

Łukasz Rozwadowski

ORCID: 0000-0002-5721-9324

Uniwersytet Wrocławski

O strukturach wartości dziś. Od polaryzacji do wewnętrznego porządku

Abstrakt: Stosowane dość często wyrażenia, takie jak „wartości lewicowe” czy „tradycyjne wartości”, sugerują, że zwornikiem łączącym rozproszone wartości w uchwytą całość może być wyłącznie określona tożsamość bądź ideologia, których znaczenie wytwarza się w ramach polaryzacji. Dziś, gdy doskwierają nam starcia typowe dla współczesnych wojen kulturowych, tym istotniejsze staje się pytanie, czy sfery wartości można pomyśleć poza językiem sprowadzającym wszystko, co cenne, do opozycji. W odpowiedzi na to zagadnienie artykuł prezentuje koncepcję wypracowywaną na wrocławskim kulturoznawstwie, wedle której struktury wartości czerpią swoją specyfikę z własnej, szczególnej budowy. Wobec pewnych niedostatków tej koncepcji — w tym: zbyt wąskiego ujęcia wartości — dokonana została jej korekta zmierzająca do zastąpienia człowieka w roli podmiotu waluacji subiektywnością w rozumieniu fenomenologicznym. Wskazane zostały również możliwe typy relacji między wartościami: obok stosunków hierarchicznych proponuje się wyróżnienie jeszcze dwóch: współwystępowania i rozłączności.

Słowa-kлючe: wartości, podmiotowość, świat przeżywany, wojny kulturowe

Albo–albo

Nie potrzeba sceptycyzmu Andreasa U. Sommera¹, by dostrzec, że bez „wartości” nie potrafimy już opowiadać o sobie i tym, co dla nas ważne, choć jednocześnie niezwykle wadzą nam one w komunikacji przez swój niejednoznaczny status bytowy i ogromną perswazyjność. Ucinają bowiem wszelką dyskusję, sprowadzając ją do pryncypiów, których podważanie naraża na zarzut zdemoralizowania, grzeszności czy aksjologicznej ślepoty. Krytycy myślenia według wartości, tacy jak

¹ A.U. Sommer, *Wartości. Dlaczego ich potrzebujemy, chociaż ich nie ma*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2021

Mirosław Karwat², podkreślają, że wypowiadając się o wartościach, nieuchronnie wprowadzamy podział na „my” i „oni” — tych, którzy dzielą nasze wartości, oraz tych, którzy ich nie uznają — i zamykamy się w naszych małych światach bez szans na porozumienie z innymi. Zarzuty tego typu powtarza Michał P. Markowski, który w „logice wartości” upatruje fundament wojen kulturowych — silnych społecznych polaryzacji, na ogół charakteryzowanych jako pole starcia między liberałami a konserwatystami. W poświęconym im eseju *Wojny nowoczesnych plemion*³ zauważa, że to nie sam konflikt jest tutaj problemem, lecz odmowa zwaśnionych stron do wejścia w dialog, dążenie do odebrania przeciwnikowi głosu i wpływu na otoczenie, a w skrajnych przypadkach prawa do istnienia. Dzieje się to, jak twierdzi, właśnie za sprawą zbyt intensywnej obecności „wartości” w publicznej debacie: odrzuceniu dyskusji o tym, co intersubiektywnie dane, ufundowaniu racji na niedających się uzasadnić świętościach i prawach⁴. Ostatecznie mamy do czynienia z walką o pryncypia, których nie można w żaden sposób negocjować, a jedynie narzucić przemocą⁵. Jak pisał Wojciech J. Burszta: „Wojny kultur opierają się na zasadzie *tertium non datur*, która każe wybierać na zasadzie albo–albo. Albo jesteś za Dobrem, albo za Złem i *vice versa*”⁶.

Jak sądzę, właśnie tak w ogólnym zarysie przedstawiają się podstawy współczesnego myślenia o wartościach. Zarówno na forum akademii, jak i w życiu codziennym oraz publicznych debatach nierzadko mówi się o nich w ten sposób, że podciąga się ich zestawy pod pewną wyrazistą opozycję, łatwo sprowadzalną do walki dobra ze złem. Dowodzi tego częstotliwość występowania takich fraz, jak „konserwatywne wartości”, „wartości lewicowe”, „wartości chrześcijańskie” bądź „tradycyjne wartości”. Konserwatyzm, lewica, chrześcijaństwo czy tradycja nie są w żaden oczywisty sposób homogeniczne, stanowią poręczne uogólnienia, za którymi kryją się różnorakie wizje świata, niekiedy ze sobą sprzeczne. Abstrahowanie od wewnętrznych napięć i niespójności jest tu możliwe wyłącznie dzięki odróżnieniu identyfikacji czy ideologii od ich zakładanego przeciwieństwa — odpowiednio: konserwatyzmu od liberalizmu, lewicy od prawicy, chrześcijaństwa od ateizmu, herezji, czy innowierstwa, tradycji od postępu. Ujmując w ten sposób wartości, sprowadza się to, co w życiu istotne czy cenne, do polaryzacji. Ta w przestrzeni publicznej może przynieść jedynie niezdolność

² M. Karwat, *Cechy myślenia ideologicznego*, [w:] *Ideologie w słowach i obrazach*, red. I. Kamińska-Szmaj, T. Piekot, M. Poprawa, Wrocław 2008, s. 42–48.

³ M.P. Markowski, *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*, Kraków 2019.

⁴ Markowski przeciwstawia temu logikę sensu, której poddane są negocjacje w sprawie kształtu określonego wycinka wspólnego świata, takie jak ochrona zdrowia czy edukacja.

⁵ Jak można się domyślić, autor odwołuje się między innymi do Carla Schmitta i jego znanego wystąpienia przeciwko „tyraniu wartości”.

⁶ W. J. Burszta, *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Warszawa 2013, s. 146.

do jakiegokolwiek porozumienia czy nawet twórczego sporu. W humanistyce i naukach społecznych utrwała zaś wizje podziałów uznanych z góry za stabilne jeszcze przed ich dokładną analizą (osoby homoseksualne kontra muzułmanie⁷; tradycja kontra postęp itp.). Ponadto przenosi uwagę badaczy wyłącznie na „zderzenia cywilizacji”, pozostawiając poza obszarem ich zainteresowania wytwory czy praktyki, których sens nie został ustanowiony w ramach opozycji. A na dodatek w nieuzasadniony sposób uprzywilejowuje jeden sposób doświadczania, który możemy wiązać z Fryderykiem Nietzschem — coś bowiem z jego perspektywizmu ostało się w powyższym ujęciu wartości, a wraz z tym zachowała się również forsowana przezeń wizja życia nieodłącznie związanego z walką: obraz cenności splecionej na stałe z wojną. „Dopiero gdy skonfrontujemy nasze pojęcia i nasze wartości z czymś, co od nich radykalnie różne, dowiemy się, ile są warte”⁸ — celnie ujął tę wrażliwość Krzysztof Michalski.

Paradoksalnie, jeśli humanistyka i nauki społeczne sięgają po „wartości”, to przecież nie po to, by wzmacniać symboliczne (i realne) mury, lecz aby — tak przynajmniej to widzę — przełożyć odmienność sposobów doświadczania na możliwie ścisły język: ocalić jak najwięcej z ich niepowtarzalnej charakterystyki, nie rezygnując z poznawczych celów. Warto zatem zastanowić się, czy możemy wartości pomyśleć inaczej, czy raczej wypadałoby gremialnie zrezygnować w nauce z tak wielorako obciążonego pojęcia.

W artykule nie mam zamiaru bronić rangi wypowiedzi o wartościach w przestrzeni publicznej. Chodzi mi wyłącznie o to, czy w humanistyce (bliżej mi zawodowo niż nauki społeczne) daje się jeszcze spożytkować „wartości” tak, aby stanowiły klucze do odmienności i nie wzmacniały jednocześnie polaryzacji typowych dla wojen kulturowych. W tym celu wyodrębnię z tradycji wrocławskiego kulturoznawstwa ideę badania wewnętrznego porządku układów wartości — koncepcję, która obywa się bez konfrontowania struktur aksjotycznych⁹ z ich opozycjami. W myśli tej najwięcej wątpliwości wzbudza u mnie — z uwagi na cel pracy — przeciwstawienie autoteliczności wszelkim pożytkom umieszczające polaryzującą perspektywę w obrębie koncepcji. Skieruję się więc ku fenomenologicznej idei świata życia, która zabezpiecza wartości przed sprowadzeniem ich do funkcji naddatku względem neutralnego tła, a tym samym nie pozwala na ostre przeciwstawienie tego, co „zaledwie” użyteczne, temu, co transcenduje określony porządek. Na koniec proponuję kilka możliwych typów relacji między wartościami, tak aby nakreślić możliwości, które daje badanie owego wewnętrznego porządku.

⁷ Ten konkretny przykład sztucznej opozycji (konstruowanej przez politykę multikulturalizmu w imię tolerancji) omawiany jest przez Judith Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakania?*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2011, s. 213–246

⁸ K. Michalski, *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007, s. 81.

⁹ Aksjotyczny” ma się tak do „aksjologii”, jak „psychiczny” do psychologii. „Struktura aksjotyczna” jest więc synonimem struktury wartości.

Nie daje się on bowiem sprowadzić jedynie do hierarchii, jak niekiedy się to dzieje w pracach na temat systemów wartości.

Układy wewnętrzne

Starając się inaczej pomyśleć „wartości”, skorzystam z dorobku tradycji wrocławskiego kulturoznawstwa. Kwestia zestawów, systemów czy struktur wartości stanowi w tym ośrodku jeden z głównych tematów refleksji. Idea kulturoznawstwa zorientowanego aksjologicznie rozwija się tu jednocześnie z ideą badania „kultury jako kultury”¹⁰, to jest nie jako aspektu socjologii, psychologii czy innych pól przedmiotowych, a jako pełnoprawnego, odrębnego przedmiotu badań. Ponieważ kultura ujęta w jej swoistości ma tu związek z wartościami, sens tych ostatnich również nie może być „aspektowy”, czerpać ze sfer heteronomicznych, na przykład społecznych identyfikacji czy politycznych ideologii. Właśnie dlatego zakładam, że powrót do pierwotnych założeń wrocławskiego ośrodka pomoże inaczej skonceptualizować zestawy wartości, tak aby móc pomyśleć inny model ich ustanawiania niż przez konfrontację z innymi zestawami.

Część badaczek i badaczy z kolejnych pokoleń wrocławskich kulturoznawców — między innymi Dorota Wolska¹¹, Marcin Stabrowski¹², Magdalena Barbaruk¹³ — podpisuje się pod postulatem badania struktur wartości w ich swoistości. Jacek Schindler w tomie zbiorowym *Spory o wartości*¹⁴ trafnie wyodrębnił zaś

¹⁰ S. Pietraszko, *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 2012, s. 33.

¹¹ „Jeśli więc mówić o podmiocie kultury, to [...] twierdzę, że nie stanowi go jednostka ludzka ani to, co bywa określane społecznym podmiotem, lecz taki układ wartości, który ową aksjotyczną przestrzeń konstytuuje i przesądza o jej »topografii«” (D. Wolska, *Wstyd i bezwstyd. Przyczynek do badań nad kulturą i PRL-em*, [w:] *Nim będzie zapomniana. Szkice o kulturze PRL-u*, red. S. Bednarek, Wrocław 1997, s. 63).

¹² „Každy tekst traktujemy [...] jako ekspresję, świadectwo, odzwierciedlenie danego świata wartości, a zadanie historyka kultury polega na rekonstrukcji właściwej określonemu światu przeżywanemu hierarchii wartości, wcześniej uchwyconych, rozpoznanych, odczytanych” (M. Stabrowski, *Analiza kulturoznawcza dwóch akapitów z Pamiętników Jana Chryzostoma Paska*, „Forum Socjologiczne” 7, 2016, s. 128).

¹³ „Decydujący o »charakterze« kultury jest sposób uporządkowania wartości (dopełnianie, podobieństwo, skonstrastowanie), gdyż to on decyduje o treści wartości. Tożsamość znaczeniowa wartości ma charakter strukturalny, nie można jej osiągnąć poprzez jej indywidualną, w oderwaniu od innych wartości, charakterystykę” (M. Barbaruk, *Długi cień Don Kichota*, Kraków 2015, s. 70).

¹⁴ J. Schindler, *Wprowadzenie do sporów o wartości*, [w:] *Spory o wartości. Od praktyki do teorii interpretacji aksjologicznych*, red. J. Schindler, M. Stabrowski, Wrocław 2016, s. 7–20. Schindler, który spośród wymienionych badaczy w swoich eksploracjach sytuuje się akurat najbliżej wojen kulturowych czy „sporów o wartości”, jak woli pisać, niestety uznaje, że sens struktur wartości konstytuuje się w opozycji do innych struktur tego typu, a zatem ustanawia się poprzez serię wykluczeń. Tym samym, jak sądzę, autor zaprzepaszcza możliwość niespolaryzowanego ujęcia wartości. Zob. J. Schindler, *Kulturowe uwarunkowania procesów aktywizacyjnych*, Wrocław 2014, s. 14.

z pism założyciela wrocławskiego kulturoznawstwa, Stanisława Pietraszki, dwa fragmenty, które podsumowują interesujący mnie aspekt omawianej perspektywy i które trzeba tu również przytoczyć:

Wartości jawią się wprawdzie poznającemu podmiotowi w zasadzie pojedynczo i z osobna (co jest zapewne konsekwencją wybiórczego charakteru operacji poznawczych), jednakże określona wartość, a także określony rodzaj wartości, istnieje zawsze tylko w określonym systemie wartości. Rozpoznawana pojedynczo i z osobna w określonej kulturze, w której zdarzy się nam ją zidentyfikować, w związku z czym zresztą bywa uważana za swoistą dla owej kultury — istnieje tylko w związku z innymi wartościami, w ich całych kompleksach, nazywanych też systemami wartości. [...] obecność [wartości — przyp. J.S.] w danej kulturze niewiele jeszcze mówi o aksjotycznym obliczu tej kultury. Gdyby zestawić powszechny katalog wartości, jakie identyfikuje refleksja aksjologiczna, oraz zbadać dystrybucję tego zbioru pomiędzy kultury świata, niewątpliwie by się okazało, że większa część tego zbioru występuje w każdej z kultur. Okazałoby się też, że nie tylko odmienny w każdej kulturze i swoisty dla niej repertuar wartości kształtuje indywidualne oblicze danej kultury, lecz również — a może nawet przede wszystkim — rolę taką odgrywa swoisty układ wewnętrzny owego repertuaru, jego indywidualna i z reguły niepowtarzalna struktura. W tej właśnie strukturze zawiera się sekret odrębności danej kultury, odrębności widocznej nawet wtedy, gdy dana kultura dzieli z innymi kulturami identyczny repertuar wartości¹⁵.

Jak czytamy, „indywidualne oblicze kultury” kształtowane jest przez „swoisty układ wewnętrzny” repertuaru wartości, a zatem nie przez odniesienie do jej zewnątrz — ani do jakiegś innej sfery (na przykład społecznej), ani do drugiej struktury aksjotycznej. Żaden koherentny podmiot o określonej identyfikacji nie jest tu konieczną przesłanką analiz, tak samo jak zbędna jest wstępnie założona dowolna opozycja, na której częstokroć opierają się wypowiedzi o wartościach (tradycja a postęp, ekonomia a uniwersum symboli). Zamiast przesądzać o istnieniu takiej czy innej całości, gdzie wartości miałyby zostać zaszeregowane, możemy ukazać ich układy wewnętrzne. Daje to nadzieję na ujęcie, w ramach którego nie stają się one od razu „wartościami lewicowymi” czy „tradycyjnymi”.

Istotne w realizacji tak rysujących się badań jest założenie Pietraszki — które dzieli między innymi z Maxem Schelerem¹⁶ — że należy odróżnić wartość jako pewną jakość (tu: autoteliczną, o czym nieco dalej) od dobra, które jest jedynie nośnikiem wartości. Dzięki temu już na tym etapie możemy oddalić się od podejścia, które, jak sądzę, niemal automatycznie ustawia wartości po którejś stronie z góry przyjętej opozycji. Jest to mianowicie utożsamianie wartości z cennym obiektem, w której to optyce wartościami może być na przykład i Bóg (absolut), i szczęście (stan), i rodzina (instytucja społeczna), i, dajmy na to, pluszowy miś (rzecz), właściwie cokolwiek — o dowolnej przynależności kategorialnej i rodzajowej — byle tylko ktoś wskazał dany element jako ważny w swoim życiu. W podejściach tego

¹⁵ S. Pietraszko, *Kultura...*, s. 51–52

¹⁶ M. Scheler, *Dobra a wartości*, [w:] *Z fenomenologii wartości*, oprac. i przeł. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 46–59.

typu, wcale dzisiaj nierzadkich¹⁷, konieczne wydaje się podciągnięcie wartości „pod wspólny mianownik”, gdyż same, ze względu na ontyczne zróżnicowanie, nie mogą nam wiele powiedzieć o tych, którzy je „mają” czy „wyznają” — i w ten sposób znów ustawiamy wartości na linii frontu. „Wspólny mianownik” niemal zawsze będzie bowiem koherentnym podmiotem, którego wartości są dlań horyzontem swojskości i normalności, bądź też uspójniającą ideą — w obydwu przypadkach ustanowionymi w opozycji do tego, co niezrozumiałe, obce, nienormalne, niekorzystne czy choćby tylko cudze.

Jak wspomniałem, Pietraszko ujmuje wartości jako swego rodzaju jakości o charakterze autotelicznym¹⁸. Sądzę, że perspektywa ta w wystarczającym stopniu odpira jeszcze inne stanowisko teoretyczne. Chodzi o podejście, wedle którego paradygmatem dla wszystkich zestawów wartości jest opozycja korzystne–niekorzystne (czy też zgodne–niezgodne, swojskie–obce) względem podmiotu, organizmu, społecznego porządku, wszelkiego „systemu” w rozumieniu Andrzeja Sicińskiego¹⁹. Jeśli wartości traktujemy jako elementy, które służą podtrzymaniu funkcjonowania i rozwojowi określonego systemu, to ostatecznie zawsze ich zestawy będą przyporządkowane do dwóch zbiorów przypominających „albo–albo” z tekstu Burszty. Idea badań struktur wartości, w ramach której przyjmujemy, że wartość jest tym, co autoteliczne, nie pozwala łatwo sprowadzić wartości do zgodności i niezgodności z określonym układem odniesienia, gdyż z definicji autoteliczne jakości wykraczają poza partykularne interesy.

Wąskie ujęcie wartości niesie jednak pewne problemy. Według Pietraszki wartości uobecniają się w działaniach *n i e n a s t a w i o n y c h* na powinności charakterystyczne dla sfery społecznej czy na pożytki przynależne do porządku cywilizacji, a więc jako negacja tych porządków bądź opór lub nadmiar względem nich.

¹⁷ Dla przykładu, w książce Bożeny i Janusza Sztumskich czytamy, że świat wartości stanowi obok środowiska naturalnego i społecznego „trzecie środowisko” określające ludzką egzystencję. „I ten osobliwy świat wartości — wyjaśniają autorzy — obejmuje wszystko, co jest dla konkretnego człowieka lub określonych ludzi permanentnie albo tylko okazjonalnie cenne” (B. Sztumska, J. Sztumski, *Świat wartości jako trzecie środowisko istnienia człowieka*, Katowice 2018, s. 22). Przy tak szerokim zakresie „wartości” nie jest dziwne, że autorzy posuwają się do rozróżnienia wartości „prawdziwych”, czyli takich, które prowadzą do rozwoju ludzkości, i „wirtualnych”. „Wartość” najwyraźniej okazała się zbyt przepastnym pojęciem i trzeba było wezwać na pomoc „ludzkość”, by wprowadzić porządek, niestety za cenę nieuzasadnionego absolutyzmu. To ze strony socjologii. Natomiast z obszaru językoznawstwa można wskazać pracę Laury Polkowskiej, w której autorka przyjmuje, iż wartością jest wszystko, co uznane za cenne. Założenie to pozwala jej grupować tzw. słowa sztandarowe wokół dwóch z góry przyjętych, koherentnych podmiotów: konserwatystów i liberałów (L. Polkowska, *Wartości i antywartości w tygodnikach opinii. Komparatywna analiza dyskursu z elementami lingwistyki kwantytatywnej*, Warszawa 2018).

¹⁸ S. Pietraszko, *Antropologiczne podstawy teorii kultury*, tekst niepublikowany, dostępny w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego, s. 20.

¹⁹ A. Siciński, *Styl życia, kultura, wybór*. *Szkice*, Warszawa 2002, s. 33–66. W skróconej wersji autor wyklada swoją koncepcję relacji wartości do systemu w artykule *Kultura jako przestrzeń potrzeb i wartości*, „Prace Kulturoznawcze” 9, 2005, s. 15–24.

Nie mogą być jednak całkowicie neutralne wobec pozostałych porządków, gdyż wszystkie zostały ustawione na jednej płaszczyźnie „świata człowieka”. Znow przydało to wartościom charakteru linii demarkacyjnych: między tym, co zaledwie dostraja się do „obiektywnej” rzeczywistości (do obiektywnego porządku przyrody czy społeczeństwa), a wartościami ją transcendującymi. Dostrzegalne tu założenie o neutralnej płaszczyźnie (na przykład o „twardej” rzeczywistości będącej punktem wyjścia dla porządku cywilizacji), do której wtórnice dokooptowywane jest to, co wykracza poza neutralność (poprzez kreatywność, ugodzenie w równowagę porządku społecznego itp.) jest niezwykle problematyczne. Perspektywa ta milcząco uprzywilejowuje — znow posłużę się tym argumentem — jeden sposób doświadczania świata, mianowicie taki, w którym nieneutralność pozostaje zawsze w kontrze, na przekór temu, co jest. Wzmacnia to po cichu retorykę, której inspiracji możemy doszukiwać się u Nietzschego, dla którego nie konfrontować się ze sobą, innymi i światem, to żyć życiem „ostatniego człowieka”, czy u innego wpływowego filozofa, Alexandre’a Kojève’a, wedle którego wraz z końcem historii, rozumianym jako brak społecznych napięć i różnic, kończy się również „Człowiek we właściwym znaczeniu, to znaczy Działanie negujące to, co bezpośrednio dane [podkr. Ł.R.]”²⁰. Skoro mielibyśmy przede wszystkim opisywać różnice za pomocą rekonstrukcji struktur wartości, przemycanie tak daleko idących założeń normatywnych byłoby niewłaściwe.

Ponadto owo ujęcie wartości jest, co podnoszą niektórzy badacze, zbyt ograniczające, gdy mamy do czynienia z konkretnymi wytworami czy praktykami, które chcemy kulturoznawczo opisać. Analityczną użyteczność podziału na to, co autoteliczne, i to, co instrumentalne podaje się dziś w wątpliwość, tak jak niedawno uczyniły to w swoim artykule Dorota Koczanowicz i Anna Kwapisz. Omawiając przedsięwzięcia łączące przygotowywanie posiłków z aktywizmem społecznym i politycznym, autorki dochodzą do wniosku, że „podział na naturalne konieczności, cywilizacyjną użyteczność i kulturowe wartości ledwo daje się utrzymać”²¹. Rzecz jasna, to, że jedna aktywność zawiera w sobie wiele aspektów, nie jest jeszcze argumentem przeciw rozróżnianiu tychże. Jednak sens zagadnienia stawianego przez kulturoznawczynię jest jasny: czy aby same obiekty badań nie domagają się takiego ujęcia, w którym owe aspekty, w szczególności cywilizacyjne (u Pietraszki: skierowane ku pożytkom) i kulturowe (skierowane ku wartościom), mogłyby się wzajemnie różnorodnie oświetlać, modyfikować swój sens, a nie lokować w osobnych przestrzeniach bytowych (nawet jeśli powiązanych ze sobą)? Czy gdyby zastosować taką perspektywę, nie okaże się, że wartości ulegają w obrębie danej struktury jakimś treściowym przesunięciom? Rozwijając tę myśl:

²⁰ A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 454, cyt. za P. Nowak, *Ontologia sukcesu. Esej przy filozofii Alexandre’a Kojève’a*, Gdańsk 2006, s. 30.

²¹ D. Koczanowicz, A. Kwapisz, *Critical good design: Between utility and values*, przeł. P. Poniatowska, „Prace Kulturoznawcze” 26, 2022, nr 4, s. 97.

czy połączenie pożywności posiłku z refleksją etyczną nad jego powstawaniem — a to sedno jednego z przedsięwzięć opisywanych przez badaczki — nie stawia zarówno pewnych wartości moralnych, jak i pożywności w szczególnym świetle w tej konkretnej aktywności? Podobne refleksje musiały towarzyszyć Markowi Magdziakowi i Marcinowi Stabrowskiemu, skoro uznają za właściwe, by badając źródła historyczne, opisywać całą przestrzeń występujących w nim różnorodnych nieneutralnych jakości — pożytków i przyjemności razem z tak zwanymi wartościami witalnymi, duchowymi i religijnymi — tak aby nie uronić niczego ze specyfiki określonej struktury aksjotycznej²².

Wąskie ujęcie wartości ma zatem tę zaletę, że nie pozwala na sprowadzenie wartości do zgodności/niezgodności względem podmiotu czy systemu, lecz jednocześnie czyni z nich negację lub nadmiar, pewien naddatek wobec tego, co neutralne, przypisując to, co (arcy)ludzkie i szczególnie cenne, jedynie transcendowaniu zastanego porządku. Tymczasem praktyka badawcza postuluje podejście o wiele bardziej elastyczne, nastawione na badania szersze niż skoncentrowane jedynie na tym, co autoteliczne. Moim zdaniem z tego klinca może wyswobodzić teoria, w ramach której to, co nieneutralne, ma ontologiczne pierwszeństwo względem tego, co neutralne. Wyjaśniam to niżej.

Pierwszeństwo wartości

Ideę ontologicznego pierwszeństwa wartości niesie, moim zdaniem, koncepcja świata życia (*Lebenswelt*), szeroko znana w naukach społecznych i humanistycznych. Przeszkodą pojawiającą się od razu przed aksjocentryczną interpretacją, którą chcę zaprezentować, jest narzucające się współcześnie ujęcie socjologiczne, które możemy łączyć z pracami Alfreda Schütza, a w szczególności z późniejszymi twierdzeniami Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna orzekających o „społecznym tworzeniu rzeczywistości”²³. Jak rozumiem, koncepcja świata życia przyswoiła się i do dziś jest aktualna w tej mierze, w jakiej pozwoliła wyartykułować pewną dyrektywę metodologiczną, mianowicie nieuznawania jakiegś jednej całości czy rzeczywistości za daną z góry, lecz wytwarzaną w ramach złożonych interakcji (niegdyś przede wszystkim ludzkich; współcześnie podkreśla się interakcje z nieludźmi). Tymczasem chodzi mi o inny aspekt tego pojęcia. Edmund Husserl używa go, by dać wyraz transcendentalistycznemu rozróżnieniu między światem

²² „Rezygnacja na wstępie z jakiegś części pola preferowania, z jakiegś części owego porządku, który omawiamy, uniemożliwia podjęcie badań historyczno-kulturowych” (M. Magdziak, M. Stabrowski, *Przedmioty, preferencje, wartości*, „Prace Kulturoznawcze” 9, 2005, s. 162).

²³ Szczegółowo o przyswajaniu się tego pojęcia i jego odcieniach znaczeniowych w socjologii zob. S. Mandes, *Świat przeżywany w socjologii*, Warszawa 2012.

związanym z działającą subiektywnością a powstającym na jego podstawie obiektywistycznym obrazem świata:

Dla obiektywizmu charakterystyczne jest to, że porusza się on na gruncie świata danego wstępnie w doświadczeniu w sposób zrozumiały sam przez się i że pyta o „obiektywną prawdę” tego świata, o to, co dla niego nieumarunkowane, obowiązujące dla każdej istoty rozumnej, o to, czym on jest sam w sobie. [...] Tak osiągnie się to, co istnieje w sposób ostateczny — nie miałyby rozumnego sensu kierować pytanie wstecz, poza to.

Transcendentalizm natomiast głosi, że sens istnienia danego wstępnie świata przeżywanego jest tworem subiektywnym, że jest dokonaniem doświadczającego, przednaukowego życia. W życiu tym buduje się sens i obowiązywanie istnienia i świata, i to tego świata, który jest rzeczywiście obowiązujący dla tego, kto go aktualnie doświadcza. Jeśli zaś chodzi o „obiektywnie prawdziwy” świat nauki, jest on tworem wyższego rzędu zbudowanym na podstawie przednaukowego doświadczania i myślenia, wzgl. dotyczący obowiązywania dokonań tego myślenia. [...] Zatem nie istnienie świata w swej niebudzącej pytań zrozumiałości samej przez się jest tym, co w sobie pierwsze; nie chodzi też o pytanie, co obiektywnie do niego należy, bowiem tym, co w sobie pierwsze, jest subiektywność, mianowicie taka, która w sposób naiwny stwierdza wstępnie istnienie świata, a później racjonalizuje go lub, co jest równoważne, obiektywizuje. Zagraża tutaj jednak od razu pewna niedorzeczność, gdyż początkowo wydaje się oczywiste, że subiektywnością tą jest człowiek²⁴.

Skoro doświadczające życie mamy pomyśleć, wzięwszy w nawias byty względem niego transcendentne — których sens jest dopiero jego tworem — to i „człowiek” wraz z różnorodnymi znaczeniami, w które obrósł, nie może być brany w rachubę. W ten sposób od razu rozstajemy się z obiektywistycznymi naukami, w tym z antropologią. Tym, co ostaje się po powyższej redukcji, jest sam podmiot wszelkich doświadczeń, subiektywność, „która inaczej niż w prostej refleksji psychologicznej nie znajduje się już w gotowym świecie, lecz niesie w sobie i realizuje jako możliwe wszystkie te dokonania, którym ten świat zawdzięcza swoje zaistnienie”²⁵. „Dokonań” nie będę interpretował w duchu idealistycznym jako kreacji. Chodzi tu o konstytucję świata, czyli, jak ujął to Dan Zahavi, proces, „który pozwala na to, że to, co jest konstytuowane, zjawia się, odsłania, artykułuje i ukazuje takim, jakim jest”²⁶. Ukonstytuować może się wiele światów ze swoimi specyficznymi regułami, jak świat nauki, lecz tym, który pozostaje nieredukowalnym punktem wyjścia dla wszystkich innych, jest świat życia „w swej niebudzącej pytań zrozumiałości”, czyli traktowany przez subiektywność jako oczywisty. To w obrębie konstytucji świata życia, którego nie da się sprowadzić do czegoś pierwotniejszego, poszukując doświadczenia wartości, zabezpieczonych w ten sposób przed redukcją do naddatku względem neutralnego tła.

²⁴ E. Husserl, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 2017, s. 106–107.

²⁵ E. Husserl, *Doświadczenie i sąd*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013, s. 57. W oryginalne jest to wyróżniony fragment.

²⁶ D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świąch, Kraków 2012, s. 99.

Jak stwierdza Husserl: „Życie przytomne zawsze jest kierowaniem się na to lub owo, jest skierowane na coś jako na cel lub środek, jako na coś ważnego lub nieważnego, interesującego lub obojętnego, prywatnego lub publicznego, na potrzebę codzienną lub nowo powstającą”²⁷ — a więc zawsze na przedmioty jakoś już zabarwione, nieneutralne. Podobnie myślał inny fenomenolog, który skądinąd poświęcił więcej miejsca w swoich pracach zagadnieniom aksjologicznym, Max Scheler. Według niego wartość jest tym, co *p i e r w s z e* dociera do subiektywności i kieruje jej uwagę na przedmiot. Kenneth Stickers tłumaczy to następująco:

Antywartość bólu, na przykład, prezentuje się i jest doświadczana przed jakimkolwiek powiązaniem go [z] doświadczeniem zmysłowym jakości gorącej patelni, którą bezmyślnie chwyciłem i jedynie później w refleksji ująłem jako „przyczynę” mojego bólu. Czy też, aby przytoczyć jeden z przykładów Schelera: „Czuję piękno pokrytych śniegiem gór w świetle zachodzącego słońca” przed postrzeganymi jakościami, które „powodują” takie odczucie. [...] Określam się poprzez ból gorącej patelni, czy też przez piękno zachodu słońca jako „pierwszego przekaznika” tych fenomenów i w tym sensie, jak już stwierdzono, „wartości” można opisać jako „obiektywne”: nie ma sposobu, aby można [było] fenomenologicznie opisać ból czy piękno jako „subiektywizację”²⁸.

Oznacza to, że wartości nie są nakładane przez subiektywność na wcześniej neutralny obiekt. To raczej ona sama zostaje poruszona przez wartość, a często i przez nią zobowiązana. Inicjalnie manifestuje się podległość subiektywności (w łacinie byłby to pleonazm) względem tego, co aksjotyczne, a dopiero w kolejnych aktach, w refleksji nad sytuacją, która już miała miejsce, subiektywność może umiejscowić siebie jako przyczynę ukazywania się wartości: „»Piękno« zachodu słońca, na przykład, jest doświadczane w swojej konkretności jako własność zachodu słońca i jedynie później w refleksyjnym rozważaniu może być w spekulacji postulowane jako ujawniające się przed »okiem obserwatora«”²⁹.

Owo piękno ośnieżonych gór, przynaglające, by przyjrzeć się uważniej, jak skrzą, ów nagły dyskomfort, nakazujący natychmiast odłożyć patelnię, czy też, dajmy na to, niesprawiedliwość stanowionego prawa każąca nam wyjść na ulice — działają z mocą, która nie potrzebuje się potwierdzić w dociekaniach nad istnieniem świata zewnętrznego bądź nad impulsami pracującymi aktualnie w ciele. Nie oznacza to, że wykluczają rozważę, refleksję, pogłębianie i korygowanie wglądu (na ogół wręcz do nich skłaniają), lecz jedynie, że splatają subiektywność ze światem w sposób, od którego niepodobna się uwolnić — chyba że dopiero w spekulacji: we wtórnym przypisaniu wartości do efektów swobodnej działalności człowieka albo do konglomeratu jakości przedmiotu. Byłaby to — wracając do zagadnienia świata życia — operacja tożsama z neutralizacją świata życia przez obiektywizm

²⁷ E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993, s. 26.

²⁸ K. Stickers, „Wartość” u Maxa Schelera i w amerykańskim pragmatyzmie, przeł. W. Płotka, „Filo-Sofija” 2016, nr 2 (33), s. 20 [poprawiony oczywisty błąd fleksyjny i interpunkcyjny].

²⁹ *Ibidem*.

w sensie Husserlowskim. Twierdzą więc, że samozrozumiałość, z jaką świat ujawnia się względem subiektywności, jest tożsama z doświadczeniem wartości, a tym samym jest nieredukowalnym składnikiem konstytucji świata życia. W tym duchu Józef Tischner pisał: „Doświadczenie stanów rzeczy aksjologicznie neutralnych, jeśli w ogóle jest możliwe, dokonuje się drogą negacji: aby uzyskać intuicję „czegoś istnienia”, negujemy wartość, a nie na odwrót”³⁰.

Wartość nie jest więc ani transcendowaniem „tego, co bezpośrednio dane”, ani naddatkiem wniesionym do neutralnej czy przewidywalnej rzeczywistości za sprawą podmiotu o określonych własnościach empirycznych. Subiektywność jest w o wiele większym stopniu poddana manifestowaniu się wartości niż podmiotem zaprowadzającym „swoje porządki”. To, że nasze życie przybiera ten czy inny kształt oraz że opowiadamy o sobie tak, a nie inaczej, jest oczywiście rezultatem wielu czynników, często przygodnych. Jednak to, że w ogóle łączymy się ze sobą i światem poprzez wartości, nie jest ani naszym wytworem, ani dziełem świata — i tak samo nie są naszym i jego dziełem ich poszczególne jakości. Zatem elementy, z których składają się struktury aksjotyczne — wartości, są już przeddane. Dopiero odmienne uporządkowanie owych elementów przesądza o istnieniu różnic w sposobach doświadczenia świata. Jeśli w ten sposób postawi się kwestię manifestowania się wartości, daje się wówczas solidny argument, by pod pojęciem wartości rozumieć wszystkie nieneutralne jakości, a nie jedynie te, które wskazywałyby na przekraczanie rzeczywistości bezpośrednio danej. Pozwala to nieco złagodzić ton, z jakim mówimy o wartościach i dzięki temu adekwatniej opowiadać o różnicach w sposobach życia — życia, które nie porusza się przecież od jednej sytuacji granicznej do kolejnej i w którym wartości darzą się w pełni swojej subtelności.

Relacje między wartościami

Pozostaje jednak wciąż otwarte pytanie, w jakie dokładnie relacje są w stanie wejść wartości. Jednym z owych związków jest niewątpliwie hierarchia. Jak ustaliła klasyczna aksjologia, wartości dane są już razem ze swoją wysokością³¹. Hierarchię wartości można ustalać na poziomie wglądów istotnościowych, ale tutaj interesujące są ich różnorodne, przygodne, historycznie zmienne formy ustalane na podstawie regularności w preferowaniu i stawianiu niżej wartości określonych typów. W opisywaniu tejs regularności pomagają przyjęcie jakiejś typologii. Nie ma tu miejsca, by się temu dokładniej przyjrzeć, warto jednak zauważyć, że Stabrowski wskazuje na propozycję Schelera, by dzielić wartości na utylitarne, hedoniczne, witalne, duchowe (estetyczne, prawne, poznawcze) i wartości tego,

³⁰ J. Tischner, *Fenomenologia świadomości egotycznej*, [w:] J. Tischner, *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Kraków 2006, s. 395–396.

³¹ Zob. M. Scheler, *Wartości „wyższe” i „niższe”*, [w:] *Z fenomenologii wartości...*, s. 67–84.

co święte, oraz osobno, poza układem rang, wartości moralne — jako najbardziej użyteczną w badaniach³².

Sądzę jednak, że relacje między wartościami nie kończą się na zhierarchizowaniu. Roman Ingarden pisze na przykład o „łagodnym pięknie obrazu Vermeera”³³: jeśli zgodzimy się, że określony obraz łączy piękno z łagodnością, mamy do czynienia z pewnym splotem wartości, który nie mówi jeszcze nic o hierarchii, acz prezentuje jakąś relację między wartościami. „Łagodne piękno” wskazuje, że łagodność modyfikuje jednostronnie sens piękna, jakoś je sobą naznacza. W innym miejscu przywołanego tekstu Ingarden dopuszcza tego typu modyfikacje sensu wartości, podkreślając konieczność dalszych badań na bogatym materiale empirycznym³⁴. Relację, w której dwie wartości korespondują ze sobą w jednym przedmiocie, nazywa on prosto *w s p ó ł w y s t ę p o w a n i e m*. Wydaje się jednak, że skoro dany kompleks wartości, które wzajemnie lub jednostronnie modyfikują swój sens, tworzy harmonię lub pełen kontrastów, lecz możliwy do jasnego uchwycenia styl, warto podkreślić tę zgodność nazwą *w s p ó ł b r z m i e n i e*.

Nadal w ramach współwystępowania możemy też mówić o *n a p i ę c i u* między wartościami, gdy te wzajemnie się oświetlają, ale w taki sposób, że ich wspólna realizacja jest w tym układzie zabarwiona goryczą, niepewnością, dezorientacją czy dysharmonią. Napięcia ujawniają się na przykład w sposobach życia cechujących się labilnością.

Współwystępowanie to możliwość powiązania wartości w jednym przedmiocie (w tym: aktywności, sposobie życia), a praktyką, która powoduje, że wartości współwystępują, możemy nazwać *s p l a t a n i e m* wartości. Natomiast *d y s t a n s o w a n i e* wartości ma miejsce, kiedy separuje się określone wartości lub ich typy tak, że nie mogą się znaleźć w jednym przedmiocie, choć co do zasady mogłyby się łączyć — można wtedy mówić o ich *r o z ł ą c z n o ś c i*. Tu trzeba by rozróżnić *n i e ł ą c z l i w o ś ć* wartości, gdy wydają się „naturalnie” odseparowane i nie wzbudzają silnych emocji, od *k o n f l i k t u* wartości, który niesie silny ładunek emocjonalny. Przez pryzmat niełączliwości można badać na przykład praktyki i postawy separujące hobby od zawodu (nawet jeśli te nie są nazwami wartości, a jedynie wskazują na aksjotyczne ufundowanie). Konflikt pojawia się zaś wyłącznie na kanwie wartości o wysokiej randze, mocno angażujących; ma miejsce, gdy określone wartości nie mogą być uobecniane nie tylko w jednym przedmiocie czy pojedynczej sytuacji, ale w najszerszym horyzoncie życia. Gdy w grę wchodzi konflikt dwóch wartości pozytywnych, a groźba zniszczenia dobra, sprzeniewierzenia się wartości lub uśmiercenia osoby jest realna, mamy do

³² M. Stabrowski, *Analiza kulturoznawcza dwóch akapitów...*, s. 128.

³³ R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach?*, [w:] R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s. 90.

³⁴ *Ibidem*, s. 123.

czynienia z tragicznością³⁵. Wydaje się, że konflikty mogą przybierać różne formy w zależności od tego, czy w ogóle zmierza się do ich uśmierzenia, czy są aktywnie lub biernie podtrzymywane.

By choć nieco lepiej unaocznić koncepcję badania struktur wartości, odwołam się do przykładu. Dla Jakuba Sobieskiego³⁶ — ojca króla Jana III Sobieskiego — świętość jest zawsze powiązana ze smutkiem, religia jest łzawa i polega między innymi na współczuciu Jezusowi. Jego pamiętnik z kilkuletniej podróży po Europie, którą odbył za młodu, pełen jest opisów, w których daje o sobie znać rozmiłowanie w radosnym charakterze napotykanym miejsc, gwarze miast i ich żywotności, ale to, co religijne, jest — jak gdyby dla kontrastu — zawsze związane z udręczeniem. Świętość i smutek („smutność”³⁷) jest tu współbrzmieniem tych dwóch wartości, ich wzajemnym splataniem się, które daje o sobie znać we wspomnieniach z podróży³⁸, przy czym wolno uznać, że jest to relacja jednostronna: świętość jest zawsze zabarwiona smutkiem, ale smutek nie staje się przez to uświęcony. Uchwytujemy tu pewną część sposobu doświadczenia świata: możliwe splecenie wartości i dokonujące go praktyki (odpowiedni sposób opisu przedmiotów kultu religijnego, określone postawy względem nich oraz wobec świętych i Boga). Pokazując kolejne odniesienia (na przykład wysokie miejsca świętości w hierarchii), mamy coraz pełniejszy obraz pewnej struktury aksjotycznej. Dowiadujemy się w ten sposób czegoś — w ograniczonym zakresie — o samym Sobieskim oraz o określonym momencie historii, w których wspomnienia były spisywane. Jednak nade wszystko o pewnym sposobie doświadczenia. Treść owego spłotu wartości — czyli to, jakie konkretne zabarwienie przyjmuje świętość oraz jakie działania i jaką postawę pociąga za sobą jej smutny charakter — nie uległaby zmianie, nawet gdyby się okazało, że Jakub Sobieski nigdy nie istniał, a pamiętnik błędnie datowano na XVII wiek.

Siłą rzeczy, mając na względzie spójność analiz, musimy wziąć pod uwagę źródła o określonej proveniencji: podpadające pod jeden nurt ideowy, jednego autora, określony styl, jasno zarysowany konflikt itp. Jednak interpretacja celująca w rekonstrukcję układów wartości niejako zawiesza wszelkie tożsamości, które miałyby „stać za” źródłem, wszelkie idee, jakiegokolwiek systemy w używanym

³⁵ Zob. M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, [w:] *O tragedii i tragiczności*, oprac. W. Tatarkiewicz, Kraków 1976, s. 51–95.

³⁶ J. Sobieski, *Peregrynacja JW JWP Jakuba Sobieskiego, wojewody generalnego Ziem Ruskich (1607–1613)*, [w:] J. Sobieski, *Peregrynacja po Europie (1607–1613). Droga do Baden (1638)*, oprac. J. Długosz, Wrocław 2005, s. 3–202.

³⁷ Zob. przypis Ingardena tłumaczącego podrozdział *Tragiczność i smutek z O zjawisku tragiczności*: „Należy zaznaczyć, że nie chodzi tu o smutek jako stan psychiczny pewnego indywiduum, lecz o charakter (jakość) smutku, który może zachować np. i krajobraz. Etymologicznie odpowiadałoby tu najlepiej słowo »smutność«, gdyby nie pewne dźwiękowe zgrzyty, które słowo to budzi w słuchaczu” (*ibidem*, s. 62).

³⁸ Ł. Rozwadowski, *Lektura kulturoznawcza Peregrynacji po Europie Jakuba Sobieskiego*, „Forum Socjologiczne” 7, 2016, s. 165

wcześniej znaczeniu. Zawiesza je, czyniąc w toku analizy coraz mniejszy użytek z wiedzy o nich, koncentrując się na samym „jak” spotkania subiektywności ze światem. W tym sensie kultura miałyby charakter przysłówka, o czym pisała Wolska³⁹, przy zastrzeżeniu, że dla snutyh przeze mnie rozważań niewielkie znaczenie ma to, czy porządek wartości nazwiemy kulturą. Trzeba przede wszystkim umieć pomyśleć struktury aksjotyczne tak, aby faktycznie ujrzeć je jako osobne, niecierpiące swojej treści z żadnej innej sfery: społecznej, historycznej, politycznej, gospodarczej czy biologicznej. Przynosi to nie tylko wręcz przytłaczającą mnogość odpowiedzi na pytanie o owo „jak”, ale również rozszczelnia tożsamości wszelkich podmiotów/systemów, które — między innymi za sprawą przywołanych na początku ujęć wartości — zastajemy zasklepione.

Bibliografia

- Barbaruk M., *Długi cień Don Kichota*, Kraków 2015.
- Burszta W. J., *Kotwice pewności. Wojny kulturowe z popnacjonalizmem w tle*, Warszawa 2013.
- Butler J., *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, przeł. A. Czarnacka, Warszawa 2011.
- Husserl E., *Doświadczenie i sąd*, przeł. B. Baran, Warszawa 2013.
- Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1993.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, przeł. S. Walczewska, Kraków 2017.
- Ingarden R., *Czego nie wiemy o wartościach?*, [w:] R. Ingarden, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s. 83–127.
- Karwat M., *Cechy myślenia ideologicznego*, [w:] *Ideologie w słowach i obrazach*, red. I. Kamińska-Szmaj, T. Piekot, M. Poprawa, Wrocław 2008, s. 42–48.
- Koczanowicz D., Kwapisz A., *Critical good design: Between utility and values*, przeł. P. Poniatowska, „Prace Kulturoznawcze” 2022, nr 4, s. 87–99.
- Magdziak M., Stabrowski M., *Przedmioty, preferencje, wartości*, „Prace Kulturoznawcze” 9, 2005, s. 145–164.
- Mandes S., *Świat przeżywany w socjologii*, Warszawa 2012.
- Markowski M.P., *Wojny nowoczesnych plemion. Spór o rzeczywistość w epoce populizmu*, Kraków 2019.
- Michalski K., *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Kraków 2007.
- Nowak P., *Ontologia sukcesu. Esej przy filozofii Alexandre’a Kojève’a*, Gdańsk 2006.
- Pietraszko S., *Antropologiczne podstawy teorii kultury*, tekst niepublikowany, dostępny w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Pietraszko S., *Kultura. Studia teoretyczne i metodologiczne*, Wrocław 2012.
- Polkowska L., *Wartości i antywartości w tygodnikach opinii. Komparatywna analiza dyskursu z elementami lingwistyki kwantytatywnej*, Warszawa 2018.
- Rozwadowski Ł., *Lektura kulturoznawcza Peregrynacji po Europie Jakuba Sobieskiego*, „Forum Socjologiczne” 7, 2016, s. 165.

³⁹ D. Wolska, *Kultura jako części mowy*, „Ruch Literacki” 2019, z. 4, s. 451–457.

- Scheler M., *Dobra a wartości*, [w:] *Z fenomenologii wartości*, oprac. i przeł. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 46–59.
- Scheler M., *O zjawisku tragiczności*, przeł. R. Ingarden, [w:] *O tragedii i tragiczności*, oprac. W. Tarkiewicz, Kraków 1976, s. 51–95.
- Scheler M., *Wartości „wyższe” i „niższe”*, przeł. W. Galewicz, [w:] *Z fenomenologii wartości*, oprac. i przeł. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 67–84.
- Schindler J., *Kulturowe uwarunkowania procesów aktywizacyjnych*, Wrocław 2014.
- Schindler J., *Wprowadzenie do sporów o wartości*, [w:] *Sporo o wartości. Od praktyki do teorii interpretacji aksjologicznych*, red. J. Schindler, M. Stabrowski, Wrocław 2016, s. 7–20.
- Siciński A., *Kultura jako przestrzeń potrzeb i wartości*, „Prace Kulturoznawcze” 2005, nr 9, s. 15–24.
- Siciński A., *Styl życia, kultura, wybór. Szkice*, Warszawa 2002.
- Sobieski J., *Peregrynacja JW JWP Jakuba Sobieskiego, wojewody generalnego Ziem Ruskich (1607–1613)*, [w:] J. Sobieski, *Peregrynacja po Europie (1607–1613). Droga do Baden (1638)*, oprac. J. Długosz, Wrocław 2005, s. 3–202.
- Sommer A.U., *Wartości. Dlaczego ich potrzebujemy, chociaż ich nie ma*, przeł. T. Zatorski, Warszawa 2021.
- Stabrowski M., *Analiza kulturoznawcza dwóch akapitów z Pamiętników Jana Chryzostoma Paska*, „Forum Socjologiczne” 7, 2016, s. 127–136.
- Stickers K., „Wartość” u Maxa Schelera i w amerykańskim pragmatyzmie, „Filo-Sofija” 2016, nr 2 (33), s. 17–27.
- Sztumska B., Sztumski J., *Świat wartości jako trzecie środowisko istnienia człowieka*, Katowice 2018.
- Tischner J., *Studia z filozofii świadomości*, oprac. A. Węgrzecki, Kraków 2006.
- Wolska D., *Kultura jako części mowy*, „Ruch Literacki” 2019, z. 4, s. 451–457.
- Wolska D., *Wstyd i bezwstyd. Przyczynek do badań nad kulturą i PRL-em*, [w:] *Nim będzie zapomniana. Szkice o kulturze PRL-u*, red. S. Bednarek, Wrocław 1997, s. 62–73.
- Zahavi D., *Fenomenologia Husserla*, przeł. M. Świąch, Kraków 2012.

On structures of values today. From polarization to the inner order

Abstract: Commonly used expressions, such as “left-wing values” or “traditional values,” suggest that the keystone connecting dispersed values into a tangible whole can only be a specific identity or ideology, whose meaning is constructed within a polarization. Today, as we are afflicted by clashes typical of contemporary cultural wars, the question of whether spheres of values can be conceived beyond a language that reduces everything valuable to opposition becomes even more important. In response to this issue, the article presents a concept developed in cultural studies at the University of Wrocław, according to which structures of values derive their specificity from their own particular construction. Given certain shortcomings of this concept — including the overly narrow concept of values — a correction has been made aiming to replace the human as the subject of valuation with subjectivity in a phenomenological sense. Possible types of relations between values have also been indicated: in addition to hierarchical relationships, two others are proposed: co-occurrence and disjunction.

Keywords: values, subjectivity, life-world, culture wars

* * *

Łukasz Rozwadowski — doktorant w Instytucie Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego. Interesuje się aksjologią fenomenologiczną oraz badaniami nad płcią i seksualnością w kulturze. W przygotowywanej rozprawie doktorskiej analizuje wybrane problemy kultury współczesnej przez pryzmat polskiego sporu o gender. Współredaktor zbioru *Spory o wartości II. Światy alternatywne* (Wrocław 2022). Publikował między innymi w „Forum Socjologicznym”, „Stanie Rzeczy” oraz „Kulturze i Wartościach”.