśl ta wskazuje zarazem, jak bezradny jest *język* w obliczu duszy i jak bardzo ograniczona jest jego autonomia przez cień formy życia – są to wówczas gramatyczne uwagi dotyczące samego słowa „język".

Żuk w pudełku

Rozważmy następujący eksperyment myślowy skonstruowany przez Wittgensteina: „Przypuśćmy, że każdy miałby pudełko zawierające coś, co nazywamy «żukiem». Nikt nigdy nie może zajrzeć do cudzego pudełka; i każdy mówi, że tylko z widoku swego żuka wie, co to jest żuk. – Mogłoby się zdarzyć, że każdy miałby w swym pudełku co innego. Można by sobie nawet wyobrazić, że rzecz ta stale by się zmieniała. – Gdyby jednak mimo to słowo «żuk» miało dla tych ludzi jakieś zastosowanie? – Wtedy byłoby ono zastosowaniem nazwy pewnej rzeczy. Rzecz w pudełku nie należy w ogóle do gry językowej; nawet nie jako coś, gdyż pudełko mogłoby być też puste. – Nie przez ową rzecz w pudełku można «upraszczać»; ona się znosi, czymkolwiek by była. To znaczy: Jeżeli gramatykę wyrazu doznania konstruujemy według wzorca 'przedmiot – oznaczenie', to przedmiot wypada z rozważań jako nieistotny" (Wittgenstein 2004, ss. 144-145, § 293). Tę niepozorną metaforę uznać można za ogólny schemat wyjaśniający sens *znaczenia* komunikatów językowych odnoszących się do *stanów wewnętrznych*.

[152] Uwaga za Piotrem Dehnelem (2006).

Gramatyka języka umożliwia przede wszystkim to, co niezbędne jest do istotnej komunikacji, a zatem – jak chciałoby się metaforycznie powiedzieć – określa reguły użytkowania pudełek. Reguły konkretnej gry językowej nadają z kolei sens zawartościom pudełek. Obszernie dyskutowanym w tym kontekście zagadnieniem jest – ponownie – stosowalność i weryfikowalność reguł organizujących gry językowe. Sformułowane uprzednio pytanie o to, jak sprawdzić, czy użytkownik *języka prywatnego* nie łamie przypadkiem jego reguł, można metaforycznie wyrazić jako pytanie o to, jak można byłoby sprawdzić, czy ktoś właściwie czyni użytek ze swego żuka, jeśli byłby posiadaczem jedynego pudełka z żukiem.

By posłużyć się metaforą *żuka* na gruncie etyki, zestawić można mistyczną i prywatną percepcję etyki i moralności, tę właściwą podmiotowi *Traktatu*, z ujęciem społecznym, ze szczególnym uwzględnieniem kwestii weryfikowalności. Potraktujmy *żuki* jako *prywatne percepcje moralności*, zaś sam termin żuk jako analogon terminu „moralność". Zauważmy następnie, że właścicielom pudełek ich zawartość jawi się tak *fundamentalnie* rzeczywista, iż większość z nich nie byłaby w stanie uwierzyć, że żukiem mogłoby być coś innego niż żuk. Co więcej, reakcje, jakie wywołuje bezkontekstowe użycie terminu „żuk", zdają się zazwyczaj sugerować, że panuje powszechna zgoda co do jego zastosowania[153]. Kiedy jednak właściciele pudełek zaczynają opowiadać o swoich żukach bardziej szczegółowo, okazuje się, że każde z pudełek kryje coś nieco

[153] Namacalnym i codziennym przykładem takiej sytuacji w zupełnie innym kontekście był znany w Polsce „Pakt dla kultury", w ramach którego reprezentanci niemal wszystkich opcji politycznych poparli przekazywanie 1% budżetu państwa na kulturę, przy czym każdy inaczej kulturę tę rozumiał; co więcej przedstawiciele każdej z zaangażowanych opcji zapewne byliby przeciwni przekazywaniu 1% na kulturę rozumianą zgodnie z narracją którejś z innych opcji politycznych; nikomu nie przeszkadzało to jednak wejść w – medialnie jednoznacznie pozytywne – porozumienie, ani też przystać na niedyskutowanie, czym owa kultura w ogóle miałaby być. W ten sposób szczytne ideały przyświecające tej idei łatwo obróciły się w populistyczny frazes, w lepszym razie bez pokrycia, a w gorszym – z pokryciem, które pogłębiło antagonizmy obecne w społeczeństwie polskim.

odmiennej natury. Różnice być może są nieznaczne, jednak dysonanse komunikacyjno-poznawcze, oraz niewygodne subtelności mogą nabrać znaczenia, gdy uspójnienie terminu żuk zaczyna odgrywać rolę *polityczną*. Konsensus o tyle bywa przy tym trudny do osiągnięcia, że każdy z właścicieli pudełek siłą jasności *swego* rozumu, mocą platońskiej czy kartezjańskiej oczywistości widzi, że dany żuk *jest* właśnie *tym*, czym *jest*. Zwykle w takim właśnie kontekście do głosu dochodzić zaczynają indywidualne oraz kolektywne – w zasięgu koalicji wyłaniających się spośród frakcji całej populacji – zabiegi, by słowo żuk pisać zacząć literą złotą lub wielką.

Procesy negocjacyjne służące usprawnieniu komunikacji w zakresie sposobów użycia terminu żuk opisywane są przez gry językowe szeroko analizowane przez Wittgensteina. Jednak w momencie zaprzęgnięcia mechanizmów społecznych solipsystyczna oczywistość skonfrontowana zostaje z istniejącym polem władzy, w szczególności zaś z przemocą subiektywną, strukturalną oraz symboliczną.

Dość powiedzieć, że człowiekowi nie jest dane wydostać się poza granice danego mu świata, a przynajmniej nie potrafi dokonać tego, myśląc naiwnie, wykonując każdego dnia kilka skończonych kroków w drodze ku nieskończoności. Wraz z pewną liczbą pudełek pozostających w dyspozycji, każdy obcuje i posługuje się pewną liczbą Wittgensteinowskich *żuków*. Z czasem dobrze im się przygląda i uczy się tych elementów gramatyki, które pozwalają przeskakiwać w codziennym użyciu przepaść dzielącą „ja" i „on", obcować ze wzmiankowaną aporią uwięzioną między sferą prywatnego i społecznego.

Co równie istotne, choć zawartość pudełka nie poddaje się wyczerpującemu opisowi, a za Gorgiaszem z Leontinoi powiedzieć można, że na zawsze niepojęta zostanie dla Innego, nie ma też wątpliwości, że i sam właściciel pudełka dostrzega w nim jedynie tyle, na ile pozwalają mu

jego nabyte kompetencje językowe[154]. W tym sensie *metafora żuka* dotyka szeregu sporów toczonych na gruncie hermeneutycznym, w tym kwestii *przekładu absolutnego*[155].

Z perspektywy politycznej metafora ta ważka jest jednak i na inny jeszcze sposób. Podczas gdy jedni właściciele pudełek koncentrują się raczej na praktycznym użytku, jaki przynosi dany *żuk*, nie zgłębiając „żuczej natury" – czymkolwiek by była – inni oddają się kontemplacji wnętrza pudełka bez umiaru. Szamoczą się w labiryncie opisów i gier, próbując zrekonstruować na podstawie *faktów*, czym jest istota „żuczości" – być może jest on jedynie cieniem *żuka prawdziwego*? Czy „żuczość" poddaje się intersubiektywizacji?

I takie właśnie przesunięcie dokonujące się w sferze gier językowych Wittgenstein zdaje się określać jako klasyczny przypadek opętania człowieka środkami własnego języka.

Aby prześledzić bardziej uważnie, na czym ten mechanizm polega, sformułujmy problem ten w mniej metaforycznym, a bardziej abstrakcyjnym języku teorii gier: bywa, że wokół samego „żuka" nadbudowuje się pewna gra językowa, z kolei zaś powodzenie w tej grze, na mocy obowiązującego systemu społecznych oddziaływań, przekłada się na

---

[154] Kluczowa uwaga: prywatne są odczucia skorelowane z użyciem słów, nie zaś ze znaczeniami (Hanfling 2003, s. 36).

[155] Uproszczoną wątpliwość tego rodzaju analizuje Martin Cohen, wskazując, że przecież użytkownicy pudełek mogliby dookreślać ich zawartość, wykorzystując otaczającą strukturę językową – na przykład dzięki pytaniom w rodzaju: „czy Twój żuk jest koloru takiego, jak ta malina, czy nie?" – dzięki czemu znaczenia mogłyby zostać uspójnione, a ewentualne różnice w zawartości pudełek zidentyfikowane (Cohen 2005, s. 89). Słabość tego rozumowania ujawni się w momencie, w którym chcielibyśmy wyznaczyć elementy nieprzypadkowe, jak kolor, a konstytutywne dla bycia *żukiem*. Mogłoby się bowiem okazać, że te zależne są od odczuć i doświadczeń wewnętrznych; mogłoby się także okazać, że są na swój sposób unikalne; na pewno wreszcie okazałoby się także, że proces dookreślania jest nieprecyzyjny i zawodny, co zapewne było z kolei podłożem intuicji wspominanego Gorgiasza i wszystkich kontynuatorów dyskusji wokół zagadnienia *przekładu absolutnego*. Co więcej, konstruując przykład żuka w pudełku, Wittgenstein miał zapewne na myśli zjawiska takie, jak doznanie bólu, o czym pisał w wielu innych uwagach – kolektywna zaś weryfikacja znaczenia *bólu*, jak słusznie zauważa Alice Crary (2009), musi być oparta na analizie znaczących różnic w praktykach, nie zaś na poziomie czysto językowym.

korzyści w polu innych gier, w tym takich, w których stawką jest społeczne uznanie.

Uproszczony model teoretyczny, jaki możemy skonstruować na bazie Wittgensteinowskiej metafory przedstawiającej ową społeczność właścicieli pudełek – oraz korespondująca z nim gra – opiera się na trzech kluczowych momentach – przy czym, dla uproszczenia, użyjmy tu oznaczenia: „obiekt", mając na myśli etykietę pudełka; mówiąc zaś o *obiekcie*, mówić będziemy o dowolnym, konkretnym, indywidualnym wglądzie w zawartość pudełka oznaczonego jako „obiekt":

(a) momencie ontologiczno-epistemologicznym: obecności obiektu dwoistej natury indywidualno-kolektywnej[156], czyli będącego przedmiotem zarówno narracji indywidualnych (*obiekt*), jak i kolektywnych („obiekt");

(b) momencie funkcjonalno-językowym: pełnieniu przez rozważany „obiekt" podwójnej – niezależnej od *obiektów* – funkcji w ramach pewnej formy życia jako obiekt oraz funkcji w ramach gier realizujących się przy wykorzystaniu „obiektów";

(c) momencie ideologiczno-perswazyjnym: wykorzystywaniu dialektyki „obiekt" – *obiekt* celem realizacji partykularnych celów politycznych w ramach określonych praktyk społecznych.

I tak ponownie zwróćmy uwagę, że ten sam schemat / mechanizm zachodzi w sytuacji, gdy rozważanym obiektem jest *moralność*. Widzimy, że *moralność* w naturalny sposób pełni jednocześnie funkcję ważnej dla sprawnego funkcjonowania społeczeństw gry, zarazem zaś równie naturalnie zaprzęgana jest przez jednostki do wygrywania określonego indywidualnego bądź kolektywnego kapitału wypłacanego w uznaniu, jak zauważyliśmy już w rozdziale drugim.

---

[156] Identyfikowalnej już w samej warstwie gramatycznej (*pierwsza* i *trzecia* osoba); podobnie zresztą jak w przypadku natury falowo-korpuskularnej światła.

Druga z tych funkcji jest przy tym podstawowym i konstytutywnym warunkiem realizacji pierwszej, jak łatwo zaobserwować możemy na przykładzie procesów instytucjonalizacji i kontroli mechanizmów reprodukcji kapitału moralnego prowadzonych od kilkunastu wieków przez Kościół rzymskokatolicki. W tym sensie funkcje te są nierozerwalnie splecione. Co więcej, jak wskazuje Žižek (2010), naiwnie pomyślany utylitaryzm posyłający ekonomię uznania w niebyt, prowadzić może co najwyżej do inspirowania rozmaitego rodzaju socjopatii.

Ostatecznie pozostaje wskazać, że – zgodnie z terapeutycznym postulatem Wittgensteina, by filozofię uczynić sztuką sprowadzania *obiektów* do „obiektów", jak można byłoby to wyrazić – właściwym byłoby może nie tyle dekonstruowanie gier nadbudowywanych na moralności, ale (re)konstruowanie, identyfikowanie i czynienie transparentnymi ich reguł. Celem byłoby uzyskanie takiego poznania i takiego wglądu w słowniki, i stojące za nimi mechanizmy moralne, które pozwoliłyby na bardziej świadome uczestnictwo w etycznym wymiarze obejmującym formy życia.

Takiemu poszerzaniu świadomości sprzyja zaś zgłębianie słowników etycznych *innych*, co jest możliwe przez kształcenie tak w zakresie empatii *językowo-epistemicznej*, empatii rozumianej jako kompetencja *emocjonalno-społeczna*, jak i empatii *estetyczno-etycznej*. Co szczególnie interesujące oraz istotne dla naszych rozważań, umiejętność, o której tu mowa, ma wiele wspólnego z opisywaną przez Wittgensteina umiejętnością *widzenia jako*.

Widzenie jako

Jak sygnalizowaliśmy w rozdziale pierwszym, istotnym wkładem Wittgensteina w refleksję etyczną są jego rozważania dotyczące zdolności *różnicowania*, zarówno w szerokim rozumieniu esencji wszelkiej epistemologii, jak i w bardziej szczegółowym przypadku rozumienia empatii.

Wydaje się, że właśnie warunkiem możliwości samej etyki jest epistemologia moralna, rozumiana bądź to jako *rozpoznawanie* powinności moralnej, bądź jako powinności moralnej *tworzenie*. Trop ten sugeruje, by na etykę spojrzeć przez pryzmat – dobrze znanej z *Dociekań* – kategorii *widzenia jako*. Powróćmy do pytania Wittgensteina (1998d, uwaga 286): „Ale czy ślepi na kolory kiedykolwiek wpadliby na to, by określić się mianem «ślepych na kolory»?" i jego następującego przeformułowania: Czy *ślepi na cierpienie innych* kiedykolwiek wpadliby na to, by określić się mianem *ślepych na cierpienie innych*? W obu przypadkach mamy do czynienia ze wskazywanym już wcześniej napięciem gramatycznym pomiędzy stanowiskiem pierwszoosobowym i trzecioosobowym.

Ostatnia obserwacja ma kluczowe znaczenie dla zrozumienia i akceptacji faktu, że sama „ślepota moralna" nie podlega racjonalnej dyskusji. Jej przezwyciężenie wymaga raczej pewnej kompetencji, którą wykształcić może dyskusja w warstwie metaracjonalnej – czyli wykraczającej poza przekonania właściwe zawsze wszak zinstytucjonalizowanej racjonalności – ale przede wszystkim jednak codzienna praktyka dokonująca się w pewnej – kształtowanej na *nowe* sposoby – *formie życia*. W tym sensie obiektami *dobrymi* oraz *złymi* – w rozumieniu trzecioosobowym i utylitarystycznym – nie tyle są osoby, co ich *formy życia*.

Odsyła nas to z kolei do pewnej zrelatywizowanej wersji Augustyńskiej koncepcji *zła* jako braku *dobra-światła*. „Intermoralne" rozumienie *światła* polegałoby tu na pluralizmie *widzeń-jako*, na dostrzeganiu mnogości *pierwszoosobowych* autentycznych percepcji *dobra* i *zła*. W tym ujęciu bliższą doskonałości – także w rozumieniu *etyki cnót* – byłaby ta *forma życia*, która *rozróżnia* więcej, *widzi-jako* na więcej sposobów. Tym samym jest zarówno bardziej *świadoma* przez swą szerszą empatię, jak i bardziej *codzienna* w tym sensie, że nie odnosi swej refleksji do abstrakcyjnie zhomogenizowanego punktu referencji, ale opiera ją na autentycznych percepcjach „pierwszoosobowych".

Rzecz jasna, niezwykle trudnym zadaniem praktycznym pozostaje nauczenie widzenia kolorów, tego, który jest na nie ślepy. Co jednak istotne, z obserwacji naszych wynika jednoznacznie, że na pewno nie może się dokonać to przez akt przekonania (do *racji*), tym bardziej zaś akt *wmówienia*.

Marginesy świata są polem, gdzie światło zwykło padać z jednego tylko kierunku. Potrzeba wiele wysiłku, by to, co *mistyczne* poddało się pluralizmowi *widzeń jako*. Dla zrozumienia fenomenu *widzenia jako* w danym kontekście ważne jest więc także, że nie każda różnica jest różnicą znaczącą dla danego kontekstu. By odwołać się do praktycznego przykładu, zwrócić można uwagę na słusznie minioną kwestię niewolnictwa ludzi o pewnym kolorze skóry. Z punktu widzenia współczesnych *form życia* kolor skóry zazwyczaj nie jest postrzegany jako istotny dla kontekstu moralnego. Innymi słowy, choć każdy wyraźnie widzi różnicę między czarnym i białym kolorem skóry, różnica ta nie rzutuje na wymiar moralny. W momencie refleksji moralnej różnicę tę zatem pomijamy, przestaje ona być znacząca, znika z pola widzenia[157].

Ten brak różnicowania, czyli utożsamienie rzutów obiektów na „etyczną podprzestrzeń" uniwersum – by użyć nomenklatury bardziej sformalizowanej – w najogólniejszym zarysie uważamy obecnie za słuszny z trzech przyczyn: (a) przedmiotem naszej troski moralnej są obiekty świadome, samoświadome i wrażliwe na cierpienie; przy czym tak cechy te są stopniowalne, jak i ich interpretacja wieloraka; (b) zgodnie z ustaleniami współczesnej nauki, poziom świadomości, samoświadomości oraz wrażliwości na cierpienie jest niezależny od koloru skóry (Dobzhansky 1979); (c) interesy osób o niebiałym kolorze skóry są obecnie reprezentowane

[157] Choć oczywiście niedawne (2020) wydarzenia w Stanach Zjednoczonych, będące następstwem zabójstwa Georga Floyda, oraz uformowany ruch *Black Lives Matter*, pokazują, jak daleko codzienna praktyka polityczna leży od oficjalnych deklaracji. Co jest, znów oczywiście, normalnym elementem gier w moralność, w których uznanie łatwiej wygrywać w oparciu o deklaracje niż o działanie. A gry te zwykle posunięcia takie dopuszczają.

politycznie w stopniu wystarczającym, by upowszechnić treść punktów (a) oraz (b) i domagać się jej przełożenia na polityczną praktykę.

Warto zarazem nadmienić, że nie są reprezentowane w stopniu dostatecznym, co nie pozwala na faktyczne przełożenie owego domagania się na polityczną praktykę. Niemniej jednak zauważyć możemy, że kwalifikowalność różnicowania dokonującego się w sferze etycznej jako słusznego bądź niesłusznego jest wypadkową wielu czynników o charakterze emocjonalno-habitualnym ((a)), naukowym ((b)) czy politycznym ((c)).

Inną jeszcze kwestią jest oczywiście przełożenie samej refleksji moralnej na faktyczne działanie, to – o ile nie jest ufundowane na manipulacji bądź automanipulacji – nie należy już jednak do domeny etyki. Słabość i nieumiejętność działania w zgodzie z własnymi przekonaniami to inne złożone zagadnienie polityczne wyrastające z pola psychologii i socjologii. Podobnie, kwestie skuteczności podejmowanych działań oraz ich potencjału sprawczego, rozważane jest raczej na gruncie teorii strategii politycznych bądź indywidualnych. Zarazem fakt, że *widzący cierpienie* pozostają bierni, to jednak – realizująca się z lub bez udziału społecznie konstytuowanego sumienia – praktyka. Wskazuje to, że konieczność odnoszenia się do funkcjonujących, choćby jedynie w warstwie deklaratywnej, norm moralnych, ma olbrzymie znaczenie dla polityki moralności i jest bezcennym narzędziem edukacji moralnej.

Polityka moralności

Moralność i władza

W dotychczasowych rozważaniach wskazaliśmy na szereg związków pomiędzy moralnością a władzą. W rozdziale drugim omówiliśmy wzajemne przenikanie się gier odbywających się w polu moralności oraz w polu władzy. Następnie zwróciliśmy uwagę na wzajemny związek *polityki małych spraw* oraz *etyki małych spraw*. Podnieśliśmy też kwestię

reprezentowalności politycznej w kontekście emancypacji oraz kooperacji. W dotychczasowych rozważaniach rozdziału trzeciego pokazaliśmy, jak relacje obecne w polu władzy przekładają się na *teorię względności moralności* oraz zasygnalizowaliśmy związek pomiędzy świadomością i sprawczością – a więc wolnością – a władzą. Obecnie przyjrzymy się bliżej, w jaki sposób możemy ustrukturyzować namysł dotyczący polityki moralności tak, by wskazać na zagadnienia dla niego osiowe, następnie zaś sproblematyzować je w interesującym nas zakresie. Zasadniczo nie będziemy się tu natomiast zajmować kwestią moralności w polityce.

Klasyczne pytanie brzmi: czy o człowieku głodnym powiedzieć można, że jest wolny? W historii myśli politycznej na pytanie to udzielono wielu różnych odpowiedzi, poczynając od wskazywania na męczenników, którzy, w konsekwencji dokonanych wolnych wyborów, ponieśli śmierć za różnorakie idee, zwłaszcza zaś ideę wolności, aż po stanowiska wskazujące na całkowite odarcie człowieka ze sprawczości przez odwołanie do uwarunkowania ludzkich działań czynnikami fizjologicznymi, w tym formami deprywacji.

Żadnemu z tych stanowisk nie sposób w ścisły sposób odmówić zasadności, wszystkie do pewnego bowiem stopnia wskazują na istotne aspekty ludzkiej kondycji oraz rozważanego zagadnienia. Wszystkie także wykorzystują do tego celu rozbieżne narracje. Warto zwrócić jednak uwagę, że ci, którzy świadomie umierają za ideę, swą świadomą i nieugiętą postawę wykuli i zahartowali przez lata, kiedy nie cierpieli permanentnego głodu, tym samym zaś mieli swobodę myślenia konieczną do uformowania postawy przedkładającej ideę nad życie[158].

Z drugiej strony, doświadczenia takie jak *Minnesota Starvation Experiment*, ale też rzeczywiste, pozalaboratoryjne doznania osób

[158] Oczywiście można rozważyć też sytuację, w której jednostka jest celowo *wytresowana* do poświęcenia, wtedy jednak skłonni bylibyśmy odmówić jej decyzjom walorów świadomości i wolności.

przetrzymywanych w obozach zagłady[159], dowodzą, że ludzie doprowadzeni do fizjologicznego kresu wytrzymałości przestają myśleć o czymkolwiek poza przeżyciem, zaczynają podążać za prostymi instynktami, a – wbrew wielu obiegowym legendom rozsiewanym przez humanofilów opiewających bohaterstwo *homo sapiens* – ich osobowość doświadcza, przyziemnie i brutalnie, dehumanizacji (Kępiński 2001).

Wydaje się, że tę obserwację zasadnie uogólnić można, stwierdzając, że w ramach danego modelu działanie w takim stopniu nazwać można *wolnym* – nieprzewidywalnym – w jakim podmiot tego działania *wolny* jest od deprywacji tak fizjologicznych, jak i społecznych. Przynajmniej zaś, że jest to jeden z bardziej znaczących czynników decydujących o takiej czy innej kwalifikacji działania, co swoją drogą w dużej mierze i z wyłączeniem przypadków egzotycznych pokrywa się z codzienną praktyką typowych form życia.

Innymi słowy, zachowanie jednostki, w przypadku której model określić jest w stanie, w jaki sposób zabiega ona o zapewnienie własnych potrzeb fizjologicznych, emocjonalnych, społecznych – i tu przede wszystkim: zabiega o *uznanie*, o czym pisaliśmy w rozdziale poprzednim – zbliża się ku „determinizmowi", a oddala od „wolności". O wolności mówić możemy natomiast tam, gdzie zaciera się *ciąg konsekwencji*, który w stanie jesteśmy zidentyfikować. Jak można byłoby powiedzieć w odniesieniu do myśli Epikura, podobnie jak szczęście, tak i *wolność* uzyskać człowiek może nie przez *konsumpcję*, ale przez wyrzeczenie się potrzeb.

Powracając do kwestii warunków możliwości etyki – które zdiagnozowaliśmy jako sprawczość i świadomość podmiotu działania etycznego – władzę określić można jako siłę kształtującą tę właśnie sprawczość w sposób bezpośredni. Świadomość zaś jako siłę oddziałującą w sposób

[159] Por: Levi 1978.

pośredni ze względu na to, jak obowiązujące reguły gier społecznych kształtuje.

Jako pierwszą z osi, wokół których organizować możemy namysł nad polityką moralności, wskazać więc należy władzę dającą *sprawczość moralną*, czyli aktualną możliwość działania zgodnego z przekonaniami moralnymi, ale także działania efektywnego w sensie realizacji zamierzonych celów owego działania. W kontekście efektywności działania podkreślić warto, że działanie podmiotu nastawione na zachowanie czystego sumienia i podążanie ku czystości absolutnej, abstrahujące od praktycznego i codziennego wymiaru tego działania, w oczywisty sposób nie spełnia warunku działania świadomego w tym sensie, o którym mowa była już wcześniej. Zarazem kierowanie się efektywną realizacją zakładanych celów bez związku z ideową *czystością* działania, uświęcające zwykle wszelkie przedsiębrane środki, grozi osunięciem w, niewiele mający wspólnego z działaniem moralnym, oportunizm. Dialektyka tych skrajności wskazuje na kluczową rolę krytycznego namysłu nad samym sensem działania podejmowanego w imię idei oraz motywacjami przyświecającymi zaangażowanym aktorom.

Druga z osi polityki moralności, jaką chcielibyśmy tu wyróżnić, wyznaczona jest przez sprzężenie władzy *jako ideologii* oraz ideologii *jako władzy*. Władzy rozumianej oczywiście znacznie szerzej niż dysponowanie aparatem przemocy subiektywnej, który pozwala wdrożyć daną politykę mimo sprzeciwu; władzy rozumianej raczej jako możliwość narzucenia swojej strategii w ramach danej gry społecznej. O ile władza w polu sprawczości fizycznej odwołuje się w ostatniej instancji do wzmiankowanej przemocy subiektywnej, o tyle w polu świadomości odwołuje się do przemocy symbolicznej. W tym też sensie emancypacja pojęta jako jedna ze *sztuk widzenia jako*, radykalna hermeneutyka jako dekonstrukcja opresji językowej czy myślenie krytyczne jako umiejętność dywersyfikacji partycypacji politycznej to formy sprzeciwu wobec heteronomii

umocowanej we władzy i sprzeciwu wobec wzmiankowanej przemocy symbolicznej.

W kontekście etycznym władza znów pojawia się jako zdiagnozowany przez Michela Foucaulta (2002) czynnik kształtujący porządek dyskursu i w związku z tym na inny jeszcze sposób widzimy, że przynależy ona do domeny analizy moralnej.

Ostatnia z trzech wzmiankowanych przez Žižka form przemocy – przemoc strukturalna – koresponduje z kwestią *reprezentacji*. Władza rozumiana wreszcie jako *bycie reprezentowanym*, czyli jako samo pojawianie się w przestrzeni publicznej – co antycypowaliśmy już przy okazji refleksji nad (nie)uwarunkowaniem ocen moralnych kolorem skóry – w oczywisty sposób przekłada się na reprezentację interesów moralnych[160].

Co więcej, w ramach porządkowania dyskursu, dzięki wysokiej instytucjonalizacji funkcjonowania współczesnych społeczeństw, władza przekłada się także na kontrolę reprodukcji dyskursu moralnego, a więc reprodukcję zasad społecznych gier w moralność. W dalszej części podrozdziału przyjrzymy się bliżej ideologii jako władzy oraz władzy jako reprezentacji.

Fikcja symboliczna, czyli ideologia jako władza

Slavoj Žižek (2001) pokazuje, że ideologia[161] to nie *fałszywa świadomość*, ale nieuświadomiona fantazja strukturyzująca rzeczywistość w sposób uprawomocniający nieustanne i nieustające zaspokajanie żądz. Nieświa-

[160] Dokładnie w tym sensie, w jakim o reprezentacji politycznej pisze Charles Wright Mills: „Potrzebne są partie, ruchy społeczne i publiczność, mające dwie cechy: (1) prowadzi się w nich poważną dyskusję nad ideami i alternatywnymi możliwościami życia społecznego, i (2) mają one szanse wywarcia rzeczywistego wpływu na decyzje o znaczeniu strukturalnym" (2008, s. 294).

[161] Kompleksowe, szerokie, a zarazem głębokie omówienie zagadnienia ideologii Czytelnik i Czytelniczka znajdą u Krzysztofa Świrka (2018).

dome fantazje powstają z kolei w obliczu relegowania obiektów zakazanych lub niewygodnych ze świadomości. *Zakaz* jest przy tym zwykle zakotwiczony w wyimaginowanej sankcji wobec podmiotu nie tyle ze strony Wielkiego Innego, co ze względu na wyobrażenie podmiotu o wyobrażeniu jego samego w oczach Wielkiego Innego.

W tym sensie tak fantazje, jak i zakazy nie są przypadkowe, ale – jak za Lacanem powiada Žižek – mają swe umocowanie z jednej strony w realnym porządku rzeczy, z drugiej zaś w zwierciadle, przez które porządek ów percypuje podmiot (Žižek 2008). Co więcej, to przez ten pryzmat podmiot stwarza siebie jako uogólnione wyobrażenie o wyobrażeniu innych na swój temat. Dlatego też sama konstytucja podmiotów zapośredniczona jest przez pole władzy, w którym nie tylko waży się to, co pożądane, ale i to, co zakazane. O ideologii mówimy więc tu w sensie zakłóconej-zafałszowanej komunikacji, nie zaś alternatywnej, lecz jednocześnie prawomocnej-zasadnej konstrukcji rzeczywistości (Bergesen, Hunter, Kurzweil, Wuthnow 1984, s. 223).

W świecie społecznie tworzonych wartości jednostki dążą do realizacji pewnych ideałów konstytuowanych w odniesieniu do społecznie respektowanych wartości moralnych[162]. Innymi słowy, zgodnie z nakreślonymi w poprzednim rozdziale teoriami powstawania wartości oraz teorią dystynkcji, ludzkie autokreacje zakładają wejście w pewną rolę – na przykład apostoła, cynika, czarnego charakteru – z których każda jest w pewien sposób uspójnioną rolą odgrywaną względem tego, co postrzegane jest jako *dobre* przez daną grupę odniesienia cieszącą się w oczach podmiotu stosowną estymą. W konsekwencji każda z nich wiąże się z uzyskaniem respektu w oczach określonych grup odniesienia oraz

[162] Nie zawsze musi być to relacja tożsamości; podmioty niejednokrotnie realizują się przez autokreacje kontestacyjne, negowanie wartości bądź też rozmaite formy martyrologii; istotny jest fakt, że w przypadku neurotycznym punktem referencji dla podmiotu nie jest autentyczna wartość, ale właśnie niejednokrotnie „krzywa" modyfikacja wartości istniejącej; w przypadku masowym, gdzie funkcją jest prosta negacja, proces ten, za Nietzschem, określaliśmy jako *resentyment*.

dezaprobatą w oczach innych, co samo w sobie bywa, rzecz jasna, problematyczne z punktu widzenia samookreślenia jednostki.

Niejednokrotnie problematyczny okazuje się konflikt pomiędzy tak wytworzonymi ideałami a potrzebami i żądzami innego rodzaju i proweniencji. W sytuacji, w której na gruncie moralnym dochodzi do konfrontacji potrzeby wyższego rzędu, przyczyniającej się do realizacji ideału absolutnego, z potrzebami niższych rzędów – jak rozważaliśmy to w kontekście teorii Taylora – dochodzi do dysonansu poznawczego, który przesuwa bądź to postawę moralną, bądź to obiekty pożądania, właśnie w sferę nieuświadomionej fantazji. W efekcie działania tego mechanizmu jednostka tworzy wyimaginowany obraz siebie, który skutkuje nawarstwianiem się dysonansu poznawczego, a w konsekwencji spiralą wyparcia. Niejednokrotnie sytuacja ta prowadzi do pogłębiającego się konfliktu także w wymiarze performatywno-propozycjonalnej spójności zachowań jednostki.

O ile podmiot wypiera, racjonalizuje, konstruuje siebie w drodze kreowania fantazji, o tyle na szczeblu społecznym odpowiednikiem tychże fantazji są ideologie, pod których wpływem pozostają całe grupy społeczne. Mechanizm spoczywający u ich podłoża ma charakter kolektywny, ale jednocześnie analogiczny względem przypadku indywidualnego: rolą ideologii jest przywrócenie stabilności w obliczu doświadczenia dysonansu poznawczego, wywołanego na przykład konfliktem wzorców, wartości czy ideałów.

Nie tylko więc władzę pojmować można jako ideologię, ale i ideologię jako władzę, władzę masowego kształtowania indywidualnych racjonalizacji. W kontekście etycznym powiedzieć możemy więc, że ideologia staje się swoistym przeciwieństwem tak empatii epistemologicznej, jak i etycznej, zgodnie z ich rozumieniem z poprzednich podrozdziałów.

W wymiarze indywidualnym ideologia ta odgrywa więc dokładnie rolę nieuświadomionej fantazji, która pozwala systematycznie racjonalizować to, co w myśl dosłownie odczytanych reguł moralnych – bądź też

określonej socjotypicznej transformacji tych reguł przez pryzmat partykularnego odczytania – jednostka odbiera jako nie tylko zakazane, ale i rzeczywiście *złe*.

Trzy przykłady trafnie ilustrujące ten fenomen w kontekście etycznym znajdujemy u Žižka. Pierwsze dwa z nich pochodzą z *Przekleństwa fantazji*, gdzie słoweński socjolog diagnozuje i analizuje siedem *zasłon fantazji*. W historii racjonalizacji czynów moralnych intersubiektywność odegrała rolę szczególną i wiodącą. W pewnym uproszczeniu aplikacja jej przebiega zgodnie z następującym schematem: „tak naprawdę ja tego nie chciałem, to inni chcieli ode mnie, bym to uczynił" (Žižek 2001). Choć mało przekonująca, gdy analizuje się ją przy zachowaniu emocjonalnego i poznawczego dystansu, *zasłona* ta nad wyraz często i skutecznie używana jest w praktyce. Co więcej, pozwala ona dokonywać w sposób jawny zbrodni w świecie, w którym zabójstwo jest złem.

Dobrze obrazuje to cytat z *New Statesman*, przytoczony tu – za Skinnerem – w nieco bardziej rozległej, literackiej postaci: „Dano posępny sygnał: nikczemny minister sprawiedliwości puka do jego drzwi i daje mu znać, że jest potrzebny. Szykuje się; przybywa na plac ogólny, zatłoczony żądną wrażeń ciżbą. Doprowadzają do niego więźnia, zbójcę lub bluźniercę. Chwyta go, rozciąga i wiąże na poziomym krzyżu; podnosi jego ramię. Zapada okropna cisza. Nie słychać nic prócz trzasku kości pod ciężkim drągiem i wycia ofiary. Potem rozwiązuje go i niesie do koła, pogruchotane członki zostają wkręcone w szprychy, głowa zwisa, włosy sterczą, a z ust rozdziawionych jak piec, wydobywa się teraz tylko parę krwawych słów, którymi w przerwach błaga o śmierć. Teraz oprawca skończył; jego serce bije, ale to z radości, jest z siebie zadowolony. Mówi sobie w duszy: «Nikt nie jest taki dobry w kole jak ja!» Schodzi na dół i wyciąga rękę poplamioną krwią, a Prawo rzuca w nią z daleka parę sztuk złota. Unosi je ze sobą przez podwójny szpaler ludzi, usuwających się w przerażeniu. Zasiada do stołu i je; potem idzie do łóżka i zasypia.

Gdy budzi się następnego dnia, jego pierwsza myśl będzie o czymś zupełnie innym niż praca, którą wykonywał wczoraj. (...) Wszelki majestat, wszystka moc, cały posłuch opierają się na oprawcy. Jest on dreszczem ludzkich skojarzeń i węzłem, który je łączy. Usuńcie ze świata ten niepojęty czynnik i natychmiast powstanie chaos, trony upadną i zniknie społeczeństwo. Bóg, który jest źródłem wszelkiego zwierzchnictwa, jest zatem także i źródłem kary" (Skinner 1978, ss. 99-100).

Tak więc, podobnie jak dziecko robi to, co wydaje mu się, że oczekują od niego rodzice, tak też całe narody robią to, co wydaje im się, że oczekuje od nich ojczyzna. Jak pokazuje często eksploatowany historyczny przykład Josepha Goebbelsa, fenomen ten podlegać może całkiem sprawnej kontroli dzięki dobrze zorganizowanemu aparatowi władzy.

Drugim z naszych trzech przykładów niechaj będzie szósta wśród diagnozowanych przez Žižka siedmiu zasłon fantazji – najbardziej subtelna – opierająca się na moralnym uprawomocnianiu działania (dowolnego) przez wskazanie na moment *wewnętrznej transgresji* (Žižek 2001). Fantazja ta ujawnia się wraz ze wskazaniem na samoświadomość tego, co fantazmatyczne, i polega na zachowaniu, jak wydawałoby się, zdrowego względem samej fantazji dystansu.

Ideologiczną praktykę tej zasłony znów wygodnie jest zilustrować na przykładzie funkcjonowania Kościoła rzymskokatolickiego, który w dialogu z wyznawcami usytuowanymi wyżej na społecznej drabinie splendoru buduje narracje osadzone na podziale wiernych na naiwnych, zwykłych i prostych oraz tych *głębiej* wtajemniczonych, rozumiejących, inteligentnych wiernych, niejako lepszego sortu. Owa druga grupa – dopuszczona do węższego kręgu wiary – mieć ma i ma poczucie, że choć wiele *prawd wiary* nie wydaje się mieć sensu, choć prowadzi do grzechu zwątpienia, choć dla splecenia śladem Akwinaty wiary i racjonalności domaga się gwałtu na tej drugiej, choć rzeczywista działalność samego Kościoła stoi w sprzeczności z warstwą jego deklaracji, to jednocześnie wszystko to jest *konieczne* i wynika z potrzeby i powinności uczynienia nauki tej i wiary

łatwiej dostępnymi w przekazie dla przedstawicieli niższej warstwy wyznawców. Od wyznawców wyższego sortu – rozumiejących, wykształconych, ale przez to i *współodpowiedzialnych* za los tych sortu niższego – oczekuje się więc, by dokonali *wewnętrznej transgresji* ku pewnej nauce *głębszej*, *głębszej* wierze i *głębszemu* dobru.

Cała *zasłona* możliwa jest przy tym o tyle tylko, o ile owa *głębia* nigdy nie zostaje objaśniona, ale też i takiego objaśnienia się nie domaga. W ten sposób w kręgu wtajemniczonych – a może bardziej nawet jeszcze: w kręgu pretendujących do bycia wtajemniczonymi – rolę *objet petit a* spełniać zaczyna owa nieuchwytna-bo-fantasmagoryczna wizja *głębi*. G*łębia* funkcjonuje z kolei w praktyce jako zasłona uprawomocniająca szereg działań sprzecznych z literalnym brzmieniem doktryny właśnie ze względu na ową *głębszą* treść, którą rzekomo skrywa. W istocie fantazja jest naga: za zasłoną nie ma nic, czego nie byłoby na powierzchni, sama jednak transgresja uśmierza cierpienie rozumu i stanowi balsam na zwątpienie.

Trzeci przykład pochodzi z filmu *The Pervert's guide to ideology* (Fiennes 2012) i oparty jest na refleksji Žižka (autora scenariusza i narratora tego filmu) dotyczącej sprzedaży produktów w erze agresywnego konsumpcjonizmu. Problemem wielu korporacji funkcjonujących na globalnym rynku usług jest wzrastająca jawność stosowanych przez nie praktyk, które niejednokrotnie pozostają w rażącej sprzeczności nie tylko z przyjętymi powszechnie normami moralnymi, ale także z ich własnymi deklaracjami. W tych okolicznościach spokój i dobre samopoczucie klienta sieci kawiarni Starbucks mogłoby zostać zakłócone, gdyby dopuścił do świadomości skalę moralnie negatywnych konsekwencji faktu, że wspiera działalność tej firmy, kupując od niej kawę.

Dlatego, by utrzymać sprzedaż na zakładanym poziomie, rynek i funkcjonujące na nim korporacje musiały wytworzyć środki zaradcze o charakterze, jak zauważa słoweński filozof, ideologicznym. W szczególności firma Starbucks zdecydowała się przeznaczać zaniedbywalną część środków uzyskiwanych ze sprzedaży kawy na dotowanie rozmaitych

prospołecznych i proekologicznych kampanii. Dzięki temu zabiegowi, każdy klient Starbucksa jest informowany, że wydając pieniądze w tej kawiarni, nie tylko nie robi niczego moralnie nagannego, ale wręcz wspiera działania moralnie pozytywne. Mimo więc, że w rzeczywistości globalny bilans działalności Starbucksa jest tak w sensie społecznym, jak i ekologicznym, tragicznie negatywny, to jednak konstrukcja ideologiczna towarzysząca sprzedaży realizowanej przez Starbucks w praktyce wystarcza, by pozwolić jego klientom na wytworzenie odpowiednich fantazji indywidualnych pozwalających zażegnać i zdusić w zarodku wyłaniający się dysonans poznawczy.

Co więcej, pokrętna logika fantazji sprawia, że siłą zbiorowej iluzji, klienci Starbucksa wzajemnie wspierają się w swych prywatnych racjonalizacjach, co w konsekwencji prowadzi do nadwyżki uznania, jaką wzajemnie obdarzają się w związku z właśnie samym faktem bycia klientami tej właśnie sieci (ibidem).

Innymi jeszcze słowy, klienci Starbucksa obok banalnego produktu (kawy), której koszt stanowi ułamek ceny, kupują także określony styl życia – co jest zresztą fundamentem współczesnego konsumpcjonizmu – serwowany wraz z kawą oraz komponent trzeci, jakim jest symultaniczne oczyszczanie wizerunku firmy oraz własnego sumienia. I choć ten ostatni element leży w interesie obu stron, jego koszt jest, rzecz jasna, przesunięty w całości na stronę klienta.

Bonusowo, jako wariację przykładu starbucksowego, wspomnieć można o moralnie interesującym rozwiązaniu stosowanym na polskim poletku przez spadkobierców fortuny Jana Kulczyka, które trafnie opisuje Adam Leszczyński (2018). Model ten zakłada wizerunkowe rozdzielenie działalności Kulczyk Investments, odpowiedzialnej za katastrofę ekologiczną i ekonomiczną, od działalności Kulczyk Foundation, która to przeznacza mikroułamek wartości owych szkód na budowanie heroicznego wizerunku samozwańczej filantropki, Dominiki Kulczyk, walczącej o bardziej sprawiedliwy świat.

Tak właśnie w praktyce funkcjonuje mechanizm ideologiczny, wypierający to, co niewygodne, w sferę nieuświadomionego. Zarazem, tym właśnie sposobem ideologia, także dzięki temu, że na poziomie jednostkowym przyjmuje postać zindywidualizowanej fantazji, pozostaje przezroczysta (Žižek w: Fiennes 2012). Co ciekawe, smak kawy w Starbucksie nie jest przesadnie wyszukany. Jak powiedziałby jednak Wittgenstein, sama kawa wypada tutaj z rozważań jako nieistotna. W efekcie działania czystej ideologii realna kawa skutecznie zastąpiona zostaje konsumenckim fantazmatem.

Jest to znamię innego jeszcze problemu, jaki współcześnie diagnozujemy coraz częściej: „maszynowa" produkcja określonego typu postaw i przekonań – metaforycznych pudełek z „żukiem" na etykiecie i *bez żuka* w środku – dobieranych wedle aktualnie forsowanego trendu. Wydaje się, że proces komodyfikacji postaw i przekonań postępuje w XXI wieku w coraz szybszym tempie, podstawową zaś w nim rolę odgrywają sygnalizowane przez Noami Klein strategie *metkowania rzeczywistości* oraz *doktryny szoku* (Klein 2008, ss. 129-130)[163]. Zgodnie zresztą z dawną diagnozą Herberta Marcuse'a (1991) każda próba wykroczenia poza ów ekonomicznie wyznaczony horyzont, kończy się z chwilą, gdy rynek wchłania i samą tę próbę, metkując ją i sprzedając obok wszystkich innych produktów.

Jak wykazaliśmy, wyjątkiem nie jest tu sfera refleksji moralnej, która – po części dlatego, że wyrasta wprost z formy życia, nie zaś abstrakcyjnych reguł intelektu – w coraz większym stopniu podporządkowywana jest prawom konsumpcji, jak również coraz silniej splatana jest ze wskaźnikami polityczno-rynkowymi przez mechanizmy ideologiczne. Wartości moralne, w których zwolennicy teorii Taylora dopatrują się oddziaływania kulturowo kształtowanych imaginariów społecznych (Tay-

[163] Por. także: Thompson 2008.

lor 2010), funkcjonują dwojako: jeśli dotyczą kwestii doraźnych, pozostając jednocześnie transwersalnymi względem procesów rynkowych, pozostają nietknięte; jeśli natomiast stanowią element którejś z aktualnie rozgrywanych gier interesu, zostają do takiej rynkowej rozgrywki włączane. Pozostawienie owej pierwszej sfery relatywnie „wolną" służy jedynie kanalizacji poczucia opresji i kontroli, w konsekwencji zwiększając stabilność *systemu-świata* (por.: Wallerstein 2007).

Sfera wartości mających związek z interesem podmiotów pozostających w posiadaniu instrumentów władzy funkcjonuje niejako w tle, dopasowując się do ich potrzeb. W tym sensie narracyjna koncepcja osobowości Taylora objaśniać jest w stanie ten tylko wymiar rzeczywistości, który wyczerpuje się w dylematach codzienności; pozostałe wymiary podlegać musiałyby raczej opisowi w terminach swego rodzaju *ideologicznej* koncepcji osobowości. Wyższym stadium sprawowania władzy przez ideologię jest kontrolowanie przepływu wartości pomiędzy wzmiankowanymi sferami.

Jak szczególnie trafnie ilustruje to Klein (2004), jak długo tylko aktywiści, opozycjoniści i alterglobaliści płacą swoimi dolarami za koszulki z nadrukiem Che, tak długo ich protesty mogą być tolerowane, jeśli nie wręcz witane z ojcowską wyrozumiałością. Podobnie o hollywoodzkich produkcjach obnażających spiski CIA, inwigilacje obywateli, brudne interesy, czy nawet o autentycznych dokumentach ujawnianych przez Wikileaks czy narażających bezpowrotnie swoje życia Edwardów Snowdenów, myśleć należy jako o elementach stabilizujących system, zaspokajających potrzebę krytycznego myślenia oraz kanalizujących gniew, nie zaś – jak powszechnie się uważa – elementach wywrotowych.

Alain Finkielkraut i Antoine Robitaille stwierdzają, iż „(…) nie ma nic bardziej dławiącego i odbierającego głos niż obecny pluralizm przekonań i wartości. Koniec z mizoginią, homofobią, ksenofobią i rasizmem! Prozie dnia codziennego daleko z pewnością do czystych zasad, a nasza

epoka nie przestaje wyznawać własnych win, wynikających ze sprzeniewierzenia się owemu czystemu ideałowi. (...) Albo, inaczej rzecz ujmując, dyskurs powszechnej tolerancji toleruje w gruncie rzeczy jedynie sam siebie. Demokratyczny duch usuwa w cień wszelkie sposoby myślenia uprzednie bądź zewnętrzne wobec tych, które sam afirmuje. Powszechne dzisiaj opowiadanie się po stronie innego zatyka wszelkie szczeliny, przez które mógłby przedostać się jakiś inny język" (Finkielkraut, Robitaille 2005, ss. 143-144).

W książce *Nerwica a rozwój człowieka* Karen Horney jednoznacznie wskazuje, że świadomość własnej neurotycznej natury wyrażana i ewidencjonowana przez neurotyka poddawanego leczeniu, jest jedynie kolejną linią obrony – kiedy pod naporem krytyki nie da się już dłużej utrzymywać fikcji wyimaginowanego, wyjawia on wyparte, odsłania to, co było skryte, tylko po to jednak, by okopać się „o poziom niżej" (Horney 1997a), by – jak ująłby to z kolei Žižek – dokonać *transgresji* i skryć się za jej zasłoną.

Podobnie w przypadku ideologii będącej czymś na kształt nerwicy realizującej się w wymiarze społecznym, w pewnym momencie zasadna okazuje się strategia odkrycia kart, która jako jedyna pozwala stabilnie kontynuować grę[164]. Dopóki bowiem realny fundament władzy zostaje nienaruszony, dopóty krytyka pozostaje nieefektywna.

Czy jednak wskazówek praktycznych może dostarczyć tu lektura pism politycznego analfabety Ludwiga Wittgensteina? Przede wszystkim wypracowana w *Dociekaniach* perspektywa pomaga identyfikować konstruowane przez media i rynek uniwersa symboliczne jako gry językowe zaaranżowane, by wspierać konsumpcyjne formy życia (por.: Israel 2002).

---

[164] Inne interesujące przykłady taktycznego „przyznawania się" obejmują: bulle papieskie publikowane pod naporem odkryć naukowych tuż przed kompletną kompromitacją (choć niekiedy i po niej), czy też klasyczny chwyt erystyczny nakazujący samodzielnie ujawnić wszystkie „haki", o jakich posiadanie podejrzewamy oponenta, by zneutralizować, względnie osłabić, ich działanie (wiedząc, że nie omieszka on ich wykorzystać); por.: Hanson 2003).

Rozpoznanie struktury tych działań wyjaśnia, dlaczego z biegiem czasu nowo ukute reguły gry mocą oczywistości przeistaczają się w folklor, a w efekcie tak pojętej osmozy ich miejsce przesuwa się ze sfery racjonalności ku sferze praktyki codzienności, a w ostateczności gramatyki. Etap, na którym posiadanie określonych dóbr luksusowych i spędzanie wolnego czasu w centrach handlowych stały się wpisaną w gramatykę codzienności praktyką, jest zarazem momentem, w którym zachowania te należy zacząć traktować jako źródło wartości rzeczywistych i autentycznych, nawet jeśli niekoniecznie przekładających się na poprawę kondycji społecznej.

Co więcej, ukształtowanie się świadomości postrzegającej dostęp do dóbr rynkowych jako fundament *wolności* człowieka, ma niebagatelne konsekwencje dla struktury wielu tradycyjnych gier społecznych, które formowały określoną wrażliwość moralną. Jak przy tym wskazuje Marcuse (1991, s. 9), „(…) postępująca racjonalność społeczeństwa, która jest motorem wydajności i rozwoju, sama jest irracjonalna".

Widać przy tym, że *jednowymiarowa* kultura nie tyle przekonuje do siebie, co wdziera się przez granice świata, infekując samą formę życia, a tym samym rekonstruując sam świat podmiotu na nowych zasadach. To pozwala z kolei wyciągnąć wniosek czysto praktyczny: wszelka terapia, która miałaby na celu przekroczenie obecnej jednowymiarowej świadomości, a odwołująca się do racjonalności jednostek, z góry skazana jest na niepowodzenie. Dzięki tej refleksji, jasne staje się, że zarówno ogromna ilość dysput o charakterze moralnym, apeli i manifestów, jak i prac naukowych naszpikowanych racjonalnymi argumentami mija sedno problemu i okazuje się głęboko nieskuteczna. Stwarzanie możliwości wyboru czy przekonywanie mądrymi radami może przynieść sukces w sferze teorii, jednak wszelka zmiana w sferze codziennej praktyki wydaje się skrajnie nieprawdopodobna, o ile ruszona nie zostanie forma życia.

Zmiana tej ostatniej w ogóle nie domaga się argumentacji, podlega bowiem przede wszystkim ekonomii gier w uznanie, a więc i w istotnej

mierze, zwłaszcza w kapitalistycznym systemie-świecie, procesom czysto rynkowym. Co więcej, jak za Lacanem wskazuje Žižek, siła oddziaływania ideologii polega na tym, że nawet jednostki, które mają pewną świadomość swego zanurzenia w nieuświadomionej szczegółowo fantazji, skłonne są fantazję tę podtrzymywać, by móc na co dzień funkcjonować *normalnie*.

By przedstawić fenomen ten na jeszcze inny sposób, odwołać się można do heglowskiej dialektyki *pana* i *niewolnika*: role pana oraz niewolnika, nawet jeśli symboliczne, a nie realne, są konsubstancjalne – człowiek domaga się zniewolenia ideologią, nawet kiedy odkrywa, że jest nią zniewolony. Wydaje się to zarazem całkowicie zdrową strategią pielęgnowania integracji własnej tożsamości, biorąc pod uwagę, że realność jako taka nie istnieje, a jest raczej konstelacją negocjowanych, mniej lub bardziej zideologizowanych, totalności prywatnych.

W rzeczywistości główny bohater filmu *Matrix* (Wachowski, Wachowski 1999), Neo, który sam wybiera czerwoną pigułkę umożliwiającą dotarcie do prawdy o świecie, w swym powierzchniowym i naiwnym odczytaniu jest jedynie uroczym i inspirującym fantazmatem popkultury. Rzeczywista czerwona pigułka w tym sensie nie istnieje – wszystkie są niebieskie i to jest zawartość *prawdziwej* czerwonej pigułki. Droga cierpienia i heroicznej walki o prawdę, wolność i rzeczywistość, jaką za namową Morfeusza podejmuje Neo, jest i tak niebieska w porównaniu z czerwienią absolutnego braku sensu, jaką oferuje pigułka Architekta.

W tym właśnie kontekście wyznaczone przez Wittgensteina zadanie powrotu do codzienności staje się jeszcze bardziej aktualne. W etyce – o której, jak pouczał autor *Traktatu*, trzeba milczeć – nie tyle chodzi bowiem o argumentowanie, ale o zmianę aspektu życia, zmianę praktyki życia w taki sposób, by w konsekwencji przeobrażeniu uległa sama forma życia wszystkich tych, którzy dali się opętać środkami języka. Tu filozoficzny postulat Wittgensteina spotyka polityczny postulat Goldfarba.

Język jako medium ideologii

Jak to możliwe, że abstrakcyjne w swej symboliczności i swej językowości *szibbolet* pozwala żyć lub każe umrzeć?[165] Odpowiedź ponownie odnajdujemy w myśli Wittgensteina: właśnie dlatego, że język został tu wyrwany ze swojego codziennego użytku. Także dlatego, że splata się tu świat faktów i mistycznych symboli, jak bowiem pisze Wiedeńcyk: „Ten sam dziki, który, jak się wydaje, w zamiarze zabicia swego wroga przebija jego wizerunek, struga swą strzałę zgodnie z prawidłami i swe domostwo buduje naprawdę z drewna, a nie z symbolicznych wizerunków" (Wittgenstein 1998e, s. 15). W tym też sensie język manifestuje po raz kolejny swe znaczenie dla refleksji moralnej.

Veena Das (1998) wskazuje na linię demarkacyjną rozdzielającą okrucieństwo, które jest *wypowiadalne* w ramach tradycyjnych narracji, okrucieństwo, które mieści się w ramach kulturowo kształtowanej formy życia, od okrucieństwa, które przekracza codzienność i – oderwane od świata materialnego – prowadzi do symbolicznego obłędu.

W tym kontekście Das zadaje kontrowersyjne i emocjonalne, jednakże ważne pytania: czy to człowiek czy maszyna zatapia nóż w intymnych częściach ciała kobiety po zgwałceniu jej? Czy to człowiek, czy zwierzę kolekcjonuje odcięte penisy przeciwników jako symbole męstwa? Być może praktyki, które nie dają się wypowiedzieć w języku codziennym, zasługują na miano patologii, wynikają bowiem z symbolicznego opętania. Interesująca jest zwłaszcza swoista moralna wyższość maszyny i zwierzęcia – nieulegających owemu symbolicznemu opętaniu – nad człowiekiem. Ostatecznie także Das sugeruje, że to właśnie Wittgensteinowska terapia „powrotu ku codzienności" jest w dzisiejszych czasach aktualna bardziej niż kiedykolwiek indziej. Czy więc kluczem do uczynienia świata *lepszym* mogłoby być jego *odsymbolicznienie*?

---

[165] Kwestię tę szerzej porusza: Derrida 2000.

Jak wynika z pism Michela Foucaulta (2006), ukazujących relację pomiędzy władzą a językiem czy wskazujących na narracyjną konstrukcję ponowoczesnej rzeczywistości tekstów Lyotarda (1997), to język jest domeną, w której dochodzi do inkubacji ideologii.

By przywołać pierwszy z brzegu, politycznie ważki i praktyczny przykład, zwróćmy uwagę na losy terminu terrorysta, którego popularność na początku niniejszego stulecia tak bardzo podbiła tragedia 9/11. Ideologiczne nadużycia tego terminu we wszystkich aktualnych konfliktach świata, które wymagały oficjalnego uprawomocnienia, w konsekwencji tak dalece zdewaluowały to słowo, że instrumentalność jego stosowania stała się czytelna dla szerokiego odbiorcy. Co zarazem ciekawe, nie doprowadziła ona do całkowitej eliminacji zawiłych konstrukcji z jego użyciem z dyskursów publicznych.

W istocie tak scholastyka, jak i neoscholastyczny rys wielu współczesnych debat politycznych (por. Eco 1996, esej *Nowe średniowiecze*) na kolejny sposób dowodzą, że racjonalna dyskusja umocowana w spetryfikowanej siatce reguł i nacechowanym ideologicznie języku nie stanowi efektywnego narzędzia rozwiązywania problemów moralnych. Współczesny obraz debaty politycznej pokazuje raczej, że nie tyle uzasadnić można wszystko, co że przy sprawnym wykorzystaniu dostępnych środków retorycznych każdą debatę kontynuować można dowolnie długo, w szczególności zaś na tyle długo, by doczekać momentu, gdy decyzja podjęta zostać musi nie przez tego, ku któremu przechyla się szala *racji*, ale przez tego, kto jest decydentem *formalnym*. Przedłużeniem racjonalizacji, o której tu mowa, jest oczywiście ponownie ideologia.

To także w tym świetle ujawnia się nadto abstrakcyjny charakter postulatów Habermasa. O ile bowiem *idealna wspólnota komunikacyjna* może służyć jako pewien typ idealny (Sierocka 2003), do którego ludzkość mogłaby zechcieć asymptotycznie się przybliżać, o tyle nie tylko pozostanie ona zawsze typem nieosiągalnym, ale także nigdy nie posłuży jako praktyczna wskazówka dla codziennych działań. Głównej słabości

Habermasowskiej koncepcji upatrywać należy dokładnie w tym samym miejscu, co problemu większości *teorii* działania, a mianowicie w nierealnych założeniach i uproszczeniach, które wyjściowo bierze się w nawias, by zbudować model, a następnie uogólnić go, umiejętnie uchylając owe laboratoryjne presupozycje.

W praktyce (zbyt) często okazuje się jednak, że tego ostatniego kroku wykonać się nie da, a przynajmniej nie bez pogwałcenia obowiązujących reguł naukowej ścisłości dochodzenia do prawdy, w efekcie zaś czego – nie chcąc skazywać wypracowanych półproduktów na zmarnowanie – wnioski formułuje się z owych reguł pogwałceniem.

W przypadku problemów związanych z deliberatywną koncepcją demokracji Habermasa na plan pierwszy wysuwa się splot dwóch czynników: niedostatku czasu i, wzmiankowanego, nadmiaru mocy argumentacyjnych, jakie niesie współczesny język i racjonalność. Można określić go zbiorczo problemem *niekonkluzywności*. Habermas zdaje się nie dostrzegać, że racjonalna dyskusja może trwać dowolnie długo, o ile jej uczestnicy są absolutnie przekonani co do swoich racji, zarazem zaś są dostatecznie dobrymi retorami. Im większego zaś tempa i impetu nabiera rzeczywistość – co właśnie obserwujemy w pierwszych dekadach XXI wieku – tym mniejsza jest zdolność i chęć do koncentracji na refleksji, tym samym zaś coraz bardziej fantasmagoryczne stają się akademickie pomysły rzeczników szerokiej deliberacji i wyrastające z nich polityczne postulaty lewicy. Gołym okiem widać, jak globalnie w wymiarze politycznym refleksyjna dyskusja przegrywa starcie z rozpędzoną ciężarówką bezmyślnej praktyki nastawionej na krótkoterminowy zysk[166].

W praktyce nietrudno o przykłady sytuacji, w których model deliberatywny traci sens właśnie z uwagi na swą niekonkluzywność. W kon-

[166] Jak pokazuje doświadczenie szaleństwa antypandemicznego lat 2020-21 (na razie), może być to także konfrontacja z szantażem powszechnego równie krótkoterminowego, co krótkowzrocznego bezpieczeństwa.

tekście etycznym wystarczy przywołać tu niekończące się debaty na temat adopcji dzieci przez pary homoseksualne, aborcji czy interwencji militarnych dokonywanych w przypadku łamania praw człowieka.

W tym ostatnim przypadku spektrum wydarzeń obejmujących sytuację na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat w Izraelu, Syrii czy Libii, pokazuje, jak niska jest korelacja między deliberacją a faktycznym działaniem. Jak się wydaje, działanie w tych wypadkach nie powinno było być opierane na zinstytucjonalizowanych formach racjonalności oraz klasycznych formach organizowania deliberacji, właśnie dlatego, że te formy w najwyższym stopniu pozwalają na nadużywanie władzy rozumianej jako reprezentacja polityczna, a dokonujące się w drodze przemocy symbolicznej z wykorzystaniem aparatu *stricte* ideologicznego[167].

Ponownie, moment fałszu polega na samej kompulsywnej potrzebie racjonalności podejmowanych decyzji oraz osadzenia ich w Prawdzie, która jest źródłem fantazji o racjonalności debaty moralnej. Fakt, że w praktyce przekonania i oceny moralne budowane są bardziej w oparciu o formę życia – na którą rzecz jasna zwrotnie wpływ mają zracjonalizowane dyskusje w jej ramach toczone – niż debatę nieuchybiającą zasadom poprawności logicznej i formalnej, jest wypierany.

Jak argumentują Vattimo i Zabala, sama pozycja światopoglądowo-ideowa wobec sposobu, na jaki uprawiać należy namysł nad rzeczywistością, już ma wymiar ściśle polityczny. W *Hermeneutic Communism* czytamy, że nie można w spójny sposób godzić analitycznej filozofii języka i komunizmu, podobnie jak nie sposób być neoliberałem reprezentującym właściwą hermeneutyce postawę względem refleksji historyczno-politycznej (Vattimo, Zabala 2011). Zdaniem autorów świadomość udziału w hermeneutycznej komunie sensów dyskwalifikuje tak

[167] Por. Falk (2010) w temacie braku jakichkolwiek konsekwencji permanentnego łamania wszelkich międzynarodowych zasad prawnych i moralnych przez Izrael (mimo oficjalnego członkostwa w ONZ).

analizę języka opartą o ścisłe prawidła rozumu, jak i neoliberalne uprawomocnienie polityki pozostającej *pod kontrolą wolnego* rynku, a *de facto* będącej zakładnikiem nieograniczonej akumulacji kapitału. W istocie teza Vattimo i Zabali o pozytywnej wartości korelacji między pewnymi poglądami filozoficznymi a pewnymi poglądami politycznymi, nie kłóci się z diagnozą wskazującą na aposterioryczny charakter procesów dokonstruowania ideologii, a wręcz go uprawdopodabnia.

Warto wreszcie nadmienić także, że funkcjonowanie określonych wartości w sferze *lokucyjnej* ma żywotne znaczenie dla obowiązujących reguł moralnych. Kanony prawdomówności, rzetelności, życzliwości jako wyznaczniki idealnej wspólnoty komunikacyjnej w ujęciu Karla-Otto Apla (1993) ustanawiają pewien publiczny standard, do którego praktyki komunikacyjne, także w tym wymiarze, w jakim przesiąknięte są funkcjonującymi ładunkami ideologicznymi, muszą się chociaż w *jakiś* sposób odnieść.

Innymi słowy, struktura obowiązujących gier językowych musi w pewien sposób nawiązywać do wartości *prima facie* obecnych i respektowanych przez daną społeczność[168]. I choć odniesienie to może być subtelnie zideologizowane, użytkownik języka i członek wspólnoty zawsze ma możliwość odwołania się do literalnego brzmienia reguły. Tym samym ma więc możliwość odwołania się do obowiązującej instancji wyższej, co w połączeniu z pewną sprawnością komunikacyjną daje przynajmniej hipotetyczną podstawę do dochodzenia swoich *praw* w otwartej konfrontacji.

Perspektywa reżimów totalitarnych pozwala dostrzec pewną wartość tej potencjalności, jaką niosą współczesne demokracje liberalne. Sama konieczność tworzenia ideologii jest wszak symptomem pewnego stopnia uspołecznienia dyskursu. Ideologię postrzegać bowiem można również jako antytezę, reaktywnie formułowaną przez system.

---

[168] Oraz, między innymi, samych reguł konwersacji (por.: Grice 1980).

Reprezentacja polityczna

Wyzwolenie danej grupy, bądź choćby samo *zaistnienie* pewnych przekonań w dyskursie publicznym, możliwe w realności i codzienności, dokonać może się jedynie przez stworzenie politycznej reprezentacji wyrażającej interes tejże grupy bądź, odpowiednio, służącej owych przekonań formułowaniu.

Pierwsza ze ścieżek, którą podążyć można celem realizacji tak pomyślanego interesu, jest ścieżka teoretyczna, zakładająca wprowadzenie – pośrednie lub bezpośrednie – owego interesu w *pole widzenia* podmiotów mających wpływ na jego urzeczywistnienie. Krokiem kolejnym jest przekonanie tychże podmiotów, że interes ten jest uzasadniony, ważny i wart realizacji.

Droga praktyki wiedzie natomiast przez zmianę formy życia takiej liczby podmiotów przez incepcję pozwalającą na osiągnięcie masy krytycznej umożliwiającej dany interes realizować nawet bez konieczności jego uświadamiania oraz racjonalnego za nim argumentowania. Obie ścieżki wymagają mocy politycznej, którą uosabia reprezentacja polityczna rozważanej grupy / sprawy.

Wysoce pozytywną korelację między reprezentowalnością a realizowalnością interesów moralnych danej grupy – społecznej, etnicznej, biologicznej – łatwo zaobserwować możemy na przykładzie tych grup, które dziś, u zarania XXI wieku, traktowane są (przynajmniej w warstwie deklaratywnej) na równi z najbardziej uprzywilejowaną na globie ziemskim grupą – czyli białymi, bogatymi, heteronormatywnymi samcami z gatunku *homo sapiens* – jednocześnie zaś do niedawna na takie traktowanie nawet nie mogły liczyć.

Ze względu na dominację określonej ideologii i zakorzenienie określonych zwyczajów do bardzo niedawna podstawowych praw odmawiano ludziom o niebiałym kolorze skóry. Nie tylko zresztą tych praw, które dziś nazywa się socjalnymi czy obywatelskimi, ale także tych, które określa się

mianem *praw człowieka*. Wyboista ścieżka refleksji etycznej, która początkowo nielicznym jedynie uświadomiła wzmiankowany wcześniej brak moralnej *różnicy* pomiędzy człowiekiem *białym* i *niebiałym*, pozwoliła scalić w uniwersum etycznym to, co *różne* w uniwersum ontologicznym. Sprawiła zarazem – co kluczowe w praktyce – że włączyli się oni w działania *polityczne* na rzecz reprezentowania interesu ludzi niebiałych[169]. Publiczne reprezentowanie interesu tych, którzy w przestrzeni politycznej niemal nie istnieli, doprowadziło do radykalnej formy ideologicznego wyparcia, które przybrało postać fizyczną, w tym postać masowo stosowanej przemocy fizycznej, wraz z wybuchem wojny secesyjnej.

Należy tu podkreślić znaczenie obserwacji o dualnym charakterze: wybuch tej wojny był najlepszym dowodem niefasadowości ruchów na rzecz zniesienia niewolnictwa. Wielokrotnie w historii politycznej obserwujemy szereg działań wymierzonych w panujące stosunki władzy, które nie budzą najmniejszego oporu ze strony politycznego establishmentu. Pomijając wypadki nietypowe, można przyjąć, iż jest to najlepszym świadectwem miałkości owych działań, które niejednokrotnie postrzegane są przez ów establishment jako korzystne dla jego interesu ze względu na wzmiankowane już wcześniej procesy kanalizujące. Podobnie wskazać można na wiele innych minionych i aktualnych sytuacji, w których interes podmiotów w logiczny, legalny i racjonalny sposób zasługujących na uznanie w oczach szerszej międzynarodowej społeczności, jest konsekwentnie ignorowany ze względu na niedostateczną reprezentację polityczną[170].

Jeszcze inny przypadek to diagnozowany przez Petera Singera (2007) *szowinizm gatunkowy*, czyli brak dostatecznej reprezentacji interesów

---

[169] W istotnej mierze mówimy tu o ludziach białych; niebiali reprezentanci interesów niebiałych nie tylko nie mieli dostatecznie silnej pozycji, by samodzielnie prowadzić, a tym bardziej wygrać dyskutowany bój polityczny, ale także byli nie dość liczni; niestety, także ze względu na mechanizmy *samowykluczenia* z życia politycznego.

[170] Znamienny przykład konfliktu izraelsko-palestyńskiego.

etycznych gatunków innych niż *homo sapiens*. By oddać skalę problemu, można zwrócić uwagę, że szacuje się, iż w skali globalnej każdego dnia w mało humanitarnych warunkach zabija się 3 000 000 000 czujących i cierpiących istot zaliczonych do tak zwanych „gatunków rzeźnych" (Zampa 2018), co w skali roku daje dość pokaźną liczbę około biliona żyć rocznie, przepełnionych trudnym do opisania cierpieniem i śmiercią. Co interesujące, nie ma żadnych ważkich powodów tego procederu oprócz obyczajów żywieniowych *homo sapiens*. Jeszcze bardziej interesujące jest to, że tym, co w istocie pozwala całkowicie ignorować tak znaczną skalę cierpienia, jest sprzężenie określonej, naturalnej, a zarazem tradycyjnej, formy życia ludzi, oraz ideologii uprawomocniającej tej właśnie formy życia trwanie.

Co wreszcie kluczowe z perspektywy prowadzonych tu rozważań, to fakt, że problem rozwoju i egzekwowania praw zwierząt sprowadza się do niemożności konsekwentnego pogodzenia: po pierwsze, ciepłych emocji wobec czujących i cierpiących istot, po drugie, potrzeby zachowania, ważnego w naszej kulturze wizerunku osoby zważającej na cierpienie innych, oraz, po trzecie, owych mocno utrwalonych nawyków żywieniowych[171]. Ideologia i fantazja są w tym wypadku elementami niezbędnymi do wyeliminowania ewidentnego dysonansu emocjonalno-moralno-poznawczego. W szczególności uznanie niesłyszalnego i niewidzialnego – wszystkie miejsca kaźni są oczywiście skutecznie izolowane – roszczenia biliona cierpiących istot (rocznie) musiałoby wywrócić do góry nogami moralny porządek świata. Czymże bowiem byłoby wszelkie inne zło w porównaniu z tym piekłem?

[171] Choćby ze względów technologicznych realizacja obu tych celów stoi w sprzeczności. Swoją drogą badania nad produkcją zwierzęcej tkanki mięśniowej w laboratoriach są blokowane przez lobby polityczne powiązane z podmiotami uczestniczącymi w różnych etapach produkcji przetworów mięsnych, co jest kolejnym przykładem ukazującym związek moralności z reprezentacją polityczną i ekonomią.

Właśnie na przykładzie *szowinizmu gatunkowego* szczególnie łatwo jest obserwować znaczenie reprezentacji politycznej w kontekście polityki moralności. W przypadku wzmiankowanych gatunków rzeźnych ów brak reprezentacji związany jest bezpośrednio z nieobecnością w polu widzenia. Jak powiedzieliśmy, w wymiarze fizycznym miejsce uboju jest *wyparte* z przestrzeni publicznej. W wymiarze ideologicznym obserwujemy szereg *zasłon fantazji*, poczynając od ugruntowania intuicyjnych odniesień do natury ludzkiej, przez odwołania do ideałów męskości, do tradycji kulinarnych, przez kwestionowanie ustaleń współczesnej biologii w zakresie badań dotyczących odczuwania, jak również dietetyki, aż po wyparcie czyste, czyli deprecjację problemu.

Okazjonalnie obserwować można też interesujące zjawisko ochrony tak ukonstytuowanej ideologii, do której dochodzi w okolicznościach doniesień medialnych dotyczących łamania praw gatunków niekwalifikowanych w danej kulturze jako rzeźne, połączonych ze świętym oburzeniem, smutkiem i heroiczną obroną ich praw.

Przykładowo, informacje o bestialskim traktowaniu psów i kotów w Chinach za każdym razem wywołują szok etyczno-estetyczny w Polsce. Zjawisko to doskonale odzwierciedla Lacanowską figurę *obscenicznego suplementu* ideologii i w swej istocie przyczynia się do utrwalenia ideologicznego wzorca (Žižek 2008).

W efekcie, prozaicznie rzecz ujmując, interes gatunków rzeźnych uznać możemy za niedoreprezentowany w dyskursie publicznym. Oczywiście sednem sprawy jest także to, że: (a) dyskurs to zawsze dyskurs ludzki, dokonujący się w języku ludzkim i za pośrednictwem ludzkich kanałów komunikacji; (b) dyskurs „nieludzki" w tym kontekście nie istnieje i wydaje się utopią.

Ekonomia moralności

W poprzednim podrozdziale śledziliśmy interferencje zachodzące pomiędzy polem etyki i polem polityki, podkreślając szczególne znaczenie działania ideologii oraz zagadnienia reprezentacji politycznej. Obecnie, na bazie dotychczasowych rozstrzygnięć, podejmiemy próbę określenia, jakie elementy składają się na oceny moralne dokonywane w kategoriach codziennych. Próbując opisać praktykę ludzkich zachowań moralnych, a postrzegając je przez pryzmat Bourdiańskiego kapitału symbolicznego oraz topologii habitusów aktorów przestrzeni etycznej, skonceptualizujemy pewien proces kalkulacji, nie tyle jednak w duchu utylitarystycznym, co w terminach proponowanego, nowego podejścia do ekonomii zachowań.

Zabieg ten przeprowadzony zostanie z zachowaniem ostrożności wynikającej z faktu, że „(...) jako przekształcona, a tym samym *ukryta*, forma kapitału «ekonomicznego» i fizycznego, kapitał symboliczny [więc i moralny – R.Z.] wytwarza, tu i gdzie indziej, właściwy sobie efekt o tyle, i tylko o tyle, o ile ukrywa fakt, że «materialne» postaci kapitału leżą u jego podstawy i, w ostatecznej analizie, u podstawy jego efektów" (Bourdieu 2007, s. 286).

Nie ulega wątpliwości, że w praktyce dnia codziennego ludzie dokonują swoistego, niekoniecznie uświadomionego rachunku moralnych plusów i minusów, zysków i strat. Wbrew czystości akademickiego podziału na stanowiska konsekwencjalistyczne i deontologiczne, wbrew niekończącym się debatom nad wyższością jednego nad drugim i drugiego nad pierwszym, co jest niewysychającą skarbnicą prestiżu akademickiego, te praktyczne ludzkie, zwykle nieuświadomione, kalkulacje oparte są zarówno na analizie konsekwencji, jak i intencji. Co więcej,

w praktyce zasadność tych elementów z reguły w ogóle nie jest problematyzowana w wymiarze refleksyjnym, a tym bardziej nie abstrakcyjno-teoretycznym[172].

Jednocześnie, jak ustaliliśmy wcześniej, warunkami wstępnymi etyki codzienności są świadomość i sprawczość, które w wymiarze politycznym rozpatrywać należy w kategoriach fantazji czy ideologii oraz reprezentacji politycznej. Chcąc więc zidentyfikować istotne komponenty sądów moralnych w kontekście *etyki codzienności* i modelować je w sposób bardziej ścisły, należy z jednej strony opisać czynniki stojące za obserwowanymi praktykami społecznymi, z drugiej zaś pogodzić się z tym, że prześledzenie ciągów przyczynowo-skutkowych[173] regulujących świadomość i sprawczość nie jest możliwe w pełnej złożoności i nieomylności z uwagi na sygnalizowane już ograniczenia samego modelowania, które zawsze pozostawić musi margines wolności.

Jako pierwszą składową sądu moralnego w kontekście etyki codzienności wprowadzamy *odległość moralną*, która ma za zadanie opisywać poziom zdeterminowania relacji pomiędzy danym działaniem, a jego opisem w kategoriach moralnych w odniesieniu do wybranego, presuponowanego modelu mechanicystyczno-psychologicznego.

Zasadność i potrzeba wprowadzenia komponentu mechanicystycznego wynika bezpośrednio z konieczności odniesienia się do szeregu innych założeń i modeli opisujących „rzeczywistość" w terminach fizycznych związków przyczynowo-skutkowych w niej obserwowanych.

Podobnie, komponent psychologiczny potrzebny jest do wyjaśnienia elementów psychologicznych objaśniających związki przyczynowo-skutkowe stojące za takim czy innym zachowaniem jednostki.

---

[172] Jak wskazuje Andrzej Elżanowski (2011, s. 83), *błąd moralistyczny* polega na pomieszaniu uwarunkowanej biologicznie moralności z jej racjonalnymi wyjaśnieniami na gruncie etyki; zwróćmy jednak jednocześnie uwagę, że granica między tym, co biologiczne i/lub nieuświadomione a tym co kulturowe i/lub racjonalne jest nieostra i dalece dyskusyjna.

[173] Nie dyskutując już nawet zasadności dychotomii przyczyna-skutek.

Jako ilustracje posłużyć mogą nam w tym przypadku przywoływane wcześniej postacie: żołnierza Wehrmachtu zmuszonego pod groźbą śmierci do wykonania egzekucji na jeńcu, właścicielki fabryki decydującej się na odprowadzenie toksycznych odpadów do rzeki celem zminimalizowania kosztów działalności fabryki oraz człowieka osadzonego w więzieniu w Rawiczu, który nie pomaga bezdomnym w Sydney. W każdym z nich codzienne, intuicyjne oszacowanie ich przewin moralnych bazuje i uwzględnia *mechanicystyczną* i *psychologiczną* (nie)możliwość podjęcia przez nich decyzji alternatywnych wobec tych faktycznie podjętych.

Analiza samego wymiaru moralnego z definicji, założenia i zamierzenia winna być wysoce konteksto- i kulturowo-wrażliwa, także w duchu współczynnika humanistycznego Floriana Znanieckiego (1988). Nie tyle przy tym intencjonalnie rozkalibrowana, co raczej dla uniknięcia fikcji pogodzona z własną niedokładnością. W ogólności powiedzieć zatem można, iż w świetle *teorii względności moralności*, każdorazowo pomiar *odległości moralnej* opatrzony winien być informacją na temat okoliczności pomiaru, w szczególności zaś uwarunkowań osoby go dokonującej.

By więc posłużyć się przykładem, w sensie mechnicystycznym decyzja o oddaniu strzału w głowę z bliskiej odległości przez wspomnianego żołnierza byłaby zapewne w bliskiej *odległości moralnej*, a więc, w tym sensie, w ocenie intuicyjno-praktyczno-codziennej waga tego czynu byłaby moralnie znaczna. Gdyby nie niejasność kontekstu psychologicznego, można byłoby stwierdzić, że sytuacji tej niedaleko już do abstrakcyjnego bieguna moralnego w postaci aktu absolutnie umyślnego uczynienia zła. I nie tyle chodziłoby tu o samo prawdopodobieństwo fizycznego wystąpienia *skutku*, ale o niezłożoność elementów, jakie wymagałyby analizy dla wydania w praktyce oceny moralnej, dla określenia tego *skutku* jako moralnie zły bądź moralnie dobry.

Oczywiście, jak zostało to zasygnalizowane, osobną składową takiej kalkulacji powinna być analiza okoliczności powstania powodu do oddania strzału, jak również perspektywy oceniającego. Z kolei, by posłużyć

się innym jeszcze przykładem, odległość moralna pomiędzy faktem, że ktoś lokuje swoje oszczędności w wybranym funduszu inwestycyjnym a śmiercią konkretnego dziecka w Somalii z powodu niedożywienia jakościowego, jest znacznie większa[174].

Warto także zwrócić uwagę, że stosowanie innego rodzaju modeli dyskutowanych w dyskursie utylitarystycznym zwykle obniża wartość kalkulacji tak określonej odległości moralnej – w modelach tych wszystko jest proste i obliczalne, oparte bowiem na redukcji sytuacji realnej do kilku mierzalnych aspektów. Typowe zagadnienie rozpatrywane na kartach niezliczonych prac tego typu mogłoby brzmieć: czy lepiej jest pozbawić oczu 73 osoby w wieku powyżej 35 lat, czy zgodzić się na pozbawienie słuchu 16 dzieci w wieku poniżej lat 18. Co wielce ciekawe, analizy te i debaty wokół nich cieszą się niesłabnącym zainteresowaniem w kręgach akademickich[175].

Z drugiej strony zauważyć można, że Baumanowski (2007) problem globalizacji etyki – mimo skrócenia fizycznej odległości przez rewolucję elektroniczną – stwarza tak wiele trudności, właśnie ze względu na znaczną odległość moralną pomiędzy uczestnikami i podmiotami globalnych kontekstów moralnych.

W szczególności modele utylitarystyczne często nie tylko nie biorą poprawki na ogólniejszy model poznawczy – a więc i perspektywę, percepcję, narrację, dyskurs – w ramach którego są konstruowane, ale również nie uwzględniają wymiaru emocjonalnego wynikającego z praktyki codziennego życia, w kontekście której postawy moralne są kształtowane i reprodukowane.

---

[174] Przy tym nie chodzi tu o banalną obserwację, że „wszystko jest powiązane ze wszystkim" (przynajmniej w obszarze stosownego stożka zdarzeń), ale o faktyczny obrót środkami pochodzącymi z różnorakich funduszy dla celów spekulacyjnych, których efektem są *wojny żywnościowe*, a w konsekwencji głód i śmierć (por. Bello 2011).

[175] W piśmiennictwie polskojęzycznym szereg tego typu rzetelnie przeprowadzonych analiz znaleźć można w pracach Krzysztofa Saji.

I choć z abstrakcyjnej perspektywy utylitarystycznej twierdzić można, że mając do wyboru ratowanie życia własnego dziecka lub dziesiątek żyć innych, obcych dzieci, ratować należy te dziesiątki, twierdzenie to ma niewielką wartość, a dowodzi jedynie, jak bardzo model ten mija się z codziennością, a w szczególności z tym, jak w naszych codziennych praktykach językowych i grach moralnych funkcjonują terminy dobry i zły.

Pierwsze więc zastrzeżenie wobec utylitaryzmu to sprzeciw co do absolutnie nieprzystającej do codzienności metody kalkulacji, drugie zaś to zastrzeżenie wobec nieuprawnionej redukcji wymiaru normatywnego wynikającej z pomijania kompleksowości warstwy emocjonalnej kształtującej kontekst moralny. Jak przy tym zauważa Jolanta Brach-Czaina (1992, ss. 129-130), we względności moralności nie chodzi przecież o „problem relatywności zła ze względu na możliwe, różne systemy wartości, bo ten, kto cierpi, cierpi bezwzględnie, i tu tylko jego rzeczywiste cierpienie jest branym pod uwagę punktem odniesienia".

Interesująca jest tu zbieżność przedkładania utylitarystycznej reguły nad *normalną* reakcję z zachowaniem biblijnego Abrahama, którego Bóg wystawia na próbę, każąc mu pozbawić życia własnego syna. Socjologicznie moglibyśmy oba te typy sytuacji diagnozować w terminach socjopatii, podczas gdy w ramach Wittgensteinowskich analiz gier językowych byłyby to, jak się wydaje, sztandarowe przykłady opętania człowieka środkami języka.

Standardowa linia obrony stanowiska utylitarystycznego polega na stwierdzeniu, że choć w codziennej praktyce ludzie postępują inaczej, to ocena moralna winna mieć charakter uniwersalny i wypływać z logicznej, racjonalnej, intersubiektywnej – tu rozważać można różnorodne zestawy cech – analizy etycznej.

Kontrargumentacja wobec tak sformułowanego *dictum*, którą staraliśmy się nakreślić we wcześniejszych rozdziałach, sprowadza się właśnie do Wittgensteinowskiego powrotu do codzienności. Uparte trwanie na

stanowisku, że to aktorzy życia społecznego są nielogiczni, nieracjonalni, niekonsekwentni w swoich działaniach i ocenach, powinno zostać z kolei skonfrontowane z refleksją nad nieuprawnionym redukcjonizmem leżącym u podstawy modeli utylitarystycznych, ale także pytaniem o samą racjonalność. Ostatecznie jednak zadać należy także pytanie, po co konstruować abstrakcyjne modele, które nie tylko nie korespondują z empirią w wymiarze deskryptywnym, ale są także odrzucane jako wzorce w wymiarze normatywnym.

Z pewnością ta osobliwa praktyka ma wiele wspólnego z fantasmagoryczną projekcją formy życia Bourdiańskiego *homo academicusa*. Natomiast, jak swego czasu trafnie zauważył Alfred North Whitehead, „(...) jest głęboko błędnym truizmem, powtarzanym przez wszystkie podręczniki oraz wybitnych ludzi, gdy wygłaszają swoje przemówienia, iż winniśmy kultywować nawyk myślenia o tym, co robimy. Trafne jest raczej stwierdzenie wręcz przeciwne. Cywilizacja rozwija się dzięki zwiększaniu liczby czynności, które możemy wykonywać, nie myśląc o nich" (Whitehead 1911, s. 45).

Odpowiedź jak zwykle kryje się w praktykach społecznych – w pewnych specyficznych kontekstach oddawanie się spekulacjom etycznym jest użyteczne, co więcej, zdarza się także, że praktycznie użyteczne okazuje się wdrażanie abstrakcyjnych wyników tych spekulacji w praktykę codzienności.

W kontekście tym na myśl przychodzą także zabiegi Platona, który już przeszło dwa tysiąclecia temu gorliwie poszukiwał tyranów skłonnych wprowadzić w życie jego abstrakcyjne koncepcje moralno-polityczne. Ciekawym wspólnych mianownikiem i *leitmotivem* wszystkich podobnych sytuacji jest to, że jednostki o tendencjach socjopatycznych poszukują możliwości wdrożenia przemocą swoich rozwiązań, które służyć mają poniekąd dobru wspólnemu, zarazem zaś nie miałyby szansy zaistnieć i zyskać popularności, gdyby nie owa przemoc.

Na obronę Platona można z kolei powiedzieć, że gdyby nie rewolucyjne rozwiązania wprowadzane siłą przez tyranów, gnuśność mas nigdy nie pozwoliłaby na progres. Cud socjoekonomiczny, jakim był postęp realizowany w systemach demokratycznych, a którego doświadczyliśmy w XX wieku, niechybnie zmierza ku końcowi.

Wydaje się więc, że w praktyce ludzie są właśnie nad wyraz spójni, logiczni i racjonalni, gdy ratują swoje dziecko zamiast dziesiątek dzieci obcych. Owa spójność, logiczność oraz racjonalność wypływa bowiem z faktu, że w praktyce kluczową składową oceny moralnej jest stosunek emocjonalny.

Innymi słowy, ludzie używają terminu moralność nie na określenie pewnej *teoretycznie* spójnej koncepcji, w ramach której cierpienie każdego człowieka ma taką samą wartość, ale na określenie pewnej innej *praktycznie* spójnej koncepcji, w ramach której cierpienie różnych ludzi ma inną wartość, która jest pochodną nie tylko racji, ale i emocji.

Warto przy tym zaznaczyć, że tak konstruowana moralność, po pierwsze, niekoniecznie obejmuje funkcjonowanie podmiotów kolektywnych; po drugie, nie może być mechanicznie kopiowana na wszystkie sfery życia i jest, oczywiście, dalece kontekstualna; po trzecie, w żadnej mierze nie stoi w sprzeczności z postulatami równości i sprawiedliwości, w potocznym ich rozumieniu; po czwarte, może zostać skonstruowana w sposób spójny, o ile tylko punktem wyjścia dla takiej konstrukcji uczynimy właśnie codzienną praktykę, nie zaś abstrakcyjną normę; i po piąte wreszcie, nie oznacza tyranii owej codziennej praktyki (jak w przypadku wzmiankowanej „moralności faszystów"), o ile owa konstrukcja opatrzona jest procesem krytycznej refleksji.

Tam, gdzie nie sięga klasyczna kalkulacja konsekwencjalistyczna[176], w moralności rolę kluczową odgrywa wymiar emocjonalny, co blisko

[176] Stanowisko takie wyrażane jest z pozycji tak zwanego *dwuwarstwowego utylitaryzmu*.

koresponduje z przeprowadzoną w rozdziale drugim dyskusją o determinizmie i wolności charakteryzującymi relację przyjętego modelu opisu względem świata opisywanego.

I tak, w efekcie przejścia teoretycznej ścieżki namysłu, dochodzimy do punktu równoważnego praktyce codziennej – w przypadku dokonywania wyborów moralnych należy starać się wejrzeć w możliwe praktyczne konsekwencje działania i ich spójność / rozbieżność z deklarowanymi wartościami moralnymi, pozostawiając jednak pole składowej emocjonalnej. Pole to można z kolei postrzegać jako wyznaczone w sposób negatywny właśnie przez nieadekwatność i nieprecyzyjność przyjmowanych – w danym kontekście kulturowo-społecznym – modeli opisujących wymiar konsekwencjalistyczny.

Trywialność tego wniosku wskazuje, że współcześnie różnice w ocenach moralnych nie tyle biorą się z różnic w ogólnej metodologii analizy moralnej, ale z przekonań propozycjonalnych dotyczących konkretnych zagadnień rodzących się w toku życia społecznego i politycznego. Podczas gdy filozofowie pieczołowicie kalkulują w zaciszach swoich gabinetów, realne diabły tkwią w szczegółach praktycznych i meandrach polityki.

Wszystko to wydaje się prowadzić do wniosku, że jeśli tylko uwolnilibyśmy się od tyranii i opętania środkami języka oraz ideologii kształtujących strukturę naszych przekonań moralnych, być może bylibyśmy w stanie podchodzić do codziennych problemów moralnych bez ograniczających nas uprzedzeń i obaw, a dzięki temu w większej mierze otworzyć się na interes tych, którzy są w większej odległości moralnej od nas. Być może klucz tkwi w tym, że brak przymusu ideologicznego oraz presji, by tłumaczyć się przed Wielkim Innym z nieuwzględnienia tych interesów, pozwoliłby nam je wreszcie dopuścić? To natomiast mogłoby dokonać się także w przestrzeni semantyki moralności.

To właśnie przekonanie wyraża w pewnym sensie także Richard Rorty w tekście *Moralność jako szersza lojalność* (2009). Jak staraliśmy się wykazać w poprzednich rozdziałach, gramatyka każdej formy moralności

opiera się na braku zgody na *cierpienie* Innego, przy czym w przypadku rozmaitych kultur i społeczności, ów Inny jest określany rozmaicie.

Uzasadnionym wydaje się tu, aby słuszny w swym zamierzeniu, choć utopijny w praktyce rachunek utylitarysty wzbogacić o sygnalizowany komponent emocjonalny. Zatem przez *odległość lojalnościową*[177] rozumieć możemy stopień poczucia odpowiedzialności i troski o Innego wynikający z doznań emocjonalnych występujących po stronie podmiotu moralnego. Wraz z tą odległością kształtuje się symboliczne pole moralne odzwierciedlające *kręgi* emocjonalnych preferencji podmiotu, które z kolei podlega opisowi w terminach habitusu.

Używając tego języka, część dotychczasowych zastrzeżeń formułowanych pod adresem utylitaryzmu wyrazić można w prostszej postaci: praktyka moralności wskazuje, że *odległość lojalnościowa* współokreśla praktyczny i codzienny wymiar moralności. Zarazem utylitarystyczna sugestia, by uwzględniać interes moralny wszystkich podmiotów posiadających interes moralny, daje się w tych terminach wyrazić właśnie przez Rortiański postulat maksymalizacji zasięgu kręgów, jaki refleksją etyczną obejmujemy.

Jednocześnie, mając do dyspozycji skończone środki – zarówno, gdy chodzi o zasoby materialne, jak i w zakresie czasu, wiedzy czy atencji – refleksja ta musi odwoływać się do lokalnych kodeksów i indywidualnych przekonań dotyczących dystrybucji owych środków przeznaczanych na realizację moralnych zobowiązań.

Nie oznacza to w żadnym razie dowolności i nihilizmu, a jedynie konieczność uwzględnienia tak wymiaru ekonomicznego – w sensie właśnie ekonomii czasu, zasobów czy atencji – jako warunkującego sprawczość podmiotu moralnego, jak i wymiaru emocjonalnego jako naturalnego i codziennego składnika *gier w moralność*.

---

[177] Fenomeny te diagnozowane były już przez starożytnych – por.: Ramelli 2009.

Takie postawienie sprawy dostarcza w szczególności odpowiedzi na również często formułowane w praktyce pytanie etyczne: A dlaczego nie rzucisz wszystkiego, nie sprzedasz wszystkiego i nie przeznaczysz tych zasobów na ratowanie świata – czyż nie byłaby to najlepsza rzecz jaką można uczynić?

Aby dopełnić ten wątek, warto nadmienić, że wielokrotnie w ramach obrony (pytanie, na ile potrzebnej) na tak sformułowane pytanie, wskazuje się na to, że człowiek potrzebuje pewnego zakresu wolnego czasu oraz zasobów materialnych, by utrzymywać się w dobrej kondycji i zwiększać zakres swojej sprawczości, także moralnej. To z kolei, jak się argumentuje, z czasem przełoży się – siłą mechanizmów inwestycyjnych – na większą ilość dobra w przyszłości, niż ta którą wygenerowałoby poświęcenie *pierwotne*.

Tego typu narrację traktować należy raczej w kategoriach racjonalizacji, bowiem moment zakończenia owego etapu inwestycji i przejście do etapu czynienia dobra z wykorzystaniem zakumulowanego kapitału dziwnym trafem ciągle odkładany jest w przyszłość i przeciągany w nieskończoność. Na inny sposób narracja ta pojawia się także w kontekstach, wzmiankowanych już na łamach rozdziału drugiego, konwertowania kapitału ekonomicznego (i innych) na kapitał moralny. Również i w tych przypadkach zdaje się mieć niewiele wspólnego z praktykowaniem moralności, jak dobrze pokazywał to także przywoływany już przykład spadkobierców Jana Kulczyka.

Jak zaobserwowaliśmy wcześniej przy okazji omawiania ujęcia behawiorystycznego, etyczne zasługi i przewiny podmiotu są tym większe, im mniej deterministyczna jest relacja pomiędzy modelem wykorzystywanym do opisu działania podmiotu moralnego a samym doświadczeniem tego działania z perspektywy obserwatora. Tak pojęta *ekonomia moralna* opiera się zatem na – zazwyczaj nieświadomej – habitualnej analizie topologii wzmocnień związanych z danym działaniem moralnym i jego potencjalnej percepcji przez *znaczących innych*.

Topologię tę wyznaczają właśnie nie tyle realni inni i ich realne wyobrażenia, co wyobrażenia podmiotu – nośnika owego habitusu – na temat wyobrażenia innych o nim samym. Te zwykle powstają przez uznanie, jakim obdarzany jest podmiot, który podejmuje pozytywnie waloryzowane działanie w ramach określonego kodeksu moralnego, zwłaszcza gdy jego przyczyny mają charakter niedeterministyczny, z punktu widzenia obserwatora, co z kolei wiąże się z małą odległością moralną.

Wszelka analiza moralna działania nieuwzględniająca indywidualnego rachunku zysku i strat w obszarze uznania – zdobywanego w oczach realnego bądź wyimaginowanego innego – jest fantazmatem Rozumu, w którym funkcję *objet petit a* pełni imperatyw moralny. Tym samym teoria praktyki codziennych zachowań moralnych oraz ich ekonomia bazować winna na wzmiankowanej dialektyce odległości – moralnej oraz lojalnościowej – wspartej habitualnie uwarunkowaną, indywidualną kalkulacją uznania.

Ów trzeci element refleksji moralnej, analiza uznania, pozwala w prosty sposób wyjaśniać działania postaci moralnie *tragicznych*, czyli takich, które w niespójny sposób jednocześnie przejawiają zachowania moralnie pozytywne i negatywne.

Dobrym przykładem *tragiczności* rozumianej w tym sensie może być postać żołnierza-służbisty będącego zarazem wzorowym, ciepłym i kochającym członkiem rodziny. Negatywne uznanie, jakie zdobywa pośród swych współpracowników, torturując, dajmy na to, niewinnych więźniów, zarazem zaś pozytywne uznanie, jakie otrzymuje choćby od członków rodziny i znajomych, stanowią komponenty dokonywanej kalkulacji moralnej. Ich wzajemna wartość nie znosi się w żadnym razie ze względu na rozłączność audytoriów, przed którymi odgrywane są poszczególne role, co wyraźnie prześledzić możemy na przykładach omawianych przez Goffmana w *Człowieku w teatrze życia codziennego*. Ów moment iluzji kończy się w chwili, w której któraś ze składowych rachunku uznania

zanika[178]. Dość powiedzieć, że jednostka nawiguje – albo co najmniej stara się nawigować – w polu gier moralnych w taki sposób, by bilans jej aktywności był korzystny.

Kwestia ta staje się tym bardziej złożona, jeśli poruszamy się nie w obrębie konkretnej gry w moralność, ale w sferze metamoralnej, przyzwalającej na szeroki wachlarz strategii, które w nawiązaniu do podziału zaproponowanego przez Władysława Stróżewskiego (1981) podzielić możemy na selektywne, ascetyczne oraz integralne. Integracja różnych systemów moralnych – którą w obszarze moralności realizowałaby Rortiański postulat *fuzji horyzontów* – z perspektywy zarysowanej uprzednio *etyki świadomości* nabiera w tym kontekście normatywnego charakteru postulatu etycznego.

Słowem podsumowania wskazać można, że w zakreślonym tu polu badawczym praktyka ludzkich zachowań moralnych jest wyznaczona przez ekonomię moralności rozumianą jako wypadkowa trzech elementów: odległości moralnej, odległości lojalnościowej (niejako po stronie powinności moralnych) oraz kalkulacji uznania (niejako po stronie benefitów moralnych), z których każdym rządzą jakościowo inne mechanizmy społeczne.

Oczywiście, dopełnianie powinności, przekraczanie oczekiwań, niedopełnianie niepowinności to wszystko elementy szerszej kalkulacji. Każdy z tych składników rozpatrywać należy także w relacji z odpowiednim polem władzy, a więc we wzajemnej interferencji ze sferą ideologii oraz materialnymi relacjami władzy. W zależności od kontekstu i rozstrzygnięć w zakresie warunków brzegowych, w praktyce badawczej, celem uzyskania odpowiedzi na konkretne pytania, problemy, zagadnienia z obszaru etyki, przy wykorzystaniu tych trzech komponentów kon-

[178] W nakreślonym przykładzie takim przełomowym momentem może być chwila przejścia na emeryturę.

struować można modele – które czysto roboczo określić można jako *hierarchiczne systemy dyferencjacji moralnej* – a dzięki którym przyczyny wyborów dokonywanych przez podmioty etyczne mogą być bardziej precyzyjnie wyjaśniane i przewidywane. Na elementy te spojrzeć można także – w sposób bardziej Wittgensteinowski – jako na współrzędne gramatyczne wyznaczające etyczny wymiar formy życia.

Udawanie – w duchu na przykład Kantowskim – że moralność nie podlega kalkulacji, a ekonomii moralności nie ma, wydaje się nosić znamiona utopii i oderwania od rzeczywistości. Poręcznej ilustracji dostarczają te wszystkie sytuacje, w której ludzie domagają się od innych przestrzegania pewnych abstrakcyjnych, niejednokrotnie zakotwiczonych w zaświatach zasad (jak na przykład prawo antyaborcyjne), by tym sposobem zdobywać uznanie określonych grup społecznych (przykładowo: członków danego zgromadzenia religijnego). Zwykle owa gra pozorów kontynuowana jest do momentu, w którym zbieg okoliczności nie zderzy ich własnej praktyki życia z taką właśnie zasadą (w nawiązaniu do przykładu aborcyjnego: ich córka pada ofiarą brutalnego gwałtu), kiedy to, dopiero pod naporem codzienności, wycofują się z opętania środkami języka.

Podobnie, w szerszym kontekście, typowe wykorzystanie semantyki egoizmu / altruizmu – jak argumentowaliśmy już wcześniej – wydaje się kontrskuteczne. Jeśli jednostka postrzega czynienie *dobra* i pomaganie innym w terminach własnego interesu, to nie tylko nie ma w tym niczego nagannego, ale nawet wydaje się to szczytem altruizmu na miarę ludzkich możliwości. Zżymanie się na taką postawę jako egoistyczną nosi znamiona pozoru[179]. W ten sposób wyczerpuje się przewidziany w niniejszym opracowaniu zakres opisu ekonomii moralnej w jej wymiarze społecznym. Wszystko zaś, co tyczy się moralności „solipsystycznej", nie ma tu zastosowania.

[179] Czym innym jest oczywiście piętnowanie cynizmu lub oportunizmu moralnego.

Etyczny wymiar form życia AD 2021

Jakie cechy szczególne mają formy życia we współczesnym *systemie-świecie*? Kolejne rewolucje agrarne, a potem rewolucja przemysłowa wpłynęły na relacje między ludźmi a zwierzętami, a przez to przekształciły relacje między ludźmi a bogami. W prozaiczny sposób udomowienie zwierząt zmieniło moralny stosunek człowieka do zwierząt, co z kolei odegrało znaczącą rolę w *transcendentalnieniu* Boga. Wraz z rewolucją przemysłową ów Bóg stopniowo obumiera, a wzrasta humanizm[180].

Wydaje się, że wraz z procesami upłynnienia rzeczywistości, jej cyfryzacji oraz globalizacji, pewne wartości i mechanizmy funkcjonujące w obrębie moralności rozprzestrzeniły się, nie zważając na jej granice, peryferyjność czy centralność, zarazem zaś przeszły metamorfozy właściwe dla doby późnej nowoczesności. Pytanie, na ile obecna rewolucja informacyjna oraz, wielowymiarowo dyskusyjny, fenomen sztucznej inteligencji, zmienią formy życia i wyrastające z nich praktyki moralne.

Spróbujemy obecnie szkicowo przybliżyć kilka elementów wyróżniających AD 2021, wskazując etycznie specyficzne cechy tegoż kapitalistycznego *systemu-świata* i rozważając je w odniesieniu do sposobów, na jakie w praktyce odnosi się do nich pojęcie moralności. W tym sensie będzie to forma drobnej konfrontacji prowadzonych wcześniej rozważań teoretycznych z praktyką dnia codziennego, jak również ścieżka ich zastosowania do naświetlenia problemów ściśle praktycznych.

---

[180] Za zwrócenie uwagi na te ważne przykłady przełożenia formy życia na praktykę moralną – pojawiające się także u Yuvala Noaha Harariego (2018) – podziękowania należą się prof. Małgorzacie Budycie-Budzyńskiej.

Tyrania indywidualizmu

Dominujący współcześnie indywidualizm, rozumiany szeroko jako droga życia i etos, a ufundowany w porządku kapitalistycznym oraz stowarzyszoną z nim obecnie ideologią neoliberalną, odgrywa kluczową rolę we wszystkich poruszanych dotąd aspektach filozofii i socjologii moralności. Przede wszystkim więc indywidualizm oznacza specyficzne rozumienie wolności oparte na konsekwentnym negowaniu wpływu czynników społecznych na jednostkę, a wyniesione do pozycji naczelnej wartości organizującej życie ludzkie. W terminach czysto behawioralnych oznacza to bezprecedensowe zwiększenie podatności jednostek na oddziaływanie systemów kar i nagród, wynikające z fałszywego przekonania o niezależności, samodzielności i… niepodatności na wpływy zewnętrzne – niezależnie czy to natury nadprzyrodzonej, biologicznej, czy ekonomicznej.

Siła oddziaływania tej ideologii sprawia, że – mimo ewidentnej sprzeczności z doświadczeniem codziennym, ale i klasyki badań w zakresie ekonomii politycznej (Marks 1951) – współczesna forma życia opiera się na dość powszechnym, choć wątłym przekonaniu, iż to, kim jesteśmy, zależy w lwiej mierze od naszych decyzji. Termin wolność jest przy tym traktowany potocznie – ale i w domenie doktryny neoliberalnej – jako niedefiniowalne pojęcie bazowe, jako metaforyczna *tabula rasa* Locke'a, wolna od wszelkich obciążeń tak endo-, jak i egzogennych, które nie wymaga bliższego określania. W sensie ustaleń rozdziału drugiego niniejszej pracy, podejście to oznacza rezygnację z wszelkiego modelowania czy wyjaśniania, a więc także kapitulację krytyki na rzecz ideologii.

W naturalny sposób wymiar ideologiczny indywidualizmu przejawia się także zwiększonym łaknieniem nieustannej rozkoszy, *jouissaince*, jaką podmiot czerpie ze swojej *samodzielności*, z tego, że „ma swój styl", że „jest wyjątkowy", aż wreszcie – jak głoszą hasła reklamowe będące prymitywnymi i bazowymi nośnikami tej ideologii – że „jest sobą".

Ponownie, „bycie sobą" to asymptotyczna rozkosz, ale i powinność jednostki, to *objet petit a*, który sprawnie i z powodzeniem eksploatują w praktyce kampanie marketingowe oferujące swym odbiorcom masowo dystrybuowane produkty mające dopomóc im w stworzeniu przy ich pomocy samych siebie (Žižek 2008).

Drugą stroną tej monety jest pełzająca pandemia depresji wynikająca z masowości rozczarowania tą fantazją, która w którymś momencie, mimo wsparcia milionami gadżetów oraz masowej iluzji oferowanej przez konta społecznościowe *influencerów*, przegrywa konfrontację ze znacznie mniej odstrzałową prozą rzeczywistości.

Tak pojęta wolność i niezależność podmiotu sprawiają więc także, że jest on obwiniany i obwinia sam siebie za rzeczy, na które nie ma faktycznego wpływu, ale i nagradzany jest, i nagradza sam siebie za rzeczy, które nie są jego zasługą. Z drugiej strony odpowiedzialność za Innego – ów niedefiniowalny i bazowy fundament moralności (Bauman 2000) – zanika w jego świadomości wraz z przekonaniem o niezależności owego Innego, zazwyczaj także przez niego samego afirmowanej. W kulturze indywidualizmu troska o Innego jest postrzegana w najlepszym razie jako wspaniałomyślność, ale w innym jako *frajerstwo*.

Zjawiska te znajdują swoje odzwierciedlenie także w warstwie kulturowej, nie tylko w utartych już powiedzonkach, jak „każdy jest kowalem swojego losu" czy „nie ma czegoś takiego jak darmowy lunch" – będących poręcznymi nośnikami *American dream*, ale także w kulturze kontry, jakiej świetny przykład stanowi południowoafrykański *zef*. Jednocześnie określenia „niemoralny" używa się coraz rzadziej w przypadku ignorowania cierpienia Innego – to bowiem jest doświadczeniem nieznośnie zakłócającym neoliberalny obraz świata – o ile w ogóle określenia tego jeszcze się używa. Skoro każdy Inny z osobna jest odpowiedzialny za samego siebie, nie ma nic złego w pozostawianiu go samemu sobie.

Co więcej, ciężar przesuwa się raczej ku wynagradzaniu za indywidualną szczodrość, a troska o Innego staje się przejawem wspaniałomyślności.

W dobie indywidualizmu solidarność i lojalność obracają się w grę paternalistycznej łaskawości zwycięzców i teatru pustych gestów ze strony przegranych. A choć dialektyka *pana* i *niewolnika* nosi znamiona moralnej troski, w istocie jest jej zaprzeczeniem – przedmiotem faktycznej troski *pana* jest własna autokreacja, bynajmniej zaś upodmiotowienie *zniewolonego*; przedmiotem troski *niewolnika* również jest własny interes, który realizuje się w drodze tworzenia stosownych pozorów dostatecznie przekonująco, by zyskać chleb, a w przyszłości być może awansować do roli *pana* (por. Adiga 2021). *Godność* i *wolność* będące motorami napędowymi ideologii indywidualizmu gubią się po drodze lub – jak powiedziałby Wittgenstein – wypadają z gry.

Tym samym moralność w dobie indywidualizmu staje się prawdziwym wyzwaniem, jej bowiem realna podstawa – owa odpowiedzialność za Innego i wrażliwość na cierpienie Innego – zostają wielowymiarowo naruszone. *Nadsprawczość* i niezależność przypisywane jednostkom paradoksalnie sprawiają, że rozregulowana zostaje odległość moralna pomiędzy działaniem podmiotu moralnego a innymi jednostkami, na które działanie to ma realny wpływ. Wraz z pogłębiającą się alienacją oraz wolnorynkową rywalizacją wyalienowanych jednostek – nie tylko w wymiarze ekonomicznym, ale także w zakresie walki o *uznanie* – zwiększa się z kolei odległość lojalnościowa między nimi, a to zwrotnie pogłębia procesy alienacji.

Zarazem wspomniane przesilenie ekonomii uznania oraz wzrost znaczenia indywidualnych zasług prowadzi do sytuacji, w której staje się ono przedmiotem ostrej rywalizacji opartej na skrajnej instrumentalizacji samych wartości – subtelna równowaga społecznych wymian uznania zastąpiona zostaje kombinacją bezwzględnej rywalizacji i spektakularnego *potlaczu*.

Problem ideologii wolności polega na tym, że wraz ze wzrostem obszarów egzystencji, które zależą od jednostki, w coraz większym stopniu wynika z konieczności samodzielnego zaspokajania własnych potrzeb. W szczególności, w coraz większym stopniu uzależniona jest od potrzeby zdobywania uznania oraz wykazywania się niezależnością, co w konsekwencji paradoksalnie przekłada się na coraz większe ograniczenie podmiotu. Nadmiar wolności deklaratywnej skutkuje więc jej restrykcją realną (Fromm 2014).

W wymiarze politycznym dodatkowo zwrócić należy uwagę nie tylko na sygnalizowany już wymiar ideologiczny związany z dominacją indywidualizmu, ale także na procesy *dedemokratyzacji* życia publicznego. Atomizacja odpowiedzialności oraz interesów, pogłębiająca się alienacja jednostki względem pracy, społeczeństwa, prowadząca do stopniowej utraty tożsamości – jak również redukcja roli państwa do zapewniania ochrony mienia, w naturalny sposób prowadzą do problemów z reprezentacją polityczną, w konsekwencji zaś do kryzysu społeczeństwa jako takiego.

Utrata tożsamości jest zarazem kolejnym paradoksem wynikającym z wewnętrznej sprzeczności między indywidualistyczną tendencją do negowania społecznego umocowania jednostek a głęboko społecznym charakterem wszelkich form autokreacji w rzeczywistości[181]. Sam indywidualizm o tyle bowiem służy jednostce, o ile realnie koresponduje z jej świadomym samorozwojem, o tyle zaś jej szkodzi, o ile jest jedynie ideologicznym fetyszem i dyskursywnym frazesem.

Atrofia zaufania

Jak mieliśmy okazję zobaczyć w podrozdziale *Etyka dnia codziennego w polu polityki*, wiele wskazuje na to, że wzajemne zaufanie, współodpowiedzialność oraz kooperacja – a więc wartości, które rozwijają się

[181] *Per analogiam*: argument autokreacji prywatnej.

w toku socjalizacji przebiegającej w zdrowym organizmie społecznym – przynoszą jednostkom zyski większe niż te, jakie mogłyby im przynieść najlepsze strategie egoistyczne. W konsekwencji indywidualizmu, forma życia współczesnego człowieka musi w coraz większym stopniu uwzględniać zachowania rywalizacyjne, co z kolei w naturalny sposób prowadzi do spadku poziomu społecznego zaufania.

Jak dowodzi Ferruccio Rossi-Landi (2002), proces ten wiąże się, na zasadzie mechanizmu sprzężenia zwrotnego, ze zjawiskiem alienacji komunikacyjnej, zaś w opinii Zygmunta Baumana wraz z nastaniem doby neoliberalizmu upadają wręcz nadzieje na światowe braterstwo i solidarność.

Podobnie jak za symptom globalnego braku zaufania uznać można fasadowość działania Organizacji Narodów Zjednoczonych oraz hipokryzję światowych liderów politycznych, tak za symptom lokalnego braku zaufania uznać należy mnożenie materialnych i mentalnych murów, gentryfikację, fawelizację czy gettoizację osiedli, miast i całych państw[182] w drodze amplifikacji procesów grodzenia rozmaicie pojętej przestrzeni (Davis 2009). Istotnym aspektem moralnym tych zjawisk jest odmawianie im wymiaru etycznego, traktowanie zaś jako naturalnej kolei rzeczy, naturalnego aspektu funkcjonowania światowej gospodarki, w której odpowiedzialność spoczywa po stronie jednostek.

Ogólniej powiedzieć zatem można, że wraz z tym, jak znakomita większość jednostek ma coraz mniejszy wpływ na grę polityczną rozgrywającą się wokół nich i formującą obiektywne warunki ich egzystencji, odpowiedzialność za taki stan rzeczy przesuwana jest na te właśnie jednostki. Generycznym narzędziem uprawomocnienia tych procesów są demokratyczne wybory – dzięki *powszechnemu* w nich udziałowi odpowiedzialność za dowolne przewiny systemu scedowana zostaje na jednostki.

---

[182] Jak chociażby we wzmiankowanym wcześniej przypadku Autonomii Palestyńskiej.

Mimo więc atrofii zaufania społecznego, wielkie siły zaprzężone są do podtrzymywania mitu funkcjonującej demokracji, a więc systemu reprezentatywnego. Zakwestionowanie tego mitu, równoznaczne z kastracją wolności jednostki oraz jej godności jako obywatela, jest największym bluźnierstwem współczesności, które spotkać się musi z potępieniem tak ze strony beneficjentów współczesnych liberalnych demokracji, jak i ze strony mas poszkodowanych przez tę iluzję. Niemoralne w przeważającej liczbie oczu jest więc obecnie przeciwstawianie się dezintegracji społecznej przebiegającej pod dyktando katalizowanego indywidualizmem wyzysku.

To, co moralne, wydaje się podporządkowane temu, co ekonomicznie efektywne, dzięki prostemu zabiegowi bazującemu na prostej obietnicy „na dłuższą metę wszystkim się to opłaci". Ów dobrze znany w historii religii chwyt soteriologiczny w istocie przez całe milenia skutecznie przywiązywał masy do różnorakich religii monoteistycznych, dzięki pustej obietnicy pośmiertnego odkupienia. Trzymanie się dogmatów wiary miało się na dłuższą metę opłacić. I choć mówi się, że zawsze w historii ludzkości interes ekonomiczny przedkładany był nad moralność, znamieniem współczesności jest *świadoma* akceptacja tego stanu rzeczy.

Jak zostało to już zasygnalizowane wcześniej, współczesna forma życia jest tak „zachłanna", że nie tylko chce przedkładać egoistyczne interesy nad kwestie moralne, ale także tworzyć i podtrzymywać wrażenie, że tak nie jest oraz że wszystko, co się dzieje, w ostatecznym rozrachunku okaże się pozytywne. W tym sensie współczesność łudząco przypomina europejskie średniowiecze, gdzie mocą wiary i bożej opatrzności, chrześcijańscy oprawcy dokonywać mogli zbrodni dowolnej skali, tkwiąc jednocześnie w niezachwianym przekonaniu o słuszności własnych działań (Eco 1996).

Z perspektywy dominującej ideologii, pozór ten pozostaje w interesie wszystkich. Dla pokrzywdzonych jest gwarantem resztek godności i źródłem *fantastycznej* nadziei. Idąc dalej, życie tych, którym wiedzie się dostatnio,

byłoby bez niego nieznośne z uwagi na pogłębiającą się lukę pomiędzy warstwą deklaratywną wyznaczającą powszechnie akceptowane formy życia a faktycznym ich kształtem i konsekwencjami praktycznymi.

Z uwagi na kurczenie się odległości moralnych, ideologia musi obecnie działać jeszcze sprawniej, wytwarzając pozory bardziej subtelne i bardziej skuteczne. Krajowe i międzynarodowe agendy polityczne nabrały dość dużej biegłości w umiejętnym wykorzystywaniu koncepcji *demokracji*, *wolności* oraz *sprawiedliwości* – wiodących współcześnie „żuków" ideologicznych – zarówno w warstwie komunikacyjnej, jak i dzięki aktualnej działalności instytucji walczących o te wartości z ich fantazmatycznym Wrogiem.

Dobrymi przykładami *obscenicznych suplementów* tak skonstruowanej ideologii mogą być w tym wypadku działania lokalnych watażków (Saddam Hussein, Mu'ammar Khadaffi) rezydujących w krajach rozwijających się, którzy zbyt dosłownie ignorują cierpienie Innego, za co wymierzana jest im sprawiedliwość przez reprezentujących liberalno-demokratyczną sprawiedliwość satrapów.

Choć więc, jak twierdzi Jack Hammond, dyskurs etyczny coraz mocniej podkreśla znaczenie uniwersalizacji reguł moralnych, równego dostępu do dobrobytu oraz poszerzania kręgów osób, z którymi jesteśmy solidarni[183], dyskurs ten funkcjonuje zarazem w oderwaniu od faktycznych działań. Rozdźwięk pomiędzy warstwą deklaracji i warstwą faktów, wraz z powszechną akceptacją dla tak konstruowanej fikcji, są kolejną, znaczącą cechą współczesnej formy życia. Nie mając wpływu na podaż manipulacji, chwytów reklamowych, pustych obietnic i *pustych gestów* przepełniających dyskurs publiczny, człowiek współczesny uczy się z ich bagażem żyć, rozwijając postawy określane jako obojętność na prawdę (ang.: *indifference to truth*), która to wiązana jest z *post-prawdą*,

[183] Na podstawie rozmów prywatnych z Jackiem Hammondem.

ale i dezinformacją szerzoną przez wrogów systemu (w której to roli liberalni demokraci najczęściej obsadzają agenturę rosyjską i chińską).

W tym też sensie korzystną – z perspektywy dominującej ideologii – rolę odgrywa obecnie mnogość ruchów alterglobalistycznych, które pozwalają podtrzymywać pozór wolności, demokracji i równości, jak również służą kanalizacji nadpodaży aktywności obywatelskiej.

Zgodnie z ponurą diagnozą Herberta Marcusego sprzed ponad pół wieku, ów człowiek jednowymiarowy jest w stanie bez trudu internalizować wszystkie te alternatywy w drodze spektaklu, który unosi się na powierzchni realnych stosunków panowania. Jak jednak również wynika z obserwacji Marcusego, ta sama neoliberalna racjonalność sama jawi się jako irracjonalna w szerszej perspektywie domagającej się uzasadnienia samej siebie. W tym sensie działalność alterglobalistów, o ile zdoła zgromadzić masę krytyczną, być może przechyli kiedyś szalę na stronę socjalistycznej utopii, oddalając kasandryczną wizję zniewolonego świata ludzi przeświadczonych o swej wolności. O tyle przy tym, o ile ta utopia ukonstytuowałaby się za sprawą nowej ideologii[184], o tyle także od razu stanęłaby w opozycji względem *etyki codzienności* w rozumieniu jej tu nadanym.

[184] Tu naturalnie pojawia się pytanie o ideologiczność; ważną w tym kontekście refleksję znajdujemy u Rorty'ego: „Dewey sądził, że moglibyśmy zachować budujące oralnie narracje historyczne, nie zawracając sobie głowy kreowaniem metafizycznego tła, w którym rozgrywa się ta opowieść, i nie określając zbyt szczegółowo celu, do którego zmierza. Zwolennicy Deweya, choćby ja, chcieliby wychwalać demokrację parlamentarną i państwo dobrobytu jako coś bardzo dobrego, ale opierając się na jednostkowych porównaniach i wskazując konkretne możliwości, a nie w oparciu o teoretyczne stwierdzenie, że te instytucje bardziej odpowiadają ludzkiej naturze albo że są bardziej racjonalne czy zgodne z uniwersalnym prawem moralnym niż feudalizm czy totalitaryzm. Podobnie jak Lyotard chcemy zarzucić *metanarracje*. Ale przeciwnie niż on nadal rozwijamy budujące moralnie narracje pierwszego stopnia" (1999a, s. 316); nadzieję na ufundowanie etyki bez konieczności rekonstrukcji gmachów metafizyki znajdujemy u wielu autorów (por. Vattimo 2006).

Konsumpcjonizm moralny

Transformacje współczesnych form życia oddziałują na moralność przez metamorfozy mikrointerakcji kształtujących *rozmowy przy stołach kuchennych*. Niezauważalne, bo wszechobecne, przesunięcie tematów tych rozmów ku dyskusjom na temat konsumowanych aktualnie dóbr, niesie ze sobą daleko idące zmiany w zakresie *etyki małych spraw*.

W ujęciu behawioralnym konsumpcjonizm prowadzi do wyuczonej pasywności obywatelskiej, ponieważ procesy konsumpcyjnie wzmacniają negatywnie polityczną aktywność – czas poświęcony na kontestację nie jest nagradzany ani przyjemnością płynącą z konsumpcji, ani uznaniem płynącym z sukcesów osiąganych na polu rywalizacji o pełniejsze uczestnictwo w globalnym akcie konsumpcji[185]. Oczywiście istnieje pula ról społecznych kontestatorów, którzy zdobywają uznanie ze względu na swe zaangażowanie, jest to jednak nisza na społecznym rynku autokreacji. Do zaangażowania obywatelskiego nie zachęca także trudność, z jakim przekładać się ono daje na realne efekty.

Tymczasem w dzisiejszym świecie konsumpcja dostarcza nie tylko doraźnego *jouissance*, satysfakcji czerpanej z obcowania z nadmiarem, ale także tak pożądanego – bo fundamentalnego dla konstrukcji relacji społecznych – uznania. Paradoksalnie, nawet miliardy ludzi wypchnięte poza zwyczajny obieg gospodarki kapitalistycznej ze względu na ubóstwo, w którym przyszło im żyć, miliardy zmarginalizowane i tworzące systemowy rezerwuar taniej siły roboczej, mają możliwość chociaż chwilowego i efemerycznego doświadczania satysfakcji, jakich dostarcza uczestnictwo w globalnych łańcuchach konsumpcji. W warunkach zaostrzonej konkurencji globalni producenci walczą zresztą także o skąpe jednostkowo, ale znaczące w łącznej masie, zasoby przeszło dwóch

[185] David Andrews (2002) interpretuje sam *fetyszyzm towarowy* oraz relacje cenowe pomiędzy towarami – a więc również pomiędzy robotnikami – w terminach burżuazyjnej gry społecznej.

miliardów osób egzystujących za mniej niż 2 dolary dziennie (World Hunger 2018).

Znacznym wysiłkiem lub dzięki dostępności dedykowanych im linii kredytowych „podwyższonego ryzyka" sięgają one po produkty, dzięki którym mogą zdobyć społeczne uznanie dystrybuowane w istotnej mierze kluczem udziału w konsumpcji markowych produktów. Kupowanie, konsumowanie, podobnie jak praca, aby móc kupować i konsumować, ale także wyrzucanie tego, co już nienowe, postrzegane jest jako słuszne, jeśli nie wręcz moralnie słuszne. Co więcej, dzięki uczestnictwie w globalnym procesie produkcji wszyscy jego uczestnicy mogą mieć poczucie, że działają słusznie także właśnie w sensie moralnym, ponieważ umożliwiają bogacenie się pozostałym jego uczestnikom.

Niebagatelną wreszcie rolę w omawianych zjawiskach odgrywa współdominujące na globalnej Północy wyznanie katolickie. Podobnie jak w przypadku procesów rozkwitu etyki protestanckiej oraz ekonomicznej ekspansji kapitalizmu, które wzajemnie się wspierały[186], tak też współczesny światowy kryzys humanitarno-finansowy kojarzyć można i sprzęgać z dominacją wyznania katolickiego.

Nie chodzi tu przy tym o – również skądinąd istotną – rolę, jaką instytucja Kościoła katolickiego odgrywa w wymiarze ekonomiczno-społecznym, ale o czysty pierwiastek ideologiczny, jakim jest religia odkupienia wszystkich win ludzkich przez ginącego na krzyżu Zbawiciela. W przeciwieństwie do swego starotestamentowego prototypu, nowotestamentowy Bóg jest miłościwy i ofiarowuje – poprzez ofiarę własną – zbawienie wszystkim, którzy przed śmiercią zdołają oddać się pod jego opiekę. W obliczu tego nieskończonego miłosierdzia, w ramach doktryny katolickiej implementowanej w kapitalistycznym świecie, bycie dobrym w powszechnym tego słowa rozumieniu staje się zwykle nieracjonalne. Skoro z jednej strony wszyscy zostaną zbawieni, z drugiej

[186] Por. zwłaszcza Tawney 1948.

zaś strony brak skrupułów moralnych jest użyteczny praktycznie, nic więc dziwnego, że notowania uczciwości jako cechy pożądanej we współczesnym świecie spadają.

Co także istotne, również boscy namiestnicy, czyli duchowni Kościoła katolickiego, bardzo liberalnie podchodzą tak do interpretacji głoszonych przez siebie wartości, jak i kwestii wybaczania oraz odkupywania win, kontynuując wielowiekową już tradycję handlu odpustami. Oczywiście współcześnie handel ów nie może odbywać się jawnie, toteż zapośredniczony musi być odwzajemnieniem *pustego gestu* dokonującym się przez *dobrowolne* złożenie jałmużny na tacy.

W pewnym sensie mówimy tu więc o posiadającym już bardzo długą i burzliwą historię procesie komodyfikacji samej moralności. Wartości są po to, by je deklarować i być im *wiernym*, niekoniecznie zaś po to, by je praktykować. Takie oderwanie sfery praktyki moralności od abstrakcyjnej etyki wydaje się konstytutywne dla wyznania katolickiego rozumianego jako praktycznie funkcjonująca formacja polityczna, która z handlu uznaniem bożym uczyniła swój główny atut rynkowy.

Wyuczone tym sposobem na gruncie religijnym praktyki świetnie sprawdzają się na gruncie neoliberalnej ekonomii konsumpcjonizmu początku XXI wieku. Wierni chętnie wykupują swoje grzechy, łożąc na działalność organizacji charytatywnych, podczas gdy niejednokrotnie w życiu zawodowym wspierają działalność organizacji czyniących wielokrotnie więcej zła niż wartość składanej ofiary. Z perspektywy lotu ptaka bilans tych transakcji jest jednoznacznie negatywny, ale nie leży w niczyim interesie refleksja nad tą obserwacją. W myśl akceptowanej współcześnie formy życia – siłą powszechnie afirmowanej oczywistości oraz zasady, że żadna praca nie hańbi – ocenie moralnej nie wolno poddawać charakteru wykonywanej pracy. Podobnie ocenie moralnej nie podlega konsumpcja dóbr nabytych za uczciwie wypracowane pieniądze. Praca i konsumpcja są w tym sensie *świętością* współczesnych liberalnych demokracji.

Raz jeszcze dotykamy więc diagnozowanego przez Žižka mechanizmu ideologicznego: wolny rynek pozwala nam nie tylko przeżywać rozkosz konsumpcji, ale także dostarcza nam mechanizmów, które pozwalają wyprzeć ze sfery moralnej refleksję dotyczącą niemożności przeżywania tej rozkoszy przez Innego. Podobnie, stosowne mechanizmy zwalniają nas ze wszelkiej odpowiedzialności dokładnie w tych sferach, w których najbardziej szkodzimy innym i planecie: w sferze pracy zawodowej oraz sferze konsumpcji.

Na tym rola wyznania katolickiego w kształtowaniu moralnego wymiaru formy życia się jednak nie wyczerpuje. Tak, jak protestant starał się przez całe życie pracować jak najgorliwiej – pomijając już bowiem nawet protestancką ideę predestynacji, w myśl obrządku protestanckiego boskiej ocenie podlega całe życie, niezależnie od składanych na łożu śmierci deklaracji – wydawać zaś jak najmniej, by nie oddawać się zdrożnym rozkoszom i odraczać konsumpcję (Weber 1994), tak katolik nie tylko konsumuje na bieżąco dobra, które wypracowuje, ale także konsumuje je na kredyt.

W ten sposób ponownie katolicka etyka pracy doskonale sprzęga się z ideologią konsumpcjonizmu. W jej ramach nie należy troszczyć się o przyszłość, ponieważ tak Bóg Wszechmogący, jak i oferujący kredyty konsumpcyjne Wolny Rynek, czuwają, by wesprzeć jednostkę w chwilach słabości dzięki odłożeniu momentu płatności w czasie.

Od pasywności do interpasywności

Jak sugeruje Zygmunt Bauman (2008), świat, w którym nasza tożsamość została upłynniona, nie jest przyjaznym miejscem sprzyjającym budowaniu sensu życia. Ludzka aktywność nie tyle ukierunkowana jest „na", co znaczona kompulsywną ucieczką „przed". Jak powiedzieliśmy, rzeczywistość dla większości jest tak energetycznie i czasowo zajmująca, że nie wystarcza im już zazwyczaj siły na obywatelską aktywność.

Tym samym, tak pod naporem trudów codzienności, jak i konsumpcjonistycznych rozkoszy chwili, moralny wymiar polityki oraz poczucie szerszej odpowiedzialności schodzi na plan dalszy[187]. Im większa przy tym odległość moralna, tym mniejsza motywacja do działania.

Podobnie – jak już zostało to zasygnalizowane – im mniejszy wpływ podejmowanych działań na rzeczywistość, tym mniejsza motywacja do wytężonego wysiłku na rzecz tej rzeczywistości zmiany. Zarazem, coraz większa powszechność przekonania, że rzeczy podążają własnym torem niezależnie od wojujących z nimi Don Kichotów, tym bardziej zwiększa społeczną apatię. W miejsce aktywizmu przełomu wieku XIX i XX, czy nawet względnej świeżości powojennych ruchów społecznych, pojawia się rozgoryczenie i pasywność. Sporadyczne zrywy obywatelskie przybierają chaotyczną postać, pozbawionych sensu, a będących jedynie emanacją czystego, bezładnego gniewu zamieszek, jak miało to miejsce w roku 2012 na przedmieściach Londynu (Bauman, Mazzeo 2012) oraz w wielu innych miejscach. Polityczna impotencja wszystkich współczesnych ruchów *indignados* i *occupy* tym bardziej deprymuje niezdecydowanych, a odruchy moralnej solidarności przybierają coraz bardziej pasywne i fasadowe formy.

Obfitujący w pozór i pozoru domagający się wiek XXI rozwija jednak także nowe medium spektaklu, jakim jest Internet. W ślad za dehumanizacją stosunków międzyludzkich na skutek przemian w filozofii prawa (wprowadzenie pojęcia „osobowości prawnej" – *sic*!), sublimacji alienacji pracy przez dominację międzynarodowych koncernów będących pod finansową kontrolą osób niemających związku z codziennym wymiarem funkcjonowania tych kontrolowanych podmiotów, dehumanizacji ulega także sama komunikacja międzyludzka. Najnowsze technologie pomy-

[187] Innym – obok Baumana – ważnym odniesieniem są klasyczne już teksty Gillesa Lipovetsky'ego (2008).

ślane jako narzędzia zwiększające ludzką interaktywność, w istocie prowadzą do zjawiska *interpasywności*, w efekcie którego naturalną ludzką aktywność komunikacyjną zapośrednicza, a w konsekwencji przejmuje maszyna. Wykorzystując przyciski „like" oraz „dislike", użytkownicy globalnego portalu internetowego Facebook oraz wielu innych pokrewnych, utrzymują się wzajemnie w złudnym przekonaniu, że uczestniczą w komunikacji społecznej równoważnej z politycznym zaangażowaniem.

I jakkolwiek media społecznościowe rzeczywiście odegrały pewną rolę w zjawiskach takich, jak arabska wiosna, to nie tyle była to, jak próbuje się utrzymywać, rola poglądotwórcza czy emancypacyjna, ale czysto logistyczna, pozwalająca na koordynację działań w przestrzeni fizycznej. Interpasywność jest kolejnym sprawnie funkcjonującym mechanizmem ideologicznym, jako że pozwala nie angażować się w działania społeczne i polityczne, dając jednocześnie takiego zaangażowania poczucie[188].

Tak pasywność, jak i interpasywność jako części składowe ponowoczesnej formy życia, mają żywotne znaczenie moralne. Przede wszystkim z uwagi na spustoszenie, jakie czynią w wymiarze emocjonalnych relacji między ludźmi, które w wymiarze wirtualnym przyjmują radykalnie odmienną, bardziej mechaniczną postać. Po wtóre przez *agorafobię publiczną*, do której prowadzą, a która sabotuje z kolei efektywne działanie systemów demokracji reprezentatywnej. Warto przy tym wyraźnie zaznaczyć, że moralnie problematyczne są nie tyle nowoczesne środki komunikacji jako takie, co interpasywność, która na ich działaniu wyrasta[189].

---

[188] Efektem ubocznym – choć z pewnej perspektywy centralnym – jest progresja nowych zaburzeń i chorób natury psychologicznej i psychiatrycznej, jak na przykład bezprecedensowy przyrost przypadków FOMO (por. Marczyńska 2020).

[189] W kontekście pasywności obywatelskiej warto zwrócić uwagę, jak jałową działalność spekulatywną prowadzi znaczna część akademickich filozofów, których to poczynania cechuje pasywność spowita ideologiczną zasłoną zaangażowania w tworzenie czegokolwiek. Szczególny niesmak budzą tu żarliwe obrony tak pojętej pasywności. Jakkolwiek bowiem

Hipermoralność

W jednym z esejów pisanych dla magazynu *La Repubblica* Umberto Eco (1996: *Podróż do hiperrealności*) opisuje swoją kulturoznawczą podróż do Stanów Zjednoczonych. Znajdujemy tam również opis tworzonej przez amerykańskich magnatów *hiperrealności*: ogrodów pełnych zakumulowanych dzieł sztuki, parków zabaw, sztucznych safari, kopii europejskich zabytków, bardziej jeszcze dorodnych, piękniejszych i bogatszych niż ich pierwowzory, czy to te kulturowe, czy naturalne. To, co oryginalnie wysadzane było złotem, tu wysadzane jest platyną. Krokodyle, które na safari wypatrzyć można jedynie z oddali, w świecie hiperrealnym taplają się w błocie tuż pod okiem turysty. Są wprawdzie jedynie zręcznie ucharakteryzowanymi maszynami, można jednak oglądać je i bać się ich do woli. *Hiperrealność* jest z jednej strony sprawną reprodukcją realności, jej niemal pełnoprawnym substytutem, z drugiej zaś strony charakteryzuje ją lista walorów wybornie długa: jest bardziej wyrazista, kolorowa, łatwo dostępna, łatwa w odbiorze, elastyczna, poddająca się aktualnej potrzebie, zawsze niegroźna w użyciu i nieobciążająca nadto – idealna dla pasywnego obserwatora.

Dokładnie na tym samym fenomenie oparte jest działanie ideologii w nowoczesnym kapitalistycznym *systemie-świecie*, która jednym tchem przebija tak tradycyjne, niekiedy zbyt sztywne i kłopotliwie, konserwatywne kanony moralne[190], jak i hasła równości, odpowiedzialności, wolności, wspólności i braterstwa, oferując w zamian neoliberalną *hipermoralność*. Obok szeregu innych hiperrealnych elementów, które pozwalają żyć i konsumować szybciej, lepiej, efektywniej, także w sferze moralnej

---

nie istnieją jasne kryteria wyróżniania dyskursu jałowego, o tyle w pewnych wypadkach stwierdzenie pustosłowia nie jest aż tak trudne do zdiagnozowania (por. Zarzycki 2011b).

[190] Tu szczególnie interesująca poznawczo koncepcja *turbopatriotyzmu*, a więc hiperoddania ojczyźnie (Napiórkowski 2019).

do dyspozycji otrzymujemy hiperrealny, fantasmagoryczny produkt pozwalający przeżywać wiecznie powrót egoistycznego *jouissance* mimo cierpienia niewinnych, mimo własnych codziennych problemów i zmagań, mimo marności *realnego*.

Znakomitym, a jednocześnie tragicznym przykładem manifestacji hiperrealności jest żar, z jakim świat rzucił się, by powstrzymać ekspansję COVID-19. Media mainstreamowe, podobnie jak masy mieszkańców globu, które od zawsze spokojnie egzystowały mimo rokrocznego cierpienia setek milionów ludzi (World Hunger 2018) czy śmierci setek tysięcy z powodu uleczalnych chorób zakaźnych jak grypa (World Health Organization 2017), nagle zdecydowały się stanąć do walki o lepszy świat. Ich orężem stało się zamknięcie wszystkiego i wszystkich w domach i nicnierobienie – kliniczny wręcz przejaw hiperrealnej pasywności i doskonała ilustracja współczesnej formy życia: zamrożenie wszystkiego w obawie przed dziś, bez refleksji nad jutro.

Bieżąca (2020-2021) sytuacja epidemiczna oraz działania rządów niemal wszystkich państw świata przebiegają pod dyktando powinności hipermoralnej i noszą wszystkie znamiona fantazji, poczynając od niezważania na realne skutki przyjętych polityk – które prawdopodobnie przyniosą w skali globalnej znacznie więcej ofiar niż sam wirus – aż po płynne wejście w fantasmagoryczną rolę apostołów odpowiedzialności, zwłaszcza przez te jednostki i podmioty, które nigdy nie przejmowały się nadto konsekwencjami moralnymi swych czynów.

Zarówno skala środków zainwestowanych w walkę z pandemią COVID-19, która przebija środki zainwestowane w walkę z pandemią grypy co najmniej tysiąckrotnie – przy jednoczesnej trzykrotności liczby ofiar – jak i histeryczne reakcje w obronie jedynie słusznej i odpowiedzialnej narracji na temat pandemii dostarczają interesującej ilustracji dyskutowanej tu formy życia ludzi początku XXI stulecia, którzy stanęli w obliczu dysonansu poznawczego o bezprecedensowej, skali będącej wynikiem

globalnej hiperreakcji na zagrożenie oraz niekontrolowanej medialnej spirali paniki.

Można powiedzieć, że Beckowskie społeczeństwo ryzyka (Beck 2012) stwarza się samo na naszych oczach i samo dorasta do swojego miana[191]. Jego hipermoralność domaga się ponadrzeczywistych wyzwań moralnych, ponieważ wyzwania rzeczywiste – wyrażające się dość dobrze przez ONZ-owską listę Celów zrównoważonego rozwoju – ewidentnie przerastają jego możliwości (Zarzycki 2016). Z ratunkiem przychodzi tu zadanie moralne, które można realizować poprzez całkowite zaniechanie jakiegokolwiek działania[192].

Procesy, w wyniku których człowiek nauczył się funkcjonować w globalnej rzeczywistości mimo lokalności wychowania, jakie z konieczności odbiera, funkcjonując w rzeczywistości codziennej, oparte są na działaniu dwóch przeciwstawnych sił: zachowawczej *immunizacji*[193] oraz ekspansywnej *symulakryzacji*. Mianem *immunizacji moralnej* określić można proces powszednienia – innymi słowy: wyczerpania wzmacniającej siły bodźca – ogólnie pojętego cierpienia, z jakiego nadwyżką radzić sobie musi baczny obserwator zglobalizowanej rzeczywistości bombardowany *bombami megabitowymi*[194] doniesień nie tylko o cierpieniu, ale i o cynicznym do tego cierpienia stosunku „społeczności międzynarodowej".

---

[191] Ponieważ zaistnienie sytuacji pandemicznej jest zjawiskiem współczesnym powstawaniu niniejszego tekstu, zarazem zaś dyskurs niekoronafobiczny rugowany jest z przestrzeni publicznej, jego zaś autorzy poddawani ostracyzmowi za niehumanitarność i nieodpowiedzialność – co również stanowi szczególnie interesujący przykład mechanizmów uodparniających rozprzestrzeniającą się fantazję na wszelkie formy racjonalności – autor tego tekstu nie znajduje na chwilę obecną stosownej bibliografii utrzymanej w rygorze naukowości, która potwierdzałaby jego obserwacje.

[192] Por. popularną kampanię *Zostań w domu*, w którą bezrefleksyjnie i ochoczo zaangażowały się zastępy celebrytów.

[193] Czy obrazy wojny, zdjęcia ukazujące okrucieństwo są w naszych kulturach coraz bardziej poruszające, czy może coraz bardziej „opatrzone"? (por.: Sontag 2003).

[194] W znaczeniu, które wywieść można z prac Lema i Virilio.

Na ową *immunizację* składają się więc wyniesione do rangi dyskursu rozmaite procesy racjonalizacji zwiększające *odległość moralną* oraz *odległość lojalnościową* z jednej strony, z drugiej zaś rozmaite procesy prowadzące do deflacji uznania względem kontestowania rozdźwięku na linii moralność deklaratywna – moralność praktykowana.

Drugą siłą organizującą *hipermoralność* jest nadakumulacja – *hiperakumulacja* – instrumentalnie kształtujących rzeczywistość *mitów*, w sensie, jakiego ich tworzeniu nadał Roland Barthes (2008), oraz *spektakularyzacja* życia społecznego, która już pół wieku temu była przedmiotem refleksji i analiz Guya Deborda (2006).

Wśród czynników towarzyszących narodzinom rozmaitych symulakrów moralności (Baudrillard 2005) wskazać należałoby również, prowadzącą do inflacji znaczenia i grzebiącą nadzieję na deliberatywną koncepcję polityki, *hiperracjonalizację* dyskursu dokonującą się w zinstrumentalizowanym polu władzy (Foucault 2010). Płynność etyki ponowoczesnej, jaką ją widzi Bauman, i hipermoralność, w wymowie jej tu nadanej, są więc dwoma stronami tej samej monety, a w ostatniej instancji efektami autopoezy nowożytnych stosunków władzy[195].

Oddziaływanie ideologii w sferze moralnej jest o tyle skuteczniejsze, że oparte na *transideologicznym jądrze* (Žižek 2001, s. 36), jakim są autentycznie moralne działania podmiotów, pozwalające ideologii znaleźć punkt zaczepienia w *realnym*. I w tym dokładnie sensie hipermoralność *pasożytuje* na etyce codzienności. Głębsza refleksyjność *późnej nowoczesności* jest narzędziem obosiecznym, które ośmiela nas w podważaniu ideologicznych *zawiasów* naszej moralności, zarazem – a nawet: tym samym – jednak wprowadzając naszą egzystencję w stan rozedrgania

[195] W tym też sensie wyzwaniem ściśle etycznym staje się odwrócenie procesu komodyfikacji stosunków międzyludzkich, w tym: moralnych, dokonane w polu władzy w znaczeniu, w jakim o zadaniach marksizmu pisze Bill Martin (2008, ss. 386-387).

wołający o ideologie, o jeszcze więcej ideologii, które miałyby potencjał wypełnienia postdogamatycznych *prześwitów*[196].

W praktyce hipermoralność postrzegać można zatem jako typową dla hiperracjonalnego człowieka współczesnego postawę życiową, która pozwala na internalizację pozoru i sprzeczności występujących w rozpadlinie między warstwą deklaratywną i faktualną współczesnego porządku ekonomicznego, faktycznego oraz moralnego, oraz na zachowanie tożsamości umożliwiającej praktyczne w tej rzeczywistości funkcjonowanie.

[196] Por. analizy Anthony'ego Giddensa źródeł kondycji człowieka późnej nowoczesności (2010).

Zakończenie: refleksje w obliczu praktyk

Po co być dobrym?

Forma tego pytania w banalny i fatalny sposób mija jego sens, o ile pretenduje do statusu pytania etycznego. Nie tylko jednak z uwagi na względność *dobra*. Pytanie to rozumieć można – przykładowo – na dwa sposoby: bądź „być dobrym", by czynić zadość temu, co w ramach pewnej szerzej akceptowanej formy życia za *dobre* uchodzi, bądź „być dobrym", by tę właśnie obejmującą formę życia ulepszać.

W pierwszym przypadku zadanie polega więc tylko na tym, by być spójnym z dobrem wpisanym we własną formę życia, by wywiązywać się z metazobowiązań[197]. Ponieważ jednak funkcjonowanie lokalnej moralności wyznaczone jest przez dość skomplikowane, nawet jeśli intuicyjnie naturalne, mechanizmy ekonomii moralności, o których pisaliśmy wcześniej, zadanie to nie jawi się wcale łatwym.

Oczywiście, poszukując sensu tytułowego pytania, powiedzieć można, że bycie niespójnym z własną formą życia, bycie jej nieświadomym, uleganie mechanizmom ideologicznym, także nieprzestrzeganie reguł gry i czerpanie korzyści z tego, że inni ich przestrzegają, jest zwykłą słabością.

Tak rozumiana słabość, z perspektywy samorozwoju jednostki, jest zaś negatywna fundamentalnie. Zależność ta wpisana jest już zarazem w każdą lokalną, „egoistyczną" nawet racjonalność. Jeśli wziąć pod

[197] „Meta", ponieważ reguły pewnych gier mogą zakładać, że z zobowiązań wywiązywać się nie trzeba, natomiast w pewnym miejscu, cofając się jakby, widzimy, że wywiązywać trzeba się z zobowiązań na metapoziomie wobec pewnych konstytutywnych dla danej formy życia gier bazowych.

uwagę pluralizm możliwych form życia i zarzucić postulat uwzględniania formy życia Innego, szybko osuwamy się bądź to w „pierwszoosobowy" fundamentalizm, bądź „trzecioosobowy" relatywizm – formy na różne sposoby szeroko rozpoznane jako rozwojowo nieatrakcyjne, paradoksalnie idące jednocześnie w parze i znajdujące we współczesnym świecie swój wyraz w fundamentalistycznym uniwersalizmie oraz konsumpcjonistycznym nihilizmie.

Co istotne, żaden z tych scenariuszy nie jest w stanie dostarczyć podstawy dla samego siebie, tym samym zaś pytanie o powód sens może mieć tylko wewnątrz świata w ich ramach konstruowanego.

Jeśli podążyć drugim tropem i chcieć ulepszać własną formę życia[198], okaże się, że za działaniem takim równie trudno znaleźć racjonalną, w pragmatycznym sensie, argumentację. Jeśli bowiem, w ramach danej formy życia, znalazłyby się argumenty za jej *ulepszeniem*, ulepszenie to byłoby już immanentnie obecne w splecionej z nią racjonalności (to uwaga gramatyczna).

Tym samym dążenia do bycia dobrym w sensie szerszym niż dany lokalnie sens moralny ufundować nie sposób. Wydaje się, że jedynym racjonalnym interesem, jaki w takim dążeniu widzieć może jednostka, jest znów desperacka i motywowana resentymentem próba zdobycia uznania w oczach własnych, czyichś, znaczących innych czy też Wielkiego Innego. Alternatywą jest Levinasowskie podążenie za twarzą innego Innego, która swym wołaniem podważa zastane. Pierwsza z tych dwóch ewentualności dostarcza odpowiedzi zaiste rozczarowującej. Druga jest impulsem, ale nie wyjaśnieniem.

Wszystko to gramatyczne uwagi na temat dość dobrze już rozpoznanej różnicy między *moralnością* i *etyką*. Bycie dobrym znajduje natomiast swój sens i uprawomocnienie w praktyce życia, która wyraża się w określonej strategii przyjmowanej w grach społecznych, w określonej

[198] Por. Hanfling 2003, s. 64.

– afirmatywnej, negatywnej lub mieszanej – postawie względem ich reguł. Choć dobro jest w tym sensie zmienne i negocjowalne *as we go along*, w danej chwili jest tym właśnie, czym się jawi i do czego wzywa nas stojąca za nim zawsze twarz. I w tym znaczeniu punktowo jest gramatycznie autoteliczne – jeśli bowiem nie byłoby warte czynienia, to czy w swojej praktyce językowej określilibyśmy je dobrem? I to musi wystarczyć. *Sub specie aeternitatis* gramatyka nie zna innych objaśnień niż lita skała codziennej praktyki.

Inna trudność polega na tym, że praktyk jest wiele, a ich interpretacji jeszcze więcej. Nie tyle więc pytać należy, po co *być dobrym*, ale raczej, *jak być dobrym* w łonie wielu praktyk jednocześnie oraz jak nad własnymi praktykami panować? Czy więc można być dobrym *po prostu*? Wydaje się, że tak, o ile nie ustaje się w szturmowaniu tego po-prostu-dobra granic.

Czy można być *złym*?

Jedną z konsekwencji podejścia antyindywidualistycznego są wątpliwości dotyczące roli jednostek jako pełnoprawnych podmiotów moralności. Jeśli przyjąć, że nasze działania wyrastają z naszej biologii oraz naszej socjalizacji – by na ten sposób odnieść się do perspektywy mechanicystyczno-psychologicznej, którą dyskutowaliśmy w kontekście ekonomii moralności – to świat zmieniać możemy tylko przez wspólne działanie i tylko jako wspólnota rozliczani możemy być z *dobra* i *zła* naszych czynów.

Nigel Pleasants (2002) argumentuje[199], że w ogólnym wydźwięku myśl Wittgensteina nie bliższa była stanowisku konserwatywnemu, niż

[199] Zarazem przeciwstawia się krytycznym odczytaniom Wittgensteina zaproponowanym przez Ernesta Gellnera w *Słowach i rzeczach* (1984).

liberalnemu[200]. Jak celnie zauważa, to, że Wittgenstein stwierdza, że „filozofia pozostawia wszystko takim, jakim jest", nie jest implikacją konserwatyzmu, jak chciałby Habermas (2008) – nie oznacza to bowiem, że wszystko powinno pozostać takie, jakie jest – ale że socjologiczne, polityczne i codzienne problemy nie zostaną rozwiązane przez transcendentalne teorie filozoficzne.

Argumentując przeciwko Giddensowi i Hayekowi, a powołując się na Milgrama i Baumana, Pleasants wskazuje, że Holokaustu nie należy traktować ani jako rezultatu racjonalności prywatnej, ani też jako deterministycznie sprokurowanego przez jakąś grupę społeczną. Innymi słowy, zgodnie z jego sugestiami, dobro i zło rodzi się gdzieś pomiędzy jednostką a wspólnotą, nieco podobnie, jak w przypadku Bourdiańskiego osadzenia jednostki w dialektyce pola i habitusu[201].

Jeśli – nieco naiwnie – konserwatywny fundamentalizm utożsamiać z podejściem pierwszoosobowym, zaś konsumpcjonistyczny nihilizm z perspektywą trzecioosobową, wiąż niezagospodarowana pozostaje jeszcze perspektywa właściwa osobie drugiej. Ten logicystyczny trop każe nam więc interpretować drugoosobową formę gramatyczną jako ten poziom komunikacji, który przekracza już jednostkowe „ja", nie zatraca się jednak jeszcze w liberalnym „on(a)". Również w drugiej osobie odnajdujemy Levinasowskiego Innego, który woła nas jako „ty", nie zaś jako „on(a)".

---

[200] Jak z kolei sugeruje Rupert Read (2002, s. 277), Wittgensteinowski powrót do codzienności jest w istocie apelem komunistycznym, albowiem różnica między robotnikiem a kapitalistą polega na tym samym, co wskazana przez Wittgensteina różnica między codziennością a filozofią.

[201] Refleksja ta znajduje ważne odniesienie w teorii Howarda Blooma (1997) identyfikującej źródła zjawisk, które skłonni jesteśmy opisywać w terminach etycznych, w języku doboru naturalnego, jaki dokonuje się w wymiarze nie tylko biologicznym, ale także społecznym (w rozumieniu zbliżonym do koncepcji memów kulturowych Richarda Dawkinsa).

Wracając do wyjściowego pytania, powiedzieć można, że podmiotem moralnym może być zarówno jednostka – jako nośnik konkretnego habitusu – jak i forma życia[202] jako taka – jako *lepszy* lub *gorszy* predeterminant pola gier moralnych. W tym też sensie, w ramach i w odniesieniu do określonego systemu wartości, oceniać możemy pewne formy życia jako *dobre* lub *złe*, mówić możemy także o postawach jednostek jako spójnych z moralnością *zawartą* w ich formie życia oraz postawach z nią moralnie sprzecznych. Dalej, w oparciu o tak zarysowaną teorię moralności, mówić moglibyśmy o *dobrych* i *złych* systemach politycznych, które produkują jednostki „dobre" i „złe" nie w znaczeniu ich *moralności prywatnych*, ale jako produktów danej *kultury*.

Istotną kwestią powracającą w tym kontekście jest ustalenie, na ile odpowiedzialność za działanie jednostki spoczywa na niej, na ile zaś na obejmującym jej formę życia polu kształtowanym społecznie i politycznie przez wspólnotę czy społeczność. Innymi słowy, proponuje się tu pewną formę narracji, pewien sposób mówienia na temat dość powszechnej praktyki analizowania działania jednostki funkcjonującej w ramach pewnego systemu kulturowo-politycznego z perspektywy innego systemu kulturowo-politycznego.

Jednocześnie, mając świadomość owego obejmującego wpływu wspólnoty czy społeczności na jednostkę, wydaje się, że możemy śmielej zaangażować się w debatę nad świadomym, egalitarnym i społecznym kształtowaniem politycznego pola przekładającego się na nasze habitualne postawy moralne. Jak pisze Radosław Sojak w odniesieniu do stanowiska Bourdieu, „uczestnictwo w grze jest bezrefleksyjne, bez dystansu, jest *illusio* – przekonaniem o bezwzględnej istotności i rzeczywistości gry. (...) *Habitus* jest zawsze ucieleśnieniem warunków jego wdrożenia i na tym poziomie także nie może być mowy o udawaniu świadomości

[202] Ale przecież także – na przykład – instytucja jako specyficzny nośnik formy życia, o odniesieniu wartości do samej formy życia; por. Friedland 2006.

gry. (...) Francuski badacz, w przeciwieństwie do Giddensa, w pełni zdaje sobie sprawę, że traktowanie gry przez jej uczestników jako zespołu reguł i norm niszczy *illusio* i tym samym możliwość grania. Gra musi zawsze mieć taki bazowy zestaw reguł, który pozostaje niewypowiedziany, o ile gra ma się toczyć. (...) W ramach *illusio* nie ma miejsca na podział między strukturą a działaniem czy między normą a działaniem – są to kategorie narzucone praktyce przez ogląd teoretyczny" (Sojak 2004, s. 192).

Spostrzeżenia te są nie tylko bliskie Wittgensteinowskiemu ujęciu gry społecznej, ale i teorii zawiasów moralnych Harrégo. Opis ten zarazem nie tylko nie znosi wagi procesu *wspinania się* po kolejnych szczeblach drabin wyznaczanych przez kolejne gry, ale właśnie wzmacnia jego znaczenie. Z drugiej strony wydaje się, że nasza *wolność*, penetrowana przez ideologie i codziennie eksponowana na destruktywny wpływ setek zabiegów socjotechnicznych współkształtujących te właśnie gry, nie ucierpi nadto, jeśli uczciwie przyznamy, że nie posiadamy nad nimi pełni władzy. Zło wydaje się zatem dialektycznym amalgamatem zawieszonym gdzieś pomiędzy liczbą mnogą i pojedynczą.

Zglobalizowana etyka w czasach nowoczesności płynnej i późnej

Jak wykazywaliśmy wcześniej, jedyna uniwersalistyczna teza, jaka – ewentualnie – wyłania się z gramatycznej refleksji nad arbitralnością etyki, wyraża się w obserwacji, że cierpienie Innego jest cechą gramatyczną gier w moralność. Te zaś, jak obserwujemy w praktyce, diametralnie różnią się ze względu na radykalne niewspółmierności w znaczeniu cierpienia, jak i podmiotowości Innych. Ogólny mechanizm działania ze względu na interes Innego – nawet jeśli zbiór owych innych socjopa-

tycznie wyczerpywałby się w „ja" i/lub „Bóg" – jest jednak swego rodzaju gramatycznym fundamentem spoczywającym u podłoża użycia samego terminu moralność w ramach rozmaitych codzienności.

Podjęte dotąd rozważania raczej nie pozwalają odpowiedzieć na pytanie autora *Etyki ponowoczesnej* o szanse moralności w zglobalizowanym świecie (Bauman 2012). Na podstawie refleksji z zakresu ekonomii moralności oraz jej funkcjonowania w polu władzy, sformułować można jednak kilka prostych, praktycznych i ogólnych wskazań, które do Baumanowskiej refleksji się odnoszą.

Jeśli w kontekście współczesnych procesów globalizacyjnych celem metamoralnym miałaby być globalizacja kręgów lojalności, zmniejszenie owej *odległości lojalnościowej*, należałoby przede wszystkim kontynuować i poszerzać naukowe badania w zakresie ekonomii, ekologii czy komunikacji, celem redukcji *odległości moralnej*. Redukcja jej bowiem, w gramatycznie naturalny sposób – siłą ekonomii moralności – zwiększa znaczenie lojalności jako składowej decydującej o wyborach moralnych.

Po wtóre, rozwój egalitarnych i pluralistycznych wspólnot komunikacyjnych byłby gwarantem realizacji postulatów świadomości oraz sprawczości. W zgodzie z refleksją Rorty'ego (1999b, s. 229) być może także czas już porzucić opozycję kapitalizm-socjalizm, a w warstwie czysto językowej zacząć formułować postulaty polityczne w sposób bardziej codzienny. Albowiem czy współczesny triumf populizmu, na który zżymają się liberalne elity, nie jest właśnie ułomnym wołaniem o dosłowność?

Wskazania te, mimo iż wydawać mogłyby się aż nadto ogólne w swej oczywistości, są zarazem dalekie od codziennych praktyk, choć – co kluczowe – z nimi niesprzeczne w warstwie deklaracji. Pewne wyjaśnienie tego rzekomego paradoksu tkwi w topologii uznania sprzężonej z opisywaną w poprzednim rozdziale formą życia współczesnego człowieka. Pomimo szczytnych haseł – a może właśnie dzięki nim? – za sprawą sublimacji wszystkich humanistycznych i humanitarnych mocy w dominującym obecnie dyskursie politycznym, obserwujemy wzrastającą w skali

globalnej akceptację dla moralnej przemocy oraz moralnej bierności. Koresponduje to z kolei blisko ze schematami globalnej dystrybucji uznania, która bądź to w sposób zgodny z konsumpcjonistycznym i indywidualistycznym kanonem podporządkowana jest *hipermoralności*, bądź to dokonuje się pod dyktando fundamentalistycznej na ową *hipermoralność* niezgody.

Społeczeństwo globalne jest tym samym moralnym zakładnikiem dychotomicznego rozdarcia pomiędzy fasadowym głoszeniem haseł jawnie sprzecznych z doświadczeniem codzienności, zgodnym jednak z kompulsywnym obrazem lepszego świata, a codziennością osadzoną w jedynie słusznej, lokalnej formie życia, całkowicie spójnej z doświadczeniem pierwszoosobowym, głuchej jednak na jakąkolwiek inność. Jeśli w kontekście tego tragicznego konfliktu myśleć o globalizowaniu etyki, zapewne podążyć należałoby ścieżką *ucodziennienia idealnego* w drodze rezygnacji z fasadowego dyskursu opartego na wolności, godności, prawie i celach, lub też – dualnie – w kierunku pluralizacji owej lokalności poprzez poszerzenie i multiplikację pól lokalnie dostępnych gier. W drodze ekspozycji na inność gier. W praktyce szłoby więc o budowanie globalnej wspólnoty interesów, jak i globalne obywatelskie nieprzyzwolenie na bierność[203].

Zarazem jasne jest, że proces ideologicznego odczarowywania świata nie dokona się w warstwie racjonalnych argumentacji, dla których ideologia jest przezroczysta lub które jako taką ją traktują. Proces ten musi bazować na swego rodzaju pączkowaniu idei stymulowanemu glokalną akupunkturą wyzwalającą zmiany codziennych praktyk życia małych wspólnot komunikacyjnych.

---

[203] W kontekście gry Eric Berne pisze o pewnym rozumieniu procesu uświadomienia: „Po tym wszystkim człowiek musi osiągnąć kontrolę osobistą i społeczną, dzięki której wszystkie klasy zachowania (...), może z wyjątkiem snów, staną się przedmiotem wolnego wyboru wedle jego woli. Wtedy jest przygotowany do kontaktów wolnych od gry (...). W tym momencie staje się zdolny do rozwinięcia swojej autonomii" (2013, s. 154). W bliższym nam ujęciu Wittgensteinowskim powiedzieć można, że „wykroczenie poza wszelką grę" jest jedynie kolejnym fantazmatem. Co nie znosi wagi procesu wydobywania się świadomości ponad *illusio* kolejnych konkretnych gier.

Filozofia moralna jako sztuka widzenia i sztuka działania

„Filozof mówi: «Spójrz tak na rzeczy!» – lecz, po pierwsze, nie zostało przez to powiedziane, że ludzie będą tak patrzeć na rzeczy, po wtóre zaś, filozof może w ogóle spóźnić się z tym pouczeniem, a jest także możliwe, iż pouczenie takie nie jest w stanie niczego wskórać, zaś impuls do zmiany sposobu patrzenia musi przyjść skądinąd" (Wittgenstein 2000c, s. 97). Ta refleksja Wittgensteina wiele mówi o zadaniu etycznym, czymkolwiek by ono nie było. Jak powiedzieliśmy na samym początku, filozofia moralna nie tyle polega na budowaniu systemów i udzielaniu odpowiedzi na wielkie pytania, co na intrygujących i inspirujących pytań stawianiu[204].

W filozofii moralnej pytać należy zwłaszcza o cierpienie, zwłaszcza zaś w kontekstach i w ramach horyzontów, w których o nie jeszcze nie pytano. Nie rzecz w tym jednak, by uczynić moralność *lepszą*, ale właśnie bardziej świadomą i sprawczą, bliższą więc życia i codzienności. W etyce codzienności chodzi zatem o to, by – parafrazując słowa Václava Havla – litera moralności szła za duchem moralności, nie zaś odwrotnie. Duchem zaś moralności i jej gramatyką jest troska o Innego. Ostatecznie staje się to zadaniem dla każdego filozofa, o ile filozofem jest ten, kto nie ufa zastanym koleinom myśli.

Zarazem w przytoczonym powyżej cytacie autor *Dociekań filozoficznych* sugeruje, że etyka pojęta jako *sztuka widzenia jako* to jeszcze nie wszystko, tym bowiem, co sprawić może, że w ślad za widzeniem pójdą działania jest zmiana formy życia, której moralność jest projekcją. Jeśli wziąć pod uwagę, że to ufundowanie w codzienności chroni nas przed osunięciem w fantazję i ideologię czy opętanie środkami języka, punktem

[204] Także, parafrazując Martina Heideggera (1976, s. 22) i szukając wyzwania etycznego, powiedzieć można byłoby, że „(...) zadaniem myśli [moralnej – R.Z.] byłoby w tym przypadku porzucenie dotychczasowego sposobu myślenia o tym, jak określać rzecz myśli [moralnej – R.Z.]".

archimedesowym etyki warto uczynić tę właśnie codzienność, epistemologiczną zaś wskazówkę „Spójrz tak na rzeczy!" – na gruncie postulowanej tu *etyki codzienności* – uzupełnić praktyczną radą: „Spróbuj tak żyć!".

Bibliografia / filmografia

Adiga Aravind (2021), *Biały tygrys*, Poradnia K, Warszawa

Apel Karl-Otto (1993), *Wspólnota komunikacyjna jako transcendentalne założenie nauk społecznych*, „Kultura Współczesna" nr 1, ss. 5-13

Ara Roshan (2006), *Wittgenstein's concept of language games*, "Al-Hikmat" Vol. 26, ss. 47-62

Archer Margaret (2007), *Making our Way Through the World*, Cambridge University Press, Cambridge 2007

Austin John Langshaw (1993), *Jak działać słowami?* [w:] John Langshaw Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, PWN, Warszawa, ss. 543-729

Barthes Roland (2008), *Mitologie*, Aletheia, Warszawa

Bauman Zygmunt (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa

Bauman Zygmunt (2007), *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, Wydawnictwo Znak, Kraków

Bauman Zygmunt (2008), *Płynny lęk*, Wydawnictwo Literackie, Kraków

Bauman Zygmunt (2010a), *Socjalizm. Utopia w działaniu*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa

Bauman Zygmunt, Mazzeo Riccardo (2012), *O edukacji. Rozmowy z Riccardo Mazzeo*, Wydawnictwo Naukowe DSW, Wrocław

Baudrillard Jean (2005), *Symulakry i symulacja*, Sic!, Warszawa

Beck Ulrich (2012), *Społeczeństwo światowego ryzyka*, Scholar, Warszawa

Bello Walden (2011), *Wojny żywnościowe*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa

Bendor Jonathan, Świstak Piotr (1998), *Ewolucyjna stabilność kooperacji*, „Studia Socjologiczne" nr 3 (150)

Berger Peter, Luckmann Thomas (1983), *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa

Bergesen Abert, Hunter James Davison, Kurzweil Edith, Wuthnow Robert (1984), *Cultural analysis. The Work of Peter Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas*, Routledge & Kegan Paul, Boston–London–Melbourne–Henley

Berlin Isaiah (2000), *Cztery eseje o wolności*, Zysk i S-ka, Poznań

Berne Eric (2013), *W co grają ludzie?*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Bloom Howard (1997), *The Lucifer Principle*, Grove Press–Atlantic Monthly Press, New York

Boudon Raymond (2010), *The Cognitive Approach to Morality* [w:] *Handbook of the Sociology of Morality*, (Eds.) Hitlin Steven, Vaisey Stephen, New York–Dordrecht–Heidelberg–London, ss. 15-33

Bourdieu Pierre (2000), *Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Stanford University Press, Stanford

Bourdieu Pierre (2005), *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzenia*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa

Bourdieu Pierre (2007), *Szkic teorii praktyki poprzedzony trzema studiami na temat etnologii Kabylów*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty

Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc J.D. (2001), *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Oficyna Naukowa, Warszawa

Brach-Czaina Jolanta (1992), *Szczeliny istnienia*, PIW, Warszawa

Cavell Stanley (1979), *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*, Oxford University Press, Oxford

de Certeau Michel (2008), *Wynaleźć codzienność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków

Chmielewski Adam (1996), *Filozofia moralności Alasdaira MacIntyre'a* [w:] Alasdair MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, ss. 7-58

Chmielewski Adam (1997), *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław

Chmielewski Adam (2001), *Społeczeństwo otwarte, czy wspólnota?*, Wydawnictwo Arboretum, Wrocław

Chmielewski Adam (2009a), *Spojrzenie i dotyk w przestrzeni publicznej. Szkic do estetyki politycznej*, „Le Monde Diplomatique – edycja polska" kwiecień, ss. 8-9

Chmielewski Adam (2009b), *Polityka i etyka Alasdaira MacIntyre'a* [w:] Alasdair MacIntyre, *Etyka i polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Chmielewski Piotr (1998), *Homo Sociologicus – model a rzeczywistość*, „Studia Socjologiczne" nr 3 (150), ss. 69-92

Christophe Powell (2010), *Four Concepts of Morality* [w:] *Handbook of the Sociology of Morality*, (Eds.) Hitlin Steven, Vaisey Stephen, New York–Dordrecht–Heidelberg–London, ss. 35-56

Cohen Martin (2005), *Wittgenstein's Beetle and Other Classic Thought Experiments*, Blackwell Publishing

Crary Alice (2009) *O stosunku filozofii Wittgensteina do myśli politycznej* [w:] *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, (red.) Crary Alice, Read Rupert, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław

Czesna Ewa (2009), *Wittgenstein o wiedzy i pewności obiektywnej*, „Analiza i Egzystencja. Czasopisma Filozoficzne" nr 9, ss. 85-96

Czyżewski Krzysztof (2014), *Miłosz. Tkanka łączna*, Medeia, Chorzów

Das Veena (1998), *Wittgenstein and Anthropology*, "Annual Review of Anthropology" Vol. 27, ss. 171-95

Davis Mike (2009), *Planeta slumsów*, Książka i Prasa, Warszawa

Dąbała Jacek (2020), *Medialne fenomeny i paradoksy*, Universitas, Kraków

Debord Guy (2006), *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, PIW, Warszawa

Dehnel Piotr (2006), *Dekonstrukcja – rozumienie – interpretacja*, Universitas, Kraków

Derrida Jacques (1978), *Różnica*, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, (red.) Siemek Marek, Czytelnik, Warszawa, ss. 374-411

Derrida Jacques (1986), *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, „Pamiętnik Literacki" tom LXXVII, z. 2, 251-261

Derrida Jacques (2000), *Szibbolet dla Paula Celana*, FA-art, Bytom

Diamond Jared (1998), *Trzeci szympans*, PIW, Warszawa

Dobzhansky Theodosius (1979), *Różnorodność i równość*, PIW, Warszawa

Domańska-Pękala Alicja (2004), *Filozoficzne podstawy koncepcji nerwicy*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa

Eco Umberto (1996), *Semiologia życia codziennego*, Czytelnik, Warszawa

Elias Norbert (1980), *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, PIW, Warszawa

Elżanowski Andrzej (2011), *Jak powstała moralność i co z tego wynika?* [w:] *Problemy dydaktyki fizyki*, (red.) Krajna Andrzej, Ryk Leszek, Sujak-Lesz Krystyna, Oficyna Wydawnicza Atut, Krośnice-Wrocław, ss. 71-88

Falk Richard (2010), *UN will be judged on whether it upholds Palestinian rights*, electronicintifada.net/content/un-will-be-judged-whether-it-upholds-palestinian-rights/9099 [2021.02.28]

Fiennes Sophie [reż.] (2012), *The Pervert's Guide to Ideology*, FILM

Finkielkraut Alain, Robitaille Antoine (2005), *Niewdzięczność*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa

Fischer John, Ravizza Mark (1997), *Odpowiedzialność i nieuchronność* [w:] *Filozofia moralności*, (red.) Hołówka Jacek, Aletheia, Warszawa, 181-210

Foucault Michel (2002), *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w College de France 2 grudnia 1970*, słowo / obraz / terytoria, Gdańsk

Foucault Michel (2006), *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, słowo / obraz / terytoria, Gdańsk

Foucault Michel (2010), *Bezpieczeństwo terytorium populacja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

The Foucault Reader (1984), (Ed.) Rainbow Paul, Vintage, New York

Frankfurt Harry G. (1997), *Wolność woli i pojęcie osoby* [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, (red.) Hołówka Jacek, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1997, ss. 21-39

Frazer James George (1996), *Złota Gałąź*, PIW, Warszawa

Friedland Julian (2006), *Wittgenstein and the Metaphysics of Ethical Value*, "ethic@" Vol. 5, No. 1, ss. 91-102

Fromm Erich (2014), *Ucieczka od wolności*, Czytelnik, Warszawa

Garfinkel Harold (2007), *Studia z etnometodologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Gawkowska Aneta (2004), *Biorąc wspólnotę poważnie?*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa

Gellner Ernest (1984), *Słowa i rzeczy*, Książka i Wiedza, Warszawa

Giddens Anthony (2010), *Nowoczesność i tożsamość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Gleason Berko Jean, Bernstein Ratner Nan (2005), *Przyswajanie języka*, [w:] *Psycholingwistyka*, (red.) Berko Gleason Jean, Bernstein Ratner Nan, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk, ss. 365-448

Glock Hans-Johann (2001), *Słownik Wittgensteinowski*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa

Goffman Erving (2006), *Rytuał interakcyjny*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Goffman Erving (2008), *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Aletheia, Warszawa

Goldfarb Jeffrey (2006), *The politics of small things*, The University of Chicago Press, Chicago–London

Goody Jack (2006), *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa

Grice Paul (1980), *Logika a konwersacja* [w:] *Język w świetle nauki*, (red.) Stanosz Barbara, Czytelnik, Warszawa, ss. 91-114

Gurczyńska Katarzyna (2007), *Podmiot jako byt otwarty*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin

Habermas Jürgen (2008), *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Hacker Peter M.S. (1996a), *Ludwiga Wittgensteina późna koncepcja filozofii* [w:] *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina*, (red.) Chmielewski Adam, Orzechowski Andrzej, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, ss. 11-48

Hacker Peter M.S. (1996b), *Metafizyka jako cień gramatyki* [w:] *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina*,

(red.) Chmielewski Adam, Orzechowski Andrzej, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, ss. 49-90

Hacker Peter M.S. (2007), *Wittgenstein and the autonomy of humanistic understanding*, e-Journal Philosophie der Psychologie, ss. 1-28

Haidt Jonathan (2012), *The Righteous Mind*, Pantheon Books–Random House, New York

Handbook of the Sociology of Morality (2010), (Eds.) Hitlin Steven, Vaisey Stephen, Springer, New York–Dordrecht–Heidelberg–London

Hanfling Oswald (2003), *Wittgenstein and the Human Form of Life*, Routledge, London–New York

Harari Yuval Noah (2018), *Homo deus. Krótka historia jutra*, Wydawnictwo Literackie, Kraków

Harré Rom (1975), *The Origins of Social Competence in a Pluralist Society*, "Oxford Review of Education" Vol. 1, No. 2, ss. 151-158

Harré Rom (1987), *The Social Construction of Selves* [w:] *Self and Identity: Psychosocial Perspectives*, (Eds.) Yardley Krysia M., Honess Terry, John Wiley & Sons Ltd, Chichester–New York, ss. 41-52

Harré Rom (1988), *Wittgenstein and Artificial Intelligence*, "Philosophical Psychology", Vol. 1, No. 1, ss. 105-115

Harré Rom (2010), *Are There Moral Hinges?*, "PRAXIS Revista de Psicologia", No. 18 II Sem., ss. 11-27

Heidegger Martin (1976), *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja" nr 4-5 (28-29), ss. 9-26

Horney Karen (1997a), *Nerwica a rozwój człowieka*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań

Horney Karen (1997b), *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań

Huizinga Johan (2011), *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, Aletheia, Warszawa

Ignatow Gabriel (2009), *Why the Sociology of Morality Needs Bourdieu's Habitus*, "Sociological Inquiry" Vol. 79, No. 1, ss. 98-114

Israel Joachim (2002), *Remarks on Marxism and the philosophy of language* [w:] *Marx and Wittgenstein. Knowledge, Morality and Politics*,

(Eds.) Kitching Gavin, Pleasants Nigel, Routledge, London–New York, ss. 213-227
James William (2004), *Pragmatyzm*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków
Jaśtal Jacek (2004), *Etyka cnót, etyka charakteru* [w:] *Etyka i charakter*, (red.) Jaśtal Jacek, Aureus, Kraków, ss. 7-42
Joas Hans (2009), *Powstawanie wartości*, Oficyna Naukowa, Warszawa
Jonas Hans (1996), *Zasada odpowiedzialności*, Platan, Kraków
Kane John (2001), *The Politics of Moral Capital*, Cambridge University Press, Cambridge
Kępiński Antoni (2001), *Rytm życia*, Wydawnictwo Literackie, Kraków
Kieżun Witold (2016), *Patologia transformacji*, Poltext, Warszawa
Klein Naomi (2004), *No logo*, Świat Literacki, Izabelin
Klein Naomi (2008), *Doktryna szoku*, MUZA, Warszawa
Knott Hugh (1998), *Before Language and After*, "Philosophical Investigations" Vol. 21, No. 1, ss. 44-54
Krug Filip (2003), *Idea komplementarności w nauce, filozofii i sztuce w świetle dymensjonalizmu*, nieopublikowana praca magisterska, Uniwersytet Adama Mickiewicza, Poznań
de La Rochefoucauld François (1998), *Maksymy i rozważania moralne*, Wydawnictwo Miniatura, Kraków
van Lawick-Goodall Jane (1974), *W cieniu człowieka*, PWN, Warszawa
Lawton Denis (1972), *Social class, language and education*, Routledge & Kegan Paul, London
Le Roy Finch Henry (1996a), *Formy życia* [w:] *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina*, (red.) Chmielewski Adam, Orzechowski Andrzej, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, ss. 91-106
Le Roy Finch Henry (1996b), *Fizjonomiczny fenomenalizm* [w:] *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina*, (red.) Chmielewski Adam, Orzechowski Andrzej, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, ss. 107-130
Le Roy Finch Henry (1996c), *Nieugruntowanie działań* [w:] *Metafizyka jako cień gramatyki. Późna filozofia Ludwiga Wittgensteina*, (red.)

Chmielewski Adam, Orzechowski Andrzej, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, ss. 131-159

Leszczyński Adam (2018), *Cztery pytania, których „Wysokie Obcasy" nie zadały Dominice Kulczyk*, krytykapolityczna.pl/kraj/cztery-pytania-ktorych-wysokie-obcasy-nie-zadaly-dominice-kulczyk [2021.02.28]

Levi Primo (1978), *Czy to jest człowiek*, Państwowe Muzeum w Oświęcimiu–Książka i Wiedza, Kraków

Lévinas Emmanuel (1991), *Ślad innego* [w:] *Filozofia dialogu*, (red.) Baran Bogdan, Wydawnictwo Znak, Kraków, ss. 213–229

Levine Donald N. (2010), *Adumbrations of a Sociology of Morality in the Work of Parsons, Simmel, and Merton* [w:] *Handbook of the Sociology of Morality*, (Eds.) Hitlin Steven, Vaisey Stephen, New York–Dordrecht–Heidelberg–London, ss. 57-71

Lévy-Strauss Claude (1973), *Wprowadzenie do twórczości Marcela Maussa* [w:] Mauss Marcel, *Socjologia i antropologia*, PWN, Warszawa, ss. XI-LVIII

Lipovetsky Gilles (2008), *Postępująca zmiana istoty tego, co społeczne* [w:] *Socjologia codzienności*, (red.) Bogunia-Borowska Małgorzata, Sztompka Piotr, Wydawnictwo Znak, Kraków, ss. 393-410

Livingstone Paul (2004), *'Meaning is Use' in the Tractatus*, "Philosophical Investigations" Vol. 27, No. 1, ss. 34-67

Lukes Steven (2010), *The Social Construction of Morality?* [w:] *Handbook of the Sociology of Morality*, (Eds.) Hitlin Steven, Vaisey Stephen, New York–Dordrecht–Heidelberg–London, ss. 549-560

Lyotard Jean-François (1997), *Kondycja ponowoczesna*, Aletheia, Warszawa

MacIntyre Alasdair (2007), *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa

Mahoney Pat, Zmroczek Christine (1997), *Why class matters?* [w:] *Class Matters: ,Working-Class' Women's Perspectives on Social Class*, (Eds.) Mahoney Pat, Zmroczek Christine, Taylor & Francis, London, ss. 1-8

Malcolm Norman (2000), *Ludwig Wittgenstein: wspomnienie*, Wydawnictwo KR, Warszawa

Mańczak Witold (1996), *Problemy językoznawstwa ogólnego*, Ossolineum, Wrocław–Warszawa–Kraków

Marcuse Herbert (1991), *Człowiek jednowymiarowy*, PWN, Warszawa

Marczyńska Aleksandra (2020), *Fear of Missing Out, czyli o nieodpartej potrzebie bycia online w Polsce – analiza własna na podstawie raportów z badań*, nieopublikowana praca licencjacka, Collegium Civitas, promotor: Roland Zarzycki, Warszawa

Mariański Janusz (2006), *Socjologia moralności*, Wydawnictwo KUL, Lublin

Martin Bill (2008), *Ethical Marxism. The Categorical Imperative of Liberation*, Open Court, Chicago–La Salle

McGuinness Brian (1988), *Wittgenstein: A life*, Vol. I: *Young Ludwig (1889-1921)*, Duckworth, London

McLeod Jay (2000), *Subjectivity and Schooling in a Longitudinal Study of Secondary Students*, "British Journal of Sociology of Education" Vol. 21, No. 4, ss. 501-521

Michalski Krzysztof (2007), *Płomień wieczności*, Znak, Kraków

Mills Charles Wright (1961), *Elita władzy*, Książka i Wiedza, Warszawa

Mills Charles Wright (2008), *Wyobraźnia socjologiczna*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Monk Ray (2003), *Powinność geniusza*, Wydawnictwo KR, Warszawa

Moore George Edward (2012), *Principia Ethica* [w:] *Ethics: Selection from Classical and Contemporary Writers*, ed. 11, (Ed.) Johnson Oliver A., Holt, Rinehart and Winston, New York, ss. 303-311

Napiórkowski Marcin (2019), *Turbopatriotyzm*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec

Nietzsche Fryderyk (1991), *Tako rzecze Zaratustra*, [Nakład Jakóba Mortkowicza], Tenet, Gdynia

Nietzsche Fryderyk (2003), *Z genealogii moralności*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków

Nussbaum Martha (2001), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge

Od teorii krytycznej do postmarksizmu (2010), (red.) Tormey Simon, Townshend Jules, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

O'Neill Martin (2001), *Explaining 'The Hardness of the Logical Must': Wittgenstein on Grammar, Arbitrariness and Logical Necessity*, "Philosophical Investigations" Vol. 24, No. 1, ss. 1-29

Orwell George (1993), *Rok 1984*, Wydawnictwo Da Capo, Warszawa

Orzechowski Andrzej (1998), *»Złota Gałąź« i intelektualna biografia Wittgensteina* [w:] Wittgenstein Ludwig, *Uwagi o »Złotej Gałęzi« Frazera*, Instytut Kultury, Warszawa, ss. 43-68

Ossowska Maria (1963), *Socjologia moralności*, PWN, Warszawa

Ozanne Julie Z., Saatcioglu Bige (2013), *Moral Habitus and Status Negotiation in a Marginalized Working-Class Neighborhood*, "Journal of Consumer Research" Vol. 40, No. 4, ss. 692-710

Pears David (1996), *Wittgenstein* [w:] *The Blackwell Companion to Philosophy,* (Eds.) Bunnin Nicholas, Tsui-James E.P., 1st Edition, Part II, Blackwell Publishing, Oxford, ss. 685-701

Penco Carlo (1999), *Holism in Artificial Intelligence?,* http://www.dif.unige.it/epi/hp/penco/pub/holism.htm

Pharo Patrick (2008), *Moralność a socjologia*, Oficyna Naukowa, Warszawa

Plant Bob (2004), *The End(s) of Philosophy: Rhetoric, Therapy and Wittgenstein's Pyrrhonism*, "Philosophical Investigations" Vol. 27, Iss. 3, ss. 222-257

Platon (1990), *Kratylos*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo, Wrocław

Pleasants Nigel (2002), *Wittgenstein and the idea of a critical social theory*, Routledge, London–New York

Prinz Jesse J. (2011), *Is Empathy Necessary for Morality?* [w:] *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives*, (Eds.) Goldie Peter, Coplan Amy, Oxford University Press, Oxford, ss. 211-229

Ramelli Ilaria (2009), *Hierokles the Stoic: Elements of ethics, fragments, and excerpts*, Society of Biblical Literature, Atlanta

Rasiński Lotar (2012), *Śladami Marksa i Wittgensteina*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Rawls John (1994), *Teoria sprawiedliwości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Read Rupert (2002), *Vampires and parasites* [w:] *Marx and Wittgenstein. Knowledge, Morality and Politics*, (Eds.) Kitching Gavin, Nigel Pleasants, Routledge, London–New York, ss. 35-254

Recollections of Wittgenstein (1984), (Ed.) Rush Rhees, Oxford University Press, Oxford

Robinson Guy (2000), *What Lies Outside Language?*, "Philosophical Investigations" Vol. 23, Iss. 4, ss. 279-291

Rorty Richard (1996), *Przygodność, ironia i solidarność*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa

Rorty Richard (1999a), *Obiektywność, relatywizm i prawda*, Aletheia, Warszawa

Rorty Richard (1999b), *Truth and Progress*, Cambridge University Press, Cambridge

Rorty Richard (2009), *Filozofia jako polityka kulturalna*, Czytelnik, Warszawa

Rossi-Landi Ferruccio (2002), *Towards a Marxian use of Wittgenstein* [w:] *Marx and Wittgenstein. Knowledge, Morality and Politics*, (Eds.) Kitching Gavin, Pleasants Nigel, Routledge, London–New York, ss. 185-212

Ryle Gilbert (1970), *Czym jest umysł?*; PWN, Warszawa

Sady Wojciech (1993), *Wittgenstein Życie i dzieło*, Instytut Wydawniczy „Daimonion", Lublin

Sady Wojciech (1995), *Wprowadzenie* [w:] Wittgenstein Ludwig, *Uwagi o religii i etyce*, Wydawnictwo Znak, Kraków

Sady Wojciech (2003), *O czym i dlaczego milczał Ludwig Wittgenstein?*, „Logos i Ethos" nr 2(15), ss. 30-49

Sady Wojciech (b.d.), *Wittgenstein: życie 1919-1951*, sady.up.krakow.pl/sady.witt.zycie1919-1951.htm [11.05.2021]

Sartre Jean-Paul (1998), *Egzystencjalizm jest humanizmem*, MUZA SA, Warszawa

de Saussure Ferdinand (1991), *Kurs językoznawstwa ogólnego*, PWN, Warszawa

Sayer Andrew (2005), *The Moral Significance of Class*, Cambridge University Press, Cambridge

Scheler Max (2008), *Resentyment a moralność*, Aletheia, Warszawa

Schumpeter Joseph A. (2009), *Kapitalizm socjalizm demokracja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Sen Amartya (2003), *Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci*, "Journal of Economic Literature" Vol. XLI, ss. 1240-1255

Shusterman Richard (2005), *Praktyka filozofii, filozofia praktyki*, Universitas, Kraków

Sierocka Beata (2003), *Krytyka i dyskurs*, Wydawnictwo Aureus, Kraków

Singer Peter (1997), *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, PIW, Warszawa

Singer Peter (2007), *Etyka praktyczna*, Książka i Wiedza, Warszawa

Skinner Burrhus (1974), *About Behaviorism*, Alfred A. Knopf, New York

Skinner Burrhus (1978), *Poza wolnością i godnością*, PIW, Warszawa

Skinner Burrhus (1992), *Verbal behavior*, Copley, Acton

Skinner Burrhus (1995), *Zachowanie się organizmów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Socjologia codzienności (2008), (red.) Bogunia-Borowska Małgorzata, Sztompka Piotr, Wydawnictwo Znak, Kraków

Soin Maciej (2001), *Gramatyka i metafizyka: Problem Wittgensteina*, Wydawnictwo UWr, Wrocław

Sojak Radosław (2014), *Paradoks antropologiczny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław

Sontag Susan (2003), *Regarding the pain of others*, Farrar, Straus & Giroux, New York

Sparti Davide (2000), *Responsiveness as responsibility: Cavell's reading of Wittgenstein and King Lear as a source for an ethics of interpersonal relationships*, "Philosophy & Social Criticism" Vol. 26, No. 5, ss. 81-107

Spengler Oswald (2001), *Zmierzch Zachodu*, Wydawnictwo KR, Warszawa

Straffin Philip D. (2001), *Teoria gier*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa

Stróżewski Władysław (1981), *Istnienie i wartość*, Znak, Kraków

Sztompka Piotr (2016), *Kapitał moralny: brakujące ogniwo naszego rozwoju*, „Rzeczpospolita" 4 października, bit.ly/3jsPuxZ [1.11.2020]

Środa Magdalena (2003), *Indywidualizm i jego krytycy*, Aletheia, Warszawa

Świrek Krzysztof (2018), *Teorie ideologii na przecięciu marksizmu i psychoanalizy*, PWN, Warszawa 2018

Taylor Charles (2010), *Nowoczesne imaginaria społeczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków

Taylor Charles (2012), *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN

Tawney Richard H. (1948), *Religion and the Rise of Capitalism*, A Mentor Book–The New American Library, New York

Thompson John B. (2008), *Natura skandalu politycznego*, [w:] *Socjologia codzienności*, (red.) Bogunia-Borowska Małgorzata, Sztompka Piotr, Wydawnictwo Znak, Kraków, ss. 562-592

Tokarz Marek (2006), *Argumentacja Manipulacja Perswazja. Wykłady z teorii komunikacji*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk

Tolman Edward (1995), *Zachowanie celowe u zwierząt i ludzi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Turner Jonathan H. (2010), *Natural Selection and the Evolution of Morality in Human Societies* [w:] *Handbook of the Sociology of Morality*, (Eds.) Hitlin Steven, Vaisey Stephen, New York–Dordrecht–Heidelberg–London, ss. 125-145

Turner Victor (2005), *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków

Vattimo Gianni (2006), *Społeczeństwo przejrzyste*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław

Vattimo Gianni, Zabala Santiago (2011), *Hermeneutic Communism*, Columbia University Press, New York

Wachowski Lana, Wachowski Lilly [reż.] (1999), *Matrix*, FILM

Wacquant Loïc J.D. (2001), *Słowo wstępne* [w:] Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc J.D., *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, Oficyna Naukowa, Warszawa, ss. 8-41

Wallerstein Immanuel (2007), *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa

Watkins John W.N. (2001), *Wyjaśnianie historii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław

Weber Max (1994), *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Wydawnictwo Test, Lublin

Weininger Otto (1994), *Płeć i charakter*, Sagittarius, Warszawa

Whitehead Alfred North, (1911) *Introduction to mathematics*, Williams & Norgate, London

Whorf (Benjamin Lee 2002), *Język, myśl i rzeczywistość*, Wydawnictwo KR, Warszawa

Winch Peter (1990), *Etyka i działanie*, PIW, Warszawa

Winch Peter (1998), *Judgement: Propositions and Practices*, "Philosophical Investigations" Vol. 21, Iss. 3, ss. 189-202

Wittgenstein Ludwig (1974b), *Philosophical Grammar* [w:] *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Blackwell Publishers, Oxford, ss. 271-504

Wittgenstein Ludwig (1980a), *Remarks on Philosophy of Psychology Volume I* [w:] *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Blackwell Publishers, Oxford, ss. 1098-1208

Wittgenstein Ludwig (1980b), *Remarks on Philosophy of Psychology Volume II* [w:] *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Blackwell Publishers, Oxford, ss. 1209-1282

Wittgenstein Ludwig (1995a), *Wykład o etyce* [w:] *Ludwig Wittgenstein, Uwagi o religii i etyce*, Wydawnictwo Znak, Kraków, ss. 75-85

Wittgenstein Ludwig (1998b), *Niebieski i brązowy zeszyt*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa

Wittgenstein Ludwig (1998c), *Notebooks 1914-1916*, [w:] *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Blackwell Publishers, Oxford, ss. 1-99

Wittgenstein Ludwig (1998d), *Uwagi o kolorach*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa

Wittgenstein Ludwig (1998e), *Uwagi o «Złotej Gałęzi» Frazera*, Instytut Kultury, Warszawa

Wittgenstein Ludwig (1999a), *Dzienniki 1914-1916*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa

Wittgenstein Ludwig (1999b), *Kartki*, Wydawnictwo KR, Warszawa

Wittgenstein Ludwig (2000a), *Tractatus logico-philosophicus*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Wittgenstein Ludwig (2000b), *Uwagi o podstawach matematyki*, Wydawnictwo KR, Warszawa

Wittgenstein Ludwig (2000c), *Uwagi różne*, Wydawnictwo KR, Warszawa

Wittgenstein Ludwig (2001), *O pewności*, Wydawnictwo KR, Warszawa

Wittgenstein Ludwig (2002), *Ruch myśli. Dzienniki 1930-1932 1936-1937*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa

Wittgenstein Ludwig (2003), *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main

Wittgenstein Ludwig (2004), *Dociekania filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Wolniewicz Bogusław (2000), *O traktacie* [w:] Wittgenstein Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, ss. VII-XLII

World Health Organization (2017), *Up to 650 000 people die of respiratory diseases linked to seasonal flu each year,* who.int/mediacentre/news/statements/2017/flu/en [28.02.2021]

World Hunger (2018), *2018 World Hunger and Poverty Facts and Statistics*, worldhunger.org/world-hunger-and-poverty-facts-and-statistics [28.02.2021]

von Wright Georg Henrik (2000), *Wittgenstein i jego czasy* [w:] Wittgenstein Ludwig, *Uwagi różne*, Wydawnictwo KR, Warszawa, ss. 141-155

Zampa Matthew (2018), *How Many Animals Are Killed for Food Every Day?*, sentientmedia.org/how-many-animals-are-killed-for-food-every-day [28.02.2021]

Zarzycki Roland (2011a), *Etyka dnia powszedniego: pomiędzy konwencją a przygodnością* [w:] *Ludwig Wittgenstein – konteksty i konfrontacje*,

(red.) Dehnel Piotr, Rasiński Lotar, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej, Wrocław, ss. 229-244

Zarzycki Roland (2011b), *O aniołach biznesu i kupczeniu edukacją*, „Le Monde Diplomatique – edycja polska" marzec, http://lewica.pl/index.php?id=24013 [28.02.2021]

Zarzycki Roland (2012), *Between the private morality and the common day ethics* [w:] *Proceedings of the 35th International Wittgenstein Symposium*, (Ed.) Hajo Greif, Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Kirchberg am Wechsel, ss. 354-356

Zarzycki Roland (2013), *Information inflation and spectacularization of meanings as sources of hyperreality* [w:] *Excess and Lack*, (Eds.) Huculak Łukasz, Skowron Bartłomiej, Dąbrowska Krystyna, Jernajczyk Jakub, Zakrzewska Małgorzata, Zarzycki Roland, Geppert Eugeniusz, Academy of Art and Design in Wrocław, Wrocław Academic Hub, Wrocław, ss. 161-171

Zarzycki Roland (2016), *Kapitał moralny w polu gry: konwersja i akumulacja*, „Zoon Politikon" nr 6, ss. 89-108

Zimbardo Philip (2008), *Efekt Lucyfera*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa

Ziobrowski Jacek (1999), *Uwagi Wittgensteina o woli* [w:] Wittgenstein Ludwig, *Dzienniki 1914-1916*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa, ss. 219-229

Znaniecki Florian (1988), *Wstęp do socjologii*, PWN, Warszawa 1988

Žižek Slavoj (2001), *Przekleństwo fantazji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław

Žižek Slavoj (2008), *Lacan*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa

Žižek Slavoj (2010), *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, Wydawnictwo MUZA, Warszawa

Bibliografia uzupełniająca*

Wittgenstein Ludwig (1958), *Philosophical Investigations* [w:] *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Blackwell Publishers, Oxford, ss. 958-1097

Wittgenstein Ludwig (1969), *The Blue and Brown Books* [w:] *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Blackwell Publishers, Oxford, ss. 505-609

Wittgenstein Ludwig (1974a), *On Certainty* [w:] *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Blackwell Publishers, Oxford, ss. 1404-1456

Wittgenstein Ludwig (1978b), *Remarks on the Foundations of Mathematics* [w:] *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Blackwell Publishers, Oxford, ss. 610-783

Wittgenstein Ludwig (1981), *Zettel* [w:] *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Blackwell Publishers, ss. 891-958

Wittgenstein Ludwig (1982), *Last Writings on the Philosophy of Psychology Volume I* [w:] *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Blackwell Publishers, Oxford, ss. 1284-1359

Wittgenstein Ludwig (1991), *Remarks on Colour* [w:] *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Blackwell Publishers, Oxford, ss. 1457-1491

Wittgenstein Ludwig (1992), *Last Writings on the Philosophy of Psychology Volume II* [w:] *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Blackwell Publishers, Oxford, ss. 1360-1404

Wittgenstein Ludwig (1995b), *Wykłady o wierze* [w:] Ludwig Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, Wydawnictwo Znak, Kraków, ss. 86-107

* Podane tu pozycje bibliograficzne stanowią odniesienia do dzieł Ludwiga Wittgensteina, które nie zostały zacytowane w tekście w sposób bezpośredni, które jednak gorąco polecane są uwadze każdego Czytelnika i każdej Czytelniczki przez autora.

Wittgenstein Ludwig (1998a), *Culture and Value* [w:] *The Collected Works of Ludwig Wittgenstein*, Blackwell Publishers, Oxford, ss. 784-890

Summary

Everyday ethics – can you simply be good?

Everyday ethics – can you simply be good? arising from reflection on the condition of contemporary ethical debate, as well as on the practice of morality and the politics of morality, which we observe and experience in everyday life at the beginning of the 21st century. The presented research is based on the belief that the ethical dimension of the reality in which we live and which we create remains deeply intertwined with the everyday form and practice of our life.

At the same time, this position does not have to, should not and does not mean giving up the ideals born in the bosom of various cultures and reasons that coshape this everyday life. In this sense, it is also a record of the search for a path between consumerist nihilism and fundamentalist universalism, two ideologies of the modern world that dominate it and lead it in opposite directions.

The work defends the thesis that every morality is a projection of a form of life, including language that creates this form and practices that embody this life. In this context, the basic research goal is the construction of a narrative that allows to ground moral beliefs in their actual place of origin – i.e. everyday life – in a way that at the same time eliminates the typical complexes of subjectivity and locality.

This perspective, in turn, allows for establishing a dialogue between the authentic values present in the life of an individual with the tyranny of ethical systems claiming profundity and universality. It is therefore also an attempt to escape from the symbolic violence of the dominant

ideological discourses and to restore morality to its ordinary use in accordance with Wittgenstein's postulate to return to everyday life.

Among the research questions that organize the whole reflection, the most important ones concern the strict practice of life, i.e. the relationship between the local form of life and the local morality. How do life forms dictate the rules of morality games? What connection is there between the present-day form of consumerist society and its globalized reality, and the morality games that function today? How does the mystical dimension of ethics emerge in the current of everyday practice, in the mechanism of social training? How does consciousness evolve that exceeds not only the value of individual life, but also itself in the self-destructive act of questioning the criterion of the mechanism of natural selection, of creating a value higher than the survival of the species? Are arbitrariness, egoism and the subjectivity of beliefs appropriate analytical categories for considering morality? How do fantasy and ideology penetrate the sphere of moral reflection, and in particular, is it possible to have a coherent view of morality that is free from the notions of freedom, dignity and purposefulness? Is taking into account the suffering of the Other an indispensable part of all possible morality? If so, who would the Other be?

The book is also devoted to the analysis of the feedback emerging in the course of this reflection and an attempt to understand today's *forms of life* from the perspective of moral problems plaguing the present day. The culmination of this journey is reflection on the condition of modern man. In the background of these investigations there is a sense of a deep dissonance between the abstract sphere of declared morality and everyday practices, between the intention or appearance of intention and its everyday translation, also between moral fantasy, moral ideology and moral reality.

The structure of the work is based on three chapters, the first of which is devoted to the reconstruction of Ludwig Wittgenstein's philosophy of morality, the second to highlighting selected aspects of the sociology of morality, including in particular Pierre Bourdieu's concept of reflexive sociology, and the third to the synthesis of the preceding considerations, the designation of new tools of description and narration as well as the analysis of practical aspects of the functioning of moral belief systems in today's world.

The first chapter contains philosophical preliminaries aimed at briefly delineating and explaining those aspects of Wittgenstein's thought that will play a key role in considering ethics. In particular, therefore, it introduces the categories of *language games*, *seeing-as* and *forms of life*, central to the whole work, which at the same time constitute a peculiar conceptualization of Wittgenstein's considertions on anthropology, sociology and the history of culture. The grammatical connection of consciousness with all possible ethics is signaled in the context of the discussion on the possible understanding of the arbitrariness of morality and ethical invariants. Explaining the consubstantiality of language and human views and moral beliefs allows us to show the complementary role of everyday life and awareness for the developed ethical concept.

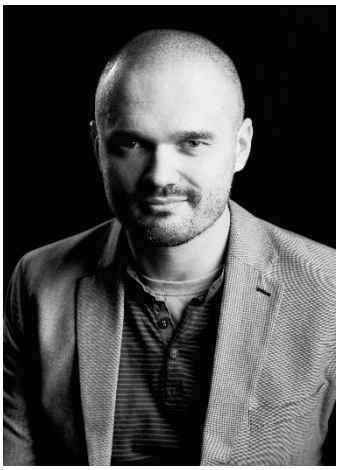
The second chapter describes the ethics of everyday life from a sociological perspective, formulating a wide range of approaches to it, both affirmative and critical. Thanks to the coupling of these many views, a perspective is developed that allows to problematize the issues under consideration in terms of the categories of purpose, dignity and freedom. The last of these categories also opens up a wide field of reflection on the role, determinism and freedom of the cognitive models themselves. Ultimately, the key stage of this part of the discussion is the application of Pierre Bourdieu's reflexive sociology and his concept of

social games to formulate the concept of moral capital and further research into the ethics of everyday life. In particular, it helps to explain how, in the sociopolitical context, morality functions as the title commodity, weapon and distinction. An important theme is also the approach to Jeffrey Goldfarb's politics of small things as a discourse appropriate for the development of the ethics of everyday life.

The last part contains both a summary, conclusions from previous investigations, as well as autonomous considerations aimed at a more complete conceptualization of everyday ethics and determining the place of the concept of a form of life in the practice of contemporary social sciences. The practical and theoretical conditions of the possibilities of everyday ethics as well as the mechanisms by which its authentically and immanently social and everyday character are manifested are consecutively considered. These results are a stimulus for further research into *the theory of relativity of morality*. Then, selected aspects of the interference of ethics and politics are outlined, crucial for understanding the phenomenon of morality, including the influence of the veils of fantasy and ideology on the very political functioning of morality. In the area of reflection on the economy of morality, moral distance, loyalty distance and the calculation of recognition are indicated as three components that define the vector of moral action.

The final part of the text attempts to identify the pivotal features of contemporary life forms, which co-determine not only the shape of contemporary morality, but also the world: the tyranny of individualism, interpassivity, and then the resulting atrophy of trust, which in turn drives the mechanisms specific to the commodification of morality and the development of hypermorality.

Nota o autorze



Roland Zarzycki – doktor nauk matematycznych oraz doktor nauk humanistycznych, prorektor ds. dydaktycznych w Collegium Civitas. Nauczyciel akademicki, badacz, autor publikacji naukowych, referent na konferencjach międzynarodowych, koordynator projektów naukowo-badawczych oraz społecznych. Współpracuje międzynarodowo jako ekspert polityczno-ekonomiczny. Współautor zwycięskiej koncepcji i projektu *Europejska Stolica Kultury Wrocław 2016*, od którego realizacji miasto Wrocław odstąpiło. Współzałożyciel kreatywnej spółdzielni socjalnej PANATO, fundacji 2BFair oraz szeregu innych inicjatyw obywatelskich i biznesowych. Zainteresowany krytyczną analizą fantazji i ideologii w wymiarze społeczno-politycznym. Publicysta, aktywista, wegetarianin.

Collegium Civitas jest wydawcą lub współwydawcą następujących książek:

Spojrzenia. Pałac Kultury i Nauki w socjologicznym kalejdoskopie, (red.) Anna Wyka, Katarzyna Iwińska, Warszawa 2005: Collegium Civitas

O życiu publicznym, kulturze i innych sprawach, (red. naukowa) Bogdan W. Mach, Edmund Wnuk-Lipiński, Warszawa 2007: Collegium Civitas / Instytut Studiów Politycznych PAN

Jadwiga Koralewicz, *Autorytaryzm, lęk, konformizm*, wyd. 2 zmienione, Warszawa 2008: Wydawnictwo Naukowe „Scholar"/ Collegium Civitas

Gra w przywództwo. Jak zdobyć i utrzymać władzę?, (red.) Bohdan Szklarski, Warszawa 2008: Centrum Kreowania Liderów/ Collegium Civitas

Lider, manager, oportunista – współczesne koncepcje przywództwa, (red.) Krzysztof Kasianiuk, Warszawa 2008: Centrum Kreowania Liderów/ Collegium Civitas

Pamięć zbiorowa jako czynnik integracji i źródło konfliktów, (red.) Andrzej Szpociński, Warszawa 2009: ISP PAN/ Wydawnictwo Naukowe „Scholar"/ Collegium Civitas

Konsultacje społeczne wokół inwestycji infrastrukturalnych, (red. naukowa) Katarzyna Iwińska, Warszawa 2010: Collegium Civitas/ Klub Myśli Społecznej Inicjatywy

Profesjonalny menedżer w NGO, (red.) Katarzyna Iwińska, Warszawa 2010: Collegium Civitas / Klub Myśli Społecznej Inicjatywy

„Po co pamiętać razem?" Praktyki pamięci a kultura obywatelska kobiet w gminie Stare Juchy i powiecie ełckim, (red. nauk.) Barbara Markowska, Warszawa 2010: Collegium Civitas

Profesjonalny menedżer w NGO, cz. 2, (red.) Katarzyna Iwińska, Anna Radiukiewicz, Warszawa 2011: Klub Myśli Społecznej „Inicjatywy"/ Collegium Civitas

Profesjonalny menedżer w NGO. Wydanie drugie poprawione, (red.) Katarzyna Iwińska, Warszawa 2012: Klub Myśli Społecznej „Inicjatywy"/ Collegium Civitas

Można, koncepcja, opracowanie i red. merytoryczna Jadwiga Koralewicz, współpraca Karina Wielomska, Piotr Komorowski, Warszawa 2012: Collegium Civitas

Piotr Siuda, Radosław Bomba, Magdalena Kamińska, Grzegorz D. Stunża, Marek Troszyński, Tomasz Żaglewski, *Prosumpcjonizm pop-przemysłów. Analiza polskich przedsiębiorstw z branży rozrywkowej*, Warszawa 2013: Fundacja „Wiedza Lokalna"/ Collegium Civitas

Xymena Bukowska, Marcin Jewdokimow, Barbara Markowska, Paweł Winiarski, *Kapitał kulturowy w działaniu. Studium światów społecznych Białowieży*, Warszawa 2013: Collegium Civitas/ ISP PAN/ Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Przeszłość w dyskursie publicznym, (red.) Andrzej Szpociński, Warszawa 2013: Instytut Studiów Politycznych PAN/ Wydawnictwo Naukowe „Scholar"/ Collegium Civitas Press

Teresa Rakowska-Harmstone, *Reluctant Clones. Moscow and the "Socialist Commonwealth"*, Warszawa 2014: Collegium Civitas/ IPN

Nieodkryty wymiar III sektora. Wprowadzenie do badań nad nowym społecznikostwem, (red. naukowa) Stanisław Mocek, Warszawa 2014: Collegium Civitas/ Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL

The Visegrad Countries in Crisis, (ed.) Jan Pakulski, Warsaw 2016: Collegium Civitas

Efekt motyla. Scenariusze rozwoju sektora społecznościowego w Polsce, (red. naukowa) Rafał Krenz, Stanisław Mocek, Bohdan Skrzypczak, Warszawa 2015: Collegium Civitas / Centrum Wspierania Aktywności Lokalnej CAL

Dominik Smyrgała, Leszek Jesień, Łukasz Kister, Marcin Koniak, Łukasz Tolak, *PKP Energetyka po prywatyzacji – bezpieczeństwo dostaw energii i przewozów kolejowych*, Warszawa 2016: FIBRE / Collegium Civitas

Marcin Gajek, *W stronę republikańskiego liberalizmu. Kategoria cnót liberalnych we współczesnej amerykańskiej myśli politycznej*, Warszawa 2016: Ośrodek Myśli Politycznej / Collegium Civitas

WISE Handbook, (eds.) Katarzyna Iwińska, Michael Jones, Magdalena Kraszewska, Athens – Brno – Porto – Uppsala – Warsaw 2017: Collegium Civitas

Magdalena El Ghamari, *Cool Jihad*, Warszawa 2018: Wydawnictwo „Difin" / Collegium Civitas

Tomasz Płudowski, *American Political Issue Ownership and Framing. A Functional Theory of Electoral Advantage-Seeking in Presidential Advertising from Eisenhower to Trump*, Warsaw 2018: Collegium Civitas / ASPRA-JR

Joanna Konieczna-Sałamatin, Tomasz Stryjek, Natalia Otrishchenko, *Wydarzenia. Ludzie. Historia. Raport z badań sondażowych o pamięci współczesnych Polaków i Ukraińców*, Warszawa 2018: Collegium Civitas / Instytut Studiów Politycznych PAN

Йоанна Конєчна-Саламатін, Наталія Отріщенко, Томаш Стриєк, *Історія. Люди. Події. Звіт про дослідження про пам'ять сучасних поляків та українців*, Warszawa 2018: Collegium Civitas

Joanna Konieczna-Sałamatin, Tomasz Stryjek, Natalia Otrishchenko, *History. People. Events. Research report on the memory of contemporary Poles and Ukrainians*, Warsaw 2018: Collegium Civitas

Maria Kostyszak, *Etyka osobista. O przemieniającym potencjale sztuki i techniki / Personal Ethics On the Transforming Potential of Art and Technology*, Warszawa 2019: Collegium Civitas

Paweł T. Dobrowolski, *Magik, histeryczka, podróżnik: trzy oblicza XVIII wieku*, Warszawa 2020: Collegium Civitas

Paweł Ruszkowski, Andrzej Przestalski, Paweł Maranowski, *Polaryzacja światopoglądowa społeczeństwa polskiego a klasy i warstwy społeczne*, Warszawa 2020: Collegium Civitas

Ewa Nowicka, Ayur Zhanaev, *Po obu stronach Ononu. Buriaci na pograniczu rosyjsko-mongolskim*, Warszawa 2020: Collegium Civitas

Krzysztof Kasianiuk, *Modelowanie percepcji transformacji politycznej. Podejście systemowe*, Warszawa 2021: Collegium Civitas

Paweł Kuczyński, *Niepowtarzalna kultura organizacyjna. Szkice z socjologii subiektywnej*, Warszawa 2021: Collegium Civitas

Ewa Nowicka, Sławomir Łodziński, *Długie trwanie narodu. Społeczne wymiary polskości (1988-2021)*, Warszawa 2021: Collegium Civitas

Seria wydawnicza **Zeszyty Naukowe Collegium Civitas**

Zeszyt nr 1: *Intelektualiści a komunizm i inne eseje*, (red.) Andrzej Paczkowski, 2002

Zeszyt nr 2: *Płońsk w socjologicznym kalejdoskopie. Raporty z badań studenckich*, 2002

Zeszyt nr 3: *Świat instytucji i organizacji społecznych*, (red.) Włodzimierz Pańków, 2002

Zeszyt nr 4: *Panorama ruchów społecznych w Polsce*, (red.) Marcin Frybes, Paweł Kuczyński, 2002

Zeszyt nr 5: *Kaszuby: Prawdy i mity. Raporty z badań studenckich*, 2004

Zeszyt nr 6: *Być cudzoziemcem w Polsce*, (red.) Hanna Malewska-Peyre, 2004

Zeszyt nr 7: *Lobbing w praktyce: doświadczenia polskie*, (red.) Małgorzata Molęda-Zdziech, 2004

Zeszyt nr 8: *Polacy XXI wieku. Nowe style życia*, (red.) Stanisław Mocek, 2005

Zeszyt nr 9: *Bezpieczeństwo międzynarodowe po zakończeniu „zimnej wojny"*, (red.) Jacek Czaputowicz, 2005

Zeszyt nr 10: *Europejskie prawo gospodarcze. Nowe tendencje*, (red.) Aleksander Gubrynowicz, 2006

Zeszyt nr 11: *Lobbing w praktyce: doświadczenia polskie, wydanie drugie poprawione i rozszerzone*, (red.) Małgorzata Molęda-Zdziech, 2006

Zeszyt nr 12: *Europejskie prawo gospodarcze. Nowe tendencje – część 2*, (red.) Aleksander Gubrynowicz, 2008

Zeszyt nr 13: *Płeć współczesnej kultury*, (red.) Marta Zimniak-Hałajko, 2008

Zeszyt nr 14: *Antropologia wizualna*, (red.) Joanna Tokarska-Bakir, 2008

Zeszyt nr 15: *Polacy XXI wieku. Nowe ruchy religijne*, (red.) Marta Zimniak-Hałajko, 2009

Zeszyt nr 16: Joanna Aleksandra Janas, *Funkcjonowanie swobody przepływu kapitału i jej miejsce na rynku wewnętrznym Unii Europejskiej*, 2009

Zeszyt nr 17: *Polacy XXI wieku. Praca Polaków w kulturze współczesnego kapitalizmu,* (red.) Marta Zimniak-Hałajko, 2011

Zeszyt nr 18: *Patologie życia społecznego*, (red.) Jadwiga Koralewicz, 2011

Zeszyt nr 19: *Surowce energetyczne w polityce wielkich mocarstw*, (red.) Dominik Smyrgała, 2011

Zeszyt nr 20: *„Wartością sołectwa są ludzie" – raporty ze studenckich badań terenowych w gminach śląskich*, (red.) Katarzyna Iwińska, Anna Radiukiewicz, 2012

Zeszyt nr 21: *Mediatyzacja – analiza zjawiska i wybranych studiów przypadków*, (red. nauk.) Małgorzata Molęda-Zdziech, 2012

Zeszyt nr 22: *Wokół niepodległości Kosowa: historia i pierwsze reakcje*, (red.) Dominik Smyrgała, 2012

Zeszyt nr 23: *Wojna o pokój trwa...*, (red. nauk.) Dominik Smyrgała, 2014

Zeszyt nr 24: *Democracy and Human Rights in East Asia and Beyond – Critical Essays*, (ed.) Marta Kosmala-Kozłowska, 2015

Seria wydawnicza **Studia i Analizy Collegium Civitas**

tom 1: *Cóż po antropologii? Prace Katedry Antropologii Kulturowej Collegium Civitas*, (red. nauk.) Joanna Tokarska-Bakir, 2006

tom 2: *5 lat Karty Praw Podstawowych UE*, (red. naukowa) Aleksander Gubrynowicz, 2006

tom 3: *EURO 2012. Mistrzostwa Europy w cieniu terroryzmu*, (red. nauk.) Krzysztof Liedel, 2007

tom 4: *Umowy zawarte przez Wspólnoty Europejskie w orzecznictwie sądowym państw członkowskich*, (red. nauk.) Aleksander Gubrynowicz, 2008

tom 5: Kuba Jałoszyński, Janusz Skosolas, *Media wobec współczesnego zagrożenia terroryzmem*, 2008

tom 6: *Rola mediów w przeciwdziałaniu terroryzmowi*, (red. nauk.) Krzysztof Liedel, Paulina Piasecka, 2009

tom 7: *Nowe technologie w zwalczaniu terroryzmu. Projekt PROTEUS*, (red. nauk.) Kuba Jałoszyński, Krzysztof Liedel, 2009

tom 8: *Kształtowanie się nowej europejskiej polityki wschodniej – ocena Partnerstwa Wschodniego*, (red. nauk.) Kerry Longhurst, 2009

tom 9: *Forging a new European Ostpolitik – An Assessment of the Eastern Partnership*, (ed.) Kerry Longhurst, 2009

tom 10: *Autorytaryzmy iberyjskie – Hiszpania Franco i Portugalia Salazara*, (red. nauk.) Bohdan Szklarski, Maciej Słęcki, 2010

tom 11: *Polska racja stanu*, (red. nauk.) Szymon Hatłas, 2010

tom 12: *Latynoameryka u progu trzeciego stulecia niepodległości: przywództwo, idee i systemy polityczne*, (red. nauk.) Piotr Łaciński, 2011

tom 13: Dominik Smyrgała, *Latynoamerykańska teologia wyzwolenia – wiara, rewolucja pasywna, nacjonalizm antykolonialny*, 2014

tom 14: *Między regionalnymi rynkami energii a technologią – przyszłość sektora energetycznego w Polsce*, (red. nauk.) Dominik Smyrgała, 2016

tom 15: *The Visegrad Countries in Crisis*, (ed.) Jan Pakulski, 2016

tom 16: *Post-Communist Development: Europe's Experiences, Asia's Challenges*, (ed.) Andrzej Bolesta, 2017

tom 17: *Śląsk kobiet: tradycja, aktywność i ekologia*, (red. nauk.) Xymena Bukowska, Katarzyna Iwińska, 2018

tom 18: Maria Cole, *Paradoks płci. Wyższe wykształcenie kobiet w Stanach Zjednoczonych i w Polsce*, 2018

tom 19: Agnieszka Nitza-Makowska, *Różnice demokracji: Indie i Pakistan*, 2018

Seria wydawnicza **Studia i Analizy Historyczne Collegium Civitas**

tom 1: Eugeniusz Cezary Król, *Polska kultura 1956*, 2007

tom 2: *Rzeczpospolita wielokulturowa – dobrodziejstwo czy obciążenie?*, (red. nauk.) Jerzy Kłoczowski, 2009

tom 3: Piotr Toczyski, *Jak mit jednoczy Europę? Analiza arturiańskich elementów kultury symbolicznej jako czynników spajających współczesną Europę*, 2013

tom 4: Kamil Popowicz, *Madame de Staël*, 2013

tom 5: Paweł T. Dobrowolski, *(P)oszukiwanie tożsamości: cztery studia o angielskim Oświeceniu*, 2015

Seria wydawnicza **Studia i Analizy Dyplomacji Kulturalnej i Publicznej Collegium Civitas i Instytutu Adama Mickiewicza**

tom 1: *Promocja Polski w świecie: kultura – dyplomacja – marka narodowa*, 2010

tom2: *Wymiana i konkurencja. Środowisko i formy promocji Polski w świecie*, 2011

Seria wydawnicza **Zeszyty Gospodarki Społecznej**

tom 1: *Z teorii i praktyki gospodarki społecznej*, (red. nauk.) Ewa Leś, Małgorzata Ołdak, 2006

tom 2: *Przedsiębiorstwo społeczne w rozwoju lokalnym*, (red. nauk.) Ewa Leś, Małgorzata Ołdak, 2007

tom 3: *Nowa gospodarka społeczna w rozwoju regionalnym i lokalnym*, (red. nauk.) Ewa Leś, Małgorzata Ołdak, 2008

Collegium Civitas jest również wydawcą i współwydawcą czasopism naukowych

Uczelnia jest wydawcą rocznika naukowego „**Zoon Politikon**". Pismo to ma charakter interdyscyplinarny, wynikający z wielości doświadczeń i odmienności dyscyplin oraz różnych sposobów myślenia o sprawach zbiorowości i wspólnot w ponowoczesnym świecie. Czasopismo jest dostępne jest na stronie internetowej o adresie: http://www.ejournals.eu/Zoon-Politikon/.

W ramach Centrum Badań Społeczności i Polityk Lokalnych od roku 2010 Collegium Civitas wydaje zeszyty „**Animacja Życia Publicznego**".

Od roku 2015 uczelnia publikuje półrocznik **„Energetyka – Społeczeństwo – Polityka"**, dostępny w wersji elektronicznej na stronie internetowej: http://www.ejournals.eu/ESP/ oraz na stronie https://www.civitas.edu.pl/pl/nauka-i-rozwoj/energetyka-spoleczenstwo-polityka-czasopismo.

Książka cechuje się bardzo rzetelnym aparatem naukowym oraz rozległą erudycją autora, lecz jej cele znacznie wykraczają poza standard typowej rozprawy akademickiej. Roland Zarzycki wykorzystał swoje niezaprzeczalne kompetencje badawcze i hermeneutyczne, aby umiejętnie i innowacyjnie powiązawszy idee z rozmaitych sfer dociekań akademickich, podjąć próbę rozstrzygnięcia fundamentalnego problemu nie tylko metaetycznego, ale także egzystencjalnego, na który każdy z nas winien sobie próbować odpowiedzieć. Problemem tym jest uprawomocnienie reguł moralnych i wskazania racji, które nakazują nam ich przestrzeganie. Jest to więc praca nie tylko rzetelna i wnikliwa, ale również odważna i nowatorska, bez wątpienia zasługująca na upowszechnienie jako ważny głos w polskiej debacie filozoficznej i praktycznej.

prof. dr hab. **Adam Chmielewski**
Instytut Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego

Książka Rolanda Zarzyckiego stanowi ciekawy przykład zastosowania teorii filozoficzno-lingwistycznej Ludwiga Wittgensteina do współczesnej refleksji społecznej. (...) Praca nie jest rozprawą o filozofii autora *Traktatu logiczno-filozoficznego*, ale autorską konceptualizacją moralnego wymiaru tej filozofii w postaci koncepcji etyki codzienności. (...) Szczególnie ciekawe spostrzeżenia czyni, zestawiając teorię dystynkcji Pierre'a Bourdieu oraz jego kategorii habitusu i pola, z rozważaniami Wittgensteina o indywidualnych dyspozycjach i lokalnych regułach etycznych kształtowanych przez środowisko społeczne. Oba podejścia, jak zauważa Zarzycki, odwołują się do metafory gry, co czyni takie zestawienie dodatkowo poznawczo atrakcyjnym.

dr hab. **Małgorzata Budyta-Budzyńska**
prof. Collegium Civitas

Monografia Rolanda Zarzyckiego stanowi ambitny zarys odpowiadającej współczesności etyce codzienności. Analizy w niej zawarte mają wysoką wartość naukową, a zarazem podane są w atrakcyjnej dla czytelnika, jędrnej i klarownej polszczyźnie. Książka stanowi świadectwo, że rozwijanie świadomości etycznej to, obok mozołu konfrontowania się z aporiami, satysfakcjonująca przygoda intelektualna.

dr hab. **Maria Kostyszak**
prof. em. Uniwersytetu Wrocławskiego

WARSZAWA 2021

ISBN 978-83-66386-18-1