

Marek Maciejczak

Tożsamość a rozumienie siebie

Studia Philosophiae Christianae 47/1, 97-132

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MAREK MACIEJCZAK

Instytut Filozofii UKSW, Warszawa

TOŻSAMOŚĆ A ROZUMIENIE SIEBIE

Słowa kluczowe: działania człowieka, konsumpcjonizm, postawy człowieka, powinność, samowiedza, tożsamość

1. Zanikanie aspektu etycznego. 1.1. Konsument. 1.2. Rój konsumentów. 1.3. Podsumowanie. 2. Praca nad sobą. 2.1. Wskazówki Wittgensteina. 2.1.1. Niemożliwość istnienia etyki jako nauki. 2.1.2. Podmiot etyczny. 2.1. Wskazówki Kanta. 2.3. Wskazówki Heideggera. 2.4. Podsumowanie. 3. Zakończenie.

Jesteśmy świadkami rozpadu tradycyjnych wartości – zacierają się lub stają się całkowicie zależne od sytuacji. Nie mogą przebić się w złożonych kontekstach współczesnego świata, tracą siłę obowiązywania i, w efekcie, przestają motywować działania. Przynależność do grupy, narodu, religii lub nakaz sumienia przestają być czynnikami regulującymi postępowanie i tworzącymi więzi między ludźmi. Co więcej, dziedzictwo i tradycja są odczuwane jako zbędny bagaż ograniczający swobodę działania. W okresie płynnej nowoczesności – globalnych zmian we wszystkich aspektach życia: społecznym, gospodarczym, politycznym, prawnym, moralnym itd. zanikają dotychczasowe wzorce służące jednostce do kształtowania własnej tożsamości, środki rozumienia siebie, swojego miejsca, powinności wobec innych. Socjologowie łączą te fakty z załamaniem instytucji państwa opiekuńczego, narastającym poczuciem niepewności na rynku pracy, rozpowszechnieniem postaw konsumpcyjnych, wpływem wielkich korporacji na wzorce kształcenia i style życia, społeczną i geograficzną mobilnością, łatwym dostępem do nowych informacji, jaki umożliwia Internet, itd. Liczy się aktualna potrzeba na rynku „roju” konsumen-

tów – proponowane tam modele życia¹. „Odczuwana przez jednostkę potrzeba osobistej autonomii, samookreślenia się, życia autentycznego czy indywidualnej doskonałości zostaje przekształcona w potrzebę posiadania – i konsumowania – dóbr oferowanych przez rynek”². Rynek kształtuje wizerunek jednostki w zglobalizowanym świecie, wypiera tradycyjne wartości, nie dając jej prawa do stworzenia własnego kodeksu. Raczej zaciera etyczny aspekt postępowania i w ten sposób uwalnia jednostkę od rozterek moralnych.

Ów stan rzeczy nasuwa pytanie o środki pozwalające jednostce kształtować własną tożsamość. Część pierwsza – *Zanikanie aspektu etycznego* – przedstawia najważniejsze elementy aktualnej sytuacji etycznej. Wraz ze zmianami rzeczywistości społecznej zanikają środki, które dotąd wspierały proces kształtowania samowiedzy jednostki i jej autonomię działania. W opisie odwołam się przede wszystkim do prac socjologów: Baumana, Giddensa, Eriksena itd. Następstwem eliminacji wartości etycznych z życia jednostki jest coraz dalej sięgający proces rozpadu jej tożsamości, co sprzyja postawom konsumpcyjnym. Jednostka, traktowana jako konsument, sama staje się towarem na rynku konsumentów, w roju konsumentów, na karuzeli potrzeb, w pogoni za przyjemnością. Socjologiczne badania pozwalają ocenić zmianę sensu pojęć konstytutywnych dla rozumienia tego, kim jest, czy raczej był człowiek: indywidualności, tożsamości, odpowiedzialności, wolności, szczęścia, zobowiązań wobec społeczności, itd.

Druga część – *Praca nad sobą*, wskazuje środki konieczne do tworzenia i zachowania tożsamości. Najważniejszym z nich jest powinność poznania siebie. W tej kwestii odwołam się do idei etycznych filozofów: Kanta, Heideggera, Wittgensteina, Ricoeura, Spaemanna, itd. Rozumieli oni samowiedzę jako znajomość cech, z którymi jed-

¹ Fragmenty wcześniejszej wersji tego artykułu były drukowane w: *The Dilemmas of Modern Ethics (Obligation Towards Oneself)*, red. A. Kobyliński, R. Moń, Warszawa 2008, 77-95 oraz: *Wokół wartości europejskich. Wybrane problemy (O potrzebie samostanowienia)*, red. K. Gutowska, M. Maciejczak, Warszawa 2010, 41-53.

² Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. z ang. A. Ceynowa, J. Giebułkowski, Warszawa 1998, 245. Przedstawiając sytuacje moralną jednostki, korzystam z innej pracy Z. Baumana: *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, tłum. z ang. J. Konieczny, Kraków 2007.

nostka się utożsamia, czyli wzorca postaw, stylu życia i wgląd w siebie. Oba składniki w pracy nad sobą są ważne, drugi jednak wydaje się bardziej podstawowy.

Zakończenie zawiera ocenę szans owych wskazań: czy są pomocne dla jednostki tkwiącej w nurcie współczesnych przemian społecznych, czy stanowią alternatywę dla proponowanych na rynku konsumentów wzorców postaw i zachowań? Czy raczej trzeba liczyć się z zerwaniem ciągłości i przemianą człowieka? Przecież niekwestionowany dotąd związek pojęć tożsamości i rozumienia siebie z pojęciami wolności i odpowiedzialność za swoje czyny, nie jest dalej oczywisty – przestają się one wzajemnie dopełniać i warunkować. Jeśli nie ma głębokiego rdzenia człowieka, który sprawia, że człowiek jest tym samym podmiotem, mimo przemijania przeżyć, to tradycyjna droga kształtowania siebie przez pracę nad sobą i wolne czyny nie jest właściwa. Co zatem robić?

1. ZANIKANIE ASPEKTU ETYCZNEGO

...prawdziwy, dojrzały konsument traktuje świat jako pastwisko i plac zabaw, zbiór potencjalnych przedmiotów konsumpcji.
Zygmunt Bauman

Oto obraz zmian w życiu społecznym, charakterystycznych dla aktualnego okresu, odwołujący się do wyidealizowanego obrazu tradycji, jako tła rzeczywistych tendencji. Obraz ukazuje jednocześnie aspekt podmiotowy i społeczny ludzkiego działania, zależność zmiany sytuacji społecznej i postaw podmiotu.

1.1. KONSUMENT

W tradycji myśli nowożytnej, od Kartezjusza począwszy, podmiot był centrum działania, decyzji i wyborów. Jego tożsamość pociągała za sobą zachowanie określonej konsekwencji w myślach, wyborach i postawach, czyli odpowiedzialności. Z tego względu jednostka mogła być obarczona bezwarunkowymi obowiązkami wobec siebie

i społeczności³. Odpowiedzialność obejmowała dobro i godność drugiego człowieka a również obowiązek ciągłego doskonalenia się.

A jak jest współcześnie z odpowiedzialnością za innych? W społeczeństwie konsumpcyjnym służebna rola jednostki w stosunku do społeczeństwa i obowiązek doskonalenia się zostały wyparte przez zwykły egoizm i gonitwę za przyjemnością. Od konsumenta nie oczekuje się postaw obywatelskich. Dlatego jednostka w coraz mniejszym stopniu skłania się do współpracy i brania odpowiedzialności za innych – coraz mniej ufa innemu. Jej impulsy moralne są coraz słabsze. Nic dziwnego, że tym łatwiej poddaje się społecznej wykładni tego, co wartościowe, co należy czynić, co jest dozwolone. To znaczy jednostka przerzuca odpowiedzialność na określone instytucje społeczne, czyli usuwa z zasięgu swojej wrażliwości moralnej. Z jednej strony oczekuje, aby powołane do tego instytucje zajmowały się ludźmi bezdomnymi, bezradnymi, którym się nie powiodło i potrzebują pomocy, a z drugiej nie wierzy, że regulacje etyczne mogą być wprowadzone w życie społeczne, w postaci praw oraz instytucji dbających o ich przestrzeganie. Coraz mniej jest osób współczujących i gotowych nieść pomoc. A przecież zdolność współodczuwania jest podstawą moralności – intuicji dobra, jako probierza postaw i czynów.

Jak jest z odpowiedzialnością za siebie? Czy jednostka odczuwa obowiązek ciągłego doskonalenia się i wytrwałości w tym dążeniu? Z pewnością wymogi tradycji, aby kształtować swoje życie żmudnym wysiłkiem i poświęceniem, pracować dla społeczności i pełnić określone w niej funkcje – nie są już w tym samym stopniu atrakcyjne.

Współcześnie obserwujemy proces przekształcania się tradycyjnego pojęcia podmiotu, jako jedności zachowującej tożsamość mimo upływu czasu. Pod naciskiem szybkości aktualnie zachodzących wydarzeń

³ U podstawy przekonania, że przy wszelkich zmianach pozostajemy tą samą osobą tkwi klasyczne, pochodzące jeszcze od Arystotelesa, rozróżnienie na (trwałą) substancję i jej (ewentualnie zmieniające się) własności. Pod widzialną, zmieniającą się powierzchnią zjawisk istnieje ich niewidzialna istota. Zachowania są manifestacją niewidzialnego centrum – ja, jego wewnętrznych zasobów. Ja jest czasową jednością, trwałym rdzeniem pozostającym tożsamym ze sobą w obliczu zmian. Dzięki niemu jednostka tworzy i zachowuje swoją tożsamość i jest autorem swoich wyborów i decyzji.

i ilości informacji zerwana zostaje łączność chwili właśnie przeżywanej z poprzedzającą i następującą po niej. Zerwana ciągłość czasu wyklucza samą możliwość identyfikacji jednostki, jako tej samej przy zmieniających się własnościach. Skupienie na aktualnej chwili podważa potrzebę uwzględniania minionych doświadczeń i brania pod uwagę przyszłości, przyszłych konsekwencji aktualnych działań. Zjawisko to określa się mianem pointyilizacji czasu⁴. Pointyilizacja dotyczy w równym stopniu jednostki jak społeczeństwa⁵. Jednostka wyzwolona z obowiązku pracy na rzecz swojej autonomii, samodoskonalenia, realizacji indywidualnych pragnień, od obowiązujących dotychczas wzorców i stereotypów historii społeczności, w której żyje, kształtuje się w coraz większym stopniu według potrzeb rynku konsumentów.

Gwałtowne przyspieszenie i wzrost ilości informacji, zwłaszcza jej nadmiar, powoduje, że jednostka nie wie, co jest istotne, a co należy uznać za szum informacyjny. Informacje coraz trudniej dają się połączyć w spójne całości, porządki, narracje czy fazy. Powstaje zjawisko „pionowego spiętrzenia”. Pojęcie to, pierwotnie oznaczające chaotyczną mieszankę różnych stylów i okresów muzycznych, dobrze oddaje cechę całej kultury – utratę orientacji, gromadzenie nieuporządkowanych, rozbitych fragmentów wyrwanych z kontekstu. Niemożliwość ich uporządkowania sprawia, że świat dla jednostki staje się nieprzejrzysty, nieprzewidywalny, niebezpieczny i niepodatny na jej działania. W obliczu takiej sytuacji jednostka rezygnuje z wyboru czegokolwiek; przymus wybierania, stwierdza Bauman, nakłada się na niezdolność

⁴ Punktowej strukturze przeżywanego czasu odpowiada punktowy charakter podmiotu. Ch. Tylor, mówi w tym kontekście o radykalnym oderwaniu podmiotu od świata i pierwotnego doświadczenia. Jako przykład podaje J. Locke’a punktową podmiotowość: „Podmiot, który w nadziei na zmianę samego siebie zdobywa się na radykalne oderwanie, nazywam podmiotem ‘punktowym’. Przyjmując takie stanowisko względem siebie, utożsamia się on z władzą uprzedmiotowienia i przekształcania, a tym samym odcina się od wszystkich swoich jednostkowych cech, podlegających właśnie potencjalnej zmianie”. Ch. Tylor, *Źródła podmiotowości*, tłum. z ang. M. Gruszczyński, O. Latek, Warszawa 2001, 321.

⁵ Na to zagrożenie zwraca uwagę T. H. Eriksen, *Tyrania chwili. Szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, tłum. z ang. G. Sokół, Warszawa 2003, 11-12.

wybijania⁶. Zresztą, wielość możliwości i szans okazuje się w znacznym stopniu złudna. Tym łatwiej jednostka podporządkowuje się całości społecznej, wymaganiom społecznym – bierze udział w wielkich wydarzeniach sportowych, karnawale, festynach, imprezach, i traktuje je odtąd jako realizację swoich pragnień. Zwykle, codzienne czynności oddalają niepokojące pytania o jej położenie.

1.2. RÓJ KONSUMENTÓW

Jednostka uwolniona od dawnych ograniczeń, tradycyjnych więzi, otwiera się na rynek i rynek kreuje jej aktualne potrzeby i stymuluje poszukiwanie nowych. W miejsce tradycyjnych więzi rodzinnych i narodowych, jednostka tworzy sieć kontaktów i rozporządza nią. Sieć jest elastyczna i krucha, łatwo zmieniają się osoby do niej należące jak również tożsamość jej właściciela. Sieć ma charakter tymczasowy i doraźny, bez trwałych zobowiązań i długoterminowych powinności, co daje właścicielowi poczucie całkowitej kontroli nad swoimi obowiązkami. Wykluczanie jak włączanie nowych elementów do istniejącej sieci, lub stworzenie nowej sieci jest sprawą prostych i szybkich operacji⁷.

Rynki konsumenckie stawiają coraz to nowe zadania, do których jednostka musi się dostosować. Wprawdzie dostarczają jej narzędzi do uzyskania odpowiednich kwalifikacji i skłaniają do inwestowania w siebie, czyli podnoszenia kwalifikacji, zawsze jednak dzieje się to zgodnie z preferencjami pracodawców – bycie pracownikiem mobilnym, dyspozycyjnym, potrafiącym wykonać każde zadanie. Lęk przed wypadnięciem z rynku skłania jednostkę do rezygnacji z „nierynkowych” zainteresowań i nieprzynoszących korzyści pasji. Ani uzdolnienia, ani bezinteresowne zamiłowania nie mogą się rozwijać. W efekcie jednostka w ogóle rezygnuje z samodzielnego wyboru celów. Zamazaniu aż do zatarcia ulega tradycyjny wyraźny podział na towary i konsumentów. Sprzedaje się i kupuje zdolność do pracy, czy-

⁶ Baumann, *Szansa etyki*, dz. cyt., 196.

⁷ „Innymi słowy, panowanie nad rzeczywistością zastępuje moralność”. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. Ja i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. z ang. A. Szulżycka, Warszawa 2007, 275.

li ludzi o żądanych kompetencjach. Członkowie społeczeństwa konsumpcyjnego stają się towarem na rynku, takim samym jak inne.

Miejsce grup społecznych zajmują roje konsumentów; miejsce wspólnoty społeczeństwa tradycyjnego zajmuje „pole społeczne”, dokładniej szereg „wytyczonych” pól (religijnych, politycznych, prawnych, naukowych, artystycznych, akademickich, socjologicznych)⁸. „Pole społeczne, choć jest podzielone klasowo, pozostaje zatowarowane, a jedyny typ wspólnot, jakie można w nim napotkać, to wspólnoty wyobrażone”⁹. Przykładami takich wspólnot mogą być: kibice sportowi, fani grup rokowych, homoseksualiści, członkowie partii politycznych, itd. Owe „enklawy stylów życia” nie są wspólnotami; powstają tylko wtedy, gdy konsumpcja wyzwoli się z wpływu wspólnotowych norm i zasad i wówczas może zostać zindywidualizowana – wzorce stylów życia są rozwijane i rozpowszechniane przez reklamę.

Zwolennicy jednych stylów zwykle bronią wybrane przez siebie, jako wyższe od innych. Roje konsumentów gromadzą się i rozpraszają zależnie od zmieniających się celów. Zasadniczo one nie mają liderów – wystarcza atrakcyjność celów. W roju nie ma podziału pracy i współpracy. Rój jest sumą samodzielnych jednostek i niczym więcej. Jednostka czerpie zadowolenie z przynależności do roju, kierując się jego wielkością: tak wielu nie może się mylić, dlatego nienależący do roju błędzą. Celem roju jest konsumowanie. Choć konsumowanie odbywa się w towarzystwie innych, nie rodzi jednak żadnych trwałych więzi. Z tego powodu społeczeństwo konsumentów łatwo akceptuje nierówności ekonomiczne i społeczne. Miejsce równości i sprawiedliwości, równego dostępu do dóbr materialnych i udziału w kierowaniu państwem, zajmuje idea zróżnicowanych warstw, z których każda domaga się uznania, czyli znośnego „miejsca przy stole”, a nie rze-

⁸ Pojęcie to wprowadził Pierre Bourdieu. Zob. U. Beck, A. Giddens, Lash, *Modernizacja refleksyjna*, dz. cyt., 204.

⁹ Tamże, 212. Lash podaje warunki wyróżnienia wspólnot refleksyjnych: (1) przynależność do nich nie wynika z urodzenia lub przymusu, ale z indywidualnej decyzji o zaangażowaniu, (2) mogą one ulec rozciągnięciu na przestrzeń abstrakcyjną oraz w czasie, (3) w większym stopniu niż tradycyjne wspólnoty zastanawiają się nad własnymi początkami oraz ciągłą zmiennością, (4) ich „narzędzia” i wytwory mają charakter abstrakcyjny i kulturowy niż materialny.

czywistego wpływu na kształt życia społecznego¹⁰. Społeczeństwo konsumentów nie toleruje i nie usprawiedliwia nieszczęścia. Co więcej „przedstawia je jako coś odrażającego”¹¹.

Konsumpcja dawno przekroczyła tzw. próg podstawowych potrzeb bytowych, czyli jej zwiększanie ma sensu. Konsumuje się raczej dla samej przyjemności konsumpcji, zastępując podstawowe, naturalne potrzeby, przez impulsywne, chwilowe pragnienia. Zaspakajanie potrzeb impulsywnych, zachcianek, ekstrawaganckich pragnień itd. ma poprawić poczucie szczęścia, permanentne zaś niezaspokojenie to według społeczeństwa konsumpcyjnego brak szczęścia. Aby „karuzela konsumpcji” kręciła się, towary właśnie zachwalane jako niezbędne muszą być zaraz dyskredytowane z równą siłą jako przestarzałe, już nie modne itd. Karuzela konsumpcji działa tak, aby zaspokojona potrzeba rodziła kolejne. Ostatecznie napędza ciągle niezaspokojenie i mnożenie potrzeb.

Istnieje zatem rozdźwięk między powszechnymi przekonaniem a realiami życia konsumentów. Poszukiwanie zaspokojenia ma w istocie nigdy się nie kończyć. Nasylenie ma być chwilowe i rodzić kolejną potrzebę, przekształcić ew. dotychczasową w nawyk i podsunąć nową. „Aby konsumenci wciąż liczyli na zaspokojenie swoich pragnień i aby nowe nadzieje mogły natychmiast wypełniać pustkę pozostawioną po tych zawiedzionych i porzuconych, droga od sklepu do kosza na śmieci musi być krótka, a podróż szybka”¹².

Analogicznie do rozbicia czasowej spójności jednostki na niezwiązane ze sobą chwile, również czas w społeczeństwie konsumentów złożony jest z odrębnych chwil. Każda niesie ze sobą potencjał szans i nadziei. Każda jest też wyjątkowa, może zapoczątkować coś zupełnie nowego, ponieważ nie jest kontynuacją minionej i zapowiedzią następnej. Skoro jej potencjał mija bezpowrotnie, jest też najważniejsza. Jednostka nie ma jednak czasu, by chwilę smakować, cieszyć się np. nabytym właśnie towarem, przywiązywać do niego. Nowa chwila niesie przecież nowe możliwości. Dlatego trzeba się spieszyć. Nic prze-

¹⁰ Baumann, *Szanse etyki*, dz. cyt., 134.

¹¹ Tamże, 199.

¹² Tamże, 204, 205.

to nie może stawać się, trwać, dojrzewać, zostać odłożonym – „czekać na swój czas”.

Dobłą ilustracją opisanego procesu są zmiany w dziedzinie sztuki. Również sztuka musi spełniać kryteria rynkowe: natychmiastowego efektu i konsumpcji. Dlatego przeważają w niej formy przemijające, instalacje, które się rozbiera zaraz po ekspozycji, okazjonalne. Dzieła sztuki przestają być wyjątkowymi zjawiskami, wyrafinowanymi i cennymi. Przeciwnie, niedoskonałość i przemijalność stają się jej cechami. Kanony piękna dyktują kreatorzy tego, co modne, w czym trzeba się pokazać. Piękne są makijaże, ubiory i opakowania. Piękno jest atrybutem chwilowych doświadczeń, już nie jest wartością¹³.

1.3. PODSUMOWANIE

Sytuacja moralna jednostki w społeczeństwie konsumpcyjnym, przedstawiona z punktu widzenia wyidealizowanego obrazu tradycji, nie pozostawia złudzeń. Rozpadają się dotychczasowe wartości oraz oparte na nich wzorce zachowań i postaw. Wartości moralne i etyczne cele nie motywują kierunku działań jednostki. Jeśli bierze je pod uwagę, to zwykle *post factum*. Wysycha źródło odpowiedzialności jednostki za własne wybory, za to, jak postępują inni i za to, jaki jest świat. Jej tożsamość, nieoparta o trwałe związki społeczne, planowanie działań i branie za nie odpowiedzialności, zanika, co pociąga za sobą również zanik jej wydawałoby się niezbywalnej godności. Czasowa spójność historii jednostki rozpada się na szereg niezależnych narracji; chwilowość zajmuje miejsce osobowego centrum. Cechami kultury konsumenckiej są: teraźniejszości i pośpiech, tyrania chwili z jej zasadą *carpe diem*, co przewrotnie można oddać hasłem: korzystaj z promocji! Również treści kultury konsumenckiej: wszelkiego rodzaju wiedza, postawy, pojęcia, wytwory, dzieła sztuki itd., nie trwają długo. Każde z nich mają swój okres ważności i po jego upływie należy je zastąpić, usunąć – wyrzucić. Konsument stara się jak najszybciej zdobyć towar i spieszy się, by go konsumować, a następnie spieszy się, aby się go pozbyć, zdążyć zastąpić innym, właśnie reklamowa-

¹³ „Główną rolę gra estetyka, a nie *objet d'art*”. Z. Bauman, *Szanse etyki*, dz. cyt., 277.

nym. Przemijalność, kruchość i tymczasowość dotyczy także moralnych norm i zasad. „Wszystkie ponowoczesne zwycięstwa są, pozwolę sobie powtórzyć, tymczasowe. Bezpieczeństwo, jakie zapewniamy, nie przetrwa bieżącej równowagi sił, jak wszelka równowaga: jej analogią są zdjęcia ruchomych obiektów. [...] Chwilowe osłabienie czujności wystarczy, aby wykluczający zostali wykluczeni”¹⁴. Przemijalność, kruchość, tymczasowość, to z drugiej strony czynniki generujące poczucie lęku wobec nieprzewidywalnej przyszłości.

Coraz mniejsza jest nadzieja, że społeczeństwo konsumpcyjne, kształtowane przez globalny rynek, doprowadzi do usunięcia nierównomiernego rozkładu dóbr, rozwiąże problemy zadłużenia krajów najbiedniejszych, głodu, analfabetyzmu, itd. Nie widać oznak nowego, bardziej sprawiedliwego, światowego ładu, a coraz dalej sięgające zacieranie moralnego aspektu działania jednostki, z pewnością sprzyja takiemu stanowi rzeczy – i nie wiadomo, dokąd prowadzą te zmiany prowadzą. Nie dziwi, że w obliczu tak dużej skali zmian świadomości etycznej społeczeństw i jednostek, mówi się o potrzebie ponownego namysłu nad pojęciem dobra¹⁵.

2. PRACA NAD SOBĄ

Człowiek powinien umieć się dziwić
Ludwig Wittgenstein

2.1. WSKAZÓWKI WITTGENSTEINA

Pozytywiści logiczni – grupa fizyków, matematyków, metodologów nauki, logików i filozofów, działających w latach dwudziestych i na początku lat trzydziestych XX wieku w Wiedniu, zdefiniowała obowiązujący do dzisiaj obraz nauki. Nauka jest najlepszym rodzajem wiedzy. Nauka ma też naczelną wartość dla projektu naprawy świata. Kiedy zapanuje naukowy światopogląd, a sukcesy w technice uczynią życie ludzi wygodnym, wtedy znikną przesady, wrogość między

¹⁴ Z. Baumann, *Płynny lęk*, tłum. z ang. J. Margański, Kraków 2008, 88-89.

¹⁵ Tak twierdzi m.in. Ch. Tylor, *A Secular Age*, Cambridge-Massachusetts-London 2007, 474.

narodami i nierówności społeczne. Nauka może i powinna dostarczyć ludziom również odpowiedzi na najbardziej palące kwestie życia, doprowadzić ich do szczęścia, a nawet wskazać możliwość przyszłego życia. Ludzkość powinna przeto dołożyć wszelkich starań dla rozwoju nauki.

Jednym z elementów kształtowania naukowego światopoglądu była krytyka języka. Podkreślano jej poznawczy i etyczny cel. Poznawczy, to wskazanie warunków sensownego mówienia, czyli granic tego, co wypowiedalne. Starano się osiągnąć go poprzez analizę struktury i funkcji języka nauki. I choć spory o dokładny kształt metody naukowej trwały, to zgadzano się powszechnie, że uniwersalnym językiem, w którym należy formułować rezultaty poznania jest język matematyki i fizyki. Argumentowano, że tylko dla zdań sformułowanych w języku nauki można podać metodę sprawdzenia, czyli stwierdzić ich prawdziwość lub fałszywość. Nauka to w istocie wiedza empiryczna i wiedza formalna. Natomiast twierdzenia wykraczające poza te kategorie, pozbawione są wartości poznawczej. Dopuszczano możliwość filozofii, lecz jedynie jako logicznej analiza języka naukowego lub struktury logicznej teorii naukowych. Pozytywiści logiczni byli przekonani, że pokazali w sposób absolutny i ostateczny, dlaczego filozofia była dotąd pełna żalonych porażek, daremnych wysiłków i próżnych sporów. Realne problemy są pytaniami nauki, resztą to problemy pozorne. Metoda naukowa jasno i wyraźnie określiła zakres tego, co da się prawdziwie powiedzieć – dziedzinę faktów. W świetle jej kryteriów cel etyczny krytyki języka – uwolnienie ludzkiej myśli od kłamstwa, zepsucia i hipokryzji, również został osiągnięty. Okazało się mianowicie, że zdania mówiące o sensie życia, o tym, co ma wartość, o naturze świata, wolności, pięknie, dobru, powinności, itd., nie opisują faktów. W konsekwencji uznano je za niedorzeczne.

Wittgenstein zgadzał się z tą częścią doktryny Koła Wiedeńskiego. Faktycznie, w kwestiach metafizycznych nauka nie ma nic do powiedzenia. Jednak z tego, że jest w tym względzie bezsilna, nie wynika, że te sprawy nie mają w ogóle znaczenia. Przeciwnie: „gdyby nawet rozwiązano wszelkie możliwe zagadnienia naukowe, to nasze problemy

życiowe nie zostałyby jeszcze tknięte” [TLP, 6.52]¹⁶. Zadanie osiągnięcia harmonii ze sobą i światem nie jest kwestią pozorną czy nieistotną, ale sprawą najważniejszą. W tym sensie drugi cel krytyki języka, nie został osiągnięty. To prawda, że kultura zdominowana przez metody naukowe, nie sprzyja tego rodzaju próbom, że rozwój naukowy wyprzedził w znacznym stopniu rozwój duchowy i moralny człowieka. Ale to właśnie brak równowagi wpływa negatywnie na wszechstronny jego rozwój i powoduje „odczarowanie świata”, niszcząc ten sposób wartości humanistyczne. Nauka pełni służebną rolę w stosunku do techniki, a technika jest zazwyczaj wykorzystywana do sprawowania władzy nad przyrodą i jej eksploatacji. Świat zdominowany przez naukę i technikę nie podsuwa żadnego wyobrażenia o wartościach i tym samym sprzyja zaniechaniu alternatywnych sposobów obcowania ze światem. Zacierają aspekt moralny podstępowania człowieka i odsuwa w ogóle potrzebę refleksji nad sobą. W ten sposób zuboża kultura, której podstawą są właśnie wartości, niesłużące realizacji zwykłych potrzeb. Filozofia nie jest nauką. Nie chodzi o obiektywność, którą zapewniają nauce modele matematyczne. Przeciwnie świat ludzki obejmuje człowieka i to w decydujący sposób zmienia sytuację – świat jest zawsze światem danym i przeżywanym dla podmiotu i dlatego podmiot określa jego charakter i granice. Potrzeba pojęciowego zrozumienia kondycji ludzkiej i zmierzenia się z jej dramatycznymi aspektami jest zadaniem filozofii. Dla Wittgensteina zadaniem filozofii jako krytyki języka ma dwa cele: epistemologiczny – zrozumienia i usunięcia błędów językowych i egzystencjalny – wskazania warunków koniecznych szczęśliwego życia.

2.1.1. NIEMOŻLIWOŚĆ ISTNIENIA ETYKI JAKO NAUKI

Wittgenstein w *Przedmowie* do jedynej książki, jaką opublikował za swojego życia, *Traktatu logiczno-filozoficznego* (1921, 1922) stwierdza, że jego celem jest wytyczenie granic wyrazowi myśli w języku,

¹⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. z niem. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.

czyli określenie granic sensownego mówienia (TLP, s. 4.)¹⁷. Jest to konieczne, ponieważ język i jego reguły narzucają dyskursowi określone granice i kształt. Kiedy je przekraczamy, wypowiadamy niedorzeczności. W przedstawionej w *Traktacie* teorii znaczenia wyrażen językowych Wittgenstein uzasadnił niemożliwość istnienia etyki jako nauki, zdań o tym, co jest bezwzględnie cenne, o sensie życia i jego celu. Jednocześnie i to z naciskiem wskazał na powinność kształtowania indywidualnej perspektywy etycznej¹⁸.

Na gruncie *Traktatu* zdania sensowne to zdania logiki i zdania empiryczne. Zdania logiki to tautologie – zdania zawsze prawdziwe i one, podobnie jak sprzeczności – zdania zawsze fałszywe, nie opisują możliwych stanów rzeczy, nie mówią nic o świecie. Z kolei zdania empiryczne opisują możliwe stany rzeczy i dla nich możemy podać metodę sprawdzania, czyli stwierdzić, czy opisywany w nich stan rzeczy jest faktem¹⁹. Kiedy weźmiemy pod uwagę zdania mówiące o tym, co najbardziej wartościowe, co należy czynić i jaki sens ma życie, od razu zauważamy różnicę: nie możemy wskazać żadnego stanu rzeczy, któ-

¹⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. z niem. B. Wolniewicz, Warszawa 1970. Traktat został wydany najpierw po niemiecku w *Annalen der Naturphilosophie* w 1921, a rok później po angielsku w przekładzie C. K. Ogdena. Stosuję skrót TLP.

¹⁸ Logiczna struktura języka, dokładniej jego ogólne własności wyznaczają to, co wspólne językowi i światu. B. Wolniewicz, *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina*, Warszawa 1968, 26.

¹⁹ „Jedna nazwa reprezentuje jedną rzecz, druga inną, a same są z kolei powiązane; tak właśnie całość – niczym żywy obraz – przedstawia pewien stan rzeczy...[...]. Aby zatem zdanie przedstawiało pewien stan rzeczy, trzeba jedynie, aby jego części składowe reprezentowały części składowe stanu rzeczy i by powiązanie tych pierwszych możliwe było również dla tych drugich”. L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914-1916*, tłum. z niem. M. Poręba, Warszawa 1999, 46-47. Aby zdanie było sensowne, muszą istnieć w języku nazwy oraz przedmioty w świecie. Nazwy są łącznikiem między zdaniami języka i światem. Nazwy gwarantują sens zdań, przedmioty natomiast zapewniają znaczenie nazwom. Zdanie ma sens niezależnie od tego, czy sytuacja, jaką opisuje (obrażuje) zachodzi, jest faktem, czy nie. Jeśli zdanie przedstawia to, jak się rzeczy mają, jest prawdą, jeśli nie, fałszem. Sytuacje, które rzeczywiście zachodzą Wittgenstein nazywał faktami pozytywnymi, a takie, które się nie realizują – faktami negatywnymi. Zdania prawdziwe opisują fakty pierwszego rodzaju, fałszywe drugiego.

ry potwierdza lub zaprzecza jakikolwiek sąd etyczny. Nie stwierdzamy więc żadnego stanu rzeczy, kiedy wypowiadamy tego rodzaju sąd, zdania te przeto nie mówią o czymś, są niedorzeczne. Z tego względu Wittgenstein twierdzi: „Jest jasne, że etyki nie da się wypowiedzieć” [TLP, 4.21]. „Dlatego nie ma żadnych tez etycznych. Zdania nie mogą wyrazić nic wyższego” [TLP, 6.42].

W świecie wszystko jest tak jak jest i dzieje się tak, jak się dzieje. Zdania opisujące krzywdy, cierpienia, tragedie, przemoc, głód itd. opisują fakty: „Wszystkie zdania są równorzędne” [TLP, 6.4]. Nie wynika z tego w żaden sposób, że zdarzenia te nie powinny mieć miejsca lub że są złem. Fakty są przygodne. Jeśli więc wartość istniałaby w świecie, również byłaby przygodna, ale wtedy nie byłaby wartością. Wartość bowiem, o ile jest możliwa, musi być bezwarunkowa i konieczna, w takim razie, jeśli istnieje, musi leżeć poza dziedziną faktów, czyli poza tym, co da się sensownie wyrazić w języku.

Traktat oddziałł szeroko. Dostarczył narzędzi zwolennikom analizy logicznej, dał impulsy pozytywistom logicznym do sformułowania weryfikacyjnej teorii prawdy oraz określenia istoty i roli nauki. Uzasadnił przekonanie, że rzetelne poznanie, a więc ścisłe, jasne i dające się sprawdzić, może być wyrażone wyłącznie w języku nauki. W tym języku nie można jednak sformułować tez etycznych, czyli nauka nie może być źródłem norm etycznych. Nie może niczego (sensownie) twierdzić o wartościach, sensie życia, istnieniu względnie nieistnieniu Boga itd. Nie możemy liczyć na teorię, która wyjaśni istotę dobra. *Traktat* podważył zasadność tradycyjnych pytań, które stawia sobie etyka: określenia natury poznania etycznego, sposobu istnienia wartości moralnych i ew. ich rodzajów i hierarchii. Pod jego wpływem pytania tradycyjne o strukturę bytu (ontologia), podstawy życia moralnego (etyka) i świadomość (teoria poznania), przekształciły się w pytania o znaczenie oraz sposoby użycia takich słów jak: świadomość, konieczność, wolność, dobro, prawda, piękno itd. oraz o warunki rozumienia zdań, w których słowa te występują. Język stał się zarazem medium jak i przedmiotem filozofii.

2.1.2. PODMIOT ETYCZNY

W *Traktacie* rozważania nad naturą świata, myśli, języka i logiki, zajmują około 70 stron. Uwagi o etyce: podmiocie etycznym, Bogu, absolutnej wartości itd. – tzw. tezy etyczne, to niespełna 5 ostatnich stron. Ilość miejsca nie świadczy o tym, że Wittgenstein gardził metafizyką, lekceważył próby zrozumienia pytań: dlaczego świat istnieje, dlaczego w ogóle coś istnieje, jaki jest sens życia itd. Przeciwnie do Koła Wiedeńskiego, wysoko cenił ową szlachetną tendencję zmagania się z tego typu pytaniami. Etykę określił jako szturmowanie granic języka²⁰. Wierzył, że ono na coś wskazuje. Co więcej, twierdził nawet, że zajmowanie się filozofią ma o tyle wartość, o ile czyni nasz umysł w tych sprawach bardziej przenikliwym. Przeczył natomiast naukowemu charakterowi tego typu dociekań: etyka nie zawiera żadnych twierdzeń prawdziwych lub fałszywych i nie jest też zbiorem podstawowych ludzkich pragnień wyrażonych w postaci zdań ogólnych.

Skoro jednostka nie znajduje jakiegokolwiek moralnego wskazania w nauce, to czy w ogóle nie istnieje możliwość pojawienia się wartości w świecie? Wittgenstein wskazuje taką możliwość, wiąże wartość czynu z wolą, podobnie jak wcześniej Kant.

2.2. WSKAZÓWKI KANTA

Odwołanie do Kanta pozwala rozjaśnić często enigmatyczne sformułowania Wittgensteina.

Kant określił wolę jako rozum praktyczny, jako „rodzaj przyczynowości istot żywych, o ile są rozumne”²¹. Wola jest wolna o tyle, o ile działa w sposób autonomiczny, to znaczy, gdy wewnętrzny nakaz rozumu, nie zaś normy zewnętrzne motywują podmiot do działania. Wewnętrzne prawodawstwo rozumu wyraża się w imperatywie kategorycznym: „Postępuj tak, aby ‚maksyma twojej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego”.

²⁰ F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Frankfurt 1967. Uwaga z 17 grudnia 1930 roku.

²¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum z niem. M. Wartenberg, Warszawa 1953, 86-87.

nego”²². Imperatyw nakazuje określony styl działania, postępowania w rezultacie pozwala określić człowieka jako dobrego lub złego²³. Dobrą wolę od złej wyróżnia maksyma, zgodnie z którą dana osoba działa. W tym sensie dobro i zło są zawsze odniesione do woli a następnie działań człowieka. W ten pośredni sposób wola wprowadza zmiany w świecie.

Wolę, jako warunek możliwości dobra i zła, Kant nazywa transcendentną. Bliżej, jest to spontaniczna i wolna władza czy też dyspozycja podmiotu, która może podlegać modyfikacji i determinacji przez maksymę działania. Wola nakazuje, aby subiektywna formuła działania jednostki była zgodna z imperatywem: „postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, aby stała się ona powszechnym prawem”²⁴. Prawo moralne ma obiektywny charakter, chociaż przejawia się przez maksymę konkretnego podmiotu, wyznaczając jej jedyny moralnie dobry cel. Obecność prawa przejawia się w uczuciu szacunku. Szacunek kieruje się ku temu, „kto stawia nam prawo przed oczami”, a nigdy ku rzeczom, czyli jest odczuwany ze względu na prawo moralne ucieleśnione w drugim człowieku²⁵.

Wittgenstein, jak Kant, rozróżnia między ja empirycznym, które jest częścią świata i ma cechy psychologiczne i czystym ja [TLP, 5.641]²⁶. Czyste ja (wola) jest granicą świata, nie jest doświadczane, czyli nie istnieje w świecie jako np., podmiot myśli, wyobrażeń, decyzji itd., ale to dzięki niemu świat przedstawia mi się z konieczności jako mój świat i jako dobry lub zły [TLP, 5.641]. Wittgenstein przyrównuje ową róż-

²² I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. z niem. J. Gałęcki, Warszawa 1982, 53. Prawo moralne Kant uznaje za „fakt czystego rozumu”, w nim rozum objawia się jako „pierwotnie prawodawczy”. Tamże, 55.

²³ Tamże, 101.

²⁴ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., 50.

²⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., 128.

²⁶ Wola jest warunkiem możliwości istnienia mojego świata. P. Winch, omawiając Wittgensteina pojęcie woli, kwestionuje zasadność odróżnienia woli zjawiskowej i woli, jako podmiotu atrybutów etycznych, świata od tego, co leży poza światem, powołując się na własności pewnych form życia, gier językowych, a nie na odróżnienie, które leży u podstaw możliwości języka w ogóle. Tenże, *Etyka a działanie*, tłum. z ang. D. Lachowska, T. Szawiel, Warszawa 1990, 222- 123.

nicę do stosunku oka do pola widzenia. Oko nie jest częścią pola widzenia, „oka faktycznie nie widzisz”, ale to dzięki niemu ono istnieje [TLP, 5.633]. Przeciwnie do Kanta, Wittgenstein zaprzecza, że wola jest w stanie wprowadzać zmiany w świecie: „Świat jest niezależny od mojej woli” [TLP, 6.373]. Dobra lub zła wola może zmienić jedynie granice świata, nie fakty, czyli nie to, co da się wyrazić w języku [zob. TLP, 6.43]. Podobnie jak spojrzenie może wpływać na granice pola widzenia, a nie na to, co się w nim znajduje.

Wittgenstein zachowuje Kanta dualizm podmiotu empirycznego i transcendentalnego. To rozróżnienie umożliwi i zarazem gwarantuje wolność woli i działania. Nawiązuje też do przekonania Schopenhauera, że świat jest moim przedstawieniem. W *Traktacie* przyjmował tezę głoszącą, że język, myśl i świat mają tę samą formę logiczną, dlatego twory językowe mogą odwzorowywać stany rzeczy i fakty. Potrzebował podmiotu, który gwarantowałby ich jedność. Taką rolę jednoczącej zasady w systemie Kanta pełniła samoświadomość (jedność transcendentalnej apercepcji). Kant twierdzi, że żyjemy we wspólnym świecie doświadczenia, ponieważ jego strukturę określają konieczne i powszechne formy przedstawienia i kategorie intelektu. Dlatego przedmioty znajdują się we wspólnym nam wszystkim przestrzeni i czasie i zachowują się według prawa przyczynowości. Dla Wittgensteina również podmiot konstytuujący wspólną logiczną strukturę myśli, języka i świata, nie jest żadnym przedmiotem w świecie, ale jego warunkiem: „To, że świat jest moim światem uwiadczenia się w tym, że granice języka (jedyne go języka, jaki rozumiem) oznaczają granice mego świata” [TLP, 5.62]. Jest też warunkiem dobra i zła. Inaczej mówiąc, dobro i zło mogą pojawić się w świecie wyłącznie przez podmiot. Podmiot jest nośnikiem etyki, twórcą indywidualnej dziedziny wartości.

Dokładniej, nie działania człowieka bywają dobre lub złe, zła lub dobra jest jego wola, czyli postawa wobec świata. Ową postawę Wittgenstein określa jako widzenie świata *sub specie aeterni*, czyli jako na pewną ograniczoną (przez formę logiczną) całość [TLP, 6.45]. Etyka jest warunkiem świata jak logika. By zrozumieć formę języka, trzeba widzieć język jako całość, podobnie warunkiem zrozumienia etyki jest widzenia świata jako całość. Wtedy dopiero możliwe są

doświadczenia etyczne. Widzenie świata jako całość, jako cud, jako dzieło boże, pozwala pojawić się wartościom moralnym w świecie. Przedmioty widziane w tej całościowej perspektywie na świat i życie, przestają być przygodnymi, nabierają sensu, tracą lub zyskują wartość – nabierają charakterów etycznych a także estetycznych. Zarówno dobre życie jak dzieło sztuki są przedmiotami widzianymi z punktu widzenia wieczności, w nim spotykają się sztuka i życie. Wittgenstein owo przekształcenie wyraża następująco: „Krótko mówiąc: świat musi się wtedy stać w ogóle inny. Musi niejako skurczyć się lub rozszerzyć jako całość. Świat szczęśliwego jest inny niż nieszczęśliwego” [TLP, 6.43]. Jeśli więc wola egoistycznie zawłaszcza wszystko, oddziela ja od świata, wtedy mój świat się kurczy, staje się źródłem zagrożenia; jeśli otwiera się, świat rozszerza się, jest moim światem. Jestem wprawdzie warunkiem świata, beze mnie bowiem (jako czystego podmiotu myślenia) żaden świat nie mógłby zostać pomyślany (i w tym sensie nie mógłby istnieć), zarazem jednak nie mam żadnego wpływu na treść i strukturę świata²⁷. Dobra wola rozszerza granice świata do chwili, w której ujrzymy świat niejako z zewnątrz, z punktu widzenia wieczności. Wtedy pragnienie znika, a ten, kto nie pragnie jest szczęśliwy, żyje w terażniejszości: „Życie w terażniejszości to życie wolne od śmierci, bo nie istnieje żadne *teraz*, w którym istniałaby śmierć [TLP, 6.4311]”²⁸.

Spojrzenie na świat *sub specie aeterni*, jako ograniczonej całości, uwidacznia to, co mistyczne [por. TLP, 6.44, 6.45, 6.522]. Dobra lub zła wola zmieniając granice świata umożliwia doświadczenie dobra i zła; jednak owo doświadczenie nie może być wypowiedziane w języku [por. TLP, 6.43]. To, co mistyczne, sens świata, sens życia, jak wcześniej stwierdził, musi leżeć poza światem [TLP, 6.41]. A to, co leży poza światem jest niewyraźalne, dlatego każda próba wyrażenia

²⁷ I. Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Kraków 2006, 232.

²⁸ W. Sady, *Wittgenstein. Życie i dzieło*, Lublin 1993, 70. Sady ocenia filozofię *Traktatu* jako naukę o zbawieniu. Świata w sensie etycznym nie można zmienić, można się tylko od świata wyzwolić. A wyzwolenie to zobaczenie świata *sub specie aeterni*, czyli jako całość w której wszystko dzieje się tak, jak się dzieje i w której nie ma żadnej wartości [TLP, 6.41].

absolutnego dobra, sensu świata itd. jest niedorzecznością. Ostatnia 7 teza *Traktatu*: „O czym nie można mówić, o tym należy milczeć”, wyraża przeto zarazem logiczno-filozoficzną prawdę oraz etyczny nakaz.

Perspektywa całościowa, ów warunek wystąpienia wartości jest z istoty indywidualna, tym różni się „przestrzeń etyczna” od „przestrzeni logicznej”, takiej samej dla wszystkich. Każda wola jest indywidualna, dlatego widzenie świata np. jako dzieło boże może generować różne, niekiedy przeciwstawne wartości etyczne.

Imperatyw kategoryczny w sformułowaniu Wittgensteina brzmi: *Żyj szczęśliwie!* „Nie można, jak się zdaje powiedzieć więcej niż: *żyj szczęśliwie!*”²⁹ Ten, kto żyje w teraźniejszości jest szczęśliwy. Nie potrzebuje już żadnego celu, jest zaspokojony, żyje w zgodzie z światem. Nakaz szczęśliwego życia jest dla Wittgensteina imperatywem kategorycznym, fundamentem etyki, obowiązuje bezwarunkowo – wszystkie obowiązki są zależne od tego najdoskonalszego stanu. Jest, jak Kantowski, nakazem formalnym – nie przypisuje żadnego konkretnego działania ani sposobu życia. Nakazuje natomiast pracę nad sobą, prowadzącą do wyzbycia się pragnień i zgody na los: „Masz niewłaściwe pojęcie, jeśli oburzasz się na los. Powinieneś zrewidować swoje pojęcia. Zadowolenie ze swego losu powinno być pierwszym przykazaniem mądrości.”³⁰ Jeśli się lękamy, mamy na coś nadzieję, czegoś pragniemy, znaczy to, że nie osiągnęliśmy jeszcze harmonii ze światem i ze sobą.

Imperatyw „*Żyj szczęśliwie*”, mimo swej ogólności, nakazuje całym określił kierunek kształtowania swojej postawy wobec świata i siebie: nieustającą uważność, która prowadzi do „czystego serca”, wolności od zawiści, podłości, niechęci itd. Zgoda na los, która jest ważnym elementem postawy, nie jest wyrazem bezradności, to rozumna decyzja: skoro nie możemy mieć wpływu na fakty w świecie, pozostaje nam wpłynąć na naszą wolę, nie „mocować” się ze światem ale bez sprzeciwu go akceptować. Imperatyw wymaga od jednostki nieustannej pracy nad sobą, starania się, aby żyła w pełni swej

²⁹ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914-1916*, dz. cyt., 127.

³⁰ L. Wittgenstein, *Ruch myśli. Dzienniki 1930-1932, 1936-1937*, tłum. z niem. R. Reszke, Warszawa 2002, 108.

indywidualności, w każdej chwili życia³¹. Jak dla Kanta wartość ma dobra wola, bowiem nagroda za działanie z nią zgodne zawiera się w samym czynie, następstwa bowiem nie muszą być decydujące (zob. TLP, 6.422). Kto akceptuje siebie jako warunek świata, realizuje niejako dystans wobec niego, zmienia niejako swój sposób widzenia, co ostatecznie prowadzi do odkrycia prawdziwego sensu swojego życia. Ów sens objawia się paradoksalnie: pytanie o to, jak żyć, przestaje być problemem. Życie samo jest celem, toteż kto nie ma innego poza samym życiem, ten wypełnia cel istnienia – żyje zgodnie w harmonii ze światem, własnym losem i sumieniem. Wittgenstein notuje w *Dzienniku*: Życie szczęśliwe jest po prostu dobre i nie potrzebuje żadnego usprawiedliwienia³².

Wittgenstein upatrywał w sumieniu decydujący czynnik dla kształtowania przez jednostkę własnej postawy etycznej. „Gdy sumienie wytrąca mnie z równowagi, wówczas nie jestem z czymś w zgodzie. Ale czym to jest? Czy to świat? Z pewnością trafne jest powiedzenie: sumienie jest głosem Boga. Czy można powiedzieć: „Postępuj zgodnie z sumieniem, jakiegokolwiek by ono było”?³³

Aby lepiej zrozumieć znaczenie tych stwierdzeń, sięgniemy znów po uwagi Kanta o roli sumienia w kształtowaniu moralnej postawy człowieka, a następnie do współczesnej znanej Wittgensteinowi koncepcji Martina Heideggera³⁴.

Przypomnijmy, że dla Kanta rozum jest źródłem szacunku dla prawa i następnie dla osób, które je ucieleśniają w swoim postępowaniu. Czyn jest moralnie dobry, jeśli wola człowieka jest dobra, a jest dobra, o ile kieruje nią jej wewnętrzna, własna zasada. Gdyby dobro czynu zależało od czynników zewnętrznych, nie moglibyśmy odpowiadać za swoje czyny. To znaczy, że dla moralnej wartości czynu nie liczy się

³¹ B. McGuiness, *Wittgenstein: A Life. Young Ludwig 1889-1921*, Berkeley-Los Angeles-London 1988, 4.

³² L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914-1916*, tłum. z niem. M. Poręba, Warszawa 1991, 128.

³³ Tamże, 121-123.

³⁴ Wittgenstein nie miał trudności ze zrozumieniem tego, co Heidegger mówi o byciu i trwaniu. Za: W. Sady, *Wittgenstein. Życie i dzieło*, Lublin 1999, 65. Sady cytuje wypowiedź Wittgensteina do Schlicka i Waismanna.

jego skutek. Wola jest autonomiczna, zależy od samego człowieka, od tego, co wybierze za maksymę swojego postępowania. Świadomość, która wyraża stopień szacunku jaki dla prawa jednostka żywi, to inaczej sumienie. W szacunku dla prawa wyraża się świadomość podporządkowania woli prawu. Inaczej mówiąc, jeżeli człowiek nie żywi szacunku dla prawa, czyli prawo nie kształtuje jego usposobienia moralnego, to fakt ten przejawia się w jego sumieniu. Odczuwa ból, upokorzenie, niską ocenę osobistej wartości. Natomiast jeśli bezwzględnie kieruje się w działaniu prawem moralnym jako wewnętrzną zasadą woli, ma czyste sumienie. Kant podkreśla prymat obowiązku nad dążeniem do zaspokojenia miłości własnej. Między nimi, obowiązkiem i naszymi skłonnościami toczy się w naszym sumieniu ustawiczna walka. Zło to kierowanie się własnym szczęściem i traktowanie zasad moralnych jak środek do tego celu.

Dopiero, kiedy człowiek, jako świadomy siebie, weźmie pod uwagę swoje istnienie, „siebie samego jako dającego się determinować przez prawo” może zrozumieć, że zdarzenia w świecie nie są powodem determinującym jego nawyki i potrzeby. Jeśli więc ulega pokusom miłości własnej i nie działa z obowiązku, to zawsze z własnej winy. Świadomość prawa, nakazuje walczyć, a orzeczenia w tej walce wydaje „cudowna w nas władza”, którą nazywamy sumieniem³⁵. Kto w tej walce zwyciężył jest wolny: odrzucił panowanie grzechu, by żyć w sprawiedliwości. Zwykle w „niewolę grzechu” wpędza nas wpływ natury, ściślej namiętności, które niszczą naszą pierwotną dyspozycję szacunku dla prawa; ale bardziej deprawująca jest obecność innych. Kiedy znajdziemy się wśród innych ludzi, odzywa się w nas żądza panowania i posiadania. Choć moralność naszych czynów jest czymś wewnętrznym, sprawą naszej dobrej woli, to jej kultywowaniu może sprzyjać wspólnota etyczna.

Stawanie się moralnie dobrym jest naszym obowiązkiem, zależy tylko od nas. Konieczna w doskonaleniu moralnym jest uwaga zwrócona na samego siebie, pozwalająca oddzielić rzeczywiste pobudki działania od wykrętów, pozornych usprawiedliwień dla czynów sprzecznych z prawem. Prawo nakazuje, że powinniśmy być lepszymi ludźmi, za-

³⁵ I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. z niem. J. Gałęcki, Warszawa 1982, 161.

tem, Kant wyciąga z tego wniosek, jest możliwe, że potrafimy stać się lepszymi³⁶. W idei moralności, obowiązku zawiera się świętość, przeto powinniśmy do niej dążyć. Sumienie ludzkie widziane z tej perspektywy, to inaczej oko boskiej sprawiedliwości. Możemy być pewni potępienia, jeśli wyrządzimy zło. Chyba że Bóg okaże nam swoją łaskę. Ale sumienie człowieka nie może w tym względzie zastępować boskiego sędziego, dlatego Kant zaleca, by nie wybaczać samemu sobie. Sumienie nakłada na człowieka bezwzględny wymóg moralnej doskonałości, jeśli mu nie sprostamy, odzywa się i nas oskarża. Słabość ludzkiej woli, siła pobudek zmysłowych, nie są dla niego żadnym usprawiedliwieniem. Kara pozostaje w gestii sędziego i Boga. Nie możemy jej sami sobie wymierzać. To co jednostka może uczynić, to wyrazić skruchę i starać się zmienić: „Przejdźcie od zepsutego do dobrego usposobienia jest (jako obumieranie dawnego człowieka, ukrzyżowanie ciała) już samo w sobie ofiarą i wymaga zniesienia całego szeregu życiowych trudności [...]”³⁷. Nawet przemiana prowadząca do powstania nowego człowieka pod względem moralnym, nie oznacza spłaty za popełnione wcześniej grzechy. Początek przemiany człowieka nie leży w poprawie obyczajów, lecz sposobu myślenia, ugruntowaniu charakteru.

2.3. WSKAZÓWKI HEIDEGGERA

Martin Heidegger wydaje się bliski stanowisku Wittgensteina w ocenie kultury zdominowanej przez naukę. Otóż, jego zdaniem, filozofia określała dotąd bieg całej kultury zachodniej, a jej rozwój przygotował współczesną naukę.³⁸ Nauka wspiera techniczny sposób kształtowania świata – rachujące myślenie nastawione na eksploatację i zawłaszczanie. Filozofia spełniła swoje zadanie i nie jest już potrzebna. To, co z niej zostało ujmowane jest w świetle metod wypracowanych przez naukę. Koniec filozofii oznacza triumf naukowo sterowanego świata technicznego. Filozofia jednak powinna przypomnieć w formie poję-

³⁶ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. z niem. A. Bobko, Kraków 1993, 75.

³⁷ Tamże, 99.

³⁸ M. Heidegger, *Was ist die Philosophie*, Pfullingen 1992, 8.

ciowej zapomniane pytanie o doświadczenie egzystencjalne, o to, co znaczy być „tu oto” (da) rzeczywistością ludzką, o nasze położenie. W tym kontekście w swoim głównym dziele *Bycie i czas* Heidegger stawia pytanie o sens bycia³⁹. Formułuje koncepcje egzystencji, na którą składa się struktura pojęć opisujących sposób jej bycia tzw. egzystencjałów⁴⁰. Jednym z nich jest sumienie.

Sumienie, stwierdza Heidegger, jest pierwotnym fenomenem jestestwa. Ono świadczy, pokazuje jestestwu faktyczną możliwości bycia: bycie właściwe i niewłaściwe. Kształtując swoje życie w pierwszy sposób jestestwo podejmuje własne możliwości, natomiast w drugi ucieka w przeciętność, podporządkowuje się dyktatowi tłumy – bezosobowemu Się (*das Man*). Zew (*Ruf*) sumienia jest warunkiem możliwości powrotu jestestwa do siebie samego z zatruty w bezosobowe Się, wskazuje jestestwu możność-bycia-sobą⁴¹. Rozumienie wezwania ujawnia się jako wola posiadania sumienia. Tym, co w zwie jest wezwane jest samo jestestwo, dokładniej to, jak ono rozumie siebie i jak jest rozumiane przez innych. Zew niczego nie wypowiada, czyli jego treść pozostaje nieokreślona i pusta – podobnie jak prawo moralne ma dla Kanta formalny charakter, a jednak jednoznacznie i nieomylnie dociera do jestestwa, nie bacząc na jego zawód, pochodzenie i pozycję. Zew nie jest planowany, ani przygotowany przez nas. Coś wzywa jestestwo nawet wbrew jego woli: zew idzie ze mnie a przecież przeze mnie. Jestestwo wzywa w sumieniu samo siebie. Wezwanie jestestwa Heidegger wiąże z winą. Zew uznaje jestestwo za winne, ostrzega przed winą i ew. poświadcza jako niewinne. Ideę winy jestestwo bierze z interpretacji swego bycia, nie z konkretnego zawinienia, czyli na podstawie pierwotnego bycia winnym.

Właśnie owo ontologiczne bycie winnym jest warunkiem możliwości moralnego dobra i zła. Jestestwo jest winne same sobie: ma wybrać samo siebie i w ten sposób powrócić z zatruty w bezosobowe Się. Rozumieć wezwanie to mieć wolę posiadania sumienia. Dopiero na jej

³⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. z niem., B. Baran, Warszawa 1995, 1-21.

⁴⁰ Tamże, par. 54-60.

⁴¹ Formalnie rzecz biorąc, sumienie daje do zrozumienia, otwiera. Otwartość konstytuują: położenie, rozumienie, upadanie i mowa. Sumienie Heidegger określa bliżej jako modus mowy: zew (*Ruf*).

gruncie jestestwo staje się odpowiedzialne za swoje konkretne wybory⁴². Sumienie, Heidegger stwierdza, otwiera najbardziej własną możliwość bycia jestestwa jako bycia winnym, właściwe bycie-ku-śmierci (*Sein-zum-Tode*) jako możliwość bycia całością. Wybiegając na przód, by ująć całość naszej egzystencji stajemy przed problemem śmierci. Sumienie wskazuje sytuację egzystencjalną, „rzucenie w śmierć” (*die Geworfenheit in den Tod*), które manifestuje się natarczywie w nastroju, „w położeniu trwogi” (*in der Befindlichkeit der Angst*). Sumienie pozwala zrozumieć, że jednostka nie żyje jeszcze życiem własnym, nie wykorzystuje swoich możliwości, ale orientuje swoje działania i myślenie według dyktatu tłumy. Gdy decyduje się na siebie, czyli ma wolę posiadania sumienia, rozumie swoją sytuację i mężnie staje w obliczu śmierci, własnej skończoności, wtedy w jej doświadczeniu pojawiają się dobro i zło moralne. W zadaniu zrozumienia swojej sytuacji egzystencjalnej jestestwo jest osamotnione, także jego perspektywa etyczna jest z istoty prywatna. Wyrwane z zakorzenienia w społeczeństwie, żyje w lęku i zagrożeniu śmiercią, winne samemu sobie by stać się sobą. Inni mu zagrażają.

2.4. PODSUMOWANIE

Moralność jako obowiązek. Dla Heideggera i Wittgensteina, podobnie jak dla Kanta, wola jest warunkiem obecności etycznego aspektu w życiu jednostki. Moralność to obowiązek. O moralnej wartości czynów decydują motywy i intencje, według których determinujemy naszą wolę do działania. Możemy iść za dwoma rodzajami motywacji: prawem moralnym oraz pragnieniem szczęścia. Wittgenstein, jak Kant i Heidegger, był przekonany, że trzeba kierować się prawem moralnym (wierności sobie), nawet kosztem własnego szczęścia i naturalnej do niego skłonności. Chodzi o powinność poznania siebie, które przekształca sposób bycia podmiotu, tworząc jego postawę etyczną, nadając jego działaniom i jemu samemu etyczny charakter. Poznanie siebie jest moralnym imperatywem i dopiero w tej perspektywie w świecie jednostki pojawia się dobro i zło, a w raz z nimi, jako następstwo wy-

⁴² M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, tłum. z niem. M. Łukasiewicz, w: *Heidegger dzisiaj*, Aletheia (1991)1(4).

boru, świadomość grzechu i wyrzuty sumienia ew. szczęście, spokój i bezpieczeństwo. Sumienie informuje nas czy żyjemy w harmonii ze światem, swoim losem i ze sobą: spokojne jest tożsame ze szczęściem a niespokojne z nieszczęściem. Podmiot tworzy swoją postawę etyczną przez sposób, w jaki się do siebie odnosi. Poznanie siebie, jako powinność empirycznego ja wobec ja filozoficznego jest przeto moralnym imperatywem⁴³. Dopiero w ten perspektywie wolność jednostki objawia się w świadomości grzechu i wyrzutach sumienia, jako następstwo wyboru dobra albo zła.

Kant, Heidegger i Wittgenstein dostrzegają w nakazie samodoskonalenia się powinność jednostki. Jednostka ma zmagać się z pytaniem „Jak żyć”⁴⁴. W przypadku Kanta powinnością człowieka jest odkrycie prawa moralnego, które przejawia się w drugim człowieku i w sumieniu, żywienia dla niego szacunku i postępowania z nim z zgodzie⁴⁵.

⁴³ Biograf Wittgensteina pisze: „To tak jakby to, co osobowe i to, co filozoficzne połączyły się; etyka i logika – dwa aspekty powinności wobec siebie, w końcu się spotkały, nie jedynie jako dwa aspekty tego samego zadania, ale jako dwie części tego samego filozoficznej pracy”. R. Monk, *Wittgenstein: The Duty of Genius*, London 1990, 141. *Traktat* nie był ostatnim słowem Wittgensteina w sprawie rozwikłania sensu i celu ludzkiego życia. W *Wykładzie o etyce* (1930) i w kolejnych pracach np. w *Dociekania filozoficznych*, Wittgenstein, akcentując różnorodność zachowań językowych i związanych z nimi form języka, dostrzegł dziedzinę wartości etycznych (i religijnych), ukonstytuowanych w grach językowych i formach życia - kryteria użycia słowa „chcieć” mają społeczny, a więc zewnętrzny charakter wobec podmiotu. W konsekwencji dopuścił możliwość dyskursu etycznego.

⁴⁴ „Stawiając je, człowiek nie pyta, co ma robić w konkretnej sytuacji, lecz wyraża swoją bezradność wobec życia jako całości, przyznając, że sens własnego istnienia pozostaje mu nieznanym” I. Ziemiński, *Śmierć, nieśmiertelność, sens życia. Egzystencjalny wymiar filozofii Ludwiga Wittgensteina*, Kraków 2006, 239.

⁴⁵ „Jednak jest coś takiego w naszej duszy, co dostrzeżone w należyty sposób nie przestaje być przedmiotem najwyższego podziwu, a podziw jest przy tym uzasadniony i duchowo podniosły: jest to obecna w nas źródłowa moralna predyspozycja w ogóle. – Co jest takiego jest w nas (można spytać samego siebie), dzięki czemu my – istoty stale związane z naturą wielorakimi potrzebami – zostaliśmy zarazem (w znajdującą się w nas) idei tak dalece wyniesieni ponad te potrzeby, że je wszystkie mamy za nic, a nas samych uważamy za niegodnych istnienia, jeżeli wbrew prawu oddajemy się ich zaspokojeniu, które przecież mogłoby nasze życie uczynić bardziej pociągającym? Co sprawia, że nasz rozum nakazuje poprzez prawo z taką mocą, niczego przy

W przypadku Heideggera chodzi o zdecydowanie na siebie, czego warunkiem jest wola posiadania sumienia, czyli bycia sobą, wykorzystanie potencjalności według własnego projektu. W przypadku Wittgensteina imperatywem jest osiągnięcie szczęścia. Jest to nakaz pracy nad sobą, która prowadzi do wyzbycia się zawiści, podłości, niechęci. Czystość sumienia, podobnie jak logiczna poprawność, wyrastają z tej samej potrzeby wkorzenia błędów. Etyka i logika są pod tym względem, czyli jako warunki wyboru dobra lub zła oraz prawdy lub fałszu, tym samym.

Każdy, z wymienionych myślicieli podkreśla, co prawda w różnym stopniu, nieusuwalnie pierwszoosobowy aspekt tego zadania: nikt nie może nas wyręczyć w trudzie kształtowania i poznawania siebie⁴⁶. Praca nad sobą, jak zauważa Wittgenstein, choć nie chroni nas przed biedami tego świata, daje w rezultacie czyste sumienie, a czyste sumienie jest synonimem szczęścia, cechą harmonijnego życia⁴⁷.

3. ZAKOŃCZENIE

W społeczeństwie „płynnej nowoczesności” zmienia się sens istnienia tradycyjnie pojmowanej kultury, rozumianej jako narzędzie kształtowania własnej osobowości, stosunku do świata, wrażliwości, jak skarbownicy dokonań poprzednich pokoleń, świadectwa ich idei, wartości i celów. Kultura przestaje być dziedziną wartości obiektywnych, które wskazują, jakie powinny być wartości realizowane przez ludzi. W konsekwencji jednostka a wraz z nią społeczeństwo tracą jeden z najważniejszych instrumentów tworzących ich tożsamość. Kultura skomercjalizowała się, stała się dziedziną wartości utylitarnych i słu-

tym nie obiecując ani niczym nie grożąc? Ciężar tego pytania musi odczuwać w swym wnętrzu każdy, najprostszy nawet, człowiek pouczony przez świętość znajdującą się w idei obowiązku”. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. z niem. A. Bobko, Kraków 1993, 73. Przez uczucie szacunku dla prawa ucieleśnionego w drugim człowieku oraz manifestującego się w woli podmiotu, podmiot postępuje moralnie i kształtuje trwałe usposobienie moralne.

⁴⁶ Kant widział etykę jako zbiór reguł, a naczelnej zasady postępowania dostarcza rozum.

⁴⁷ Por. Wittgenstein, *Dzienniki 1914 -1916*, dz. cyt., 132.

ży realizacji jedynie chwilowych potrzeb. Rynek uwalnia jednostkę od moralnych dylematów i coraz skuteczniej wypiera przywiązanie do tradycyjnych wartości. Strategia to prowadzi to do zachwiania hierarchii potrzeb – konsumowanie dla przyjemności konsumpcji zajmuje miejsce znajdującej się na samym szczycie hierarchii potrzeby wzrostu: samorealizacji⁴⁸.

Urynkowieniu ulega również sam projekt tożsamości jednostki, nie tylko stylu życia, ale samorealizacji, która zostaje „opakowana i rozprowadzona zgodnie z zasadami rynku”⁴⁹. Społeczeństwo konsumpcyjne nie sprzyja kształtowaniu się wrażliwości moralnej jednostki. Jednostka ma nadążać za trendami na rynku konsumentów, korzystać z chwili, nabywać, konsumować i wyrzucać do śmieci. Chcąc sprostać powinności konsumenta rezygnuje ze starań o kształtowanie i zachowanie własnej tożsamości, czyli z obowiązku samodoskonalenia, poznania siebie, odpowiedzialności za siebie i innych oraz troskę i szacunek dla dziedzictwa kulturowego. Odpowiedzialność moralna za innych ludzi zostaje dopasowana do wrażliwości zwykłego człowieka, „sprywatyzowana”⁵⁰. Przy czym, nie chodzi o to, że wrażliwość mo-

⁴⁸ Maslow wymienia 5 klas układających się hierarchicznie potrzeb: fizjologiczną, bezpieczeństwa, przynależności i miłości, szacunku i samoakceptacji oraz samorealizacji. Niezaspokojenie potrzeby przynależności i miłości (akceptacji ze strony innych osób, przyjaźni, porozumiewania się) rodzi największą frustrację, która odpowiada za większość zachowań patologicznych i nieprzystosowanie. Natomiast potrzeby samorealizacji: rozwoju osobistego, sukcesów, awansu, znajdujące się na samym szczycie hierarchii są potrzebami wzrostu. Pozostałe to potrzeby niedoboru (braku). Im wyżej w hierarchii znajduje się dana potrzeba, tym później pojawia w rozwoju i tym mniejsze jej znaczenie dla biologicznego przetrwania organizmu. W mniejszym również stopniu odczuwana jest jako nagląca i z tego względu jej gratyfikacja może być odroczone. Widzimy, że hierarchia potrzeb współczesnego człowieka ulega spłaszczeniu.

⁴⁹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. Ja w epoce późnej nowoczesności*, tłum. z ang. A. Szulżycka, Warszawa 2007, 271.

⁵⁰ Bauman, *Szanse etyki w zglobalizowanym świecie*, dz. cyt., 36. Zdaniem Baumana sprywatyzowana odpowiedzialność stępią moralną wrażliwość jednostki. Spaemann, przeciwnie, wskazuje, że jej subiektywizacja sprawia, że ma coraz większe znaczenie. Wiąże z tym 4 czynniki: 1. rosnącą złożoność warunków ludzkiego życia, 2. wyodrębnianie się różnych subsystemów społecznych, 3. rosnącą świadomością akumulacji skutków ludzkich działań, 4. szybką zmianą warunków ramowych ludzkiego

ralna przestała być decydującym czynnikiem określającym tożsamość podmiotu. Raczej w ogóle przestała się liczyć. Godność nakazuje bowiem stawiać człowieka wyżej, niż jego wytwory – nauka i technika. Z tego względu godność, do której Bauman się ostatecznie odwołał, jako naczelną wartość, ze względu na którą obowiązują wszystkie inne wartości, jako człowieczeństwo człowieka, nie ma w istocie szans na zakorzenienie⁵¹.

W nurcie przeciwstawiającym się tendencjom zacierania etycznego aspektu ludzkiego działania i potrzeby kształtowania tożsamości mieszczą się idee etyczne Ludwiga Wittgensteina. Wittgenstein zaproponował etykę indywidualną, wyrosłą z moralnej wrażliwości. Postawia przed jednostką wymóg wierności sobie, jako konieczny warunek zachowania jej tożsamości, autonomii działania i w efekcie szczęśliwego życia. Wittgenstein widział w sumieniu warunek konieczny działania moralnego, podstawę kształtowania odpowiedzialności za to, kim jesteśmy i co czynimy. Nie odwołał się w tym zadaniu do wspólnej wszystkim ludziom godności bycia człowiekiem, lecz do oczywistego imperatywu „żyj szczęśliwie!”, który nakazuje jednostce z jednej strony wyzbycie się pragnień i zgodę na los, z drugiej nieustającą uważność, która prowadzi do „czystego serca”, wolności od zawiści, podłości, niechęci itd., w konsekwencji do harmonii ze światem i ze sobą. Powinnością jednostki jest kształtować własną postawę wobec świata, osiągnąć przejrzystości wobec siebie, swoich pragnień, intencji i dążeń. Powinność wobec siebie to konieczność refleksji, obcowania ze sobą, a nie ze społeczeństwem i historią, ponieważ osobista wrażliwość liczy się bardziej od reguł i norm.

działania. Złożoność warunków życia zwiększa odpowiedzialność, wymaga z jednej strony coraz większych kompetencji i wiedzy, zdolności do zmiany stylów działania, a z drugiej zmniejsza się tam, gdzie wystarczy działanie zgodne z poleceniem (instrukcją). Wyodrębnienie podsystemów natomiast prowadzi do pełnienia przez coraz większą liczbę ludzi różnych ról. Wymagają one pewnej koordynacji, dookreślenia, decyzji – odpowiedzialności jednostki. Naukowa świadomość akumulacji skutków i zasięgu naszych działań, ukazuje z kolei nowe obszary naszej odpowiedzialności np. za zachowanie biosfery. Ostatni czynnik, rosnąca zmienność warunków życia, sprawia, że tradycyjny etos, np. żołnierza, lekarza, nie daje wystarczających wskazówek postępowania. R. Spaemann, *Granice*, tłum. z niem. J. Merecki, Warszawa 2006, 386-389.

⁵¹ Tamże, 336.

Wittgenstein zauważył, że doświadczenie sumienia zawiera świadomość pewnej normy i zwykle z powodu jej naruszenia sumienie się odzywa. Skupiając się na indywidualnej praktyce wierności sobie, pominął jednak fakt, że norma ma pretensję do powszechnego obowiązywania i właśnie z tego powodu „zobowiązanie w sumieniu” nie może dotyczyć wyłącznie jednostki. W głosie sumienia kryje się też nadzieja na powstanie nacechowanych moralnością więzi z innym ludźmi. Przekonywał o tym Kant, a z bardziej współczesnych myślicieli Scheler, Hildebrandt, Ingarden, Wojtyła, Spaemann. Dla nich wszystkich „zobowiązanie w sumieniu” jest podstawą nie tylko obecności wartości we wzajemnych relacjach między ludźmi, ale również ich obiektywności. Sumienie ujawnia bowiem istotną prawdę o człowieku jako osobie, a wartości są w strukturze osoby, tkwią we wspólnej dla wszystkich ludzi godności bycia człowiekiem. Godność gwarantuje bezwarunkowe pierwszeństwo człowieka w stosunku do jego wytworów – nauki i techniki i kultury. To zorientowanie się na człowieka wiąże się tradycyjnie z ideami prawdy i dobra, rozumnością i wolnością, które konstytuują jego celowość. „Nie sposób uznawać godność człowieka nie licząc się z tą celowością oraz na wskroś duchowym jej charakterem”⁵². W sumieniu, jak powiada Wojtyła, wyraża się uzależnienie czynu od prawdy⁵³. Ukazuje się różnica pomiędzy dobrem i złem, możliwościami spełniania dobrych ew. złych czynów, czyli stawania się dobrym ew. złym człowiekiem – ujawnia się wolność człowieka i to, że może jej użyć dobrze lub źle. „Człowiek nie jest bezwzględnie zakorzeniony w dobru ani też pewny swojej wolności. Na tym polega etyczny charakter przygodności osoby, a zarazem znaczenie sumienia”⁵⁴. Sumienie nie tylko mówi, co jest i co nie jest prawdziwym dobrem, ale uzależnia czyn od poznanej prawdy, czyli kształtuje odpowiednią do tego dobra powinność⁵⁵. Zobowiązanie w sumieniu, inaczej niż sądził Wittgenstein, jest też zobowiązaniem wobec in-

⁵² K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin, 2000, 419.

⁵³ Tamże, 193.

⁵⁴ Tamże, 198.

⁵⁵ Tamże, 199.

nych⁵⁶. Wprawdzie źródłem aktu jest zawsze jednostka, niemniej, akt jest odpowiedzią na konkretną sytuację – miłością, współczuciem, dla kogoś potrzebującego, także dla siebie; w tym sensie to nie prawo moralne skłania jednostkę do działania, ale potrzebujący człowiek, którym naturalnie mogą być też ona sama. Zobowiązanie w sumieniu to inaczej oddziaływanie norm moralnych na ludzkie czyny i działania. Poprzez nie, stwierdza Wojtyła, osoba spełnia siebie, zyskuje właściwą sobie pełnię – urzeczywistnia siebie jako „ktoś” i jako „ktoś” siebie ujawnia⁵⁷.

Spaemann podkreśla konstytutywny związek dobra z osobą: „Pojęciem, które od wieków oznacza związek dobra z osobową tożsamością jest pojęcie sumienia. Norma sumienia jest absolutna. Ten, kto postępuje wbrew sumieniu, działa zarówno przeciwko dobru, jak i przeciw swojej tożsamości osobowej. Sumienie nie czerpie jednak swojej treści z refleksji nad własną tożsamością, lecz z tego, co za pomocą wszelkich stojących do naszej dyspozycji kryteriów jawi się jako obiektywnie dobre. Dlatego tożsamość religijna nie jest [...] kryterium służącym do odnajdywania własnej drogi lub do oceny drogi kogoś innego, lecz tym, co pojawia się wówczas, gdy Człowiek próbuje się odnieść do tego, co boskie i co na tej podstawie jawi mu się jako nakazane”⁵⁸. Jeśli więc postępujemy zgodnie z tym, co dobre dla wszystkich ludzi, pozostajemy również w zgodzie ze sobą.

Stawanie się podmiotem moralnym, odpowiedzialnym za siebie i innych nie jest sprawą łatwą. To rzecz refleksji, pracy nad sobą. Bycie sobą wymaga, jak twierdzi Wojtyła, „samostanowienia”. Dzięki niemu „każdy człowiek aktualnie panuje sobie samemu, aktualnie sprawuje tę specyficzną władzę w stosunku do siebie, której nikt inny sprawować ani też wykonywać nie może”⁵⁹. „Samostanowienie” to wyraz wolno-

⁵⁶ „Odpowiedzialność jest zawsze za coś i przed kimś”. R. Spaemann, *Granice*, tłum. z niem. J. Merecki, Warszawa 2006, 385.

⁵⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., 201.

⁵⁸ R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. z niem. J. Merecki, Warszawa 2009, 165.

⁵⁹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., 133.

ści osoby przez wolę⁶⁰. Pewne okresy i sytuacje mogą temu zadaniu sprzyjać a inne raczej zniechęcać, utrudniać lub ułatwiać doskonale wrażliwości moralnej. Jeśli jednak zanika ta potrzeba nazwijmy ją „samozobowiązaniem w refleksji”, czy „poszukiwaniem wewnętrznej normy”, zanika też potrzeba odpowiedzi na najważniejsze pytania, ustawicznego zmagania się z własną niedoskonałością, niepewnością i niewiedzą⁶¹. Nic już nie stoi na przeszkodzie obowiązkowi „robienia z siebie rynkowego towaru”, skoro nie istnieje centrum osoby, struktura samostanowienia, która ukazuje jednostce moralną rzeczywistość, nie ma też możliwości bezpośredniego doświadczenia norm i wartości moralnych.

Refleksja pozwala nie tylko konstytuować własny świat, przede wszystkim pozwala dostrzec w nim różnicę między rzeczą, innymi i sobą. Leży też u podstaw naszego mówienia o osobach. Jest ona nie tyle jest zwrotem ku sobie, jak widzieli to Wittgenstein i Heidegger, ile widzeniem siebie oczyma innego⁶². W pracy dotyczącej moralnej oceny samozakłamania Martin stwierdza, że samowiedza nie polega na posiadaniu jakiejś teorii testowanej za pomocą faktów dotyczących danej osoby, ani na gromadzeniu faktów tego rodzaju. Samorozumienie zawiera przyznanie się przed samym sobą do własnych motywów i zaangażowań w ważnych dziedzinach swojego życia, a także wad i mocnych stron; również dostrzeżenia siebie jako istotę biologiczną i społeczną. W aktach tego typu zwiększa się poczucie sensu życia. Zależność zachodzi w obie strony – tak jak samorozumienie jest warunkiem wartościowego życia, tak wartościowe życie kształtuje naszą koncepcję samorozumienia⁶³.

Jesteśmy świadkami konfliktu dwóch postaci myślenia. Zafascynowanie metodą naukową, perspektywą „bezzstronnego obserwatora”, każe wyeliminować osobiste zaangażowanie, powinność wobec sie-

⁶⁰ Tamże, 143.

⁶¹ Zob. R. Piłat, *Zraniona refleksja*, Maszynopis, 3.

⁶² „Moralność jest możliwa tylko dzięki tej zdolności do samoobiektywizacji i przez to do samorelatywizacji.” R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. z niem. J. Merecki, Warszawa 2001, 20.

⁶³ M. W. Martin, *Self-Deception and Morality*, University Press of Kansas, Lawrence 1986, 136.

bie i innych, jako zbędny antropomorfizm. W nauce mamy do czynienia z modelami matematycznymi, eksperymentami, procedurami weryfikacji i falsyfikacji. Natomiast u podstaw wartościowania tkwi czysto subiektywna ludzka zdolność – intuicja. Oceniane z punktu widzenia naukowca sądy oparte na intuicji mogą być tylko rodzajem gry. Ale takie traktowanie kultury przez myślenie naukowe jako formy gry czy zabawy wypacza jej podstawowy sens. Tym bardziej, że cele stawiane przez naukę rozmiągają się z tymi, które stoją przed kulturą, co świadczy o tym, że ład potrzebny do życia społecznego, nie może być tylko stanowiony przez prawo, ale też wynikać z wewnętrznego doświadczenia wartości. Bez tego trudno wymagać przestrzegania prawa. Wewnętrzne doświadczenie wartości daje poczucie sensu życia. Doświadczenia moralne są podstawą etyki, ukazują konkretną rzeczywistość dobra czy zła czynów ludzkich i same te osoby, jako dobre lub złe. Wartość moralna opiera się o normę daną w zjawisku sumienia, a odchodzenie od normy oznacza degradację, norma zaś wyznacza kierunek rozwoju. Etyka jest źródłem życia osobowego: „Moralność nie należy do Kultury; pozwala ją sądzić, odkrywa wymiar i dąży wzwyż. Ten wymiar nadaje bytowi ład”⁶⁴.

Jeśli zrezygnujemy z refleksji tego rodzaju, do czego skłania nas powinność konsumenta, stanimy wkrótce przed potrzebą ponownego namysłu, nie tylko nad pojęciem dobra⁶⁵. Nie tylko o dobru będziemy mówić w nowym sensie, ale i człowieku. Jeśli fascynacja metodami nauk przyrodniczych wyprze niedające się pojęciowo przedstawić aspekty życia ludzkiego, to nauczymy się patrzeć na siebie jak na obiekt badania naukowego. W rezultacie zmieni się nasz sposób bycia, samoświadomość - to jak przeżywamy i pojmujemy swoje położenie w świecie. A doświadczenia tego rodzaju jak odczuwanie niezgody ze sobą i światem, rozpacz, niepewność, wyrzuty sumienia, traktowane będą w kategoriach złego funkcjonowania leżących u ich podstaw procesów biologicznych; natomiast krzywda, niesprawiedliwy podział dóbr, nędza itd., jako braki właściwej polityki społecznej. To postępujące zapomnienie o powinności wobec siebie i innych, rozumianej jako

⁶⁴ E. Levinas, *Znaczenie i sens. Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. z franc. M. Kowalska, Warszawa 2000, 270.

⁶⁵ Tak twierdzi m. in. Ch. Tylor, *A Secular Age*, dz. cyt., 474.

obowiązek doskonalenia, kultywowania wrażliwości na różne aspekty życia, w tym fundamentalny – etyczny, budzi największy niepokój. Świadomość jednostki wyobcowana od głębokiego ja, sprzyjającego życiu, rozwojowi i twórczości „spłaszcy się” niejako do podmiotu społecznego, który jest w dużej mierze tworem społecznym, złudnym, chwilowym tworem społeczeństwa konsumpcyjnego.

Przedstawiony obraz aktualnej sytuacji moralnej jednostki jest z pewnością jednostronny. Nie uwzględnia wysiłków zmierzających do utworzenia społeczeństwa obywatelskiego, licznych form spontanicznej pomocy dla osób potrzebujących, alternatywnych postaci życia społecznego, prób zniwelowania skutków globalizacji, zadłużenia Trzeciego Świata, ograniczenia zysków największych światowych koncernów i szeregu inicjatyw zmierzających do zmniejszenia dysproporcji. Być może sukcesy w tych dziedzinach przyczynią się do poprawy sytuacji moralnej jednostki, przekształcenia zachłanności w pożądania altruistyczne. Może stoimy na progu odnowienia moralnego? Moralisci zwykle spostrzegali czas, w którym żyli jako okres upadku. Ponad 200 lat temu Kant zapisał te słowa: „Świat pogrąża się w zło [...] a zapadanie w zło (moralne, z którym fizyczne idzie zawsze w parze) pędzi coraz szybciej do złowrogiego końca, tak, iż my sami żyjemy już teraz (to Teraz jest jednak tak stare jak dzieje) u kresu czasu, sąd ostateczny zagłada świata stoi u drzwi”⁶⁶. Być może obawa, że powinność konsumenta doprowadzi do zapomnienia obowiązku doskonalenia moralnego, jest po prostu wyrazem przemijania odchodzącego pokolenia, a w raz nim określonej postaci kultury i etosu. Tak można tłumaczyć owo bolesne poczucie straty i schyłku.

Marginalizacja kultury nienaukowej, ponieważ nie ma wartości kognitywnej, dotyczy też filozofii pojmowanej jako sztuka prowadzenia mowy ze sobą i dążenie do zrozumienia siebie, umiejętności pytania o to, co się właściwie sądzi o tym, o czym się myśli i mówi i kim się jest. Warto też zapytać o narzędzia, po które trzeba sięgnąć w praktyce rozumienia siebie. Tradycyjnie wskazywano na literaturę. Jednak w dobie Internetu czytelnictwo wyraźnie z roku na rok spada. Co skorelowane jest zresztą z wysoką ceną społeczną i kulturą nieograni-

⁶⁶ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. z niem. A. Bobko, Kraków 1993, 39.

czonego dostępu do nowej informacji. Internet zmienia nasz sposób analizy i mechanizmy i przyswajania informacji. Przechodząc ze strony na stronę na ekranie tracimy koncentrację. Dzięki linkom, skaczymy z jednej informacji do innej, gdziekolwiek chcemy. Jednocześnie nie mając czasu na zastanawianie się i kontemplację gubimy pełen sens i rozwijamy powierzchowny sposób rozumowania. Sporo napisano i tym, że Internet zabija oryginalność, spłaszcza umysł; są świadectwa, że bez książek nie tylko trudniej się koncentrujemy. W większości krajów Unii w Stanach Zjednoczonych obserwuje się zmniejszające się z roku na rok zainteresowanie książką, ale też wyraźne oznaki załamania się rynku prasy. Rozpada się struktura tradycyjnych mediów, których podstawą jest gazeta. Odchodzą jak niegdyś płyta winylowa, taśma magnetofonowa. Następstwa tego procesu dla demokracji trudno przewidzieć – kto będzie pełnił role informacyjne, edukacyjne i kontrolne władzy politycznej? Kto zbierze, wyselekcjonuje, opracuje, zanalizuje informacje, znajdzie równowagę między atrakcyjnością i wagą tematów? Oddzielenie istotnej informacji od gadaniny – anegdot, plotek itd. wydaje się konieczne również dlatego, że w natłoku informacji gubi się podstawowa wiedza o tym, co faktycznie się dzieje się w gospodarce, biznesie, szkolnictwie, administracji. Znikają pewne dziedziny społecznej rzeczywistości.

Nie dziwi, że coraz częściej szukamy w Internecie pojęć już wuczonych i przechowywanych (niegdyś?) w pamięci głębokiej. Bez koncentracji i powtarzania informacja nie dostaje się do pamięci długotrwałej, a tylko do krótkoterminowej. Owa utrata części trwałej pamięci jest groźna dla poczucia tożsamości. Możliwości oferowane przez nowe technologie znamionują ogromny postęp, zmieniają nasze nawyki, sposób pracy, nauki, komunikowania się, życia towarzyskiego. Ich wykorzystanie wiąże się z coraz większą odpowiedzialnością⁶⁷. Na jakiej podstawie wymaga postaw obywatelskich, uczestniczenia

⁶⁷ O skutkach społecznych i kulturowych Internetu zob. N. Carr, *The Big Switch* (2008) oraz *The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains* (2008). Internet eliminuje oba te czynniki. Linki, filmy i zdjęcia nie sprzyjają koncentracji. Także Google i możliwość dodawania stron do zakładek eliminuje potrzebę zapamiętywania faktów. Nadaktywność, która jest następstwem długotrwałego korzystania z Internetu, może być usunięta przez różnorodne formy odpoczynku. Poświęcając choćby godzinę

w życiu społecznym – racjonalnych wyborów i zaangażowania, skoro traktuje się jednostkę wyłącznie w kategoriach potencjalnego konsumenta? Czy można mieć nadzieję, że poradzimy sobie z negatywnymi stronami rozwoju technologicznego, bez dowoływania się do refleksji by przyswoić sobie wartości, które nadają kierunek życiu jednostki, by wedle nich kształtować siebie i swoje życie.

Samowiedza jest niezbędnym warunkiem przezwyciężenia kryzysu. Powinnością wobec siebie, która nie polega na dysponowaniu pewną teorią, którą potwierdzają fakty nas dotyczące. W rozumieniu siebie zawiera się przyznanie się przed sobą do motywów będących pobudkami postępowania w najważniejszych dziedzinach życia, przyznanie się do najważniejszych pragnień, wad i mocnych stron oraz realna ocen swojej sytuacji społecznej i biologicznej. W refleksji tego typu tworzy się poczucie sensu życia. Zależność zachodzi w obie strony: postępy w rozumieniu siebie umożliwiają wartościowe życie, a ono z kolei kształtuje naszą koncepcję rozmienia siebie⁶⁸. Tylor nie ma wątpliwości, że koncepcja dobra jest konieczna, aby zrozumieć własne życie⁶⁹.

IDENTITY AND UNDERSTANDING OF ONESELF

Summary

The article consists of two parts: the first – The Decline of the Ethical Aspect – presents the most important element of the current ethical situation. It presents the fact that, because of changes taking place in social reality, the means that hitherto supported the process of the formation of an individual's self-knowledge and autonomy of action, are now disappearing. A consequence of the elimination of ethical values from the individual's life is an ever further reaching process of disintegration of identity, which fosters consumerist attitudes. The second part – Working on Oneself – shows means of building up and preserving one's identity. The most important of these means is

dziennie na czytanie, zachowuje się a nawet odbudowuje zniszczone połączenia neuronalne odpowiedzialne za funkcjonowanie pamięci.

⁶⁸ M. W. Martin, *Self-Deception and Morality*, University Press of Kansas, Lawrence 1986, 136.

⁶⁹ Por. Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. z ang. M. Gruszczyński, O. Latek, Warszawa 2001, 94.

the obligation of knowing oneself. Self-knowledge is the necessary condition of overcoming the crisis, an obligation to oneself that does not consist in possession of a theory confirmed by facts concerning ourselves.

Finally, the article contains an assessments of the chances of putting these indications into practice.

Key words: consumerism, duty, human activities, human attitudes, identity, self-knowledge