Fallout jako laboratorium człowieka: filozoficzne i etyczne analizy świata postapokaliptycznego w świetle książki Fallout and Philosophy Nathana Kellena

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje kulturę masową, a w szczególności serię Fallout, nie jako prostą rozrywkę, lecz jako zaawansowaną technologię eksperymentu myślowego. Autor argumentuje, że popkultura pozwala przekształcić abstrakcyjne problemy filozoficzne i etyczne w konkretne doświadczenia narracyjne i decyzyjne. W przeciwieństwie do klasycznych eksperymentów myślowych gry cyfrowe wprowadzają element sprawczości odbiorcy, zmuszając go do konfrontacji z dylematami dotyczącymi władzy, technologii, moralności oraz kondycji ludzkiej w świecie po katastrofie. Tekst odrzuca protekcjonalne podejście do popkultury, wskazując na jej zdolność do budowania złożonych struktur normatywnych i emocjonalnych, które służą jako narzędzia do badania fundamentalnych pytań egzystencjalnych.

The article analyzes mass culture, specifically the Fallout series, not as simple entertainment, but as an advanced technology of a thought experiment. The author argues that pop culture allows for the transformation of abstract philosophical and ethical problems into concrete narrative and decision-making experiences. Unlike classical thought experiments, digital games introduce an element of user agency, forcing them to confront dilemmas regarding power, technology, morality, and the human condition in a post-catastrophic world. The text rejects a condescending approach to pop culture, pointing to its ability to build complex normative and emotional structures that serve as tools for investigating fundamental existential questions.

Artykuł analizuje kulturę masową, a w szczególności uniwersum Fallout, nie jako prostą rozrywkę czy ilustrację znanych teorii, lecz jako zaawansowaną technologię społecznego eksperymentu myślowego. Autor stawia tezę, że popkultura posiada unikalną zdolność przekształcania abstrakcyjnych dylematów filozoficznych w namacalne doświadczenia narracyjne i decyzyjne, co pozwala odbiorcy na intuicyjne testowanie własnych wartości. Wykorzystując scenariusz postapokaliptyczny jako narzędzie 'redukcji instytucjonalnej', tekst ukazuje, jak usunięcie struktur państwowych i społecznych odsłania fundamentalne mechanizmy władzy, etyki oraz natury ludzkiej podmiotowości. Poprzez analizę problemów śmierci, prokreacji w warunkach ekstremalnego ryzyka oraz etyki troski, artykuł dowodzi, że Pustkowie służy jako filozoficzny 'stress test'. W efekcie Fallout staje się laboratorium, w którym badana jest nie tylko przetrwalność gatunku, ale przede wszystkim odpowiedzialność międzypokoleniowa i granice definicji osoby, przesuwając dyskusję z poziomu biologicznego trwania ku relacyjnemu rozumieniu człowieczeństwa.

SŁOWA KLUCZOWE

laboratorium człowieka | postapokalipsa | eksperyment myślowy | etyka troski | podmiotowość syntetyków | odpowiedzialność międzypokoleniowa | redukcja instytucjonalna | asymetria informacyjna | sprawiedliwość dystrybutywna | antynatalizm | technokracja | instrumentalizacja człowieka | paternalistyczna kontrola | doświadczenie narracyjne | struktura normatywna

Popkultura jako technologia eksperymentu myślowego

Rozmowy o sprawach ważkich. Fallout jako laboratorium człowieka, władzy, technologii i moralności kultury masowej

Kultura masowa stanowi współczesną przestrzeń spraw ważkich, choć często bywa opisywana językiem podejrzenia. W tradycji krytycznej oskarżano ją o standaryzację doświadczenia, upraszczanie konfliktów, komercjalizację emocji oraz zastępowanie namysłu konsumpcją. Istnieją dobre powody, by część tej krytyki zachować: dzieło produkowane dla milionowego odbiorcy

podlega przecież ograniczeniom ekonomii uwagi, oczekiwaniom rynku, logice franczyzy, formatowaniu gatunkowemu i potrzebie natychmiastowej komunikatywności.

Nie wynika z tego jednak, że kultura popularna musi być intelektualnie błaha. Należy odróżnić prostotę kodu komunikacyjnego od prostoty samego problemu. Mit, tragedia, przypowieść religijna, widowisko teatralne, powieść, film, serial czy gra mogą wykorzystywać łatwo rozpoznawalne figury po to, by przenosić zagadnienia, których rozstrzygnięcie okazuje się wyjątkowo trudne. Kellen proponuje potraktować Fallout właśnie w ten sposób: nie jako autonomiczny przedmiot zainteresowania fandomowego, lecz jako miejsce spotkania problemów życia i śmierci, osoby i technologii, wolności i nadzoru, moralności, polityki, estetyki oraz psychologii apokalipsy. To rozróżnienie ma kluczowe znaczenie metodologiczne.

Artykuł naukowy poświęcony kulturze popularnej łatwo może popaść w jedną z dwóch przeciwstawnych redukcji. Pierwsza polega na protekcjonalnym traktowaniu popkultury jako zaledwie ilustracji „prawdziwej" filozofii – w takim ujęciu bohaterowie, fabuły i światy przedstawione służą wyłącznie za kolorowe przykłady pojęć wypracowanych wcześniej przez Platona, Arystotelesa, Hobbesa czy Kanta. Druga redukcja prowadzi w przeciwną stronę: zachwyt nad dziełem popularnym zastępuje analizę i przypisuje mu doniosłość tylko dlatego, że można w nim odnaleźć motywy podobne do znanych koncepcji intelektualnych. Oba podejścia są niezadowalające.

Kultura masowa nie jest jedynie opakowaniem cudzych idei, ani nie staje się automatycznie filozofią przez samo istnienie wieloznacznej fabuły. Jej swoistość polega raczej na tworzeniu środowisk, w których abstrakcyjne pytania przyjmują postać doświadczeń narracyjnych, emocjonalnych, estetycznych, a w przypadku gier – również decyzyjnych. Tę właściwość można prześledzić w długim trwaniu. Społeczeństwa sprzed nowoczesnego przemysłu kultury również potrzebowały wspólnych nośników problemów egzystencjalnych i normatywnych. Mit nie był po prostu „bajką" poprzedzającą racjonalność filozoficzną, lecz porządkował relacje człowieka z naturą, śmiercią, losem, przemocą i wspólnotą. Tragedia grecka uczyniła z przestrzeni teatralnej miejsce publicznego doświadczania kolizji racji, w których konflikt nie musiał przeciwstawiać dobra złu, lecz dwa dobra, dwa obowiązki albo dwa porządki lojalności. Przypowieść religijna korzystała z prostoty fabularnej, by naruszać oczywistość codziennych ocen. Powieść nowożytna umożliwiła śledzenie motywacji jednostki wewnątrz skomplikowanego świata społecznego, a film połączył narrację z cielesną obecnością aktora, obrazem i rytmem, osiągając skalę oddziaływania wcześniej niewyobrażalną. Gry cyfrowe wprowadziły dodatkowy komponent: ograniczoną, lecz realną sprawczość odbiorcy.

Uznanie filmu za doniosłą sztukę społeczeństwa masowego nie wymaga zatem ustanawiania hierarchii, w której kino metafizycznie przewyższałoby literaturę czy teatr. Jego znaczenie wynika z historycznej kumulacji środków wyrazu: integracji opowieści, obrazu, ruchu, głosu i montażu. Film potrafi jednocześnie przedstawiać konkret i sugerować abstrakcję, wywoływać identyfikację z bohaterem przy zachowaniu dystansu obserwatora. Serial rozszerza tę właściwość w czasie – wielogodzinna narracja pozwala budować pamięć relacyjną i stopniowo przekształcać ocenę postaci. Gra dokonuje jednak dalszego przesunięcia: nie tylko informuje, że ktoś dokonał wyboru, lecz aranżuje sytuację, w której to odbiorca wybiera w granicach przygotowanego systemu. Z tego punktu widzenia popkultura może być analizowana jako technologia społecznego eksperymentu myślowego. Klasyczny eksperyment filozoficzny redukuje rzeczywistość, aby uwidocznić strukturę problemu.

Pyta przykładowo, czy działanie prowadzące do śmierci jednej osoby można usprawiedliwić ocaleniem wielu; czy kopia psychologiczna człowieka jest tym samym człowiekiem; czy istota niebiologiczna może być osobą; czy bezpieczeństwo usprawiedliwia ograniczenie wolności, albo czy obowiązek przetrwania wspólnoty pozwala instrumentalizować jednostkę.

Narracja jako narzędzie konkretyzacji dylematów filozoficznych

Narracja popularna wykonuje operację podobną, lecz poddaje eksperyment komplikacji. Bohater zyskuje twarz, historię, rodzinę, lęki, uprzedzenia, lojalności i interesy. Widz nie staje już przed dwiema abstrakcyjnymi wartościami, lecz wobec postaci, z którymi zdążył zbudować emocjonalną relację. Gra idzie o krok dalej: decyzja może zmienić dostępne relacje, przyszłe zadania, status społeczny postaci oraz sposób, w jaki świat reaguje na działania gracza.

Różnica między traktatem filozoficznym a kulturą popularną nie sprowadza się zatem do przeciwstawienia rozumu emocjom. Emocja sama w sobie jest informacją o strukturze wartościowania, choć nie stanowi jeszcze argumentu. Niechęć do syntetyka, współczucie dla ghula, lojalność wobec towarzysza, obrzydzenie wobec eksperymentów Vault-Tec czy satysfakcja z ukarania sprawcy – wszystko to mówi coś o intuicjach normatywnych odbiorcy. Dopiero drugi poziom analizy powinien ustalić, czy intuicje te są spójne, uniwersalizowalne i odporne na zmianę perspektywy. Właśnie tutaj kultura popularna spotyka się z filozofią. Dzieło może wygenerować doświadczenie dylematu, filozofia uporządkować rodzaje racji, psychologia badać mechanizmy oceniania, socjologia rekonstruować wpływ norm grupowych, politologia analizować układ

interesów i władzy, a nauki o komunikacji wyjaśniać, dlaczego określone przedstawienie staje się społecznie przekonujące.

Nie należy przy tym zakładać, że kontakt z fikcją działa jak prosta transmisja treści. Odbiorca nie jest pustym naczyniem, do którego dzieło wlewa gotowe przekonania. Teorie recepcji, narracyjnego zaangażowania i społecznego poznania od dawna wskazują, że znaczenie powstaje w interakcji między strukturą komunikatu a wcześniejszymi schematami poznawczymi odbiorcy. Ten sam bohater może zostać odczytany jako terrorysta, wyzwoliciel, oportunista albo tragiczny idealista – zależnie od tego, jakie kryteria moralne i polityczne przyjmie widz.

Ta sama kontrola technologii może jawić się jako niezbędny system bezpieczeństwa albo jako oligopol wiedzy. Ta sama ingerencja w autonomię może zostać uznana za opiekę, paternalizm lub przemoc. Narracja nie eliminuje wielości interpretacji, lecz ją organizuje, podsuwając perspektywę, informacje, emocjonalne punkty ciężkości i strukturę konsekwencji. Dlatego szczególnie interesujące są dzieła, które nie zamykają konfliktu moralnego za pomocą jednoznacznie skonstruowanego antagonisty. Jeśli przeciwnik jest wyłącznie zły, nie powstaje dylemat, lecz jedynie próba rozpoznania zagrożenia. Dylemat pojawia się wtedy, gdy różne strony dysponują racjami, które można racjonalnie rekonstruować.

Świat Fallouta dostarcza wielu takich sytuacji, nawet jeśli czasami ucieka się w nim do groteski i satyry. Instytut może przedstawiać własną działalność jako projekt ratowania cywilizacji poprzez naukę, Bractwo Stali jako ochronę ludzkości przed technologią, której ta nie potrafi kontrolować, Trasa jako ruch emancypacyjny broniący syntetycznych osób, a Vault-Tec jako skrajnie wypaczoną wersję przekonania, że eksperyment i planowanie mogą zapewnić gatunkowi przetrwanie. Analiza naukowa musi zrekonstruować wewnętrzną racjonalność takich stanowisk, zanim oceni ich konsekwencje; w przeciwnym razie zastąpi rozumowanie moralnym katalogowaniem bohaterów.

Już na tym etapie ujawnia się jedna z najważniejszych właściwości apokaliptycznej fikcji. Katastrofa pełni w niej funkcję swoistej redukcji instytucjonalnej. Prawo, administracja, policja, infrastruktura gospodarcza, system zdrowia, edukacja i rutynowe mechanizmy zaufania przestają być oczywistym tłem ludzkiego życia. Dzięki temu widoczne stają się funkcje, które w normalnych warunkach pozostają przezroczyste. Dopóki działa wodociąg, dostęp do czystej wody wydaje się problemem technicznym. Kiedy system znika, woda staje się problemem ekonomii niedoboru, politycznej kontroli, etyki dystrybucji, zdrowia publicznego i przemocy.

Dopóki funkcjonuje urząd stanu cywilnego, narodziny dziecka są przede wszystkim zdarzeniem rodzinnym i prawnym. Na Pustkowiu stają się problemem reprodukcji wspólnoty, zasobów, ryzyka i obowiązku wobec osoby, której przyszłe życie może zostać naznaczone cierpieniem. Dopóki

istnieją stabilne procedury sądowe, zemsta pozostaje ograniczona przez monopol państwa na legalną przemoc. Kiedy ten monopol znika, natychmiast wraca pytanie o odwet, samoobronę i możliwość funkcjonowania norm bez instytucji wymuszającej ich przestrzeganie.

Apokalipsa jako metoda odsłaniania struktur cywilizacji

Postapokalipsa nie jest zatem wyłącznie fantazją o tym, co następuje po katastrofie, lecz intelektualnym sposobem na odsłonięcie warunków, które do niej doprowadziły. To istotne przesunięcie: ruiny mówią nam o świecie, który je wytworzył. Niedobór energii, militaryzacja technologii, korporacyjna koncentracja władzy, propaganda, nacjonalizm czy wyścig zbrojeń – a także instrumentalizacja człowieka i fetyszyzacja postępu – nie pojawiają się w narracji Fallouta dopiero po eksplozjach atomowych. Pustkowie jest skutkiem porządku sprzed wojny. Apokalipsa pełni zatem funkcję retrospektywnej diagnozy cywilizacji, gdyż dopiero gdy system zostaje doprowadzony do katastrofalnego finału, łatwiej dostrzec jego wcześniejsze mechanizmy.

W tym punkcie seria nawiązuje do pierwotnej funkcji literatury apokaliptycznej. Sam termin „apokalipsa" odsyła przecież do odsłonięcia lub ujawnienia, a nie tylko do unicestwienia. Książka wykorzystuje tę etymologiczną intuicję: koniec świata przedstawionego pozwala obnażyć to, co w codzienności pozostaje ukryte za rutyną, instytucjami i nawykami. Ruina jest więc nie tylko scenografią. Jest metodą poznawczą.

Pozwala ona pytać, które elementy cywilizacji były jedynie ornamentem, a które realnym warunkiem współpracy; które wartości zachowują znaczenie bez zewnętrznych sankcji, a które istniały tylko dlatego, że ich przestrzeganie było opłacalne; jakie instytucje chroniły człowieka przed drugim człowiekiem, a które przede wszystkim same siebie. Tu właśnie wyłania się zasadniczy spór antropologiczny. Jeśli po rozpadzie struktur ludzie zaczynają walczyć o zasoby, można to odczytać jako potwierdzenie Hobbesowskiego pesymizmu: cywilizacja powstrzymuje skłonność do konfliktu, ale jej nie usuwa. Jeśli jednak w tych samych warunkach powstają wspólnoty wzajemnej pomocy, spontaniczne normy i akty poświęcenia, obraz staje się bardziej niejednoznaczny. Książka celowo zestawia Hobbesa z Xunzim, ukazując społeczności rekonstruujące porządek mimo braku silnego państwa. Wówczas pytanie o to, „jaka jest natura człowieka", zaczyna wydawać się źle postawione.

Bardziej produktywne może być pytanie: jakie konfiguracje instytucjonalne, kulturowe i materialne uruchamiają współpracę, a jakie zwiększają opłacalność przemocy? To przeformułowanie jest kluczowe dla całego artykułu. Kultura masowa chętnie personalizuje problemy, gdyż potrzebuje bohatera i konfliktu; nauki społeczne muszą jednak stale przywracać poziom strukturalny. Chciwość przedsiębiorcy może być cechą charakteru, ale może też wynikać z systemu bodźców

nagradzającego eksternalizację kosztów. Autorytaryzm lidera może być skutkiem osobowości, lecz może także stanowić przewidywalną odpowiedź organizacji na permanentne zagrożenie i brak mechanizmów kontroli. Podobnie nieufność wobec syntetyków można analizować jako uprzedzenie jednostek, ale również jako rezultat rzeczywistej niepewności epistemicznej w świecie, gdzie odróżnienie człowieka od sztucznej istoty bywa niemożliwe.

Kultura masowa jako laboratorium modeli społecznych i filozoficznych

Właśnie dzięki takim przejściom pomiędzy mikro- i makropoziomem Fallout może służyć nie jako magazyn moralnych anegdot, lecz jako laboratorium modeli społecznych. Nie oznacza to jednak, że każda analogia między fikcją a rzeczywistością jest uprawniona; im bardziej atrakcyjne porównanie, tym większej wymaga ostrożności. Bractwo Stali nie jest po prostu współczesną firmą technologiczną, Vault-Tec nie stanowi prostego odpowiednika korporacji badawczej, a Krypta 33 nie jest modelem konkretnego ustroju liberalno-demokratycznego.

Są to konstrukcje narracyjne, których funkcją jest wyostrzenie określonych zależności. Porównanie zyskuje wartość analityczną dopiero wtedy, gdy precyzyjnie wskażemy przedmiot analizy: monopol dostępu do wiedzy, asymetrię informacyjną, paternalistyczne uzasadnienie kontroli, koncentrację zdolności technicznych, ograniczenie autonomii czy wytwarzanie zgody poprzez sterowanie środowiskiem informacyjnym. Metodologia słusznie wymaga w tym miejscu rozróżnienia faktu od interpretacji, modelu od analogii i oceny normatywnej, zakazując jednocześnie traktowania metafory jako samodzielnego mechanizmu naukowego. Szczególna wartość kultury masowej polega jednak na tym, że czyni owe mechanizmy wyobrażalnymi. Podczas gdy nauka opisuje abstrakcyjne relacje, sztuka nadaje im postać. „Asymetria informacji” staje się tu mieszkańcem Krypty, który głosuje, nie wiedząc, że system wyborczy zaprojektowano tak, by jego wybór był kontrolowany.

„Instrumentalizacja człowieka” przybiera postać rodziny zamkniętej w eksperymentalnym schronie. „Wykluczenie epistemiczne” objawia się w postaci mieszkańców świata, którym odebrano technologię, wiedzę i prawo do interpretowania własnej sytuacji. Z kolei „status moralny sztucznej inteligencji” materializuje się w spotkaniu z syntetykiem, który pamięta, cierpi, przywiązuje się, ocenia moralnie i prosi o wolność. Przejście od kategorii do postaci nie rozstrzyga sporu, lecz zwiększa jego psychologiczną realność.

Współczesny odbiorca funkcjonuje w środowisku, w którym granice mediów ulegają zatarciu. Fallout przestał być pojedynczą grą czy serią; stał się transmedialnym układem narracji, estetyki,

muzyki, postaci, symboli i wspólnot interpretacyjnych. Motyw może narodzić się w grze, zostać przepisany przez serial, przekształcony przez fandom, skomentowany w mediach społecznościowych i powrócić do obiegu jako mem. Taka dynamika zmienia charakter recepcji – odbiorca nie musi przyswoić całej argumentacji filozoficznej, by uczestniczyć w sporze. Wystarczy, że rozpoznaje figurę Vault-Tec jako symbol paternalistycznej kontroli, Vault Boya jako ironiczny emblemat optymizmu ery atomowej, a syntetyka jako figurę niepewnej granicy osoby.

Kultura wytwarza w ten sposób skróty semantyczne, które przenoszą rozbudowane intuicje. Tu jednak pojawia się ryzyko: skrót jest skuteczny właśnie dlatego, że upraszcza. Współczesna kultura wizualna może zatem zarówno demokratyzować dostęp do złożonych problemów, jak i spłaszczać je do symboli pozbawionych kontekstu historycznego. Hobbes może zostać zredukowany do przekonania, że „ludzie są źli", Nietzsche do kultu siły, Kant do zakazu kłamstwa, a transhumanizm do mechanicznego ulepszania ciała.

Takie redukcje są szczególnie niebezpieczne w tekstach aspirujących do miana interdyscyplinarnych. Sama mnogość nazwisk nie tworzy bowiem interdyscyplinarności; powstaje ona dopiero wtedy, gdy różne teorie rzeczywiście objaśniają odmienne poziomy tego samego problemu lub wchodzą ze sobą w rozpoznawalny konflikt. Wymóg ten jest jednoznaczny: autor i teoria mają pełnić funkcję analityczną, a nie ornamentalną. Dlatego dalsza analiza nie będzie traktowała dorobku cywilizacji jako magazynu cytatów do ozdabiania Pustkowia.

Hobbes będzie potrzebny tam, gdzie pojawia się problem bezpieczeństwa i suwerenności; Locke w kwestii zgody rządzonych i ciągłości osoby; Kant tam, gdzie człowiek zostaje potraktowany wyłącznie jako środek; Bentham i Mill w analizie skutków, cierpienia i granic paternalizmu; Arystoteles przy pytaniach o charakter, praktyczną mądrość i rozkwit; Platon w problemie pozoru i poznawczej emancypacji; Clark i Chalmers przy rozszerzeniu poznania poza biologiczny organizm; Haraway i Kafer w kontekście politycznych oraz cielesnych konsekwencji cyborgizacji; Fricker zaś przy dostępie do możliwości bycia uznanym za wiarygodny podmiot poznający.

Fikcja jako laboratorium doświadczeń wyobraźni społecznej

Nie chodzi o wykazanie, że autorzy ci „przewidzieli Fallouta". Chodzi raczej o wykorzystanie ich narzędzi pojęciowych do zbadania problemów, które kultura popularna uczyniła widzialnymi na swój własny sposób. Fallout jest pod tym względem szczególnie interesujący, gdyż jego estetyka podważa prosty podział między powagą a zabawą. Groteskowy Vault Boy może przedstawiać

promieniowanie, śmierć, kalectwo lub przemoc w języku pogodnej reklamy, a piosenka z połowy XX wieku często towarzyszy obrazowi nuklearnej ruiny.

Niewinna stylistyka amerykańskiego konsumpcyjnego optymizmu sąsiaduje tu z eksperymentami na ludziach, autorytaryzmem i wojną o zasoby. Humor nie znosi grozy, lecz potęguje dysonans między deklaracją a rzeczywistością. To właśnie ten mechanizm stanowi jeden z fundamentów krytycznych serii: katastrofa nie nadchodzi z zewnątrz. Rodzi się wewnątrz cywilizacji celebrującej własny rozwój, bezpieczeństwo, patriotyzm, technologię i konsumpcję.

Ta obserwacja pozwala wykroczyć poza samo uniwersum gry. Nowoczesne społeczeństwa od dawna budują poczucie bezpieczeństwa na systemach, których działania przeciętny człowiek nie jest w stanie samodzielnie zweryfikować. Sieci energetyczne, finanse, telekomunikacja, farmacja, logistyka, cyberbezpieczeństwo czy algorytmy sztucznej inteligencji wymagają specjalistycznej wiedzy i rozbudowanej infrastruktury.

Oznacza to, że autonomia współczesnego człowieka nie opiera się na samowystarczalności. Paradoksalnie rośnie ona wraz z zależnością. Jednostka może robić więcej niż kiedykolwiek wcześniej, ponieważ korzysta z systemów, których sama nie zbudowała, nie rozumie w pełni i nie kontroluje. Pytanie polityczne przesuwa się zatem z kwestii „czy jesteśmy zależni?” na pytanie: „od kogo, na jakich warunkach i przy jakiej możliwości zakwestionowania decyzji jesteśmy zależni?”. Pustkowie radykalizuje ten problem, usuwając stabilną infrastrukturę i obnażając relacje kontroli.

Właśnie tutaj można sformułować główną tezę artykułu. Kultura masowa nie staje się doniosła wtedy, gdy udaje rozprawę filozoficzną. Jest doniosła, gdy potrafi stworzyć sytuację, w której problem abstrakcyjny staje się doświadczeniem wyobraźni społecznej. Jeśli miliony ludzi zastanawiają się, czy syntetyk powinien być wolny, uczestniczą – nawet bez stosownej terminologii – w sporze o kryteria osoby. Gdy spierają się, czy Bractwo Stali ma prawo ograniczać dostęp do niebezpiecznych technologii, dotykają konfliktu między bezpieczeństwem a technokracją i demokratyczną kontrolą wiedzy. Oceniając eksperymenty Vault-Tec, napotykają problem granic utylitarnego rachunku wobec autonomii człowieka.

Wybierając między ochroną własnego dziecka a dobrem wspólnoty, wchodzą w przestrzeń napięcia pomiędzy etyką troski a etyką bezstronności. Nie należy jednak przeceniać skutków takiego doświadczenia. Gra nie czyni gracza filozofem, tak jak dramat sądowy nie czyni widza prawnikiem. Nie ma podstaw, by z kontaktu z fikcyjnym dylematem wyprowadzać trwałą zmianę charakteru moralnego. Książka zawiera tu istotne ostrzeżenie: badania nad wpływem wirtualnej przemocy na zachowanie poza grą dają wyniki znacznie bardziej złożone niż popularna teza o bezpośrednim produkowaniu agresji przez symulowane zabijanie. Wartość symulacji należy więc postrzegać

ostrożniej. Fikcja poszerza repertuar sytuacji, które możemy sobie wyobrazić, pozwala przyjąć nową perspektywę i stwarza okazję do testowania własnych intuicji.

Popkultura jako pomost między doświadczeniem a dyscypliną pojęciową

To mniej niż edukacja moralna w ścisłym sensie, lecz znacznie więcej niż bierna dekoracja czasu wolnego. Co istotne, popkultura wprowadza wielkie pytania do wspólnego obiegu, poza granice instytucji wyspecjalizowanych w produkcji wiedzy. Filozofia akademicka, prawo, ekonomia czy nauki społeczne posługują się precyzyjnymi aparatami pojęciowymi, jednak ich publiczny zasięg pozostaje ograniczony. Film, serial czy gra potrafią przekazać strukturę konfliktu znacznie szerszej publiczności, choć czynią to za cenę redukcji pojęciowej.

Nie należy rozstrzygać tej asymetrii na korzyść jednego z mediów. Potrzebujemy obu poziomów: kultury budującej społeczne zainteresowanie problemem oraz nauki, która pozwala odróżnić atrakcyjny obraz od trafnego wyjaśnienia. Najbardziej produktywna relacja nie polega więc na zastąpieniu akademii popkulturą ani na traktowaniu popkultury jak ubogiej krewnej akademii, lecz na przekładzie pomiędzy doświadczeniem narracyjnym a dyscypliną pojęciową. W takim rozumieniu „rozmowy o sprawach ważkich" nie muszą być prowadzone podniosłym językiem; ważkość problemu nie zależy od stylistycznej powagi medium. Komiks, gra, serial czy groteska mogą dotknąć sedna sprawy równie skutecznie jak dramat, o ile potrafią właściwie zorganizować konflikt wartości. I odwrotnie: patetyczne dzieło może pozostać intelektualnie puste. Dlatego dalszy wywód nie będzie klasyfikował form kultury według ich prestiżu, lecz według zdolności do generowania problemów poznawczych, moralnych i społecznych.

Pierwszym z nich jest sama granica ludzkiego życia. Apokaliptyczne Pustkowie usuwa bowiem poczucie oczywistości, z jakim stabilne społeczeństwa traktują narodziny, śmierć, ciągłość pokoleń i obowiązki wobec zmarłych. W świecie, w którym każda nowa osoba zostaje skazana na promieniowanie, przemoc, chorobę i niedobór, pytanie o prawo do sprowadzenia jej na świat przestaje być abstrakcyjnym ćwiczeniem antynatalistycznym. Jednocześnie świat ten ukazuje ludzi, którzy mimo cierpienia budują wspólnoty, tworzą więzi, opiekują się słabszymi i uznają dalsze trwanie życia za wartość. To właśnie na tym napięciu – pomiędzy argumentem, że cierpienia nie należy zadawać, a przekonaniem, że życie nie daje się sprowadzić do rachunku bólu – rozpoczyna się właściwa antropologia Pustkowia.

Postapokalipsa radykalizuje pytania, które w świecie stabilnych instytucji łatwo odsunąć na peryferie świadomości. Śmierć przestaje być zdarzeniem statystycznie odległym i oswojonym przez medycynę, prawo czy rytuał pogrzebowy, a staje się trwałym składnikiem codzienności. Narodziny z kolei nie oznaczają już tylko początku biografii, lecz zarazem wystawienie nowej osoby na głód, promieniowanie i brak elementarnego bezpieczeństwa.

Fallout wykorzystuje tę kondensację ryzyka, aby zestawić pytania, które filozofia zazwyczaj rozdziela: czy śmierć szkodzi temu, kto umiera; czy można zostać skrzywdzonym po śmierci; czy żyjący mają obowiązki wobec zmarłych; czy sprowadzenie nowej osoby do świata pełnego cierpienia jest moralnie dopuszczalne oraz czy wartość istnienia można sprowadzić do bilansu bólu i przyjemności. Książka organizuje te problemy wokół Projektu Oczyszczenie z Fallout 3, sporów dotyczących prokreacji Lucy MacLean i Maximusa oraz przykładów syntetyków, ghuli i innych istot, których status podmiotowy komplikuje samą definicję życia godnego ochrony.

Śmierć jako strata możliwości i dobra

Punktem wyjścia jest klasyczny paradoks śmierci sformułowany w tradycji epikurejskiej. Jeżeli dobro i zło wymagają doświadczającego podmiotu, śmierć zdaje się wymykać kategorii szkody. Dopóki człowiek żyje, śmierci jeszcze nie ma; gdy ona następuje, nie istnieje już ktoś, kto mógłby jej doświadczyć. Śmierć różni się zatem od bólu, głodu, lęku czy upokorzenia – wszystkie te stany mają swój fenomenologiczny podmiot, podczas gdy śmierć usuwa samą możliwość dalszego doświadczania. Materiał rekonstruuje tę linię argumentacji i przeciwstawia jej współczesne teorie deprywacyjne, według których zło śmierci nie musi polegać na przykrym doznaniu, lecz na utracie przyszłych dóbr, relacji, projektów i możliwości, które urzeczywistniłyby się, gdyby życie trwało dłużej.

Różnica pomiędzy tymi stanowiskami nie jest subtelnością akademicką. Dotyczy ona samej struktury wartościowania życia. Epikurejczyk może twierdzić, że lęk przed nieistnieniem wynika z błędnego rzutowania doświadczenia na stan, w którym żadne przeżycie nie występuje. Zwolennik teorii deprywacji odpowie jednak, że szkoda nie zawsze musi być odczuwalna. Człowiek może zostać okradziony, nie wiedząc o kradzieży, zdradzony bez poznania zdrady lub pozbawiony szansy, której istnienia nigdy nie odkryje. W takich przypadkach intuicyjnie mówimy o szkodzie mimo braku przeżycia psychicznego. Śmierć mogłaby być analogiczną stratą: nie boli jako stan, lecz unicestwia przyszłość, która z perspektywy alternatywnego przebiegu życia zawierałaby dobra. Pustkowie komplikuje jednak nawet tę intuicyjną odpowiedź. Jeśli przyszłość składa się niemal wyłącznie z cierpienia, deprywacja może przestać być stratą. Materiał przywołuje spór Freda

Feldmana i Bena Bradleya dotyczący czasowego charakteru szkody śmierci, wykorzystując postapokalipsę do ukazania paradoksalnej konsekwencji: wcześniejsza śmierć w określonej kontrfaktycznej konfiguracji może oszczędzić człowiekowi późniejszych, skrajnych cierpień.

Nie oznacza to oczywiście, że śmierć automatycznie staje się dobrem. Ujawnia to raczej zależność teorii deprywacyjnej od oceny możliwej przyszłości. Aby określić, czego zmarły został pozbawiony, trzeba najpierw odpowiedzieć na pytanie, jakie dobra rzeczywiście mogły go jeszcze spotkać. To prowadzi do problemu, którego fikcja postapokaliptyczna nie pozwala łatwo ukryć: wartość życia nie jest pojęciem jednowymiarowym. Można ją pojmować hedonistycznie (jako przewagę przyjemności nad cierpieniem), preferencyjnie (jako realizację pragnień), perfekcjonistycznie (jako rozwijanie ludzkich zdolności), relacyjnie (jako uczestniczenie w więziach) lub narracyjnie (jako kontynuowanie projektu własnej biografii). Poszczególne teorie mogą więc odmiennie oceniać tę samą egzystencję. Życie w skrajnych warunkach może być hedonistycznie ubogie, a zarazem relacyjnie bogate; może zawierać więcej cierpienia niż komfortu, a jednak umożliwiać miłość, lojalność, twórczość czy działanie dla innych. Konflikt nie dotyczy zatem wyłącznie pytania o to, czy „życie jest warte życia", lecz tego, według jakiej teorii dobra mielibyśmy tę wartość mierzyć.

Wątek Jamesa i Projektu Oczyszczenie rozszerza tę analizę z problemu samej śmierci na obowiązki żyjących wobec zmarłych. James poświęca życie projektowi zapewnienia mieszkańcom Capital Wasteland czystej wody, a dalsze działania innych postaci mogą realizować lub unicestwiać cel, dla którego zginął.

Normatywna ciągłość osoby po śmierci

Pojawia się pytanie, czy ukończenie dzieła może być dla autora jakimkolwiek dobrem, skoro nie istnieje już podmiot zdolny je przyjąć. Materiał rekonstruuje tutaj stanowiska Joela Feinberga i George'a Pitchera, według których pewne interesy osoby mogą trwać poza jej życie w taki sposób, że późniejsze wydarzenia spełniają lub udaremniają wcześniejsze pragnienia. Konkurencyjna linia argumentacji kwestionuje natomiast sens mówienia o korzyściach i szkodach pośmiertnych, skoro nie mogą one zmienić żadnej wewnętrznej właściwości zmarłego.

Problem ten ma znacznie szerszy wymiar niż fabuła gry. Większość kultur przyjmuje bowiem, że śmierć nie unieważnia całkowicie normatywnego znaczenia osoby. Testamenty są wykonywane po śmierci spadkodawcy, zwłoki podlegają ochronie prawnej i rytualnej, reputacja zmarłego jest społecznie broniona, obietnice złożone umierającemu bywają traktowane jako wiążące, a profanacja grobu jest oceniana inaczej niż uszkodzenie pozbawionego znaczenia przedmiotu. Nie trzeba przyjmować metafizycznego założenia o dalszym trwaniu świadomości, aby zauważyć, że

społeczeństwa utrzymują normatywną ciągłość pomiędzy osobą żyjącą a tym, co po niej pozostaje. Można ją wyjaśniać godnością osoby, funkcją zaufania społecznego, interesami krewnych, znaczeniem pamięci lub potrzebą stabilności praktyk społecznych. Każde z tych wyjaśnień prowadzi jednak do innego uzasadnienia obowiązku.

Materiał trafnie wskazuje, że dotrzymywanie obietnic wobec zmarłych można tłumaczyć nie ich dalszym dobrem, lecz ochroną praktyki społecznej ważnej dla żyjących. Gdyby powszechnie wiadomo było, że wszystkie zobowiązania wygasają w chwili śmierci wierzyciela moralnego, ludzie nie mogliby racjonalnie opierać planów na zobowiązaniach obejmujących okres po ich zgonie. Zaufanie społeczne zostałoby ograniczone przez biologiczną granicę życia. W takim ujęciu poszanowanie woli zmarłych służy żyjącym jako uczestnikom systemu normatywnego. Jednak nawet ta interpretacja nie wyczerpuje intuicji związanej z profanacją zwłok lub świadomym zniszczeniem życiowego dzieła człowieka. W takich sytuacjach pojawia się pojęcie godności lub statusu osoby, które zdaje się chronić nie tyle aktualny stan psychiczny, ile społeczne znaczenie tego, kim ten człowiek był. Postapokalipsa działa tutaj ponownie jak laboratorium redukcyjne.

W stabilnym społeczeństwie ciało zmarłego pozostaje otoczone instytucjami: rodziną, prawem spadkowym, medycyną sądową, cmentarzem, wspólnotą religijną, rytuałem i administracją. Pustkowie usuwa te warstwy i pozostawia pytanie nagie: jeżeli zmarły nie może się bronić, a państwo nie istnieje, dlaczego mielibyśmy nadal szanować jego ciało, wolę lub pamięć? Odpowiedź pokazuje, czy moralność redukujemy do interesów aktualnie świadomych podmiotów, czy też uznajemy wartości relacyjne i społeczne trwające poza bezpośrednim doświadczeniem jednostki. Jeszcze ostrzejsze pytanie dotyczy jednak nie końca życia, lecz jego początku.

Etyczny dylemat prokreacji w świecie katastrofy

Kellen stawia to pytanie w formule szczególnie prowokującej: czy Lucy i Maximus powinni mieć dzieci w świecie Pustkowia? Problem prokreacji w warunkach katastrofy pozwala zestawić antynatalizm, problem zgody, teorię szkody i etykę cnót z pytaniem o wartość ciągłości ludzkości. W rzeczywistości gwarantującej wysokie prawdopodobieństwo przemocy, choroby, głodu i przedwczesnej śmierci intuicja, że rodzicielstwo jest zazwyczaj działaniem dobrym lub przynajmniej neutralnym, traci swoją oczywistość. Antynatalizm Davida Benatara reprezentuje tu radykalne stanowisko: powołanie do istnienia naraża przyszłego człowieka na szkody, których można było całkowicie uniknąć, nie doprowadzając do jego narodzin. Materiał rekonstruuje tę intuicję poprzez asymetrię między cierpieniem a przyjemnością – brak cierpienia jest dobry nawet

wtedy, gdy nie istnieje osoba odnosząca z tego korzyść, podczas gdy brak przyjemności nie jest zły, jeśli nie ma kogoś, kto zostałby jej pozbawiony.

W świecie Fallouta argument ten zyskuje wyjątkowo sugestywną scenerię, gdyż prawdopodobieństwo ciężkich szkód drastycznie rośnie. Siła antynatalizmu nie polega jednak na twierdzeniu, że każde życie jest nieszczęśliwe, lecz na zakwestionowaniu domyślnej asymetrii w naszym myśleniu o prokreacji. Gdy podejmujemy ryzykowne działanie wobec istniejącej osoby, zwykle wymagane jest uzasadnienie i – tam, gdzie to możliwe – jej zgoda. Prokreacja jest przypadkiem szczególnym: osoba najbardziej dotknięta decyzją nie istnieje jeszcze w chwili jej podejmowania. Rodzice wykonują więc akt o konsekwencjach nieporównywalnie większych niż większość innych decyzji, nie mając możliwości uzyskania uprzedniej zgody podmiotu. Sean Shiffrin rozwija ten problem właśnie z perspektywy zgody i narzucania ryzyka.

Materiał ujmuje to zagadnienie przez egzystencjalną figurę "porzucenia w świecie": nikt nie wybiera własnych narodzin, ciała, miejsca, epoki ani zasadniczych warunków życia. Nie należy jednak z tego faktu natychmiast wyprowadzać zakazu prokreacji. Zgoda nie może być wymagana w sytuacji, w której podmiot mający jej udzielić powstaje dopiero wskutek działania. Argument zgody jest więc bardziej użyteczny jako krytyka nieograniczonego prawa rodziców do nakładania ryzyka niż jako samodzielny dowód antynatalistyczny. Pytanie przesuwa się zatem z niemożliwego „czy przyszłe dziecko wyraziło zgodę?” ku bardziej operacyjnemu: jak wysokie ryzyko poważnej szkody wolno narzucić osobie, której istnienie zależy od naszej decyzji? Tutaj konieczna jest szczególna ostrożność, gdyż problem prokreacji prowadzi do słynnej trudności nie-tożsamości. Jeśli konkretna osoba może istnieć wyłącznie wskutek określonego aktu prokreacji, trudno powiedzieć, że została przez niego „skrzywdzona”, o ile jej życie pozostaje dla niej warte przeżycia. Alternatywą nie byłoby bowiem lepsze życie, lecz nieistnienie.

Taki sposób rozumowania utrudnia klasyczne zastosowanie pojęcia szkody porównawczej. Nie oznacza to jednak, że wszystkie decyzje prokreacyjne są moralnie równoważne. Można odwołać się do bezosobowych zasad dotyczących jakości przyszłego życia, odpowiedzialności za przewidywalne ryzyko lub obowiązku tworzenia warunków umożliwiających minimalny poziom ludzkiego rozwoju. Fallout pozwala w tym miejscu skonfrontować antynatalizm z bardzo odmienną tradycją etyczną.

Wartość życia poza bilansem przyjemności i cierpienia

Materiał przywołuje Arystotelesa i stoików, dla których dobre życie nie polega na prostej maksymalizacji przyjemnych stanów. W perspektywie etyki cnót możliwość działania odważnego, sprawiedliwego, roztropnego i wielkodusznego posiada wartość niezależną od komfortu; człowiek

może cierpieć, a mimo to prowadzić życie godne uznania. Tradycja stoicka idzie jeszcze dalej, rozróżniając dobra zależne od charakteru moralnego od rzeczy zewnętrznych, które pozostają poza kontrolą podmiotu. Z tej perspektywy trudności świata nie dowodzą automatycznie bezwartościowości życia.

Kontrargument ten nie powinien być jednak romantyzowany. Cierpienie nie staje się dobre tylko dlatego, że może stworzyć okazję do heroizmu – taka interpretacja łatwo przechodziłaby w moralną estetyzację cudzej krzywdy. Możliwość rozwijania odwagi nie usprawiedliwia celowego tworzenia warunków wymagających jej wykazania; podobnie fakt, że ludzie czasem osiągają dojrzałość poprzez traumę, nie daje podstaw do traktowania traumy jako narzędzia wychowawczego. Etyka cnót dostarcza więc odpowiedzi na pogląd, jakoby życie trudne musiało być życiem bezwartościowym, lecz sama nie rozstrzyga, kiedy świadome sprowadzenie nowej osoby do skrajnie niebezpiecznego środowiska jest odpowiedzialne.

Właśnie dlatego spór o prokreację w świecie Fallout nie powinien być przedstawiany jako pojedynek optymizmu z pesymizmem. Jest to konflikt między różnymi teoriami odpowiedzialności wobec przyszłej osoby, w którym antynatalista maksymalnie akcentuje niedobrowolność ryzyka i nieodwracalność narodzin. Etyka cnót wskazuje, że wartość życia nie daje się sprowadzić do hedonicznego bilansu, podejście oparte na prawach i godności podkreśla niezależną wartość osoby, która może powstać, a perspektywa konsekwencjalistyczna pyta o całkowite skutki dla rodziny i wspólnoty. Z kolei spojrzenie demograficzne zauważa, że całkowita rezygnacja z prokreacji prowadzi do zaniku samej wspólnoty zdolnej chronić wartości moralne.

Nie istnieje neutralny algorytm pozwalający zsumować te racje, gdyż poszczególne teorie różnią się już na poziomie tego, co uznają za moralnie istotne. Można wręcz stwierdzić, że postapokaliptyczny spór o narodziny ujawnia ograniczenia języka ryzyka. Społeczeństwo nowoczesne przyzwyczaiło się opisywać przyszłość za pomocą prawdopodobieństw: oczekiwanej długości życia, ryzyka choroby czy bezpieczeństwa materialnego. Prokreacja zawiera jednak wymiar, którego probabilistyka nie wyczerpuje. Rodzice nie wytwarzają bowiem jedynie przyszłego nośnika dobrostanu i cierpienia; inicjują biografię podmiotu zdolnego nadawać własnemu życiu znaczenie.

Pustkowie jako filozoficzny stress test i etyka troski

Nie unieważnia to obowiązku minimalizowania przewidywalnych szkód, lecz komplikuje przekonanie, że jakość życia można w pełni określić na podstawie zewnętrznych parametrów. Ten sam problem pojawia się w badaniach nad adaptacją człowieka do trudnych warunków. Ludzie często oceniają przyszłe negatywne zdarzenia jako bardziej destrukcyjne dla trwałego dobrostanu,

niż okazują się one w rzeczywistości po okresie adaptacji – choć zakres tej zdolności jest zróżnicowany i nie należy traktować go jako uniwersalnego prawa psychologicznego. Człowiek potrafi rekonstruować sens, cele i relacje w warunkach, które z perspektywy obserwatora wydają się skrajnie niekorzystne. Z drugiej strony istnieją cierpienia chroniczne i traumy, do których adaptacja pozostaje jedynie częściowa lub bardzo kosztowna. Nie wynika stąd zatem ani optymistyczne przekonanie, że „człowiek przyzwyczai się do wszystkiego", ani pesymistyczna teza, iż życie w trudnościach nie może być wartościowe.

Wynika z tego jedynie obowiązek ostrożności wobec prób wartościowania cudzej egzystencji z zewnętrznego punktu widzenia. Postapokalipsa dostarcza kulturze masowej narzędzia niezwykle skutecznego: usuwa umiarkowanie rzeczywistości. Normalne życie składa się z mieszanki dobra i zła, zabezpieczeń i ryzyka, autonomii i zależności. Pustkowie przesuwa suwaki do skrajności.

Jeżeli chcemy zweryfikować argument antynatalistyczny, otrzymujemy świat, w którym niemal wszystkie przesłanki dotyczące cierpienia zostają wzmocnione. Jeśli sprawdzamy etykę cnót, trafiamy na scenariusze wymagające odwagi i poświęcenia. Gdy interesuje nas znaczenie wspólnoty, możemy obserwować ją tam, gdzie nie istnieje już stabilne państwo. Skrajność fikcji nie dowodzi prawdziwości żadnej teorii; czyni natomiast wyraźnymi jej konsekwencje. Pustkowie przypomina filozoficzny stress test. Podobnie jak ekonomista pyta, czy instytucja przetrwa gwałtowną zmianę warunków, tak kultura postapokaliptyczna sprawdza normy w otoczeniu ekstremalnym. Czy zakaz zabijania obowiązuje, gdy eliminacja agresora jest jedyną drogą przeżycia? Czy własność zachowuje sens, gdy znaleziony przedmiot może uratować życie całej osady? Czy autonomia pacjenta powinna być respektowana przy niemal całkowitym braku zasobów medycznych?

Czy rodzic może uprzywilejować własne dziecko kosztem wielu nieznajomych? Czy obowiązek wobec zmarłego zachowuje znaczenie, gdy jego wykonanie naraża żyjących? To właśnie takie pytania sprawiają, że moralność Pustkowia nie jest moralnością „bez zasad", lecz moralnością poddaną przeciążeniu. Szczególną rolę pełni tutaj etyka troski. Książka odchodzi w pewnym momencie od wielkich, abstrakcyjnych systemów normatywnych i skupia się na konkretnych relacjach: ojcu, dziecku, towarzyszu, psie czy osadniku wymagającym pomocy. W świecie zdominowanym przez rachunek przetrwania troska staje się formą oporu wobec redukcji człowieka do zasobu. Jest to istotne przesunięcie. Kant może pytać o uniwersalizację maksymy działania; utylitarysta liczyć dobrostan wszystkich dotkniętych decyzją osób; etyka troski natomiast przypomina, że podmiot moralny nigdy nie jest całkowicie abstrakcyjny. Jest już uwikłany w relacje zależności, pamięci i odpowiedzialności. Nie oznacza to jednak, że etyka troski po prostu zastępuje uniwersalne teorie moralne. Jej siła jest zarazem źródłem problemu.

Szczególna relacja może uzasadniać większą odpowiedzialność wobec dziecka niż wobec obcego, ale może również prowadzić do nepotyzmu. Lojalność wobec wspólnoty potrafi podtrzymywać solidarność, lecz może też usprawiedliwiać krzywdzenie tych, którzy pozostają poza jej granicą. Miłość do Shauna nie rozwiązuje dylematu moralnego w Fallout 4, ponieważ właśnie szczególność więzi rodzicielskiej zderza się tu z odpowiedzialnością wobec większej wspólnoty. Materiał podkreśla ten konflikt: poszukiwany syn okazuje się przywódcą Instytutu, a troska o własne dziecko zaczyna kolidować z oceną działań instytucji, którą ono reprezentuje.

Troska i odpowiedzialność międzypokoleniowa jako fundament podmiotowości

W tym miejscu zarysowuje się kluczowa różnica między miłością a sprawiedliwością. Miłość jest z natury partykularna – nie kochamy „każdego w jednakowym stopniu". Sprawiedliwość natomiast aspiruje do bezstronności; Rawlsowska zasłona niewiedzy ma właśnie usuwać informacje, które pozwoliłyby uprzywilejować siebie lub swoich bliskich. Etyka troski przypomina jednak, że realny człowiek nie powstaje za taką zasłoną. Rodzi się w zależności od konkretnych osób i rozwija kompetencje moralne dzięki asymetrycznej opiece. Bez tej partykularnej troski nie wykształciłby się podmiot zdolny w ogóle myśleć kategoriami bezstronnej sprawiedliwości. Konflikt między tymi dwiema postawami nie musi więc być starciem alternatywnych moralności, lecz odzwierciedlać dwa różne wymiary życia społecznego, które należy wzajemnie równoważyć.

Właśnie dlatego opieka nad pozornie „nieproduktywnym" towarzyszem nabiera na Pustkowiu szczególnego znaczenia. W środowisku skrajnego niedoboru instrumentalna racjonalność nakazywałaby oceniać istoty według ich użyteczności: zdolności walki, pozyskiwania żywności, zasobów czy leczenia. Troska wprowadza jednak inną logikę wartościowania. Podmiot zasługuje na opiekę nie dlatego, że maksymalizuje zasoby grupy, lecz dlatego, że łączy go z nią relacja lub posiada moralnie relewantne potrzeby. Z tej perspektywy stwierdzenie, że troska jest „aktem protestu", zyskuje sens wykraczający poza emocjonalną metaforę książki. Protest ten polega na odmowie przyjęcia za oczywistość logiki, w której wartość jednostki jest jedynie funkcją jej przydatności dla systemu przetrwania.

Można teraz dostrzec wspólną strukturę pytań o śmierć, prokreację i troskę. Wszystkie one dotyczą granic redukcji człowieka do aktualnego dobrostanu. Teoria deprywacji mówi nam, że znaczenie ma nie tylko to, co człowiek odczuwa w danej chwili, ale również przyszłość, której może zostać pozbawiony. Problem zobowiązań pośmiertnych sugeruje z kolei, że znaczenie osoby może oddziaływać normatywnie nawet po utracie świadomości, a spór o prokreację pokazuje, że

odpowiedzialność może dotyczyć kogoś, kto jeszcze nie istnieje. Etyka troski wskazuje natomiast, że podmiot moralny nie jest wyłącznie autonomiczną jednostką, lecz węzłem relacji obejmujących przeszłość i przyszłość. Moralność okazuje się zatem rozciągnięta w czasie znacznie dalej niż aktualny moment doświadczenia.

To jedna z najbardziej interesujących prawd o cywilizacji, jakie odsłania przed nami postapokalipsa. Cywilizacja nie jest tylko sposobem organizowania współpracy między obecnie żyjącymi; jest systemem zobowiązań międzygeneracyjnych. Żyjący korzystają z języka, infrastruktury, wiedzy i norm wytworzonych przez zmarłych, a jednocześnie podejmują decyzje określające warunki życia tych, którzy dopiero się narodzą. W każdym momencie społeczeństwo znajduje się zatem pomiędzy nieobecnymi: tymi, których już nie ma, i tymi, których jeszcze nie ma.

Testament, dziedzictwo kulturowe, dług publiczny, degradacja środowiska czy ryzyko technologiczne to jedynie różne instytucjonalne formy tego samego problemu. Fallout radykalizuje tę sytuację motywem świata odziedziczonego w ruinie. Ludzie żyjący po katastrofie ponoszą koszty decyzji pokoleń, na które nie mieli wpływu. Dziedziczą promieniowanie, zniszczoną naturę, broń i instytucjonalne szczątki dawnego porządku. Jest to szczególny przypadek asymetrii międzygeneracyjnej: wcześniejsi kształtują losy późniejszych, podczas gdy ci drudzy nie mogą już odwrócić podjętych decyzji. W takim świecie odpowiedzialność międzypokoleniowa przestaje być abstrakcją etyki środowiskowej – staje się podstawową faktycznością egzystencji.

Z tej perspektywy slogan „War never changes” można odczytać inaczej niż jako tezę o niezmiennej agresywności człowieka. Wojna „nie zmienia się” także dlatego, że jej skutki przekraczają czas życia uczestników. Miny, skażenie, trauma kulturowa i technologie wojenne organizują życie ludzi urodzonych długo po zakończeniu walk. Pustkowie jest właśnie materialnym archiwum decyzji poprzedników; jego mieszkańcy żyją wewnątrz konsekwencji cudzych wyborów. Tym samym filozoficzny problem narodzin spotyka się z problemem politycznym. Decyzja o sprowadzeniu dziecka na świat nie zapada w próżni, lecz w określonym porządku społecznym, który nierówno rozdziela ryzyka i szanse. Nie każda osoba rodząca się „na Pustkowiu” rodzi się do tego samego Pustkowia.

Podmiotowość jako odpowiedzialność międzypokoleniowa i relacyjna

Dostęp do schronienia, wody, wiedzy, ochrony, technologii i wspólnoty zależy od pozycji społecznej. Dlatego etyki reprodukcji nie można ograniczyć do abstrakcyjnego pytania o to, czy świat zawiera

więcej cierpienia niż przyjemności. Należy zapytać również, kto produkuje ryzyko, kto je ponosi i kto dysponuje środkami pozwalającymi się przed nim chronić. Przejście od etyki indywidualnej ku strukturze społecznej jest kluczowe dla dalszego wywodu. Jeśli bowiem uznamy, że pewne życia są tak obciążone ryzykiem, iż sprowadzanie ich na świat staje się moralnie problematyczne, łatwo wykonać niebezpieczny krok: zamiast zmieniać warunki społecznego cierpienia, zakwestionować samo pojawianie się ludzi skazanych na te warunki. W historii polityki reprodukcyjnej taki tok myślenia niejednokrotnie prowadził od troski o jakość życia ku selekcji, przymusowi i eugenice.

Postapokalipsa służy więc jako podwójne ostrzeżenie. Obnaża moralny ciężar prokreacji w warunkach skrajnego ryzyka, lecz przypomina zarazem, że odpowiedzią nie musi być eliminacja przyszłych ludzi. Może nią być przebudowa świata, który uczyniliśmy dla nich niezdatnym do życia. W ten sposób pytanie „czy Lucy i Maximus powinni mieć dzieci?" okazuje się ostatecznie mniej istotne niż pytanie: „jaką odpowiedzialność mają żyjący za to, aby przyszły świat nadawał się dla dzieci?". Pierwsze skupia uwagę na indywidualnej decyzji reprodukcyjnej; drugie przenosi ciężar na sprawiedliwość międzypokoleniową, instytucje i zbiorową odpowiedzialność. Antynatalizm stawia silne pytanie o zgodę i niepotrzebne cierpienie, ale polityczna odpowiedź nie musi polegać na akceptacji bólu jako nieuchronnego parametru świata. Człowiek może próbować te parametry zmienić.

W tym miejscu zaczyna się charakterystyczne dla Fallout napięcie między fatalizmem a odbudową. Pustkowie jest skutkiem katastrofy, której obecni mieszkańcy nie spowodowali, lecz nie są oni całkowicie skazani na odtwarzanie dawnych struktur. Mogą budować osadami, systemy oczyszczania wody, nowe wspólnoty polityczne, relacje między różnymi typami osób i praktyki dystrybucji wiedzy. Mogą jednak również rekonstruować stare hierarchie, militarne sekty, niewolnictwo i technokratyczne monopole.

Historia narzuca im warunki początkowe, ale nie determinuje wszystkich kolejnych ruchów. W tej przestrzeni spotykają się spinozjańskie pytanie o konieczność, egzystencjalistyczna faktyczność i instytucjonalna teoria sprawczości: wolność nie polega na wyborze punktu startowego, lecz na zakresie możliwego działania wewnątrz odziedziczonego świata. Życie i śmierć na Pustkowiu prowadzą zatem do wniosku mniej widowiskowego niż antynatalistyczne hasło czy heroiczna apologia przetrwania, ale analitycznie znacznie bogatszego. Nie istnieje jedna miara, za pomocą której można bez reszty rozstrzygnąć wartość egzystencji. Ból, przyjemność, autonomia, relacje, projekty życiowe, cnota, sprawczość i możliwość rozwoju należą do różnych języków normatywnych. Wartość życia nie jest przez to dowolna, lecz wielowymiarowa. Także śmierć nie daje się opisać wyłącznie jako utrata świadomości: dotyczy niespełnionych przyszłości, zerwanych relacji, złożonych obietnic i projektów, które mogą przejść pod opiekę innych.

Pustkowie odsłania w konsekwencji antropologię człowieka jako istoty rozciągniętej poza biologiczne "teraz". Człowiek żyje poprzez pamięć zmarłych, projektuje interesy przyszłych, buduje znaczenia, które mogą przetrwać jego ciało i korzysta z dziedzictwa osób, których nigdy nie spotkał. Sam fakt biologicznego trwania nie wyjaśnia więc jeszcze osoby. Aby zapytać, kto może być podmiotem takich relacji, trzeba uczynić następny krok. Jeśli pamięć, zdolność do cierpienia, tworzenie planów, więzi, autorefleksja i uczestnictwo we wspólnocie należą do najważniejszych cech podmiotowości, wówczas biologiczne pochodzenie może okazać się kryterium znacznie mniej oczywistym, niż zakładaliśmy. I właśnie w tym miejscu Pustkowie otwiera drzwi przed syntetykiem.

> Ostatecznie Pustkowie uczy nas, że nie jesteśmy jedynie sumą aktualnych doznań, lecz węzłem relacji rozpiętym między tymi, którzy odeszli, a tymi, których jeszcze nie ma. Czy w świecie zbudowanym na ruinach cudzych błędów najwyższym aktem wolności jest samo przetrwanie, czy może odwaga stworzenia świata, który będzie godny nowego życia? Być może to właśnie w obliczu absolutnego zniszczenia najpełniej objawia się nasza podmiotowość: nie w tym, co odziedziczyliśmy, ale w tym, co zdecydujemy przekazać dalej.

Inspiracje

[1] **"Fallout and Philosophy"** Nathan Kellen

Nathan Kellen jest amerykańskim filozofem i adiunktem na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Stanowego Kansas. Ukończył studia licencjackie na Uniwersytecie Minnesoty, a w 2019 roku uzyskał tytuł magistra i doktora filozofii, a także certyfikat ukończenia studiów podyplomowych z logiki na Uniwersytecie Connecticut. Jego zainteresowania badawcze i dydaktyczne obejmują logikę, metafizykę, epistemologię, historię filozofii analitycznej oraz etykę. Kellen jest szczególnie znany ze swojej pracy naukowej nad teoriami prawdy i pluralizmu logicznego, będąc współredaktorem ważnych zbiorów naukowych, takich jak „Pluralisms in Truth and Logic" (2018) oraz drugiego wydania „The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives" (2021). Ponadto, jest autorem esejów zgłębiających wątki filozoficzne we współczesnej kulturze popularnej.

Nathan Kellen *is an American philosopher and Teaching Assistant Professor in the Department of Philosophy at Kansas State University. He completed his Bachelor of Arts at the University of Minnesota and earned his Master of Arts and Ph.D. in Philosophy, along with a graduate certificate in logic, from the University of Connecticut in 2019. His research and teaching interests encompass logic, metaphysics, epistemology, the history of analytic philosophy, and ethics. Kellen is particularly known for his scholarly work on theories of truth and logical pluralism, having co-edited major academic collections such as Pluralisms in Truth and Logic (2018) and the second edition of The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives (2021). Additionally, he has contributed essays exploring philosophical themes across contemporary popular culture.*

Kansas State University

Literatura uzupełniająca

Książki

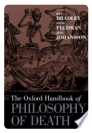
Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] **"Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing"**

Miranda Fricker

Oxford University Press on Demand | ISBN: 9780199570522



[2] **"The Oxford Handbook of Philosophy of Death"**

Ben Bradley

Oxford University Press | ISBN: 9780190271459



[3] **"The Human Predicament"**

David Benatar

Oxford University Press | ISBN: 9780190633837



[4] **"Better Never to Have Been"**

David Benatar

Oxford University Press | ISBN: 9780199549269



[5] **"Ethics"**

Baruch Spinoza

Simon and Schuster | ISBN: 9780028526508

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"Turning Back: The Retreat from Racial Justice in American Thought and Policy."**

David J. Chalmers, Stephen Steinberg

1996 | Journal of American History | DOI: 10.2307/2945618

Źródło

[2] **"A Dialogue between a Philosopher and a Student, of the Common Laws of England"**

Thomas Hobbes

1673 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/oseo/instance.00006683

Źródło

[3] **"Perpetual Peace: a Philosophical Sketch"**

Immanuel Kant, H. B. Nisbet

1991 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511809620.007

Źródło

[4] **"Some Thoughts Concerning Education"**

JOHN L. LOCKE

1693 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/oseo/instance.00016977

Źródło

[5] **"On mental culture."**

John Locke

1890 | Some thoughts concerning education (new edition). | DOI: 10.1037/12985-002

Źródło

[6] **"Babbling and early speech: continuity and individual differences"**

John L. Locke

1989 | First Language | DOI: 10.1177/014272378900900606

Źródło

[7] **"Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy."**

Henry Raymond Mussey, John Stuart Mill, W. J. Ashley

1911 | The Journal of Philosophy Psychology and Scientific Methods | DOI: 10.2307/2012734

Źródło

[8] **"A system of logic, ratiocinative and inductive, being a connected view of the principles of evidence and the methods of scientific investigation."**

John Stuart Mill

1846 | Harper & Brothers eBooks | DOI: 10.1037/11967-000

Źródło

[9] **"3334 FROM JOHN STUART MILL Between 18 and 24 April 1827"**

John Stuart Mill

2006 | The Collected Works of Jeremy Bentham: The Correspondence of Jeremy Bentham, Vol. 12: July 1824 to June 1828 | DOI: 10.1093/oseo/instance.00067625

Źródło

[10] **"Being There: Putting Brain, Body and World Together Again."**

Tim van Gelder, Andy Clark

1998 | The Philosophical Review | DOI: 10.2307/2998391

Źródło

[11] **"Mindware: An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science"**

Andy Clark

2000

Źródło

[12] "The Ku Klux Klan in the City, 1915–1930. by Kenneth T. Jackson. [The Urban Life in America Series.] (New York: Oxford University Press. 1967. Pp. xv, 326. $7.50)"

David J. Chalmers

1968 | The American Historical Review | DOI: 10.1086/ahr/73.5.1670

Źródło

[13] "The Struggle for Social Change in 1960s America: A Bibliographic Essay"

David J. Chalmers, Arthur M. Schlesinger

2016

Źródło

[14] "Social Change in the United States, 1945-1983"

David J. Chalmers, William H. Issel

1985 | Journal of American History | DOI: 10.2307/1904394

Źródło

[15] "REMODELLING THE HUMAN WAY OF LIFE:"

Donna J. Haraway

1990 | University of Wisconsin Press eBooks | DOI: 10.2307/jj.36032612.10

Źródło

[16] "Afterword: Pandemics of Transformation for Livable Worlds"

Donna J. Haraway

2025 | Duke University Press eBooks | DOI: 10.1215/9781478060581-040

Źródło

[17] "Chapter 6. For the Love of a Good Dog"

Donna Haraway

2019 | Genetic Nature/Culture | DOI: 10.1525/9780520929975-010

Źródło

[18] "Sex and Social Justice"

Miranda Fricker, Martha C. Nussbaum

2000 | The Journal of Philosophy | DOI: 10.2307/2678428

Źródło

[19] **"IX—Rational Authority and Social Power: Towards a Truly Social Epistemology"**

Miranda Fricker

1998 | Proceedings of the Aristotelian Society (Hardback) | DOI: 10.1111/1467-9264.00030

Źródło

[20] **"Group Testimony? The Making of A Collective Good Informant"**

Miranda Fricker

2012 | Philosophy and Phenomenological Research | DOI: 10.1111/j.1933-1592.2011.00565.x

Źródło

[21] **"Powerlessness and Social Interpretation"**

Miranda Fricker

2006 | Episteme | DOI: 10.3366/epi.2006.3.1-2.96

Źródło

[22] **"Well-Being and Death"**

Ben S. Bradley

2009 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199557967.001.1

Źródło

[23] **"Two Concepts of Intrinsic Value"**

Ben S. Bradley

2006 | Ethical Theory and Moral Practice | DOI: 10.1007/s10677-006-9009-7

Źródło

[24] **"When Is Death Bad for the One Who Dies?"**

Ben S. Bradley

2004 | Noûs | DOI: 10.1111/j.1468-0068.2004.00460.x

Źródło

[25] **"Intrinsic vs. Extrinsic Value"**

Michael J. Zimmerman, Ben S. Bradley

2002

Źródło

[26] **"The nature and value of rights"**

Joël Feinberg, Jan Narveson

1970 | The Journal of Value Inquiry | DOI: 10.1007/bf00137935

Źródło

[27] "Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility."

John L. Carafides, Joël Feinberg

1972 | Philosophy and Phenomenological Research | DOI: 10.2307/2106478

Źródło

[28] "Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming"

Joël Feinberg

1986 | Social Philosophy and Policy | DOI: 10.1017/s0265052500000467

Źródło

[29] "WRONGFUL LIFE, PROCREATIVE RESPONSIBILITY, AND THE SIGNIFICANCE OF HARM"

Seana Valentine Shiffrin

1999 | Legal Theory | DOI: 10.1017/s1352325299052015

Źródło

[30] "The Norton Introduction to Philosophy"

Gideon Rosen, Alex Byrne, Joshua Cohen, Seana Valentine Shiffrin

2018

Źródło

[31] "The Ethics: Ethica Ordine Geometrico Demonstrata"

Baruch Spinoza

1955

Źródło

[32] "Earlier Philosophical Writings: The Cartesian Principles and Thoughts on Metaphysics"

Baruch Spinoza

1963

Źródło

[33] "The Philosophy Of Spinoza Selected From His Chief Works"

Baruch Spinoza

1927 | University of Michigan Library Repository

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[34] "Pluralisms in Truth and Logic"

Jeremy Wyatt, Nikolaj Jang Lee Linding Pedersen, Nathan Kellen

2018 | Springer eBooks | DOI: 10.1007/978-3-319-98346-2

Źródło

[35] "The normative problem for logical pluralism"

Nathan Kellen

2018 | Inquiry | DOI: 10.1080/0020174x.2018.1548375

Źródło

[36] "Methodological Pluralism About Truth"

Nathan Kellen

2018 | Springer eBooks | DOI: 10.1007/978-3-319-98346-2_6

Źródło

[37] "Gospel, Gossip, and Ghent: How Should we Understand the new Star Wars?"

Roy T. Cook, Nathan Kellen

2015 | DOI: 10.1002/9781119038092.ch26

Źródło

[38] "The Nature of Truth (Second edition)"

Michael Lynch, Jeremy Wyatt, Junyeol Kim, Nathan Kellen

2021

Źródło

[39] "Index"

Nathan Kellen, Nathan Sheff, Joshua Heter

2026 | DOI: 10.1002/9781394334247.index

Źródło

[40] "Front Matter"

Nathan Kellen, Nathan Sheff, Joshua Heter

2026 | DOI: 10.1002/9781394334247.fmatter

Źródło

[41] "The Contradictory Clown Prince of Crime"

Roy T. Cook, Nathan Kellen

2024 | DOI: 10.1002/9781394198504.ch11

Źródło

[42] "On Douglas Edwards' the Metaphysics of Truth: The Author Meets His Critics"

Douglas Edwards, Nathan Kellen, David Taylor, Michael F Lynch

2024 | Synthese Library/Synthese library | DOI: 10.1007/978-3-031-66249-2_2

Źródło

[43] "Just How Many "Lukes" Are There in A New Hope , Anyway?"

Roy T. Cook, Nathan Kellen

2022 | DOI: 10.1002/9781119841463.ch18

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 523023b8-57ef-45b8-8caf-96017a17433c