

KATARZYNA GURCZYŃSKA-SADY*

WITTGENSTEIN JAKO SOCJOLOG CODZIENNOŚCI

Słowa kluczowe: podmiot, zachowanie, codzienność, ruchy dowolne, ruchy mimowolne, Wittgenstein, wola, wnętrze, sfera prywatna, Goffman, gra, ciało, Merleau-Ponty

Keywords: subject, behavior, everyday life, voluntary movements, involuntary movements, Wittgenstein, will, interior, private sphere, Goffman, game, body, Merleau-Ponty

1. Kategoria codzienności?

Kategoria codzienności, choć często używana obecnie w różnych gałęziach humanistyki, ma stosunkowo niedługą historię. Słowo „powszedniość” pojawiło się w języku niemieckim dopiero w XVIII wieku dla oznaczenia specyficznej sfery zachowań i związanych z nimi znaczeń charakterystycznych dla opisu rudymentów ludzkiej egzystencji. I choć pojęcie to jest stosunkowo nowe, nikt nie wątpi w to, że również i epoki wcześniejsze miały swoją codzienność. Paradoksem wobec tej wiary jest fakt, że historia powszechna

* Katarzyna Gurczyńska-Sady – kierownik Zakładu Filozofii Kultury na Uniwersytecie Pedagogicznym w Krakowie. Autorka dwóch książek poświęconych tematyce podmiotowości w wieku XX: *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina* oraz *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotowości*. Zajmuje się antropologią filozoficzną, historią myśli współczesnej i socjologią wiedzy, e-mail: katarzyna.sady@gmail.com.

bardzo rzadko uwzględniała ją w swoim opisie. Takie zdarzenia, jak: wojny, zawierane układy o charakterze międzynarodowym, epidemie, plagi głodu itd., uznawane były za ważne, codzienność zaś „toczyła” się na uboczu, w cieniu wielkich zdarzeń. Wypełniając czas historyczny pomiędzy faktami uznawanymi za kluczowe dla chronologii dziejów ludzkich społeczeństw, traktowana była przez znakomitą większość historyków za coś w gruncie rzeczy oczywistego.

I nie tylko przez nich. Oczywiście wydaje się być prymarną cechą codzienności w ogóle. Jako taka doświadczana jest przez egzystujące jednostki, będąc ich *naturalnym* otoczeniem. Przeżywana jest jako świat własny, niemal całkowicie prywatny. Z rzadka poddaje się ją jakiejś refleksji. Dlatego też dyrektywy, którymi się rządzi, pozostają zwykle dla jednostki niejawne, choć dla sposobu, w jaki żyje, konstytutywne. Zwyczaj, utarte gesty, rutyna w postępowaniu – wszystko to składa się na ludzkie życie i z perspektywy bohaterów codzienności pozostaje tak zwykłe, że oczywiste właśnie. A w tej oczywistości wydaje się... niezmiennie.

Ze złudzenia o niezmienności codzienności mogłaby nas wyprowadzić historia, gdyby koncentrowała się na niej, opisując zmieniające się epoki ze względu na nią. Dysponowalibyśmy chronologiczną opowieścią o sferze ludzkich zachowań: rutynowych i rudymenarnych, ale coraz to innych, powstających ciągle na nowo i co najważniejsze: niedających się zredukować do zachowań przetrwalnych. Wyszłoby z pełną wyrazistością na jaw, że ludzka codzienność, która wydaje się być związana z zachowaniami przetrwalnymi, kształtowana jest przez czynniki sięgające daleko poza nasze biologiczne uwarunkowania. I o te czynniki chciałabym w tym artykule zapytać. Przewodnie pytanie brzmić zatem będzie: co jest źródłem zachowań ludzkich w ich wymiarze codziennym?

Odpowiedź na nie wydaje się znowu oczywista. Któż bowiem, jak nie ich odtwórca – jednostka ludzka – miałby być ich animatorem? W jakich innych ramach, jeśli nie w sferze prywatnej, zachowanie człowieka wydawałoby się nam bardziej zależne od niego samego? W czym innym, jak nie w zachowaniach codziennych, miałby być bardziej swobodny i autonomiczny? Postawiwszy powyższe pytanie, będę próbowała obalić owe oczywistości. Postaram się wykazać, że źródło ludzkiego zachowania umieszczone jest poza tym, co określa się mianem indywidualnej woli człowieka. Pokażę, że działania jednostki, nie od niej samej zależą nawet wtedy, gdy ta podejmuje się ich „w zaciszu domowym”, sferze – zdawałoby się – czysto prywatnej.

Spróbuję tego dowieść, korzystając z uwag Ludwiga Wittgensteina dotyczących zachowania dowolnego i mimowolnego.

2. Autor *Dociekań filozoficznych* i *Kartek o zachowaniu człowieka*

W swoich późnych pismach Wittgenstein kreśli nowatorski obraz człowieka, zrywając z jego tradycyjnym ujęciem jako istoty obdarzonej autonomicznym rozumem i wolną wolą. Nie oznacza to, rzecz jasna, iż pojmuje go jako bezrozumnego i bezwolnego. Zarówno jednak rozum, jak i wolę Wittgenstein „usuwa” z *wnętrza* człowieka, sytuując je na *zewnątrz*: w ludzkich „zwyczajach i instytucjach”. Krok ten jest bardzo istotny: człowiek traci postać istoty myślącej w sposób samodzielny, jak również przestaje być rozumiany jako istota sterująca własnymi poczynaniami zgodnie z własną wolą. I ta ostatnia kwestia – ze względu na profil stawianych w tym artykule pytań – stanie się przedmiotem moich analiz. Skupię się tym samym na Wittgensteinowskiej krytyce rozumienia woli jako „motoru” ludzkich działań. Wyjdźmy od tezy, którą głosi.

Jak można by opisać ludzki sposób działania? Tylko opisując kłębowisko działań najrozmaitszych ludzi. Naszych sądów, pojęć i relacji nie wyznacza to, co *ktoś* robi teraz, pojedyncze, ludzkie działanie, lecz całe mrowie ludzkich działań, tło, na którym widzimy każde z nich (K 567)¹.

Zdaniem Wittgensteina źródłem poczynań jednostki nie jest ona sama, lecz *same owe* poczynania w ich zbiorowym, a raczej wspólnotowym kształcie. Aby wyjaśnić tę nieco zawiłą tezę, zacznijmy od wyrażenia twierdzenia, któremu Wittgenstein zaprzecza. Odrzuca on przekonanie, jakoby człowiek w swoich poczynaniach kierował się własną wolą, a zatem by musiał swoich działań najpierw chcieć, aby następnie zgodnie z własnym chceniem wprawić w ruch swoje ciało.

Austriacki filozof wskazuje na istnienie całego szeregu tzw. stanów wewnętrznych, takich jak: oczekiwanie na przyszłe zdarzenie, borykanie się z podjęciem określonej decyzji, podejmowanie jej odnośnie do przyszłych działań, posiadanie nadziei itd., które to stany zdają się „przygotowywać”

¹ Litera K w nawiasie wraz z numerem uwagi odnosi do: L. Wittgenstein, *Kartki*, tłum. S. Lisiecka, Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.

człowieka do wykonania określonych czynności „fizycznych”. Wydają się one potwierdzać istnienie takiej instancji jak wola, która wydaje się być „motorem” poczynań jednostki. Jej pojęcie pełni rolę nazwy zbiorczej dla tych czynności duchowych, które niczym niewidzialna ręka popychają jednostkę (jej ciało) do podjęcia określonych działań. No cóż, całe to rozumowanie albo – jak mówi Wittgenstein – cały *ten obraz* jest trudny do odrzucenia. Niezaprzeczalnie stany psychiczne, na przykład powzięcie zamiaru *poprzedzającego* działanie, są czymś, co się faktycznie odczuwa. Te stany są odczuwalne, chciałoby się rzec, że rzeczywiście się dzieją.

„Borykam się z decyzją, czy jutro wyjechać”. (To można uznać za opis stanu psychicznego.) – „Twoje racje mnie nie przekonują; nadal mam zamiar jutro wyjechać”. Tutaj bylibyśmy skłonni uznać zamiar za pewne poczucie: poczucie niejkiej sztywności, nieodwołalnego postanowienia (DF 588)².

A zatem racją dla uznania tego, iż pewna gotowość psychiczna poprzedza nasze działanie, jest to, że owe stany rzeczywiście odczuwamy. Obecność charakterystycznych doznań sprawia, że rodzi się w nas przekonanie o zależności pomiędzy stanem psychicznym a działaniem, które po nim następuje. A stąd już tylko krok do uznania, że aby działać, musimy się do owego działania niejako sami popchnąć, coś w sobie naszykować, uruchomić. Jest to jednak – jak z mocą zaznacza Wittgenstein – tylko pewien obraz, pewna alegoria. Czy bowiem rzeczywiście coś w sobie uruchamiamy, czy rzeczywiście gotujemy się, szykujemy psychicznie do fizycznego działania? Jak takie gotowanie można by sobie wyobrazić? Czy i ich nie musielibyśmy najpierw chcieć? A jeśli nie, to jak się to dzieje, że chcieć możemy, że chcemy?

Obdarzony wolą podmiot przedstawiamy sobie tutaj jako coś, co nie ma masy (bezwładności); jako silnik, który sam w sobie nie musi pokonywać żadnego oporu bezwładności. Jest on więc tylko czymś napędzającym, nie napędzanym. Można więc rzec: „Ja chcę, ale moje ciało mnie nie słucha” – a nie można: „Moja wola mnie nie słucha” (DF 618).

² Litery DF w nawiasie wraz z numerem uwagi odnoszą do: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.

Zapoczątkowanie działania wyobrażamy sobie jako jakieś szczególne, bo nie-fizyczne popchnięcie ciała ku określonym ruchom. Skłonni jesteśmy sobie je przedstawić jako przyłożenie woli w określony organ naszego ciała, który chcemy uruchomić. Wittgenstein przywołuje tu przykład skrzyżowania palców (DF 617), które uniemożliwia swobodne poruszanie nimi, tak że dopiero ich „odkrzyżowanie” pozwala to czynić. Mogło by się więc zdawać, że owo „odkrzyżowanie” wraca im posłuszeństwo. Jakby dopiero wtedy wola miała o co zaczepić. Ale czy tak rzeczywiście jest?

Twierdząca odpowiedź na to pytanie wiąże się z wiarą w istnienie podziału na ruchy, których można chcieć (dowolne), i na te, które mają charakter mimowolny. Podział ten idzie w parze z podziałem ciała na strefy podległe woli i te, które jej nie podlegają, czyli sfery, gdzie ciało nie reaguje, pozostając bez ruchu niczym wrota bez zaczarowanego hasła.

Opierając się na powyższym podziale, rozważmy sytuację „przyłożenia woli” w posłuszne jej miejsce, korzystając z przykładu, jakim posługuje się Wittgenstein: unoszenia ramienia. Kiedy chcemy to uczynić, ono unosi się. Czy to jednak znaczy, że unosi się, bo tego wcześniej chcieliśmy?

Gdy unoszę ramię, to na ogół nie *usiłuję* go unieść (DF 622).
„Koniecznie chcę dotrzeć do tego domu”. A gdy nie ma przeszkód – czy *mogę* wtedy usiłować dotrzeć koniecznie do owego domu? (DF 623).

Kluczowym pytaniem jest: czy wola poprzedza ruchy chciane w taki sposób, że o tym wiemy? Kiedy wiemy, że wola poprzedziła ruchy naszego ciała? Odpowiedź brzmi: wtedy, gdy porównamy je z ruchami mimowolnymi. Odnosząc bowiem je do ruchów dowolnych, wydaje się, że te ostatnie bogatsze są o coś, czego nie mają tamte. Bicie serca, bezwiedne mrugnienia okiem, oddychanie dzieją się bez udziału woli, która ich nie poprzedza. Czy z tego jednak, że ruchy te opisałibyśmy jako ruchy bez obecności woli, wynika, że przy ruchach dowolnych jest ona obecna, że je poprzedza?

Ale nie zapominajmy o jednym: kiedy ‘unoszę swe ramię’, ramię moje się unosi. Pojawia się tu problem: co pozostanie, gdy od faktu, że unoszę ramię, odejmę fakt, że moje ramię się unosi?
(Czyżby moją wolą były wrażenia kinestetyczne?) (DF 621).

Otóż jeśli wykluczyć to, że wola to wrażenia kinestetyczne, to rzeczywiście pozostaje sam czyn określany jako chciany. Wtedy pojęcie woli staje się hipotazą. Istnienie woli w postaci motoru napędzającego nasze

działania jest iluzją z tego prostego powodu, że poza działaniem, które ona miałyby powodować, „nie dzieje się nic”.

„Jeżeli chcenie nie ma być swego rodzaju życzeniem, to musi być ono samym działaniem. Nie może się przed działaniem zatrzymać”. Skoro jest działaniem, to jest nim w zwykłym sensie tego słowa: czyli jest mówieniem, pisaniem, chodzeniem, podnoszeniem czegoś, wyobrażaniem czegoś. A także: dążeniem, próbowaniem, usiłowaniem – by mówić, by pisać, by coś podnieść, by coś sobie wyobrazić itd. (DF 613).

Wittgenstein zachęca nas do tego, byśmy porzucili obraz ruchów dowolnych jako działań poprzedzonych. Trudność polega jednak na tym, że przy takim ujęciu zniknęłyby różnica pomiędzy nimi a działaniami mimowolnymi. Te ostatnie właśnie zdają się być po prostu działaniami. A przecież, czujemy to, różnica istnieje. I rzeczywiście – zgadza się Wittgenstein – ona istnieje, nie tam jednak, gdzie spodziewamy się ją znaleźć. Gdzie zatem? Odpowiedź brzmi: w otoczeniu, sytuacji stanowiącej kontekst, w jakim ruch się odbywa.

Oczekiwanie jest osadzone w pewnej sytuacji, z której wyrasta. Oczekiwanie wybuchu może np. wyrastać z sytuacji, w której wybuchu *należy oczekiwać* (DF 581).

Fakt, że zwykliśmy patrzeć na ludzi jako centra dyspozycyjne własnych zachowań, decyduje o tym, że nie dostrzegamy tego, iż ruchy naszego ciała związane są nie z tym, co je poprzedza, ale z tym, co je „otacza”. Nie oznacza to, że źródło naszych ruchów umieszczone jest poza nim w sensie, w jakim ruchy marionetki zależą od (zewnątrznego wobec nich) lalkarza, lecz że sensu nabierają poza tym, co skłonni bylibyśmy nazwać posunięciami natury psychicznej. Wstać i odejść nagle, nie oglądając się na innych, stanąć jak wryty, uśmieć się itd. to zachowania, które są takie, jakie są, nie ze względu na wolę ich podmiotu, lecz z powodu ich społecznego kontekstu – otoczenia, z którego pochodzą i na tle którego są czytelne. Tym bowiem, co sprawia, że poruszamy się tak lub inaczej, są przyjęte przez nas schematy zachowań, których uczymy się od innych i które wśród innych odtwarzamy. Schematy te przyswajamy sobie na drodze tresury i podążamy za ich nauką tak ściśle, że nie zdajemy sobie sprawy z tego, że nie są *nasze* własne.

Można by zatem rzec: dowolność ruchu charakteryzuje się brakiem zdziwienia (DF 628).

A zatem ruch ciała ma taki czy inny sens nie dzięki mglistej postaci zwanej duszą czy też wolą, lecz ze względu na *swe otoczenie*, z którego wzięł swój początek i które też pozwala scharakteryzować go jako taki, a nie inny. Wittgenstein odwraca tym samym tradycyjny porządek, w którym podmiot jest samosterowalny, a jego zamiary czy intencje nadają znaczenie działaniom niejako *a priori*.

W doświadczeniu *czyn* wydaje się pozbawiony objętości. Jest on jak bezwymiarowy punkt, jak ostrze igły. Ostrze to zdaje się być właściwym sprawcą, a wszystko, co dzieje się w sferze zjawisk – tylko następstwem czynu. „Ja *czynię*” zdaje się mieć określony sens niezależnie od jakiegokolwiek doświadczenia (DF 620).

Jak widać więc, usunięcie woli jako czynnika rozgraniczającego ruchy dowolne od mimowolnych nie oznacza, że różnica między nimi znika. Ich kwalifikacja jako jednych lub drugich odbywa się dzięki temu, co poza jednostkę wykracza, dzięki otoczeniu, w którym zdobywają sens jako jedne lub drugie. Co to oznacza dokładnie? Można to objaśnić poprzez Wittgensteinowską metaforę gier, jakie prowadzą ludzie. Ruchy dowolne generują inne „posunięcia” w grach społecznych niż mimowolne. Pierwsze, dajmy na to, podlegają sankcjom karnym, drugie nie, pierwsze są kwestią określonych oczekiwań, drugie nie, na pierwsze zwracamy uwagę, na drugie tylko w określonych okolicznościach itd.

Powyższe wnioski wiążą się z problematyką szerszą, wykraczającą poza wąski zakres rozważań typologicznych, pozwalają bowiem sformułować ogólne tezy dotyczące źródła ludzkiego zachowania. Aby to uczynić, wykorzystajmy powyżej przywołaną metaforę gry. Z jej wykorzystaniem ludzkie działania przyrównać można do posunięć, jakie czynią gracze stosujący się do określonych z góry zasad. Mogą oni zagrać tak lub inaczej, niemniej jednak zakres ruchów pozostaje w ten czy inny sposób ograniczony.

Istnieje określone współgranie ruchów, słów, min, jak i przejawów niechęci lub gotowości, które charakteryzują dowolne zachowanie normalnego człowieka. Kiedy wołamy dziecko, nie przychodzi ono automatycznie: istnieje tu na przykład gest „Nie chcę!”. Albo radosne

przyjście, decyzja, żeby przyjść, ucieczka z oznakami lęku, [...], wszystkie reakcje właściwe tej grze (K 594).

Całkowita swoboda posunięć gracza spowodowałaby, że gra nie mogłaby toczyć się dalej, trzeba bowiem, aby były one czytelne dla innych graczy. Muszą mieć swój ściśle wyznaczony sens, który ustanawiany jest w zależności od rodzaju gry, do której należą. Te bowiem różnią się między sobą: w jednych mimika odgrywa pewne znaczenie (poker), w innych żadnego (gra w wojnę). Gesty typu: podniesiona ręka w zależności od rodzaju gry można interpretować jako koniec gry lub jako sprzeciw wobec posunięcia zawodnika. W jednych zasadniczą rolę pełnić będą umiejętności strategiczne (szachy), w innych przeważać sprawnościowe (bieg na krótki dystans). Znaczenie, jakie przypisujemy określonym ruchom gracza, jest z góry określone i całkowicie niezależne od jego intencji. Ktoś, kto, biegnąc z oszczepem, wykonuje ruchy charakterystyczne dla fokstrota – mimo tego, że będzie *chciał* w ten sposób coś wyrazić, pozostanie całkowicie niezrozumiany.

Nasze zachowanie będzie miało znaczenie nie wtedy, kiedy my będziemy wiedzieć, czego chcemy, ale kiedy *nauczymy* się odtwarzać zachowanie w stosownych okolicznościach. Wbrew grze nie można bowiem *chcieć* czegoś inaczej, nie można nadać naszemu działaniu innego znaczenia niż te, które ono już ma. Pod tym względem jesteśmy... *bezwolni*.

A zatem umieszczenie motoru napędzającego działania człowieka poza nim samym, jak zostało to powiedziane, nie oznacza, że należy go rozumieć jako kogoś, kto nie ma wpływu na swoje czyny, lecz zmienia perspektywę myślenia o nim. Zmiana polega na tym, że jednostkę ludzką pojmuje się jako nieodłączną od pewnej szerszej scenarii. Można ująć to warunkowo: aby pojawił się człowiek, jego zachowanie musi być już dla niego przygotowane. Dlatego też Wittgenstein zaleca spojrzenie na grę językową jako na coś pierwotnego: scenę, gdzie coś może zostać za-grane.

Po co mówię komuś, że miałem przedtem takie a takie życzenie? – Spójrz na grę językową jako na rzecz pierwotną! A na odczucia (itd.) jako na sposób ujmowania gry, jako na pewną interpretację! (DF 656).

3. Poczucie wolności, decyzyjność

Bardzo sugestywny opis scenerii, na tle której ludzie odgrywają swoje role – opis będący rozwinięciem wątków poruszanych u Wittgensteina – znaleźć można u Ervinga Goffmana, klasyka współczesnej myśli socjologicznej. Ów widzi człowieka jako istotę, która dostosowuje się zarówno zachowaniem (mimiką, gestami), jak i wyglądem (odzieniem, postawą) do scenerii, w jakiej się znajduje. Jednostka, by tak rzec, stanowi *ostatni* element „sceny z rozpisanymi rolami”, areny, na której toczy się ludzkie życie. Czy nie powinna się w związku z tym czuć zniewolona?

Człowiek według Goffmana jawi się jako ten, który bierze udział w różnego rodzaju zgromadzeniach. Podobnie jak Wittgenstein, Goffman sądzi, że ludzkie działanie polega na odgrywaniu ról według reguł, których sam nie ustanowił, ale których zarazem nie odtwarza mechanicznie. Odtwarza je jednak z całym kunsztem aktorskim, na jaki go stać.

Występ jednostki na scenie można traktować jako próbę stworzenia wrażenia, że w tym miejscu jej działalność polega na zastosowaniu i uosobieniu pewnych wzorców³.

Jest zatem istotą, która wraz z innymi gromadzi się w różnych miejscach i w różnych celach, będąc za każdym razem *skazana* na odgrywanie pewnego spektaklu, choć nie towarzyszy jej uczucie zniewolenia. Powstaje pytanie: skąd pochodzi nasze poczucie wolności, decyzyjności mimo rozpisania ról?

Odpowiedź jest związana z wprowadzoną metaforyką i kryje się w pojęciu określającym nasze zachowanie, a które odgrywa kluczową rolę w rozważaniach Goffmana. Pojęciem tym jest strategiczność, ona charakteryzuje nasze działania, planujemy je bowiem nie tylko co do ich przebiegu, ale *dobieramy* je, aby osiągnąć określony cel. I w tych planach pozostajemy swobodni. Nie czujemy się zniewoleni, gdyż w pewnej mierze *kontrolujemy* sytuację. Fakt, że zachowujemy się pod dyktando pewnych reguł, umyka naszej uwadze, gdyż zmierzając ku określonemu celowi, *panujemy* nad tym, co robimy. Ludzkie działania w tym sensie nie są działaniami bezmyślnych maszyn, lecz opierają się na wyborze określonych strategii.

³ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. H. Śpiewak, Warszawa: PIW 1981, s. 136.

Socjalizacja nie polega na uczeniu się mnóstwa detali poszczególnych ról; często nie starczyłoby na to czasu i energii. To, czego wymaga się od jednostki, to wyuczenie się pewnej ilości „chwytów” wystarczającej do „wypełnienia” i dania sobie rady w mniejszym lub większym stopniu z każdą rolą, jaka może jej przypaść w udziale⁴.

Wybór określonych strategii nie jest nieskończony. Co go ogranicza? O tym była już mowa powyżej. Zachowanie ludzkie poprzedzone jest czymś, co Wittgenstein nazywał otoczeniem, zaś u Goffmana, który wątki te opracowuje z punktu widzenia socjologa, określone jest mianem przestrzeni urządzonej, fasady. Nie jest po prostu miejscem: jest umeblowana, pełna rekwizytów, jest ściśle rozplanowana. Wejście w nią automatycznie zawęża pole naszych działań.

Przyzwyczailiśmy się myśleć, że prawidła dobrych obyczajów, które dominują w instytucjach sakralnych, takich na przykład jak kościoły, różnią się znacznie od tych, które dominują w miejscach pracy. Nie wynika z tego, że wzorce obowiązujące w miejscach świętych są liczniejsze i bardziej rygorystyczne. Podczas gdy w kościele kobieta może usiąść, pomarzyć, a nawet się zdrzemnąć, od sprzedawczyni w sklepie z konfekcją wymaga się, by stała, była w pogotowiu, nie żuła gumy, była uśmiechnięta nawet wtedy, kiedy z nikim nie rozmawia, i nosiła stroje, na które ledwo może sobie pozwolić⁵.

Tym, co *poprzedza* nasze zachowanie, a zarazem je ogranicza, jest również, by użyć słów samego Goffmana, uposażenie uczestników, fasada osobista. Składają się na nią: płeć, wiek, ubiór, sposób uczesania, noszenia się, kultura słowna itd. W jaki sposób fasada owa miałaby ograniczać nasze zachowanie?

Banałem byłoby powiedzieć, że kształtuje się ono pod wpływem innych ludzi. Przy czym mówiąc tak, przeważnie ma się na myśli to, że ulegamy temu, co nazwać można osobowością innego człowieka. Goffman tymczasem podkreśla, że ludzie w naszym otoczeniu pojawiają się jako dusze, ale również jako znaki: element scenerii, którym są dzięki określonemu zachowaniu, ubiorowi, wypowiedzanym słowom. W ten sposób wpływają na naszą interpretację przestrzeni społecznej, w której się znajdujemy,

⁴ Tamże, s. 102.

⁵ Tamże, s. 138.

i zwrotnie na nasze zachowanie. Ich wygląd, sposób poruszania się, gesty, mimika stanowią część „ceremonii”, w której i my bierzemy udział. Dlatego też wpływ innych można określić mianem stymulacji: znajdujemy się pod wpływem innych, choć mogą pozostawać nam obcy i do końca nieznanymi.

4. Brak woli i ciało ludzkie

Obraz człowieka jako uczestnika przestrzeni „urządzonej”, którego zachowanie zawieszono jest pomiędzy stymulacją a strategią, daleko odbiega od wizji podmiotu obdarzonego wolą, nadającego sens swoim czynom mocą wewnętrznie podejmowanych decyzji. Pogląd ten niezgodny jest z przekonaniem, że człowiek „oddziałuje” na swe ciało, „popychając” je do tego lub innego działania. Dlatego też dokonana analiza wymaga tego, by na koniec zająć się pojęciem ciała, które odgrywa ważną rolę w obalanej wizji.

W tradycji, w której wolę pojmowano jako motor ludzkiego postępowania, ciało rozumiano jako pewien przedmiot istniejący pomiędzy innymi przedmiotami w przyrodzie, tyle że wyróżniający się, bo – w dużej mierze – teje woli posłuszny. Powstaje pytanie, w jaki inny sposób pojąć ciało, jeśli rezygnuje się z ujęcia woli jako motoru ludzkich działań.

Z nowatorskim jego pojęciem spotykamy się u Jeana Paula Sartre’a i Maurice’a Merleau-Ponty’ego. Obaj zgodnie twierdzą, że ciało nie jest przedmiotem, a zatem nie jest przedmiotem *w rękach* oddziałującej nań duszy. Czym zatem jest?

Ciało jest całością znaczących relacji ze światem – w tym sensie określa się ono również poprzez odniesienie do powietrza, którym oddycha, do wody, którą pije, do mięsa, które spożywa. Ciało nie potrafiłoby w istocie pojawić się, nie utrzymując relacji znaczących z całością tego, co jest⁶.

W koncepcjach obu filozofów ciało pełni rolę osi, wokół której obraca się cały krajobraz tego, co składa się na ludzkie doświadczenie. Stanowi niejako *ślepą plamkę* pola widzenia podmiotu. Będąc *tu* (niewidoczne), tworzy wszelkie *tam*, określane przez Sartre’a mianem sytuacji, przez Merleau-Ponty’ego nazywane doświadczeniem. Jako że znajduje się w centrum *poła*

⁶ J.P. Sartre, *Byt i nicość*, tłum. J. Kielbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyński, P. Małochleb, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa, s. 435.

widzenia podmiotu, samo pozostaje niewidoczne. *Znika*, „pozostawiając” wszystko wokół. Dlatego też nie można go doświadczyć na drodze samodoświadczenia lub samooczuwania, lecz na drodze *rekonstrukcji*: znajomości na postawie otoczenia, do którego pozostaje w relacji. O tym, czym jest *moje* ciało, mówi zatem cały *zmysłowy* świat, który dlatego taki jest, że pozostaje odniesiony do ciała, które pozostaje miarą wszelkich jego jakości.

Relacyjne ujęcie ciała, doświadczenie go na drodze rekonstrukcji nie pozwala traktować go jako „miejsca” oddziaływań duszy lub woli. Ciało będące *niczym*, znikającym w świecie punktem, samo nie posiada centrum. Dlatego też nie można o nim twierdzić, iż znajduje się w dyspozycji mocy wewnętrznych. Pozostaje w dyspozycji do czegoś, do czego jest odniesione, do czegoś spoza siebie. Jest elementem gry, która – korzystając z metafory Goffmana – toczy się poza nim samym. U Merleau-Ponty’ego moce, które igrają ciałem, to – podobnie jak u Wittgensteina – konwenanse, obyczaje, ludzkie instytucje.

Użytek, jaki człowiek robi ze swego ciała, jest transcendentny wobec ciała jako bytu po prostu biologicznego. Nie jest rzeczą bardziej naturalną albo mniej konwencjonalną krzyczeć w złości lub całować w miłości lub nazywać stół stołem. Uczucia i zachowania emocjonalne wymyśla się tak samo jak słowa. Nawet uczucia, które – jak ojcostwo – wpisane są w ludzkie ciało, są instytucjami⁷.

5. Socjologia codzienności w miejsce psychologii osobowości?

Zachowania ludzkie pozostają zrytualizowane, przyjmują postać procedur, które posłusznie wypełniamy, choć rzadko jako takie je postrzegamy. Jeśli już, to u innych, u siebie rzadko, w specjalnych okolicznościach. Sami sobie wydajemy się spontaniczni i autonomiczni w działaniach, jakich się podejmujemy. Nie zauważamy, że zachowań się uczymy. Nie jednak samych ruchów, ale ich znaczenia. Każdy ruch bowiem, by był ludzki, musi być ruchem zinterpretowanym, przy czym interpretatorem jest podmiot zbiorowy, nieznanie indywiduum *my*.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Aletheia 2001, s. 210.

Mówimy, że ciało coś zrozumiało i nabrało przyzwyczajenia, kiedy dało się przeniknąć przez nowe znaczenie, kiedy przyswoiło sobie nowe jądro znaczeniowe⁸.

Intersubiektywne znaczenie, sens zachowania, który genetycznie jest niezależny od tego, co nazwalibyśmy naszą bezpośrednią intencją, wydają się należeć – zgodnie z prezentowanym punktem widzenia – do domeny socjologii codzienności, a nie psychologii osobowości. Badania nad naszymi zachowaniami indywidualnymi okazują się bowiem dotyczyć zachowań zbiorowych, których podłożem nie jest wola, lecz tresura. Człowiek z tej perspektywy jawi się jako zwierzę ceremonialne, skazane na kopiowanie wzorców zachowań, które sięgając sfery prywatnej, nadal pozostają... ceremonialne. Istota taka to człowiek-my – zdeterminowany miejscem, jakie zajmuje w społecznej sieci i od którego zależy w każdym z aspektów własnej egzystencji. Dla opisu jego kondycji tradycyjne kategorie, takie jak wolna wola, okazują się po prostu nieadekwatne. I to nie dlatego, że człowiek takiej władzy nie posiada, a zatem pozostaje bezwolny. Oznacza to tylko, iż ważne dla filozoficznej tradycji przeciwstawienia w postaci dychotomii wolnej woli i zniewolenia, duszy i ciała, ducha i materii tracą status ram umożliwiających opis ludzkiej kondycji. Zachowanie człowieka-my wymyka się im, pozostając domeną innych rozróżnień, choćby tych zaproponowanych powyżej: stymulacji, strategii, naśladownictwa, gry czy tresury.

WITTGENSTEIN AS SOCIOLOGIST OF EVERYDAY LIFE

Summary

The question I would like to ask in this article is: what is the source of human behaviour in everyday life? The question belongs to the field of philosophical anthropology and can be formulated also as following: what is the subject of human behaviour? The answer to this question seems to be obvious. Who if not the individual himself could be an animator of the things he does? Especially when we think of his everyday activities. In what other contexts, if not in the private sphere, human behavior would seem more dependent on the man himself? Setting up this question I tried to refute these obvious. I try to demonstrate that the source of human behavior has nothing

⁸ Tamże, s. 166.

to do with so called individual human will. I try to show that the meanings attach to human actions do not depend on an individual, even if it they take place 'in the privacy of somebody's home'. I will try to prove it using Ludwig Wittgenstein's remarks concerning the voluntary and involuntary movements and Goffman's remark on human condition as an actor.