



ALTERNATYWNE WIZJE DOBREGO ŻYCIA. WPROWADZENIE

Tekst jest wprowadzeniem do sekcji tematycznej poświęconej alternatywnym wizjom dobrego życia. Ma on na celu wskazanie miejsca i roli tego pojęcia w procesach, które charakteryzują współczesne społeczeństwa. Szczególnie podkreślono w artykule podatność pojęcia „dobre życie” na zawłaszczenie i stosowanie go w sposób manipulacyjny przez rynek i państwo, oraz na kulturowe znaczenia poszukiwania alternatyw dla tych zawężających społeczną wyobraźnię użyć. Ponadto, tekst zawiera przegląd wybranych teoretycznych ram stosowania pojęcia „dobre życie” w literaturze naukowej, który pozwala na lepsze powiązanie przedstawionych w sekcji tematycznej tekstów z kontekstem zwiększonego zainteresowania wartościami i moralnością w socjologii i antropologii.

Słowa kluczowe: dobre życie; alternatywa; socjologia moralności; antropologia moralności

Alternative Visions of the Good Life: An Introduction

The article serves as an introduction to the thematic section devoted to the alternative visions of the good life. It aims to indicate the place and role of this concept in the processes that characterize modern societies. The article particularly emphasizes the susceptibility of the concept of the good life to appropriation and manipulative uses by the market and the state, as well as the cultural meaning of seeking alternatives to the uses that limit social imagination. In addition, the text provides a review of the selected theoretical frameworks that refer to „the good life” in academic literature. This review allows to place the articles presented in the thematic section in the context of the increased interest in values and morality in sociology and anthropology.

Key words: the good life; alternative; sociology of morality; anthropology of morality

Dobre życie – konteksty

Życie społeczne ostatnich dekad wydaje się być pasmem kryzysów. Po światowym kryzysie finansowym lat 2007–2008, europejskim kryzysie migracyjnym w latach 2015–2016 oraz w obliczu kryzysu klimatycznego, pandemii Covid-19 i wojny w Ukrainie, pomysł zwrócenia się do pojęcia „dobre życie” można by uznać za co najmniej oderwany od rzeczywistości, jeśli nie całkowicie chybiony.

Czy celowe jest mówienie o życiu „dobrym”, kiedy „życie” jako takie nie jest cenione i jest stale zagrożone? Migranci giną na morzu i w lasach; w brutalnych działaniach wojennych giną żołnierze i cywile; życie ludzkie jest lekceważone przez politykę oszczędności (*austerity policy*), która wycofuje opiekę nad podstawowymi potrzebami obywateli z repertuaru obowiązków państwa; a działania rządów ułatwiające mobilność pracowników-migrantów w początkowym okresie pandemii pokazują, że ludzkie życie jest warte mniej niż dostarczenie szparagów czy truskawek na rynki europejskie (Boatcă 2022). Czy nie jest tak, jak pisze w powieści *Złoty dom Goldenów* Salman Rushdie, że „może samo słowo *dobroć* zostało pozbawione znaczenia, i powinno się z niego na jakiś czas zrezygnować...” (Rushdie 2017: 7, cyt. za Henig, Strhan 2022: 1; por. Back 2021: 3)?

Możliwe jednak, że właśnie te okoliczności przyczyniają się do wzmożenia zainteresowania „dobrym życiem”, ponieważ jest ono alternatywą dla niepewności, lęku czy gniewu wywoływanych kryzysami (np. Henig, Strhan 2022: 16; por. Tatarkiewicz 2003: 10). Świat przepelniony poczuciem kryzysu jest etycznie nadwrażliwy (Bauman 1996) i „głodny etyki” (Kapferer, Gold 2018: 17), co przekuwa się na popularność tego pojęcia. W wyszukiwaniu internetowym hasło „dobre życie” przynosi 37 milionów wyników, przy angielskim „good life” wyników jest ponad 12 miliardów. Dobre życie pojawia się w tytułach piosenek, nazwach firm prawniczych, biur podróży, blogów, marek kremów i chrupek śniadaniowych. O dobrym życiu traktuje literatura terapeutyczna i nalepki w barach. Organizacja Współpracy i Rozwoju Gospodarczego stworzyła „OECD Better Life Index” – ranking krajów, który oprócz wskaźników dochodu, pracy i bezpieczeństwa uwzględnia takie wymiary życia jak wspólnota, edukacja, środowisko, zaangażowanie społeczne, zadowolenie z życia i *work-life balance*¹. Można z tego wnioskować nie tylko o sytuacyjnej popularności dobrego życia w odpowiedzi na kryzysy, ale także o tym, że „dobre życie” dobrze się sprzedaje, że jest pragnieniem albo wabikiem, który przyciąga konsumentów, klientów i decydentów. Jego niezwykła atrakcyjność powoduje, że w praktycznym, codziennym i rynkowym użyciu wypełnia się go różnymi, czasem dość wątpliwymi, treściami. Komercjalizacja hasła „dobre życie” jest symptomatyczna dla nowoczesnego dążenia do tego, by kierować własnym życiem, kontrolować i projektować go, a także dla poczucia, że po prostu „życie” to za mało, że musi ono być „dobre” albo „lepsze” (por. Jacyno 2007; Rosa 2013). Komercjalizacja dobrego życia jest bezpośrednią odpowiedzią rynku na to dążenie.

Szeroki wachlarz odniesień, które ujawnia proste wyszukiwanie internetowe, sugeruje także, że zainteresowanie tym, jakie życie jest „dobre” i jak można dobre życie projektować lub prowadzić – patrząc z perspektywy jednostki albo zbiorowości – ma swój głębszy, bardziej uniwersalny wymiar (por. Skidelsky,

¹ <https://www.oecdbetterlifeindex.org>, dostęp 3 października 2022 r.

Skidelsky 2012: 93). Zainteresowanie dobrym życiem nie przemija, choć może ono być potęgowane przez przygodne okoliczności, takie jak kryzys. Niedomknięcie kategorii „dobre życie” nie jest całkowitym brakiem treści. Szczęście, zadowolenie, prosperowanie (*flourishing*), zdrowie, spełnienie, dobrostan, ale także pewność, bezpieczeństwo, autonomia oraz „dobrze ułożone relacje ze światem pozaludzkim” – to wybrane znaczenia nadawane „dobremu życiu” zarówno w użyciu potocznym, jak i w rozważaniach naukowych (np. Fischer 2014; Kubala, Samec 2021; O’Neill 2018; Robbins 2013). Jak podkreśla Serge Latouche (2018: 17 i nast.), zawartość pojęcia „dobre życie” jest mocno zależna od historycznych i kulturowo-politycznych okoliczności jego określania. Autor ten wskazuje na tak różne znaczenia „dobrego życia” jak średniowieczne *beatitudo*, skierowane na dobro publiczne *felicità*, oświeceniowe *bonheur*, czy pojęcie *buen vivir* zaadoptowane przez współczesne rządy Boliwii czy Ekwadoru (tamże, s. 22; por. Fisher 2019).

Prezentowane w tej sekcji tematycznej teksty wpisują się w dość pokaźny i stale rosnący nurt w naukach społecznych, w którym kategoria „dobre życie” jest obecna zarówno bezpośrednio, pod tą właśnie nazwą (np. Calestani 2009; Chua 2014; Donati 2017; Kingsfisher 2021; Lenz 2005; Mattingly 2014; McKenzie 2016; Rosa, Henning 2018; Skidelsky, Skidelsky 2012; Walker 2015), jak i w sposób pośredni, poprzez zwrócenie się do badań nad wartością i wartościowaniem, moralnością, szczęściem i nadzieją (np. Appadurai 2013; Bloch 2018; Graeber 2001; Heintz 2009, 2021; Hitlin, Vaisay 2010, 2013; Kanasz 2015; Fassin 2012; Sayer 2011). W krótkim wstępie nie sposób oddać całego bogactwa namysłu teoretycznego i studiów empirycznych nawiązujących do pojęcia „dobre życie”. Zaoferuję tutaj jedynie pewną wersję przeglądu tych stanowisk, siłą rzeczy niepełną i selektywną.

Dobre życie – wymiary jednostkowy i wspólnotowy

Najbardziej wpływowa interpretacja, przywoływana niemal w każdej pracy akademickiej, traktującej o „dobrym życiu”, została sformułowana w *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa (1982). Dobre życie, albo eudajmonia, jest dla Arystotelesa kategorię etyczną. Nie jest ono kwestią przypadku (sprzyjającego losu) czy chwilowej przyjemności. Dobre życie jest osiąganym poprzez kultywowanie cnót, poprzez ustawiczne działanie. Stwierdza on między innymi: „uczestnikami tego, co w życiu dobre i moralnie piękne, stają się ci, którzy działają” (tamże, s. 26), a także: „życie ludzi szczęśliwych upływa przede wszystkim na ich nieprzerwanym spełnianiu” (tamże, s. 28). „[S]zczęście polega na działaniu zgodnie z dzielnością etyczną”, dodaje (tamże, s. 29). „To arystotelesowskie pojęcie szczęścia, oznaczające skumulowanie w człowieku największych dostępnych

mu dóbr, stało się na długo głównym pojęciem etyki pod starą nazwą eudajmonii” (Tatarkiewicz 2005: 63). W kolejnych kilku akapitach proponuję skupić uwagę na napięciu między jednostkowym i wspólnotowym wymiarem eudajmonii.

W eudajmonię Arystotelesa wpisane jest założenie o niedoskonałości, albo raczej niekompletności, życia biologicznego. Dążenie człowieka do moralnej doskonałości jest częścią kosmologii (Dyring, Mattingly, Louw 2007: 11). Możliwe i antycypowane, osiągnięcie „ja” jest lepsze i ściślej powiązane z istotą człowieczeństwa niż „ja” dane biologicznie. Ten aspekt eudajmonii idealnie pasuje do projektu modernizacyjnego i być może dlatego zyskał w nowoczesności tak duże uznanie. Dobre życie jest nie tylko projektem aspiracyjnym, lecz także długodystansowym: powinno być osiągnięte w ciągu całego życia (ciekawe w tym kontekście są uwagi Arystotelesa (1982: 30) o tym, że dziecko nie może być szczęśliwe, bo jego życie nie jest (jeszcze) dostatecznie długie).

W tym aspekcie, jak się wydaje, tkwi rozdźwięk z późnonowoczesnym skupieniem się na chwili czy przyspieszeniu (Bauman 2006; Rosa 2013). Tym eudajmonia różni się od hedonii: w tej ostatniej to przyjemność jest najwyższym dobrem osiąganym tu i teraz. Wprawdzie Władysław Tatarkiewicz (2003: 508) podkreślał, że program hedonizmu zawarty w popularnym także dzisiaj określeniu *carpe diem* i nakazujący „cieszyć się dniem dzisiejszym, używać przyjemności, jakie się nadarzają” był skrajną postacią hedonizmu, że do tradycji hedonistycznej zaliczyć należy także utylitaryzm Bentham’a (tamże, s. 515). Jednak to właśnie opozycyjność wobec hedonistycznego skupienia się na doraźnej przyjemności jest dla zrozumienia eudajmonii kluczowa.

W antycznych koncepcjach eudajmonicznych ocena tego, czy włożony w osiągnięcie dobrego życia wysiłek nie poszedł na marne, dokonuje się zasadniczo już po tym, jak życie jest ukończone; przykładowo, Robert i Edward Skidelscy (2012: 98) cytują powiedzenie Solona: „nie nazywaj szczęśliwym nikogo, kto jeszcze żyje”. Dobre życie jest definiowane także przez dobrą śmierć czy nawet przez dobrą (moralną) spuściznę, a więc oceny dokonują inni. Dlatego także w wybranych, bardziej nam współczesnych, interpretacjach osiągnięcie eudajmonii w teraźniejszości nie jest możliwe. Według Theodore’a Adorno szczęście istnieje tylko we wspomnieniu albo w nadziei; dla Hannah Arendt natomiast nie jesteśmy wyposażeni w odpowiednie narzędzia, by poddać refleksji doświadczenie życia, ułożonego między przeszłością i przyszłością (za McKenzie 2018: 1). Paradoksalna temporalność eudajmonii, jeśli uznamy, że jej osiągnięcie w teraźniejszości nie jest możliwe (McKenzie 2018; por. Robbins 2015), wyprowadza dobre życie poza ramy biologicznego życia jednostki i czyni z niej pojęcie pozajednostkowe. Pozajednostkowy wymiar dobrego życia może być interpretowany w kategoriach kruchości i niepewności tego projektu moralnego (np. Mattingly, Throop 2018: 481).

Aczkolwiek w wielu pracach naukowych – a także w dyskursach potocznych – zapożyczona od Arystotelesa kategoria „dobre życie” stosowana jest przede wszystkim w odniesieniu do warunków spełnionego czy szczęśliwego życia jednostki, to są również jej interpretacje podkreślające rolę uznania innych, w których otrzymuje ona wymiar relacyjny albo wspólnotowy. Jordan McKenzie (2016: 256) wskazuje Georga Hegla jako filozofa, u którego relacyjny wymiar pojęcia „dobre życia” wybrzmiewa najwyraźniej. Szczęście, materialne warunki życia (*livelihood*) czy prawa jednostki są według Hegla powiązane ze szczęściem, materialnymi warunkami życia i prawami innych jednostek – wszystkich należących do danego systemu społecznego; i to z tego systemu wzajemnych powiązań wypływa możliwość aktualizacji i zapewnienia szczęścia, warunków materialnych życia czy praw (McKenzie 2016: 257).

Za pewną odmianę relacyjnej interpretacji „dobrego życia” można uznać także traktowanie go jako projektu obywatelskiego, w którym życie biologiczne (*zoe*) jest sferą konieczności, natomiast realizacją tego, co istotnie ludzkie, jest sfera działalności umysłowej, nie mającej celu poza sobą. W XX wieku do tego wątku odwoływała się Arendt w *Kondycji ludzkiej* (2010). Ani spełnione życie biologiczne – przetrwanie i reprodukcja, czyli zdrowie, sytość, bezpieczeństwo i udane potomstwo – ani praca wykonywana, by te dobra osiągnąć, nie są wystarczające, by uznać życie za dobre. To jest sfera konieczności. Prawdziwie dobre życie wiąże się z aktywnością (*action*) społeczną czy polityczną. Tylko jednostka, która podejmuje aktywność, w pełni realizuje swój potencjał ludzki (Arendt 2010; por. Lenz 2005). Pominę tutaj krytykę płynącą ze strony teorii neomarksistowskiej, a skierowaną na lekceważenie materialnych warunków życia w filozofii Arendt (np. Schaap 2011). Istotne dla mnie jest to, że umieszczenie aktywności na górze hierarchii najwyższą wartość nadaje wymiarowi wspólnotowemu czy relacyjnemu „dobrego życia”.

Jednoczesna obecność w pojęciu „dobre życie” wymiaru indywidualnego i relacyjnego sprawiają, że jest ono niejednorodne i zawiera wewnętrzne napięcie. Z jednej strony może być z łatwością wykorzystane w warunkach kapitalistycznej gospodarki i liberalnego państwa dzięki możliwości skupienia się na jednostkowym życiu. Z drugiej strony, staje się w tych właśnie warunkach kłopotliwe ze względu na zawarty w nim mechanizm wartościowania, odnoszący się do wspólnoty, na potencjalne powiązanie go z „represyjną moralnością” (por. Nietzsche 2018).

Zacznę od adaptacji pojęcia dobrego życia do dominujących form relacji ekonomicznych i społeczno-politycznych. Jak uważa część badaczy, zostało ono skolonizowane, zwłaszcza przez modernizm, oświecenie czy kapitalizm (np. Rosa 2013, 2019; Rosa, Henning 2018; Walker 2015). W perspektywie rynkowej dobre życie rozumiane jest jako projekt biograficzny, za realizację którego odpowiada jednostka. Wewnętrzne przemiany kapitalizmu nie dezaktualizują

jego przydatności: dobre życie można zaprząć nie tylko do napędzania ekonomicznego wzrostu społeczeństw przeżywających uprzemysłowienie czy do pobudzania konsumpcji na pokaz (Veblen 2008), ale także do rozwijania gospodarki postmaterialnej, opartej na produkowaniu potrzeb i ekonomizacji doświadczeń (por. Hunnicutt 2020), a nawet na komercjalizacji buntu politycznego (Bookchin 1995).

Indywidualny aspekt tego pojęcia wykorzystuje także państwo: obarczenie jednostki odpowiedzialnością za osiągnięcie dobrego życia działa w myśl zasady ujarzmienia, w których skuteczne rządzenie i kontrola realizowane są między innymi poprzez rządowość (*governmentality*) jednostki (Foucault 1991; por. Leszczyński, Rasiński 2000). Jednocześnie, jak argumentują Skidelscy (2012: 88), od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku zachodnie liberalne państwa unikają bezpośrednich odwołań do tego pojęcia, preferując nawet już nie tolerancję, lecz neutralność. Jak twierdzą ci autorzy, przyczyną jest kojarzenie „dobrego życia” z paternalizmem, odgórnym narzucaniem wartości. Zamiast mających roszczenia do uniwersalności wizji dobrego życia wytwarzają się wielorakie porządki uzasadniania (Boltanski, Thévenot 2006), zachodzą procesy „prywatyzacji dobra” (McIntyre 1990), a etyczny pluralizm staje się kulturową podstawą nowoczesności (Bauman 2006; por. Rosa 2019). Dyskurs polityczny i życie społeczne przyjmuje kształt silosowy – w izolowanych od siebie bańkach powstają niewspółmierne i ignorujące siebie wzajemnie normy „szacowności” (*respectability*) (Lamont 2018).

A jednocześnie podział godności w społeczeństwie, wskazywany jeszcze przez Maksa Webera jako istotny wymiar struktury społecznej, nie może się całkowicie spluralizować. Prawdopodobnie uprawnione jest mówienie o zwiększeniu się możliwości równoległego funkcjonowania stosunkowo autonomicznych porządków moralnych (Boltanski, Thévenot 2006), choć nadal istnieją istotne przeszkody w dostępie do możliwości ich artykułowania i hierarchie tych porządków². Natomiast porządki dystrybucji dóbr materialnych i dostępu do zasobów społecznych ulegają pluralizacji w dużo mniejszym stopniu³ – niewspółmierne wolniej i oporniej w stosunku do (deklaratywnej przynajmniej)

² Ciekawa w tym kontekście jest metafora „nocy proletariuszy” użyta w tytule książki Jacques’a Ranciere’a (1989). Wskazuje ona na potrzebę posiadania przestrzeni i czasu, wyjętych spod presji ekonomicznej konieczności i państwowej kontroli, do wypracowania alternatywnej narracji porządku społecznego i dobrego życia. Za zwrócenie mojej uwagi na tę książkę dziękuję Małgorzacie Jacyno.

³ Dwie równoległe tendencje: globalna koncentracja kapitału i monopolizacja funkcji dystrybucji dóbr przez państwo opiekuńcze, są znacznie silniejsze niż skierowane wobec nich taktyki oporu, takie jak praktyki samowystarczalności i samopomocy, ekonomia współdzielienia, odejście od pieniądza w relacjach ekonomicznych itd. Część z tych taktyk może nawet być produktem czy elementem rynku (np. kryptowaluty).

pluralizacji systemów wartości. Można nawet obserwować proces odwrotny: wzrost nierówności społecznych w obrębie jednego społeczeństwa (Stiglitz 2013) oraz nierówności globalnych (Milanovic 2016).

W tym kontekście ważną i nośną kategorią polityczną i społeczną, ale także teoretyczną, staje się uznanie (Honneth 2013; por. Kulas, Waśkiewicz, Krawczyk 2023). Uniwersalnie pojmowana sprawiedliwość społeczna wchodzi w sprzeczność z respektowaniem pluralizmu moralnego (por. Wikan 2002). Napięcie między (deklaratywnym) pluralizmem wartości a pogłębieniem się nierówności społeczno-ekonomicznych i nierówności statusów prawnych (por. Boatcă 2022) stawia wobec pojęcia „dobre życie” i poszukiwania jego alternatywnych wizji nowe pytania: skoro niektóre porządki moralne mają zdecydowaną przewagę wobec innych w swoim zakresie polityczno-społecznego i ekonomicznego oddziaływania, czy możliwe i celowe jest ich kwestionowanie na poziomie wyobrażeń kulturowych, bez równoległego wysiłku skierowanego na przeciwdziałanie nierównościom i wykluczeniu?

Badania migracyjne pozwalają na bliższe przyjrzenie się funkcjonowaniu sprzecznych reżimów czy porządków moralnych, mających nierówny status. Przykładowo, Katy Gardner (2015) pokazuje, jak dla osób z Bangladeszu w Wielkiej Brytanii zarówno migracja zarobkowa, jak i fizyczne uczestniczenie w życiu rodzinnym są wartościowane w kategoriach etycznych, są elementami niezbędnymi, by uznać jednostkę za szczęśliwą i spełnioną. Ich obowiązujący charakter i oczywista wzajemna sprzeczność przekładają się na to, że dobre życie staje się dla migrantów praktycznie nieosiągalne. Michael Jackson (2013) widzi w sytuacji migracyjnej odbicie bardziej uniwersalnego napięcia między pragnieniem przynależności i dążeniem do autonomizacji. Ponadto, w sytuacji migracyjnej, nie tylko internalizowane wartości, ale i reżimy moralne (Horolets 2018) czy porządki moralne (Catedral 2018) społeczeństwa przyjmującego i wysyłającego oraz globalny reżim mobilności (Glick Schiller, Salazar 2013) stawiają przed migrantami sprzeczne i trudne do pogodzenia cele i wzory dobrego życia. Mary Patrice Erdmans (1992) w tekście o emigracji z Polski w okresie solidarnościowym demonstruje, jak jednostki negocjują presję moralną, którą na indywidualne decyzje o emigracji próbują wywierać Kościół i państwo: negatywnie wartościując innych emigrantów, próbują umieścić własne decyzje emigracyjne poza polem oddziaływania tych reżimów.

Ponadto, migranci często są postrzegani jako „społeczność podejrzana” (*suspect community* – Ragazzi 2016) czy wręcz „ludowe diabły” (*folk devils*) – (za określeniem Stanleya Cohena [1972]), autora koncepcji paniki moralnej). W społeczeństwach liberalnych, które jednocześnie są krajami przyciągającymi migrantów, migracje postrzegane są między innymi jako problem konfliktu wartości (np. Pijpers 2006). Postulowany pluralizm wartości w przypadku tej grupy

„niepełnych obywateli” (*denizens*) przestaje obowiązywać. Jakoby istniała jakaś niewidzialna granica dzieląca mnogie i różnorodne wartości, spośród których obywatele tych pluralistycznych społeczeństw mogą swobodnie wybierać, od wartości migrantów, postrzeganych jako zagrożenie (por. Grillo 2010; Hall 1978). Polityzacja i mediatyzacja procesów migracyjnych dużej skali, takich jak kryzysy uchodźcze, wzmacniają poczucie zagrożenia wartości (Krzyżanowski, Triandafyllidou, Wodak 2018). Wszystkie te uwarunkowania sprawiają, że w przypadku migrantów wartościowanie i stosowanie kategorii moralnych staje się nie tylko nieuniknione, ale także o wiele ostrzejsze niż w przypadku obywateli, także w państwach liberalnych.

Wobec tego celowe wydaje się odróżnienie tego, co faktycznie się dzieje w sferze „praktycznej moralizacji” – i tutaj przypadki różnych grup, takich jak migranci, kobiety, osoby pracujący fizycznie i tak dalej, dostarczają istotnych faktów do analizy tych procesów – od tego, jak kwestie moralności przedstawiane są w dominującym dyskursie politycznym państw liberalnych, a także w dyskursie wolnorynkowym. Z pewną dozą ostrożności można konstatować, że dyskursy dominujące nadmierne eksponują i (niebezinteresownie) eksploatują jednostkowy wymiar dobrego życia, tworząc iluzję pluralizacji wartości⁴, a wymiar wspólnotowy czy relacyjny życia utożsamiają z „represyjną moralnością” (por. Nietzsche 2018), albo pomijają milczeniem. Jednocześnie praktyka polityczna nie może się obejść bez narzucania wybranych wizji dobrego życia, a dystrybucja zasobów, która jest domeną państwa i rynku, nie jest wolna od wartościowania.

„Dobre życie” w dyskursach naukowych

Skojarzenie go z paternalizmem (Skidelsky, Skidelsky 2012; Rosa, Henning 2018) albo konformizmem (Henig, Strhan 2022) sprawiło, że nie tylko politycy, ale także naukowcy byli mniej skłonni zwracać się do pojęcia „dobre życie”, choć obraz całkowitego braku zainteresowania moralnością w naukach społecznych w okresie od lat sześćdziesiątych do początku XXI wieku, jak opisują sytuację, na przykład, David Henig i Anna Strhan (2022), jest niedokładny, ponieważ systematyczne propozycje teoretyczne dotyczące społecznych procesów wytwarzania wartości niewątpliwie w tym okresie powstawały, jak choćby socjologia moralności Marii Ossowskiej (1947, 1971). Natomiast od początku XXI wieku można zauważyć wznowienie zainteresowania tym pojęciem i, szerzej, wartościami i moralnością.

⁴ Por. sytuację „pluralizmu hierarchicznego”, w której współistnieją ze sobą różne porządki moralne czy zestawy wartości, ale jeden jest jawnie dominujący (Pasięka 2015: 9).

Interesującą tendencją wydaje się to, że zwrócenie się do pojęcia „dobre życie” nierzadko idzie w parze z poszukiwaniami alternatyw dla, czy wręcz zakwestionowaniem, swoistych aksjomatów poznawczych samych dyscyplin. To można powiedzieć o badaniach ekonomicznych akcentujących nieindywidualistyczne przesłanki działania gospodarczego (np. Ostrom 1990) albo określające mianem porażki społeczeństwo, w którym sektor prywatny jest bogaty, ale publiczny – biedny (Galbraith [1958]1998). Można te propozycje zestawzić z koncepcją ekonomii moralnej (np. Carrier 2018), w której sfera gospodarcza i społeczna widziane są jako ściśle ze sobą splatane⁵. Choć obecnie funkcjonuje głównie w antropologii, odwołuje się między innymi do idei Karla Polanyi’ego, który w swoich analizach gospodarki chłopskiej racjonalność ekonomiczną wyprowadzał z wartości i celów wypracowywanych w obrębie rodziny i wspólnoty, a nie z rzekomo uniwersalnych chęci maksymalnych zysków i minimalnych strat przez jednostkę. Koncepcja ekonomii moralnej pozwala na dostrzeżenie w tym, co było uważane za najbardziej indywidualistyczne (i w pewnym sensie amoralne albo moralnie neutralne), czyli w działaniu ekonomicznym, nierozzerwalnych powiązań z wartościowaniem etycznym, budowaniem hierarchii wartości nieużytecznych, utrzymywaniem relacji społecznych jako ostatecznego celu.

Podobnie, w studiach nad rozwojem (*development studies*) pojawienie się pojęcia *buen vivir* związane jest z próbami wypracowania takich wizji rozwoju, które naruszyłyby hegemonię zachodnich koncepcji – a przede wszystkim posłużyłyby podważeniu zachodniej ekonomicznej i symbolicznej hegemonii. Dlatego nieprzypadkowe jest korzystanie z autochtonicznych (*indigenous*) określeń tego, co to znaczy „żyć dobrze”, znajdujących się w ostrej opozycji do indywidualistycznych przesłanek wizji zawartych w programach rozwojowych. Kraje takie jak Boliwia, Ekwador czy Nikaragua wprowadziły oficjalną politykę *buen vivir*, odwołując się do pojęć *Sumak Kawsay* czy *Suma Qamaña* używanych przez Indian Keczua (*Quechua*), w których zawarte są ważne treści społeczne i ekologiczne. Postulują one budowanie harmonijnych relacji ze światem przyrody rozumianym całościowo i zakładają wzajemną zależność dobrego życia jednostki i innych ludzi, a także świata naturalnego (Calestani 2009; Villalba 2013). Także wskaźnik „narodowego szczęścia brutto” (*gross national happiness index*) wprowadzony przez Butan w 2008 roku (np. Costanza i in. 2014) jest często przywoływany jako argument na rzecz możliwości alternatywnej conceptualizacji dobrobytu. Oprócz takich wymiarów jak partycypacja polityczna, opieka zdrowotna czy edukacja, zawiera on także dobrostan psychiczny,

⁵ W ten sposób Carrier kwestionuje towarzyszący modernizacji podział tych dwóch sfer, który w jego przekonaniu jest sztucznie wyolbrzymiony (por. tytuł książki Webera *Gospodarka i społeczeństwo*).

wzory używania czasu, kulturową i ekologiczną różnorodność i wytrzymałość (*resilience*) oraz, co istotne, żywotność (*vitality*) wspólnot.

Zastrzec należy, że upatrywanie w politykach tych państw panaceum na choroby zachodniego neoliberalizmu byłoby naiwne, bo pomija specyfikę relacji władzy w tych krajach, a także instrumentalizację tych idei w bieżącej walce politycznej i stosunkach międzynarodowych (np. Ettliger, Hartmann 2015; O'Neill 2018; por. Fisher 2019). Na przykład, w Butanie „kulturową różnorodność i wytrzymałość” zawartą we wskaźniku narodowego szczęścia brutto należy rozumieć w kontekście odbywającej się w tym kraju od końca lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku polityki represji wobec zamieszkującej kraj od kilku dekad nepalskiej mniejszości, którą najpierw pozbawiono praw obywatelskich, następnie prawa do edukacji we własnym języku, i wreszcie zmuszono do ucieczki z kraju (w obozach dla uchodźców w Nepalu znalazło się ponad 80 tysięcy osób) (O'Neill 2018: 150). Dopatrywanie się w takich przykładach jak Butan czy Boliwia alternatywy dla fiksacji na bogactwie i bezpieczeństwie typowych dla zachodnich państw dobrobytu John O'Neil trafnie określa „polityką radykalnej turystyki – wiarą w utopię, która jest zawsze gdzieś indziej” (2018: 141). Mimo tych zastrzeżeń, interesujący jest kierunek, w którym podążają próby wyznaczenia alternatywy dla wizji dominującej: przywrócenie ważności tego wymiaru pojęcia dobrego życia, który uwzględnia wspólnotę i relacje.

W socjologii kategoria moralności i wartości nie jest oczywiście niczym nowym. Jednak, jak zauważają między innymi Henig i Strhan (2022: 12), z różnych powodów wartości i moralność przez pewien okres przestają być dla socjologii i antropologii odpowiednim przedmiotem zainteresowania. Niektórzy widzą w tym wpływ Emile'a Durkheima, który utożsamiał wartości z tym, co społeczne, czyniąc je wszechobecnymi – i jednocześnie niewidzialnymi⁶. Inni upatrują przyczynę w socjologii Talcotta Parsonsa, która przypisała moralności i wartościom rolę utrzymywania równowagi społecznej. Dyskredytacja strukturalizmu funkcjonalnego pod koniec lat sześćdziesiątych (np. Hitlin, Vaisey 2013: 53) miałyby pociągnąć za sobą dyskredytację wartości jako przedmiotu badań socjologicznych: widziane jako podstawa do zachowania *status quo*, wartości znalazły się po stronie konserwatywnej, powstrzymującej zmianę. Prześledzenie bogatej tradycji konceptualizacji wartości w socjologii wykracza dalece poza ramy tego tekstu, pełne i głębokie analizy tej kwestii można znaleźć w innych pracach, między innymi w monografii Hansa Joasa *Powstawanie wartości* (2009; por. Hitlin, Vaisey 2010).

⁶ Por.: „Most anthropologists writing about ethics today share the view that it is important to move beyond theories of morality that are strongly collectivist, but there is still no agreement about what a movement beyond Durkheim's 'moral facts' should look like” (Mattingly, Throop 2018: 478).

Mnie interesuje socjologiczne zainteresowanie pojęciem „dobre życie” na początku XXI wieku, a w szczególności jego relacyjne interpretacje. Jedną z najbliższych czasowo, wpływowa interpretacja została wypracowana w obrębie niemieckiej teorii społecznej przez odwołującego się do tradycji szkoły frankfurckiej socjologa Hartmuta Rosa. Autorki tekstów zebranych w tej sekcji tematycznej także odwołują się do niej w swoich analizach. Diagnozując najpierw kluczowe problemy późnej nowoczesności w swoich pracach o przyspieszeniu społecznym (Rosa 2013), Rosa sformułował następnie teorię rezonansu (Rosa 2019), w której kategoria dobrego życia jest kluczowa. W tej koncepcji do dobrego życia prowadzi otwarcie się na świat, pozwolenie na to, by świat nas „dotknął”, a my pozwoliliśmy mu wywołać w nas reakcję – i to nie na zasadzie obrony czy agresji, lecz ciekawości i gotowości zrozumienia. Rosa widzi w tym możliwości nie tylko dobrego życia jednostki, ale i całego społeczeństwa, zwłaszcza w kontekście kryzysu ekonomicznego i katastrofy klimatycznej (zob. także Rosa, Henning 2018). Pominę w tym miejscu utopijny wydźwięk tej koncepcji, zresztą Charles Taylor (2018) wprost identyfikuje ją jako wywodzącą się z tradycji romantyzmu (por. Szlendak 2021). Interesujące dla mnie jest to, że w tworzeniu teoretycznej koncepcji dobrego życia na pierwszy plan wysuwa się jego wspólnotowy wymiar.

Podobnie dzieje się w nurcie socjologii relacyjnej (np. Caillé 2020; Dépelteau 2018; Donati, Archer 2015; Hałas 2020), mimo że posługuje się ona odmiennym językiem teoretycznym. Między innymi, Pierpaolo Donati (2017; por. 2010) wprowadza w swoich pracach pojęcie podzielanych dóbr relacyjnych, a Owen Abbott (2019) podkreśla rolę codzienności i interakcji z innymi w tworzeniu porządku moralnego. W Polsce nurt socjologii relacyjnej przedstawiony jest w pracach Elżbiety Hałas, która w celu pokazania relacyjnego wymiaru dobrego życia zwraca się między innymi do pojęcia altruizmu (Hałas 2021). Dobre życie jednostki nie tyle jest zależne od wspólnoty czy orzekane przez wspólnotę, ile wytwarzane poprzez interakcje i włączenie relacji z innymi w obraz tego, czym jest dobre życie. Środek ciężkości analiz socjologicznych przesunięty jest z jednostki i grupy na złożone procesy pozwalające na łączenie się i interakcję. Ma to ciekawe konsekwencje dla powiązań między biograficznym i historycznym wymiarem dobrego życia, a także dla prób wyjścia z pułapki dualizmu „jednostka – społeczeństwo”.

W socjologii amerykańskiej „dobre życie” obecne jest głównie w pracach teoretyków reprezentujących tradycję komunitariańską, których interesują w równym stopniu życie jednostki i życie społeczne, czyli dobre społeczeństwo. „Samotna gra w kręgle” (Putnam 2006) albo „pusty ganek” (*empty porch*) (Hunnicutt 2006) są dla nich metaforami opisującymi nie tylko i nie tyle gorsze życie jednostek, ale przede wszystkim osłabienie społeczeństwa. Amitai Etzioni (2018) obwinia za ten stan rzeczy konsumpcjonizm i uprzedmiotowienie,

a inspiracje do poszukiwania alternatyw widzi w tak różnych i historycznie od siebie odległych społecznych praktykach jak utworzona w Anglii w drugiej połowie XIX wieku przez Johna Ruskina Gildia Św. Jerzego⁷, powstałe na początku XX wieku w Palestynie i Europie z połączenia idei syjonizmu i utopijnego socjalizmu kibuce, czy komuny tworzone od lat sześćdziesiątych przez hippisów. Wspólnoty te łączy między innymi dążenie do wyjścia poza system pracy i konsumpcji (por. Jawłowska 1975) oraz nawiązanie społecznych i ekonomicznych relacji bezpośrednich, a nie zapośredniczonych przez obiekty. Ciekawym szczegółem koncepcji Etzioni'ego jest to, że osoby i grupy podejmujące próby znalezienia tych alternatyw (nazywa ich *moral wrestlers*) toczą według niego walkę między własnymi potrzebami a dążeniem do dobra moralnego (por. tekst Justyny Kajty w tej sekcji). To różni jego komunitariańską koncepcję od teorii rezonansu Rosy, w której jednostkowe i zbiorowe dobre życie są bardziej izomorficzne. Natomiast we wszystkich trzech wspomnianych wyżej podejściach socjologicznych, pojęcie „dobre życia” jest bardzo wyraźnie sytuowane w opozycji do neoliberalnego pojmowania dobrego życia w kategoriach indywidualistycznych. Próby jego definicji stanowią wobec tego nie tylko analizę i krytykę procesów społecznych, ale i dążenie do znalezienia innego języka teoretycznego dla dyscypliny (np. pojęcie „podzielanych dóbr relacyjnych”).

Przeciwstawienie się społecznym skutkom kolonizacji pojęcia dobrego życia przez neoliberalizm, która jednocześnie zabrała naukom społecznym możliwość mówienia o nim w sposób autonomiczny i produktywny, jest charakterystyczne także dla antropologii społeczno-kulturowej. W tej dyscyplinie „dobre życie” pojawia się przy okazji odrodzenia zainteresowania wartościami i rozwoju antropologii moralności jako wydzielonego pola badawczego (Graeber 2001; Heintz 2009, 2021; Fassin 2008, 2012; Laidlaw 2014; Zigon 2008). Henig i Strhan (2022: 4) uznają Davida Graebera (2001) za jednego z pionierów tego zwrotu, który wskazał badania „dobra”, czyli tworzonych kulturowo ujęć tego, co ludzie ostatecznie uznają za pożądane w ich życiu, za jeden z trzech nurtów w ramach społecznej teorii wartości. Dekadę później pojawiła się propozycja Joela Robbinsa (2013), by zwrócić się do „antropologii tego, co dobre” (*anthropology of the good*). Taka antropologia uzupełniłaby, według niego, bardzo silny w tej dyscyplinie i związany z procesami dekolonizacji i neokolonializmu nurt „antropologii cierpienia”. Robbins (2013: 448) proponuje, by przedmiotem „antropologii tego, co dobre” stały się wartości, moralność, wyobrażenia, dobrostan, empatia,

⁷ „Była ona praktyczną odpowiedzią Ruskina na społeczeństwo, w którym zysk i produkcja masowa wydawały się być wszystkim, natomiast piękno, dobro i szczęście – niczym. [...] Próbował stworzyć alternatywę dla współczesnego mu kapitalizmu przemysłowego”, źródło: <https://www.guildofstgeorge.org.uk/about/the-history-of-the-guild>, dostęp: 9.11.2022 r., tłumaczenie własne.

troska, dar, nadzieja, czas i zmiana. Ta propozycja nie spotkała się z jednoznacznym poparciem wśród antropologów, między innymi Sherry Ortner (2016) wskazała na zawarte w niej niebezpieczeństwo stępienia krytycznego ostrza dyscypliny. Jest to inna odsłona wątpliwości dotyczących tego, czy można i warto badać to, co dobre, w świecie, który wydaje się – albo jest – bardzo zły.

W tym samym roku, w którym ukazał się tekst Robbinsa, Arjun Appadurai (2013) publikuje monografię *Future as a Cultural Fact*, w której zestawia ze sobą etykę prawdopodobieństwa i etykę możliwości, uważając tę ostatnią za kierunkowskaz dla rozwoju antropologii. Równoległe do tych debat w swojej monografii Edward F. Fischer (2014) rozwija program „antropologii pozytywnej”, która ma dostarczać wiedzy na temat tego, co ludzie uznają za wartościowe oraz tego, na czym im głęboko zależy. Fischer (2014: 202) wskazuje na istotność sprawczości i aspiracji jako elementów dobrego życia, a także stwierdza, że życie wtedy jest uznawane za dobre, kiedy indywidualne życie można odnieść do szerszego społecznego projektu. Do pewnego stopnia brzmi to jako echo klasycznego ujęcia dobrego życia jako projektu wspólnotowego, a nie jednostkowego, i niejako uniwersalizuje samą jego treść.

Równocześnie w antropologii społeczno-kulturowej powstają prace (np. Fassin 2008; Heintz 2009; Zigon 2008), które akcent kładą na to, że treścią zawartość „dobrego życia” należy uznać za kulturowo czy lokalnie specyficzną, i dlatego z zasady mnogą, niespójną, zróżnicowaną, choć wartościowanie jako takie jest uniwersalne. Jednak także w ujęciach podkreślających pluralizm moralny pojawia się pojmowanie moralności jako sztuki życia razem (Henig, Strhan 2022: 3), a dobrego życia – jako projektu moralnego negocjowanego w obrębie konkretnej wspólnoty (np. Walker 2015). Często wskazuje się na wspólnotę mniejszą niż społeczeństwo jako przestrzeń do wypracowania takich wizji i praktyk (np. Mattingly 2014). W Polsce wydano dwie ważne prace, rozwijające antropologiczne zainteresowanie tym, co dobre: monografia Natalii Bloch (2018) o przewyżczeniu podporządkowania w kontekście spotkań turystycznych w Indiach przedstawia projekt antropologii niosącej nadzieję, natomiast Tomasz Rakowski (2019) w książce o formach współdziałania i samoorganizacji w Mongolii przechodzącej szybką transformację społeczną proponuje program „antropologii powodzenia”. W obu pracach autorzy podkreślają siłę bezpośrednich relacji społecznych i wyobraźni.

Dobre życie – w poszukiwaniu alternatywnych wizji

Projekt antropologii tego, co dobre, albo antropologii niosącej nadzieję, jest niewątpliwie wartościowy i inspirujący. Podobnie inspirujące wydają się wysiłki socjologii skierowane na wskazanie alternatyw dla skolonizowanych przez

neoliberalizm wizji dobrego życia. Jednocześnie zauważyć można, że kiedy autorzy próbują zdefiniować treść alternatywnych wizji dobrego życia, często czynią to na zasadzie par opozycji dosyć już utartych: relacja/wspólnota (versus jednostka); dobra niematerialne (versus bogactwo); dobro publiczne (versus prywatny sukces); kooperacja (versus indywidualna skuteczność); harmonia z przyrodą (versus eksploatowanie zasobów naturalnych), spełnienie (versus przyjemność) itd. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że wyobraźnia socjologiczna i antropologiczna ciągle jest uwięziona w paradoksalnej dwoistości pojęcia (mającego wymiar indywidualny i relacyjny), i nie może się w pełni uwolnić ani od opresyjnych konotacji wymiaru wspólnotowego ani neoliberalnej wymowy indywidualistycznych interpretacji (por. Skeggs 2014).

Pomysł tej sekcji tematycznej częściowo wywodzi się z poczucia, że mimo powstających w naukach społecznych konceptualizacji podkreślających pluralizm porządków moralnych, w tym wizji dobrego życia, w praktyce społecznej i szczególnie w dyskursie politycznym nadal niektóre treści, nadawane pojęciu „dobre życie” są dominujące, podczas gdy inne, które powstają jako próby znalezienia alternatyw dla tej dominanty, mogą ulegać pochłonięciu przez te pierwsze. Dlatego zebrano je pod hasłem „alternatywne wizje dobrego życia”⁸. Szczególnie w kontekście tworzenia i realizacji zbiorowych projektów dobrego życia, prawomocność jednych znaczeń dobrego życia i marginalność innych powiązane są z relacjami władzy i nierówności, z (re)produkowaniem (nie)sprawiedliwości społecznej.

Obecna w sposób niewypowiedziany, i niezwykle zawężona, wybrana kategoria dobrego życia zaczyna tworzyć kaftan, który nie pozwala uwolnić się od dominujących wyobrażeń o tym, czym życie społeczne jest lub może być. Wizje dobrego życia narzucane przez rynek i państwo normalizują sukces ekonomiczny, zdrowe ciało, działanie celowo-racjonalne, wydajność, ale także kreatywność, aktywność, obywatelskość. Wielość wizji mających roszczenia do obowiązywania tworzy „kakofonię”, która mimo braku wewnętrznej spójności krępuje możliwości tworzenia alternatywnych wyobrażeń (zob. artykuł Katarzyny Waniek w tej sekcji). Osiągnięcie dobrego życia stawia wobec jednostki wysokie wymagania dotyczące zarówno przekroczenia materialnych ograniczeń życia, jak i kontroli nad nim, zdolności kształtowania dobrego społeczeństwa. Nadzieje rozbudzone przez projekty społeczne dobrego i coraz lepszego życia, polityczne obietnice stale rosnącego dobrobytu, które zawiodły, stają się

⁸ Pomysł przyjrzenia się tej problematyce zrealizowano początkowo w formie sympozjum „Alternatywne wizje dobrego życia”, które odbyło się w ramach XVIII Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego w Warszawie (14–17 września 2022 r.). Część omawianych podczas sympozjum treści została rozbudowana i sformułowana w postaci tekstów składających się na tę sekcję.

przeszkodą w prosperowaniu jednostek i społeczeństw. Innymi słowy, paradoksalnie pragnienie dobrego życia przekreśla możliwość jego przeżycia, jak pokazuje we wpływowej książce *Cruel Optimism* Lauren Berlant (2011).

Ponadto, przymuszanie do szczęścia (Ahmed 2010) albo normalizacja zdrowych, umiarkowanych i rozsądnych aspiracji (Chua 2014) mogą służyć jako narzędzie tłumienia głosów niezadowolenia z tego, jakie życie jest obecnie. Mogą prowadzić do zamrożenia aktywności obywatelskiej i niedopuszczenia do działania politycznego, które mogłoby przynieść zmianę. Już w 1932 roku w *Nowym wspaniałym świecie* Aldous Huxley opisywał wykorzystywanie szczęścia w celu wytwarzania politycznie biernych podmiotów (za McKenzie 2016). Jak wspominałam wyżej, zawężanie znaczenia dobrego życia przez rynek i państwo i używanie go w celach kontroli czy utrzymania *status quo* odbywa się w kontekście globalnym, w którym nie dość, że trwają brutalne wojny, ale i w sposób bezprecedensowy rosną nierówności społeczne, a na tym tle uznanie znajduje polityka populistyczna różnego autoramentu.

W tej sekcji tematycznej Autorki stawiają pytania o to, czy jednostki i grupy postrzegają jakieś projekty dobrego życia jako (nieprawomocnie) dominujące; czy widzą manipulacyjne albo ograniczające działanie dominujących wizji dobrego życia; czy tworzą alternatywne wizje i/albo praktyki, które przyczynić się mogą do podważenia tej dominanty. Bowiem dobre życie, jako projekt moralny i pragmatyczny, jest narzędziem, które może służyć zarówno stabilizacji społeczeństwa, jak i jego zmianie. Rynek i państwo stale pracują nad zawłaszczaniem znaczenia dobrego życia (nawet gdy nie korzystają z tego pojęcia wprost). Skutki tego widać między innymi w tym, że szczególnie trudno staje się wyobrazić go poza pracą – przyszłą, obecną, dawniej wykonywaną (Lenz 2005: 136); czy poza wizją społeczeństwa jako bytu ukierunkowanego w przyszłość, rozwijającego się (por. Rosa, Henning 2018), co oznacza, że także w jednostkowym życiu wartościowana pozytywnie będzie trajektoria rozwoju czy wzrostu. Wkład tekstów zebranych w tej sekcji tematycznej polega na urefleksyjnieniu tych procesów.

Posłużę się przykładem pracy, którą można postrzegać jako istotne narzędzie włączenia jednostki w system rynkowy. Obecnie stanowi ona jedną z dominujących ram przy określaniu tego, czym jest dobre życie, łączącą jego wymiary: społeczny i indywidualny. Osobną kwestią jest to, że definicje dobrej czy pożądanej pracy, a także szeregowanie rodzajów pracy względem nadawanego im społecznie prestiżu i innych form wartościowania czy uznania są przedmiotem nieustających sporów politycznych i są zależne od kontekstu (np. Bourdieu 2005; Gardawski 2009; por. Honneth 2013; Lamont 2018, 2019). Mimo tych sporów można uznać za tendencję obecnie dominującą, że praca rozumiana jest jako kluczowy element dobrego życia (Lenz 2005: 136), określane w kategoriach nie utylitarnych, lecz etycznych (np. Snyder 2016). Brak pracy może

prowadzić do pytań o przynależność do społecznej wspólnoty moralnej (tak jak w dyskursach o samotnych matkach na zasiłku, np. Duncan, Edwards 1997; Wolfinger 2021; czy w postrzeganiu siebie samych przez osoby bezrobotne, zob. Orłowska 2007).

Analityczny wysiłek skierowany na dostrzeżenie alternatywnych wizji dobrego życia może wobec tego dążyć do pokazania, że postrzeganie (dobrej) pracy jako niezbędnego elementu dobrego życia, które dzisiaj wydawać się może powszechnie obowiązujące, jest historycznie specyficznym i nie jedynym możliwym ujęciem. Nie chodzi tu tylko o czasy przedkapitalistyczne czy ekonomiczne modele społeczeństw, w których oddzielenie pracy od innych zajęć nie było ostro zaznaczone, czy o klasy uprzywilejowane, dla których podejmowanie pracy było haniebne, ale także o czasy nam bliższe. Powołam się na dwie książki Benjamin Hunnicutta: *Kellog's Six-Hour Day* (2006) oraz *Free Time. The Forgotten American Dream* (2013). Pokazuje w nich, że intelektualści, politycy, związkowcy, robotnicy z imigracyjnym rodowodem, a także twórcy, tacy jak architekt Frank Lloyd Wright czy poeta Walt Whitman, uważali czas z rodziną i przyjaciółmi, czas spędzany na działaniu na rzecz wspólnot, czas poświęcony kontaktowi z naturą, czas świętowania, a także czynienia „tego, co im żywnie się podoba”⁹ za drogę do pełnej realizacji potencjału ludzkiego i osiągnięcia „wyższego postępu” (*Higher Progress*) (Hunnicuttt 2013: 8–11; por. myślenie o czymś, opowiadanie historii, aktywność wymagająca współpracy jako alternatywy dla dominacji pracy u Arendt, cyt. za: Lenz 2005: 136). Hunnicutt (2006) widzi walkę o sześciogodzinny dzień pracy w fabryce Kellog nie jako formalne negocjowanie warunków pracy, lecz jako przejaw – nieodosobniony, jeden z wielu – odrzucenia rosnącej dominacji dyskursu sprowadzającego ludzką godność i sens życia do pracy (por. Honneth 2013; Lamont 2018).

Wskazanie dyskursu wartościującego czas wolny jako alternatywy wobec dominacji pracy może się wydawać chybione w kontekście silnej komercjalizacji wszelkich form jego spędzania (od megawidowisk po zajęcia jogi i kursy *mindfulness*; od supermarketów po e-sport; od splywów kajakowych po wolonariat w krajach trzeciego świata, zob. Iwasiński 2016; por. Hunnicutt 2020). W kontekście komercjalizacji rozrywki, jej karnawałowe społecznie istotne strony takie jak towarzyskość, opowiadanie historii i żartowanie, sprzeczenie się, flirtowanie i eksperymentowanie z seksualnością (Hunnicuttt 2013: 75–76) także zostają sprowadzone do konieczności „kupowania” zabawy i interakcji (np. Kromer 2021). Jednak procesy kolonizacji czasu wolnego przez rynek to

⁹ „8 hours for what we will” to propozycja na spędzanie 1/3 doby wyartykułowana graficznie na jednym z najbardziej znanych plakatów ruchu robotniczego z przełomu XIX i XX wieku (praca i odpoczynek miały zająć pozostałe 2/3 w równych proporcjach). Można go obejrzeć wpisując to hasło w dowolną wyszukiwarkę graficzną.

jedno, a dostrzeżenie w nim potencjalnej alternatywy dla dominacji pracy jako wyznacznika dobrego życia – to coś innego. (W sukurs doceniania roli czasu wolnego w tym kontekście przychodzą też słowa Arystotelesa (1982: 380), który stwierdza, że „szczęście tkwi w zażywaniu wczasu”). Rozmówcy i rozmówczynie Hunnicutta z fabryki Kellog, których autor nazywa nonkonformistami (*mavericks*), podkreślali, że mają (albo mieli, bo ich walka okazała się przegrana) w życiu lepsze rzeczy do robienia niż praca, takie jak: rozmowa z bliskimi, towarzyszenie swoim dzieciom w zabawie, spacer w okolicy, spotkanie się ze znajomymi w domu, pomoc w lokalnej bibliotece, czytanie książek (Hunnicutt 2006: 167 i nast.). Treści nadawane dobremu życiu przez robotników i robotnice (głównie robotnice) walczących o sześciogodzinny dzień pracy w fabryce Kellog mogą się wydawać banalne albo miałkie¹⁰. Jednak warto tę pierwszą odruchową ocenę umieścić w kontekście mechanizmów rynkowych, które wytwarzają potrzeby i poddają utowarowieniu doświadczenia i relacje (Rifkin 2000). Dla nich zadowolenie się czymś pozornie „małym”, dostępnym, prostym, a tym bardziej uczynienie z tych rzeczy wyznaczników dobrego życia jest nieakceptowalne, bo nie pozwala na ekspansję ekonomiczną. Potwierdzają to analizy zebrane w książce *The Good Life Beyond Growth* (Rosa, Henning 2018). Negatywna ocena tych alternatyw może być związana z naszą zinternalizowaną nieufnością czy pogardą dla wszystkiego, co nie wspiera „etosu pracy” (i z pewnym skrzywieniem świata akademickiego czy klasy średniej, do której większość naukowców należy, w stronę widzenia pracy jako procesu twórczego, nie zaś otępiającej harówki).

Prace Hunnicutta, który dotarł do ludzi walczących o to, by poświęcać pracy mniej czasu swojego życia, i pytał ich o to, jakie cele im przyświecają i jak chcieliby ten odzyskany czas wykorzystywać, było jedną z ważnych inspiracji dla zastanowienia się nad tym, czy i w jaki sposób mogą być tworzone alternatywne wizje dobrego życia.

Prezentowana w tym numerze „Studiów Socjologicznych” sekcja tematyczna wyrasta także z przekonania, że rywalizujące wizje „dobrego życia” odsłaniają konflikty wartości w społeczeństwie, i to właśnie te konflikty określają kształt społeczeństwa. Dla Auterek tekstów zebranych w sekcji tematycznej „dobre życie” to pojęcie uwrażliwiające (*sensitising concept*), które pozwala na dostrzeżenie konkretnych oddolnie wytwarzanych alternatyw dla dominujących systemów wartości i dotarcie w ten sposób do szerszych społecznych sprzeczności, ograniczeń i konfliktów, których te alternatywy są symptomem (por. Foucault 1997). Przy czym ich celem nie jest dokonanie wielkich generalizacji, raczej interesuje ich udokumentowanie bardzo konkretnych procesów, bez

¹⁰ Mogą one też być postrzegane jako nostalgia za „good old days” i element dyskursu konserwatywnego.

którego niecelowe jest budowanie teorii. Korzystając z narzędzi socjologii interpretatywnej i antropologii społecznej, Autorki ukazują codzienne funkcjonowanie tych wizji, wychodząc poza deklaracyjny wymiar prób kształtowania nowych wartości. Dążą one do odsłonięcia mechanizmów współdziałania między alternatywnymi wizjami dobrego życia a praktycznym realizowaniem wybranych postulatów. Pozwalają na to narzędzia analizy biograficznej czy instrumentarium antropologii społecznej. Dla Auterek tych artykułów społeczny system aksjonormatywny jest tym, co ludzie uznają za dobre. Postępują więc one zgodnie z postulatami ukorzenienia badań moralności w praktykach oraz ścisłego przywiązania teoretyzowania do empirii (np. Sayer 2011; por. Ossowska 1979), pozwala to im na odkrywanie alternatywnych racjonalności nawet w wizjach zawłaszczanych częściowo przez dominujące ideologie.

Można powiedzieć, że Autorki uprawiają socjologię i antropologię, w których obecny jest szczególnie rodzaj uważności. Dostrzegają one procesy i zjawiska godne uwagi, ale zazwyczaj niezauważane (*remarkable but not remarked upon*), co daje asumpt do „tworzenia archiwum wyłaniających się alternatyw, kierunków i możliwości” (Back 2021: 4). Teksty zebrane w tej sekcji są swoistym ćwiczeniem z uważności na mikronarracje i mikropraktyki, które dotyczą oddolnego budowania wizji dobrego życia – i wszelkich trudności, które twórcy tych wizji napotykać przy próbach ich urzeczywistnienia.

Katarzyna Waniek, która bada narracje biograficzne ludzi młodych, zwraca uwagę na trudność oddzielenia wizji dobrego życia wypływających z własnych potrzeb i doświadczenia od wizji kreowanych zewnętrznie i dostępnych w sferze publicznej, zwłaszcza tych, które przyjmują postać dyskursów terapeutycznych. Wchodzenie w dorosłość prowokuje proces poszukiwania alternatyw poza kręgiem wczesnej socjalizacji. Dostępność i wielość alternatyw staje się dla młodych ludzi przeszkodą przy pokonaniu niepewności moralnej. Studiując architekturę tych narracji Waniek zbliża się do perspektywy Berlant (2011) w stwierdzeniu, że część z zapożyczonych wizji nierzadko staje na przeszkodzie dla doświadczania własnego życia jako udanego. Jednak w odróżnieniu od Berlant skupia się mocniej na mechanizmach przenikania jednostkowego i społecznego w pracy biograficznej.

Biografia jest istotną kategorią także w tekście Agaty Bachórz, dotyczącym nietypowych ścieżek kariery, które świadczą o budowaniu alternatywnych wizji dobrego życia. Poświęcony osobom, które porzucają standardowe zawody klasy średniej na rzecz zajęć związanych z produkcją jedzenia, artykuł stawia pytania nie tylko o wewnątrz- i zewnątrzsterowność poszukiwań modelu dobrego życia. Poruszone w nim są dwa inne istotne z perspektywy namysłu nad dobrym życiem wątki. Po pierwsze, Bachórz włącza cielesność i materialność życia jako jeden z elementów, który należy brać pod uwagę, zastanawiając się nad możliwością praktycznej realizacji alternatywnych wizji dobrego życia. Po drugie,

istotnym wątkiem tego artykułu jest podjęcie dyskusji z samym lokowaniem tych wizji w binarnych parach opozycji (np. sukces ekonomiczny versus spełnienie osobiste), których jeden człon uważany jest za element fałszywej świadomości czy opresyjnego porządku moralnego. Autorka proponuje, by zawierzyć doświadczeniu osób, które decydują się na zmianę w imię lepszego życia, i poszukiwać alternatywy nie tyle w treści ich narracji, ile w mechanizmach kulturowych, jakie te narracje i towarzyszące im praktyki uruchamiają. Takim mechanizmem jest, między innymi, uczynienie wartościowania procesem mniejszej skali, bardziej bezpośrednio doświadczanym – swoisty *downshifting* etyczny.

Tekst Justyny Kajty, w którym zajmuje się ona wizjami dobrego życia członkiń i członków młodzieżowych organizacji nacjonalistycznych, porusza inny ważny wątek. Tworzone jako wizje alternatywne wobec dominanty liberalnej, badane przez nią narracje powstały w obrębie stanowiska światopoglądowego, które zdobyło w Polsce przewagę polityczną po wyborach 2015 roku. I choć wywiady były prowadzone w okresie poprzedzającym zdobycie tej przewagi, to te wizje były elementem narracji politycznie i kulturowo „wznoszącej się”. Takie kontekstowe osadzenie alternatywnych wizji dobrego życia stawia przed dociekaniem socjologicznymi i antropologicznymi pytanie o sytuacyjność alternatywy, o wartościowanie alternatywności i jej zawłaszczanie w walkach o władzę polityczną i uznanie. Jednocześnie, podobnie jak w tekście Bachórz, także w tym artykule Autorka powstrzymuje się od określania tych narracji mianem „fałszywej świadomości”. Zamiast tego dąży do pokazania ich wewnętrznej racjonalności, ukorzenionej w biografii i szerszym kontekście społecznym. Dąży także do ujawnienia funkcjonujących w tej wizji sprzeczności, które stanowią ograniczenie dla zawartych w niej roszczeń do uniwersalności.

Alternatywne wizje dobrego życia będące przedmiotem analizy poszczególnych artykułów tej sekcji nie są alternatywami spektakularnymi, i tylko jedna z nich zawiera dążenie do całościowej zmiany społecznej. Wizje o dużych społecznych ambicjach, takie jak ta ostatnia, są najbardziej obciążone niebezpieczeństwem autorytarnego zawłaszczania alternatywy, kolonizacji czy instrumentalizacji wartości, które początkowo są wyobrażone i pomyślane jako wartości emancypacyjne. Podobny mechanizm zadziałał w przypadku jednoznacznie pozytywnego wartościowania rynku i powiązanych z gospodarką rynkową wizji dobrego życia, wynikającego ze sprzeciwu wobec niewydolności ekonomicznej systemu socjalistycznego, w początkowym okresie transformacji ustrojowej w Polsce (Buchowski 2006). Ze względu na zawarty w wizjach mających ambicje uniwersalistyczne (nawet tych, które mają wydźwięk najbardziej progresywny) potencjał „alternatywnego zniewolenia” zasługują one niewątpliwie na uwagę socjologów.

Zainteresowanie badaczy społecznych powinno się kierować także w stronę wizji dobrego życia niemających uniwersalistycznych roszczeń, np. takich,

które celowo ograniczają swój zakres oddziaływania albo są bardziej sytuacyjne¹¹. Istotne w nich jest realizowanie i przeżywanie, a nie tylko postulowanie odmiennych postaw i wartości. W tym, że nie stawiają one żądań wobec systemu, lecz skupiają się na wypracowaniu modelu *livable life*, można widzieć ich słabość. Można im zarzucić, że służą one wyłącznie adaptacji, i co gorsza, mogą być użyte do uzasadniania niesprawiedliwości i nierówności społecznych. Jednak taka interpretacja pomija potencjał powodowania zmian przyrostowych (*incremental*), który te wizje mają i którego nie należy lekceważyć. W dostrzeżeniu tego potencjału pomocne może być większe eksponowanie mechanizmów, które uruchamiane są w wyniku powstawania i realizacji tych wizji, aniżeli skupianie się wyłącznie na ich kulturowej treści.

Bibliografia

- Abbott, Owen. 2019. *The Self, Relational Sociology, and Morality in Practice*. London: Palgrave Macmillan.
- Ahmed, Sara. 2010. *The Promise of Happiness*. Durham–London: Duke University Press.
- Appadurai, Arjun. 2013. *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. London: Verso.
- Arendt, Hannah. [1958] 2010. *Kondycja ludzka*. Przekład Anna Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Arystoteles. 1982. *Etyka nikomachejska*. Przekład i opracowanie Daniela Gromska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Back, Les. 2021. Hope's Work. *Antipode*, 53, 1: 3–21. DOI: 10.1111/anti.12644.
- Bauman, Zygmunt. 1996. *Etyka ponowoczesna*. Przekład Janina Bauman, Joanna Tokarska-Bakir. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bauman, Zygmunt. 2006. *Płynna nowoczesność*. Przekład Tadeusz Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Berlant, Lauren. 2011. *Cruel Optimism*. Durham–London: Duke University Press.
- Bloch, Natalia. 2018. *Bliscy nieznajomi: turystyka i przewycięzanie podporządkowania w postkolonialnych Indiach*. Poznań: Wydawnictwo UAM.
- Boatcă, Manuela. 2022. *Unequal Citizenship: Between Solidarity Norms and Regulations of Social Mobility*. Wykład inauguracyjny, XVIII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny, Warszawa, 14–17 września 2022 r.
- Boltanski, Luc, Laurent Thévenot. 2006. *On Justification. Economies of Worth*. Translation Cathrine Porter. Princeton–Oxford: Princeton University Press.

¹¹ Np. podczas dyskusji w ramach sympozjum „Alternatywne wizje dobrego życia” będącego częścią XVIII Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego Paweł Kuczyński podał przykład wytwarzania się wizji dobrego życia i dobrej osoby w ramach inicjatyw kibiców związanych z pomocą uchodźcom z Ukrainy, niemających roszczeń do uniwersalności ani nawet do długiego trwania w czasie.

- Bookchin, Murray. 1995. *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm*. Edinburgh–San Francisco: AK Press.
- Bourdieu, Pierre. 2005. *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądzona*. Przekład Piotr Biłos. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Buchowski, Michał. 2006. The Specter of Orientalism in Europe: From Exotic Other to Stigmatized Brother. *Anthropological Quarterly*, 79, 3: 463–482.
- Calestani, Melania. 2009. An Anthropology of ‘The Good Life’ in the Bolivian Plateau. *Social Indicators Research*, 90: 141–153. DOI: 10.1007/s11205-008-9317-5.
- Caillé, Alain. 2020. *The Gift Paradigm. A Short Introduction to the Anti-Utilitarian Movement in the Social Sciences*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Carrier, James G. 2018. Moral economy: What’s in a name? *Anthropological Theory*, 18, 1: 18–35. DOI: 10.1177/1463499617735259.
- Catedral, Lydia. 2018. Discursive scaling: Moral stability and neoliberal dominance in the narratives of transnational migrant women. *Discourse and Society*, 29, 1: 23–42. DOI: 10.1177/0957926517726111.
- Chua, Jocelyn Lim. 2014. *Pursuit of the Good Life: Aspiration and Suicide in Globalizing South India*. Berkeley–London: University of California Press.
- Cohen, Stanley. 1972. *Folk Devils and Moral Panics*. London: Routledge.
- Costanza, Robert i in. 2014. Time to Leave GDP Behind. *Nature*, 505: 283–285. DOI: 10.1038/505283a.
- Dépelteau, François, ed. 2018. *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Donati, Pierpaolo. 2010. *Relational Sociology. A New Paradigm for the Social Sciences*. London–New York: Routledge.
- Donati, Pierpaolo. 2017. The good life as a sharing of relational goods. *Relational Social Work*, 1, 2: 5–25. DOI: 10.14605/RSW121701.
- Donati, Pierpaolo, Margaret S. Archer. 2015. *The Relational Subject*. Cambridge University Press.
- Duncan, Simon, Rosalind Edwards, eds. 1997. *Single Mothers in International Context. Mothers Or Workers?* London: Routledge.
- Dyring, Rasmus, Cheryl Mattingly, Maria Louw. 2017. The Question of ‘Moral Engines’. Introducing a Philosophical Anthropological Dialogue. In: Ch. Mattingly et al., eds. *Moral Engines. Exploring the Ethical Drives in Human Life*. New York–London: Berghahn, 9–36.
- Etzioni, Amitai. 2018. *Happiness is the Wrong Metric. A Liberal Communitarian Response to Populism*. Cham: Springer.
- Erdmans, Mary P. 1992. The Social Construction of Emigration as a Moral Issue. *Polish American Studies*, 49, 1: 7–25.
- Ettlinger, Nancy, Christopher D. Hartmann. 2015. Post/neo/liberalism in relational perspective. *Political Geography*, 48: 37–48. DOI: 10.1016/j.polgeo.2015.05.009.
- Fassin, Didier. 2008. Beyond good and evil? Questioning the anthropological discomfort with morals. *Anthropological Theory*, 8, 4: 333–344. DOI: 10.1177/1463499608096642.

- Fassin, Didier, ed. 2012. *A Companion to Moral Anthropology*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Fischer, Edward F. 2014. *The Good Life. Aspiration, Dignity, and the Anthropology of Wellbeing*. Stanford: University of California Press.
- Fisher, Josh. 2019. Nicaragua's *Buen Vivir*: a strategy for tourism development? *Journal of Sustainable Tourism*, 27, 4: 452–471. DOI: 10.1080/09669582.2018.1457035.
- Foucault, Michel. 1991. Governmentality. In: G. Burchell, C. Gordon, P. Miller, eds. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. The University of Chicago Press, 87–104.
- Foucault, Michel. 1997. On the genealogy of ethics: an overview of work in progress. In: P. Rabinow, ed. *Michel Foucault. Ethics: subjectivity and truth*. New York: The New Press, 253–280.
- Galbraith, John Kenneth. [1958] 1998. *The Affluent Society*. Fortieth Anniversary Edition. New York: Houghton Mifflin Company.
- Gardawski, Juliusz, red. 2009. *Polacy pracujący a kryzys fordyzmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Gardner, Katy. 2015. The path to happiness? Prosperity, suffering, and transnational migration in Britain and Sylhet. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 5, 3: 197–214. DOI: 10.14318/hau5.3.011.
- Glick Schiller, Nina, Noel Salazar. 2013. Regimes of Mobility Across the Globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39, 2: 183–200. DOI: 10.1080/1369183X.2013.723253.
- Graeber, David. 2001. *Toward An Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave.
- Grillo, Ralph. 2010. *Contesting diversity in Europe: alternative regimes and moral orders*. Max-Planck-Gesellschaft Working Papers, WP 10-02. Online: <https://www.mmg.mpg.de/58894/wp-10-02>.
- Hall, Stuart. 1978. Racism and reaction. In: *Five Views of Multi-Cultural Britain*. London: Commission on Racial Equality, 23–35.
- Hałas, Elżbieta. 2021. Relational Care: Rethinking Altruism. In: E. Hałas, A. Manterys, eds. *Relational Reason, Morals and Sociality*. Berlin: Peter Lang, 69–93.
- Hałas, Elżbieta. 2020. Gift and the Coefficient of Sociability. Relational Sociology and the Anti-Utilitarian Movement in the Social Sciences. *Polish Sociological Review*, 4, 212: 399–410. DOI: 10.26412/psr212.01.
- Heintz, Monica, ed. 2009. *The Anthropology of Moralities*. London–New York: Berghahn.
- Heintz, Monica. 2021. *Anthropology of Morality. A Dynamic and Interactionist Approach*. London–New York: Routledge.
- Henig, David, Anna Strhan. 2022. Introduction. The Good Between Social Theory and Philosophy. In: D. Henig, A. Strhan, J. Robbins, eds. *Where is the Good in the World? Ethical Life between Social Theory and Philosophy*. London–New York: Berghahn, 1–30.
- Hitlin, Steven, Stephen Vaisey, eds. 2010. *Handbook of the Sociology of Morality*. New York: Springer.

- Hitlin, Steven, Stephen Vaisey. 2013. The New Sociology of Morality. *Annual Review of Sociology*, 39: 51–68. DOI: 10.1146/annurev-soc-071312-145628.
- Honneth, Axel. 2013. *Walka o uznanie. Moralna gramatyka konfliktów społecznych*. Przekład Jerzy Duraj. Seria: Współczesne Teorie Socjologiczne, T. XXII. Kraków: Nomos.
- Horolets, Anna. 2018. Czas wolny migrantów zamorskich: przypadek polskich migrantów w Chicago. *Studia Sociologica*, 10, 1: 25–46. DOI: 10.24917/20816642.10.1.3.
- Hunnicut, Benjamin K. 2006. *Kellog's Six-Hour Day*. Philadelphia: Temple University Press.
- Hunnicut, Benjamin K. 2013. *Free Time. The Forgotten American Dream*. Philadelphia: Temple University Press.
- Hunnicut, Benjamin K. 2020. *The Age of Experiences: Harnessing Happiness to Build a New Economy*. Philadelphia: Temple University Press.
- Iwasiński, Łukasz. 2016. *Socjologiczne dyskursy o konsumpcji*. Gdańsk: Katedra.
- Jackson, Michael. 2013. *The Wherewithal of Life. Ethics, Migration, and the Question of Well-Being*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press.
- Jacyno, Małgorzata. 2007. *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jawłowska, Aldona. 1975. *Drogi kontrkultury*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Joas, Hans. 2009. *Powstawanie wartości*. Przekład Michał Kaczmarczyk. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kanasz, Tatiana. 2015. *Uwarunkowania szczęścia. Socjologiczna analiza wyobrażeń młodzieży akademickiej o szczęściu i udanym życiu*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Kapferer, Bruce, Marina Gold, eds. 2018. *Moral Anthropology: A Critique*. New York–Oxford: Berghahn.
- Kingsfisher, Catherine. 2021. *Collaborative Happiness. Building the Good Life in Urban Cohousing Communities*. London–New York: Berghahn.
- Kromer, Oktawia. 2021. *Usługa czysto platoniczna. Jak z samotności robi się biznes*. Wołowiec: Czarne.
- Krzyżanowski, Michał, Anna Triandafyllidou, Ruth Wodak. 2018. The Mediatization and the Politicization of the „Refugee Crisis” in Europe. *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, 16: 1–14. DOI: 10.1080/15562948.2017.1353189.
- Kubala, Petr, Tomáš H. Samec. 2021. The pace of “the good life”: Connecting past, present, and future in the context of a housing affordability crisis. *Time and Society*, 30, 2: 198–222. DOI: 10.1177/0961463X20987814.
- Kulas, Piotr, Andrzej Waśkiewicz, Stanisław Krawczyk, eds. 2023. *Understanding Recognition: Conceptual and Empirical Studies*. London–New York: Routledge.
- Laidlaw, James. 2014. *The Subject of Virtue. An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge University Press.
- Lambek, Michael. 2015. *The Ethical Condition: Essays on Action, Person and Value*. The University of Chicago Press.

- Lamont, Michele. 2019. From 'having' to 'being': self-worth and the current crisis of American society. *British Journal of Sociology*, 70, 3: 660–701. DOI: 10.1111/1468-4446.12667.
- Lamont, Michele. 2018. Addressing Recognition Gaps: Destigmatization and the Reduction of Inequality. *American Sociological Review*, 83, 3: 419–444. DOI: 10.1117/0003122418773775.
- Latouche, Serge. 2018. The misadventures of the good life between modernity and degrowth: from happiness to GDP to *Buen Vivir*. In: H. Rosa, Ch. Henning, eds. *The Good Life Beyond Growth. New Perspectives*. London–New York: Routledge, 17–28.
- Lenz, Claudia. 2005. The End or the Apotheosis of „Labor“? Hannah Arendt's Contribution to the Question of the Good Life in Times of Global Superfluity of Human Labor Power. *Hypatia*, 20, 2: 135–154. DOI: 10.1111/j.1527-2001.2005.tb00472.x.
- Leszczyński, Damian, Lotar Rasiński. 2000. *Michel Foucault: Filozofia, historia, polityka*. Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mattingly, Cheryl. 2014. *Moral Laboratories: Family Peril and the Struggle for a Good Life*. Oakland: University of California Press.
- Mattingly, Cheryl, Jason Throop. 2018. The Anthropology of Ethics and Morality. *Annual Review of Anthropology*, 47: 475–92. DOI: 10.1146/annurev-anthro-102317-050129.
- McIntyre, Alasdair. 1990. The Privatization of Good: An Inaugural Lecture. *The Review of Politics*, 52, 3: 344–377.
- McKenzie, Jordan. 2018. Is there such a thing as happiness in the present? Happiness and temporality. *Journal of Classical Sociology*, 18, 2: 154–168. DOI: 10.1177/1468795X17736259.
- McKenzie, Jordan. 2016. Happiness Vs Contentment? A Case for a Sociology of the Good Life. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 46, 3: 252–267. DOI: 10.1111/jtsb.12098.
- Milanovic, Branko. 2016. *Global Inequality. A New Approach for the Age of Globalization*. Cambridge–London: Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 2018. *Poza dobrem i złem. Z genealogii moralności*. Przekład Paweł Pieniążek. Łódź: Oficyna.
- O'Neill, John. 2018. How not to argue against growth: happiness, austerity and inequality. In: H. Rosa, Ch. Henning, eds. *The Good Life Beyond Growth. New Perspectives*. London–New York: Routledge, 141–152.
- Orłowska, Małgorzata. 2007. *Przymus bezczynności. Studium pedagogiczno-społeczne czasu wolnego bezrobotnych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ortner, Sherry B. 2016. Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6, 1: 47–73. DOI: 10.14318/hau6.1.004.
- Ossowska, Maria. 1947. *Podstawy nauki o moralności*. Warszawa: Czytelnik.
- Ossowska, Maria. 1971. *Normy moralne: próba systematyzacji*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ostrom, Elinor. 1990. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press.

- Pasieka, Agnieszka. 2015. *Hierarchy and pluralism: living religious difference in Catholic Poland*. New York: Palgrave Macmillan.
- Pijpers, Roos. 2006. 'Help! The Poles Are Coming': Narrating a Contemporary Moral Panic. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 88, 1: 91–103. DOI: 10.1111/j.0435-3684.2006.00207.x.
- Putnam, Robert. 2006. *Samotna gra w kregle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*. Przekład Przemysław Sadura, Sebastian Szymański. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Ragazzi, Francesco. 2016. Suspect community or suspect category? The impact of counter-terrorism as 'policed multiculturalism'. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42, 5: 724–741. DOI: 10.1080/1369183X.2015.1121807.
- Rakowski, Tomasz. 2019. *Przepływy, współdziałania, kręgi możliwego: antropologia powodzenia*. Gdańsk: Fundacja Terytoria Książki.
- Ranciere, Jacques. [1981] 1989. *The Night of Labor. The Workers' Dream in Nineteenth Century France*. Translation John Drury. Philadelphia: Temple University Press.
- Rifkin, Jeremy. 2000. *The Age of Access: The New Culture of Hypercapitalism, Where All of Life Is a Paid-for Experience*. New York: J. P. Tarcher and Putnam.
- Robbins, Joel. 2013. Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 19: 447–462. DOI: 10.1111/1467-9655.12044.
- Robbins, Joel. 2015. On Happiness, Values, and Time: The Long and the Short of It. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5, 13: 215–33. DOI: 10.14318/hau5.3.012.
- Rosa, Hartmut. 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Translation James Wagner. Cambridge–Medford: Polity.
- Rosa, Hartmut. 2013. *Social Acceleration. A New Theory of Modernity*. Translation Jonathan Trejo-Mathys. New York: Columbia University Press.
- Rosa, Hartmut, Christoph Henning. 2018. Good life beyond growth. An introduction. In: H. Rosa, Ch. Henning, eds. *The Good Life Beyond Growth. New Perspectives*. London–New York: Routledge, 2–14.
- Sayer, Andrew. 2011. *Why Things Matter to People: Social Science, Values and Ethical Life*. Cambridge University Press.
- Schaap, Andrew. 2011. Enacting the right to have rights: Jacques Ranciere's critique of Hannah Arendt. *European Journal of Political Theory*, 10, 1: 22–45. DOI: 10.1177/1474885110386004.
- Skeggs, Bev. 2014. Values beyond Value? Is Anything beyond the Logic of Capital? *British Journal of Sociology*, 65, 1: 1–20. DOI: 10.1111/1468-4446.12072.
- Skidelsky, Robert, Edward Skidelsky. 2012. *How Much Is Enough? The Love of Money and the Case for the Good Life*. London: Penguin.
- Snyder, Benjamin. 2016. *The Disrupted Workplace. Time and the Moral Order of Capitalism*. Oxford University Press.
- Stiglitz, Joseph E. 2013. *The Price of Inequality. How Today's Divided Society Endangers Our Future*. New York: W.W. Norton & Co.

- Szlendak, Tomasz. 2021. Czy rezonans zarezonuje? Hartmut Rosa o gorączce przyspieszenia trawiącej nowoczesność. *Studia Socjologiczne*, 3, 242: 137–153. DOI: 10.24425/sts.2021.138478.
- Tatarkiewicz, Władysław. 2003. *O szczęściu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Taylor, Charles. 2018. Resonance and the romantic era: a comment on Rosa's conception of the good life. In: H. Rosa, Ch. Henning, eds. *The Good Life Beyond Growth. New Perspectives*. London–New York: Routledge, 55–69.
- Veblen, Thorstein. [1899] 2008. *Teoria klasy próżniaczej*. Przekład Janina Frenzel-Zagórska. Warszawa: Muza.
- Villalba, Unai. 2013. *Buen Vivir* vs Development: a paradigm change in the Andes? *Third World Quarterly*, 34, 8: 1427–1442. DOI: 10.1080/01436597.2013.831594.
- Walker, Laura S., ed. 2015. *The Good Life and the Greater Good in a Global Context*. Lanham: Lexington Books.
- Wikan, Unni. 2002. *Generous Betrayal. Politics of Culture in New Europe*. The University of Chicago Press.
- Wolfinger, Emily. 2021. Australia's Welfare Discourse and News: Presenting Single Mothers. *Global Media Journal. Australian Edition*, 15, 1. Online: <https://www.hca.westernsydney.edu.au/gmjau/?p=1543>
- Zigon, Jarrett. 2008. *Morality: An Anthropological Perspective*. Oxford: Berg.