

Czy Latourowskie badanie sposobów egzystowania pozwala zrozumieć wartości i ich rolę w naszym życiu?

Prace
Kulturoznawcze XVIII
Wrocław 2015

Przedmiotem mojej analizy jest ostatnia książka Brunona Latoura — *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*¹. Nie zamierzam oczywiście odnosić się do całości Latourowskiego projektu badawczego, lecz jedynie do jednej szczegółowej kwestii, w której udało mi się — mam nadzieję — zrozumieć stanowisko Latoura do pewnego stopnia, mianowicie do kwestii wartości. Przesadą byłoby stwierdzenie, że we wspomnianej książce zawarta jest jakaś dopracowana, spójna koncepcja wartości, choć sam termin „wartość” i uwagi odnoszące się do wartości, wartościowania i moralności rozsiane są po całym tekście.

Charakteryzując swój projekt we *Wprowadzeniu*, Latour mówi o badaniu wartości „wydobywanych, cenionych, nierozumianych, źle traktowanych, składanych do kupy z powrotem i przywłaszczanych przez Zachód jako jego ojcowizna”, badaniu, które ma być przyczynkiem do — deklaruje patetycznie Latour — „planetarnych negocjacji, które będziemy musieli podjąć, przygotowując się na czasy, kiedy nie będziemy już przemawiali z pozycji siły i kiedy inni będą tymi, którzy zamierzają »modernizować«, ale w stary sposób i — mówiąc wprost — bez nas”². Jego projekt ma być więc czymś więcej niż tylko studium wartości przyjmowanych przez nowożytnych, ma być rekonstrukcją systemu wartości społeczeństw zachodnich³.

Niestety, jak na planetarny projekt skierowany do ludzkości konstrukcja budowana przez Latoura jest przynajmniej na razie słabo przemyślana i pozostawia

¹ B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*, Cambridge, Mass. 2013.

² *Ibidem*, s. 16.

³ *Ibidem*, s. 28.

wiele do życzenia. Ani rekonstrukcja nowoczesnego rozumienia wartości, ani proponowane ich ujęcie przez „porównawczą antropologię nowoczesności”⁴ nie może satysfakcjonować czytelnika zajmującego się problematyką aksjologiczną.

Wątpliwości, które żywią w odniesieniu do Latourowskich ustaleń, prowadzą mnie do innego ujęcia wartości — do koncepcji ontologiczno-hermeneutycznej, którą przedstawię w ostatniej części artykułu.

1. Co Latour mówi o wartościach?

Latourowskie ustalenia dotyczące wartości w *An Inquiry into Modes of Existence* można zwrzeć w trzech postulatach.

1.1. Należy przekroczyć opozycję faktów i wartości

Tytułowy postulat jest jednym z filarów, na których Latour buduje swoje ujęcie wartości. Należy odrzucić podejście zapoczątkowane przez Kanta, „który oczekuje, że ludzie pozbawieni świata, »dodadzą« wartości do bytów »pozbawionych powinno-być». Zamiast przeciwstawiać sobie „jest” i „powinno być”, należy „policzyć, przez ile bytów jedno istnienie musi przejść i ilu zmian musi się nauczyć, by się przystosować i kontynuować istnienie”⁵. Wszystkie sposoby egzystencji „uczestniczą w tym, co można nazwać instytucją moralności” i „[w]szystko w świecie, od kleszcza von Uexküll’a do Papieża Benedykta XVI, nawet fajka Magritte’a, ocenia [*evaluates*]”⁶. Waloryzowanie jest z kolei „rejestrowaniem pojawiania się różnic, albo poprzez wstawianie nowej linii [...] albo wstawianie nowej kolumny”⁷. To pierwsze polega na „odkrywaniu przy okazji nowego »produktu«, że stajemy się zdolni do nowych interesów lub nowych pasji, nowych powiązań”, a to drugie — „na odkrywaniu przy okazji nowego »zapotrzebowania«, że inne kombinacje materiałów i usług mogą zostać powołane do istnienia”. Analogicznie dewaloryzacja to „nagle zniknięcie linii lub kolumny”⁸.

⁴ Właściwie należałoby mówić o „porównawczej antropologii modernych”.

⁵ W tym miejscu tekst Latoura można rozumieć właśnie jako stwierdzenie, że jedno istnienie przechodzi przez różne byty („how many beings an existent needs to pass through”), ale tekst w innych miejscach nie pozwala na taki przekład, np. „to explore through what other beings it must pass to subsist, to earn its subsistence” (*An Inquiry into Modes of Existence*, s. 454).

⁶ *Ibidem*, s. 453.

⁷ *Ibidem*, s. 435.

⁸ *Ibidem*.

Odrzucenie opozycji faktów i wartości jest jednym z kroków prowadzących do przekroczenia nowożytnej perspektywy i wprowadzenia symetrycznego traktowania tego, co ludzkie i pozaludzkie⁹.

Postulat ten można opatrzyć komentarzem będącym odpowiedzią na pytanie: jak może to zostać zrealizowane? Pierwszą możliwością przekroczenia opozycji ludzkie — pozaludzkie jest rozważanie abstrakcyjnych i wyidealizowanych bytów, czyli tak jak w przyrodoznawstwie, w którym fundamentem teorii są radykalnie abstrakcyjne pojęcia mające treść przede wszystkim matematyczną, takie jak punkt materialny czy poruszająca się bryła (którą jest tak samo kamień odpadający od skały, kamień znaleziony na górze i zrzucony przez człowieka, kot, niechęący upuszczony przez człowieka, i wreszcie sam ten człowiek). Druga możliwość to podejście uniwersalizujące, czyli takie jak w metafizyce czy w ontologii formalnej, w których buduje się neutralne pojęcia stosowalne jednakowo do tego, co ludzkie i pozaludzkie. Latour takie właśnie podejście deklaruje i posługuje się zuniwersalizowanymi pojęciami aktualnego zdarzenia, aktanta, sieci, powiązania, śladu, natury-kultury czy hybrydy. W jego pracach pojawia się także trzecie podejście. Polega ono na uzupełnieniu neutralnych pojęć metafizycznych pojęciami zaczerpniętymi z nauk społecznych czy humanistycznych („mediator”, „delegator”, „translator”, „negocjacja” itp.) i rozszerzeniu ich stosowalności na to, co pozaludzkie. Pierwsze podejście — co oczywiste — naturalizuje (fizykalizuje) wszystko i wszystkich, a tym samym zagrożone jest redukowaniem tego, co ludzkie, do tego, co pozaludzkie (a nawet można powiedzieć mocniej — przedludzkie). Metafizyczny sposób znoszenia różnicy między tym, co ludzkie, i tym, co pozaludzkie, narażony jest na to, że opowieść metafizyczna będzie bardzo krótka, jeśli liczba uniwersalnych pojęć będzie bardzo ograniczona, albo będzie się rozwijać w dwie opowieści, jeśli wprowadzone zostaną pojęcia odróżniające to, co ludzkie, od tego, co pozaludzkie. Zagrożeniem trzeciego podejścia są pojęcia absurdalne z powodu niedopasowania treści, ze względu na którą zostały przyjęte, i nowego zakresu.

1.2. Wartości należy rozumieć faktycznie

Odrzucenie opozycji faktów i wartości oznacza dla Latoura, że wartości muszą być czymś równie faktycznym (empirycznym) jak fakty bez wartości, jeśli takie mogą w ogóle istnieć w Latourowskim świecie.

Wydaje się, że termin „wartość” ma dla Latoura sens potoczny — wartością jest to, co cenimy, czyli obiekt, własność czy stan czegoś, na przykład ceniona przez uczonych i nie tylko przez nich obiektywność nauki, lecz także już we *Wprowadzeniu* pojawia się dwu-, a może nawet wieloznaczność, bo Latour pisze,

⁹ B. Latour, *We Have Never Been Modern*, Cambridge, Mass. 1993, s. 103 [wyd. pol. *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, przeł. M. Gdula, Warszawa 2011, s. 148].

że to wartość jest dla nas droga, że szanujemy wartości, jak gdyby coś najpierw było wartością, a następnie było przez nas cenione (doceniane), dlatego że jest wartością, a także wylicza jako przykłady wartości: politykę, religię i prawo, określając je jako wartości „zdeptane w trakcie obrony Nauki”, co nie przeszkadza mu w innym miejscu mówić o wartościach naukowych, religijnych, politycznych czy fikcyjnych¹⁰. Wartości w tym drugim sensie są tym, co czyni naukę naukową, prawo prawniczym, a politykę polityczną. To one są „płynem, który przepływa w sieciach” i pozwala pokonać nieciągłości, połączyć zróżnicowane obiekty, na przykład „kulturę drożdży, fotografię, tabelę z danymi, diagram, równanie, podpis pod zdjęciem, tytuł, podsumowanie, akapit i artykuł”, czyli byty, które są „włączane, mobilizowane, angażowane, przekładane, po to, by uczestniczyły w danej sytuacji”¹¹.

Latour próbuje — jak sędzę — skonceptualizować to, że uczestniczący w procesie badawczym uczony rozumie powiązania między elementami sytuacji badawczej, które niezorientowanemu obserwatorowi (Latourowskiej etnografce nauki) jawią się jako niepowiązane, nieciągłe. W przeciwieństwie do etnografki dla badacza pracującego w laboratorium poszczególne elementy sytuacji laboratoryjnej mają określone, jasne znaczenia; on wie do czego służą, po co ich używa, jak należy ich użyć, gdzie je znaleźć, jak je zamówić u producenta, z czym powiązać itp. We wcześniejszej pracy Latour mówi o obiektach i ich znaczeniach, przeciwstawiając swoje stanowisko tradycyjnemu, wedle którego to działający ludzki podmiot nadaje znaczenia obiektom, które ich same z siebie nie mają. Zdaniem Latoura w tradycyjnej koncepcji mamy znaczenie bez obiektu i obiektywność bez znaczenia¹². Odrzucając to stanowisko, Latour chce traktować wartości jako doświadczane i doceniane, a więc będące korelatami indywidualnych przeżyć i jednocześnie jako krążące w sieciach i przez nie dostarczane¹³. Z takim powiązaniem ‘subiektywnego’ i ‘obiektywnego’ aspektu wartości można się zgodzić, podobnie jak z przekonaniem Latoura, które — jak się wydaje — leży u podstaw faktualizacji wartości. Jest to przekonanie, że bycie podmiotem moralnym nie jest stanem istoty ludzkiej odizolowanej od świata. O jego obecności w projekcie Latoura świadczą kilkakrotne krytyczne uwagi pod adresem Kantowskiej koncepcji etycznej.

Nie bez racji zauważa także Latour, że bycie dobrym pisarzem czy eksperymentatorem nie jest po prostu wynikiem woli piszącego czy eksperymentującego, ale zależy również od wymyślonych postaci czy badanych faktów, albowiem to fakty właśnie czynią eksperymentatora „dobrym eksperymentatorem, dobrze

¹⁰ B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence*, s. 7, 11, 14, 17.

¹¹ *Ibidem*, s. 39–41.

¹² B. Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford 2005, s. 205–206 [wyd. polskie *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, przeł. A. Derra, K. Abriszewski, Kraków 2010, s. 300].

¹³ B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence*, s. 11–12, 14, 36, 40.

usytuowanym, we właściwym momencie itp.”¹⁴. Idea, że wartości funkcjonują w interakcjach między człowiekiem i rzeczami jest w pełni akceptowalna, jeśli zgadzamy się, że człowiek jest nie tylko niezbywalnie istotą społeczną, lecz także niezbywalnie jest w świecie.

Wreszcie, wartości są związane z instytucjami i zmieniają się wraz z nimi tak, że relacje między różnymi wartościami podlegają historycznym przekształceniom. Wartości nadają instytucjom kierunek, a one je „obejmują i dają im schronienie”, choć często je zdradzają i im się sprzeniewierzają¹⁵. Z tą ideą także można się zgodzić, bo trudno uznać wartości za niezależne od rzeczywistości społecznej, od tego, co między jednostkami, a nie wewnątrz nich w sensie psychicznym czy cielesnym.

Zgoda ta nie oznacza jednak, że Latourowska faktualizacja wartości nie budzi żadnych wątpliwości. Wręcz przeciwnie. Po pierwsze, nieprzekonujące, by nie powiedzieć bałaganiarskie, jest utożsamianie wartości ze znaczeniami. Pojęcie znaczenia ma szerszy zasięg, bo związane jest z jednej strony z naszym rozumieniem rzeczy i sytuacji, a z drugiej strony z kulturową naturą owych rzeczy i sytuacji, konstytuowaną właśnie przez znaczenia. Pojęcie wartości zaś związane jest z przeżyciami aksjologicznymi i ocenianiem, w którym rozumienie jest oczywiście obecne, ale oceniania nie wyczerpuje. Ich odróżnienie pozwala więc zastanawiać się, czy możliwe są sytuacje neutralne aksjologicznie, nie mając jednocześnie wątpliwości, że nie ma (dla nas) sytuacji nienasyconych znaczeniami. Po drugie, dążenie do przekroczenia opozycji faktów i wartości nie owocuje jakimiś nowymi pojęciami, w których zachowane byłyby obydwaj aspekty: faktualność i cenność. W gruncie rzeczy nie jest nawet pewne, czy Latour przezwycięży tę opozycję, czy raczej eliminuje z każdego jej członu jakieś elementy, niewiele mające z sobą wspólnego. Fakty zostają przez Latoura pozbawione stabilności oraz obiektywności i wpisane w sieci; przestają być czymś gotowym, zadaniem, niepodlegającym dyskusji. Krótko mówiąc, Latour odrzuca utożsamianie faktów z ostatecznym stadium procesu ich fabrykacji. Fabrykowanie faktów i ich zależność od teorii widać szczególnie wyraźnie w wypadku (arte)faktów naukowych¹⁶. Można powiedzieć, że fakty zostają przez Latoura sprowadzone do zdarzeń i powiązań sieciowych. W odniesieniu do wartości z kolei Latour chce usunąć ich wtórność względem faktów, to że „przychodzą za późno”, bo stawiamy pytania moralne w odniesieniu do faktów, które się już dokonały; chce także związać ściśle pytania etyczne z pytaniami faktualnymi, przede wszystkim z pytaniami dotyczącymi nowych aktorów wprowadzanych do wspólnotowego życia¹⁷. Wydawać się może, że w ten

¹⁴ *Ibidem*, s. 159.

¹⁵ *Ibidem*, s. 45–46.

¹⁶ B. Latour, *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge, Mass. 2004, s. 95–96, 103–105 [wyd. polskie: *Polityka natury. Nauki wkraczają do demokracji*, przeł. A. Czarnacka, wstęp M. Gdula, Warszawa 2009, s. 145–146, 154–157].

¹⁷ *Ibidem*, s. 97–99, 105–108 [wyd. polskie, s. 147–150, 157–161]. Przy okazji warto dodać, że dyskurs teorii aktora-sieci nakazywałby raczej mówić o nowych aktorach wprowadzających

sposób cały obszar faktów, obszar zarezerwowany przez nowoczesność dla racjonalności instrumentalnej, otwarty zostaje na debatę etyczną. W gruncie rzeczy jednak wartości podlegają podwójnej redukcji: zostają sprowadzone do porządku faktualności, ale nie jako szczególny rodzaj faktów, lecz przez „rozmycie” ich w faktualności w tym sensie, że fakty podlegają hierarchizacji w debacie publicznej (politycznej) w kategoriach celów i środków czy zysków i strat¹⁸. W Latourowskiej teorii „podział na środki i cele, wartości i fakty zaciera się, realizacja celu jest bowiem rozumiana jako budowa sieci relacji”¹⁹. Co więcej, sam cel musi też być rozumiany jako splot relacji. „Rozmycie” wartości w faktualności widać w jednej z wcześniejszych prac²⁰. Analizując konkretną sytuację, w której mamy do czynienia — w jego przekonaniu — z wartościami, mianowicie uruchamianie samochodu z pasami bezpieczeństwa i alarmem włączającym się wtedy, gdy pasy nie zostały zapięte, Latour stwierdza, że moralność nie znajduje się w kierowcy, ale w artefakcie wymuszającym przestrzeganie prawa. Można zgodzić się, że w tle tej sytuacji mamy ludzkie życie, któremu przypisujemy wartość i z tego powodu dążymy do jego ochrony, ale opisane przez Latoura delegowanie wartości (moralności) do artefaktu jawi się raczej jako usuwanie wartości z opisywanej sytuacji lub zastępowanie ich faktami niż jako proces, w wyniku którego wartość znajduje faktyczną realizację.

Nic więc dziwnego, że dokonawszy faktualizacji wartości, Latour nie przechodzi do rozważenia różnorodnych typów wartości. Wspomina wprawdzie o „wartości rynkowej”, „wartości pracy”, „wartości religijnej” czy o tym, co polityczne, jako o wartości, ale w gruncie rzeczy sprowadza wartości do opozycji dobre–złe, jakoś utożsamia je z seriami bytów oraz z celami i środkami i wszystkie „podporządkowuje” moralności²¹.

1.3. Wartości należy rozumieć uniwersalistycznie i wszechświatowo

Budując pojęcie moralności, Latour mówi o nośnikach-moralności (*morality-bearers*), etoforach (*ethophors*) — przez analogię do psychofor (*psychophors*), miernikach wartości i o dodatkowym sensie dobra i zła pozwalającym wyjaśnić niuans znaczeniowy, który wiążemy z „doświadczeniem moralnym”²².

się czy wchodzących w sieci, a nie wprowadzanych przez nas, bo nie jesteśmy aktorami wyróżnionymi.

¹⁸ *Ibidem*, s. 108–127 [wyd. polskie s. 161–181]; K. Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Kraków 2008, s. 333–349.

¹⁹ A.W. Nowak, *Podmiot, system, nowoczesność*, Poznań 2011, s. 223.

²⁰ Przytaczam za: K. Abriszewski, *op. cit.*, s. 216–217.

²¹ B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence*, s. 328, 435, 453. Wartość rynkowa czegoś to w ostateczności seria bytów, które mogą zostać zastąpione przez to coś (s. 435).

²² *Ibidem*, s. 445, 454.

Moralność jest własnością samego świata. Świat emituje moralność „w stronę każdego, kto posiada instrument dostatecznie czuły, by ją zarejestrować”²³. Latour uważa, że podobnie jak prościej jest uznać, że istnieją byty, które nas straszą, bardziej obiektywnie przyjąć, że pewne byty zwracają się ku nam, by nas zbawić („anioły zbawienia”), tak też bardziej elegancko i bardziej empirycznie — jak mówi — jest założyć, że byty wzywają nas do odpowiedzialności moralnej²⁴.

W przekonaniu Latoura to nie my projektujemy wartości na byty pozbawione wartości, to w „rzeczach samych jest coś, co oferuje poczucie moralne [*extends the moral sense*], czy raczej — powiedzmy — coś, co pozwala zdobyć bardziej wyrafinowane poczucie moralne”²⁵. W jego koncepcji moralność ma być uniwersalna, a nie etnocentryczna, jak w koncepcjach nowożytnych, w których poszukiwano uniwersalności, ale osiągnięto jedynie moralny pluralizm, ponieważ myśliciele nowożytni odcięli siebie od świata. Uniwersalność moralności wymaga „dostępu do wszechświata”²⁶ i oznacza, że każdy sposób istnienia wyraża własną różnicę między tym, co dobre, i tym, co złe. Jeśli dobrze rozumiem Latoura, tym, co wspólne wszystkim sposobom istnienia, jest powracanie skrupułów dotyczących optymalnego rozkładu celów i środków [*the reprise of scruples about the optimal distribution of ends and means*]²⁷.

Myślę jednak, że Latour posuwa się zbyt daleko i formułuje twierdzenia, których założeń ani konsekwencji nie przemyślał. Zdecydowane pozytywne stwierdzenie, że moralność jest własnością świata, że byty wzywają nas do odpowiedzialności moralnej, rodzi wiele wątpliwości, których Latour nie rozwiewa. Czy to owe byty są źródłem i nośnikiem wartości moralnych i czynią człowieka istotą moralną przez to, że się do niego zwracają? Czy one są istotami moralnymi w takim samym sensie jak my, czyli na przykład czy one też ponoszą moralną odpowiedzialność, mogą być „dreńczone przez moralne skrupuły” i poszukują optimum?²⁸ Jak można rozumieć stwierdzenie, że „[b]yt moralny rozważa ponownie wszystkie istnienia w świetle nowego pytania”, na przykład takiego: „Czy postąpiłem dobrze czy źle?”, przyjmując — jak chce Latour — że bytem moralnym jest każdy byt, a nie tylko człowiek?²⁹ W jaki sposób stwierdzenie: „Kiedy zaczynasz być istotą moralną wszystko jest twoje, wszystko cię niepokoi, zajmuje, wzbudza troskę”, można odnieść do czegoś innego niż człowiek?³⁰

Latour zdaje się dążyć do ujęcia wartości w sposób tak ogólny i zarazem tak faktualny, że dostrzega je w każdej sytuacji, w której występuje porównywanie

²³ *Ibidem*, s. 456.

²⁴ *Ibidem*, s. 456–457.

²⁵ *Ibidem*, s. 457.

²⁶ *Ibidem*, s. 458.

²⁷ *Ibidem*, s. 455–456.

²⁸ *Ibidem*, s. 443, 459.

²⁹ *Ibidem*, s. 459.

³⁰ *Ibidem*, s. 461.

bytów, ich uporządkowanie i uszeregowanie czy odróżnianie celów i środków³¹. Ani taka uniwersalizacja wartości, ani żaden z trzech postulatów Latoura (postulat odrzucenia opozycji faktów i wartości, postulat faktualizacji wartości i postulat traktowania ich wszechświatowo) nie wydają mi się przekonujące. Z powodów nie całkiem dla mnie jasnych Latour uważa, że odrzucenie opozycji wartości i faktów jest składnikiem czy warunkiem porzucenia opozycji ludzkie–pozaludzkie. Świadczyłyby to o upraszczającym wiązaniu przez niego tego, co ludzkie, z wartościami i tego, co pozaludzkie, z faktami. Istnienie takiego powiązania sugeruje z kolei to, że Latour redukcyjnie utożsamia wartości z wartościami etycznymi i wiąże je z interakcjami społecznymi. Żaden z tych związków nie jawi się jako konieczny ani uzasadniony. Porządek społeczny jest równie faktualny jak porządek przyrody, choć są to zapewne różne faktualności, a wartości są lub przynajmniej mogą być równie obecne w naszych relacjach z rzeczami, jak w naszych relacjach z bliźnimi. Skądinąd słuszne dążenie do tego, żeby przebudować system wartości z tego, który nowożytni wypracowali, przypisując sobie panowanie nad przyrodą, na taki, który właściwy będzie dla naszych wzajemnych interakcji z przyrodą, nie musi prowadzić do odrzucenia odróżnień, które zapewne dają się zmodyfikować, ale raczej nie pozwalają się całkowicie wyeliminować.

Co więcej, im bardziej Latour usiłuje zatrzeć różnicę między nami i tym, co pozaludzkie, tym bardziej jego rozważania stają się obiektywistyczne, a to oznacza, że tracą możliwość zdania sprawy z naszej refleksyjności, z tego, że zarówno odróżnianie ludzkiego i pozaludzkiego, jak i ich unifikowanie są czynione przez nas³², i z tego powodu nie da się odebrać nam wyróżnionej pozycji. Jej szczególność nie musi oczywiście oznaczać moralnej czy metafizycznej wyższości nad tym, co pozaludzkie, a jedynie to, że nie możemy „spojrzeć” na świat i na siebie z żadnej innej pozycji niż nasza własna. Nasza autorefleksja jest istotna także z perspektywy aksjologicznej. Pytania, które skierowałam pod adresem Latourowskiej próby uniwersalizacji moralności, pokazują, że bycia istotą aksjologiczną nie da się chyba oderwać od uświadamiania sobie własnej aksjologiczności, wyrażającego się w poczuciu odpowiedzialności oraz — może przede wszystkim — w poczuciu winy, a przejawia w podejmowaniu obietnic czy zobowiązań. To z kolei znaczyłyby, że między moim ludzkim byciem dręczonym moralnymi skrupułami a byciem kleszcza, który ocenia, zachodzi zasadnicza różnica. Przyjrzymy się zatem sposobom konceptualizowania wartości w filozofii.

³¹ *Ibidem*, s. 446.

³² Latour oczywiście stale podkreśla, że to odróżnienie zostało ukonstytuowane przez myślicieli nowożytnych, ale jednocześnie zdaje się nie dostrzegać „czynnika ludzkiego” w znoszeniu opozycji ludzkie–pozaludzkie, jak gdyby działało się to za sprawą zagęszczenia sieci, a nie jego własnych rozważań.

2. Wartości w filozofii nowożytnej i współczesnej

Tę krótką i zwięzłą opowieść zacząć należy od stwierdzenia, że Latour ma nieco racji, wiążąc opozycję faktów i wartości z filozofią nowożytną, ponieważ rozerwała ona jedność bytu i doskonałości (dobra-piękna-prawdy), przyjmowaną w filozofii starożytnej. Jak zauważa Nicolai Hartmann: „U starożytnych »idea« zajmuje miejsce wartości (idea sprawiedliwości, męstwa, dobra w ogóle); właściwy charakter wartości przejawia się tylko w jej treści, nie jest odróżniony od jawnie innego sposobu istnienia innych zasad ontycznych (jak np. jedność, przeciwieństwo, forma, materia)”³³. W filozofii nowożytnej natomiast wartości (piękno, dobro, chwała) oderwane zostały od rzeczy, choć początkowo miały to samo źródło. Był nim Bóg i oczywiście jak długo źródłem i gwarantem wartości był Bóg, który jest bytem, a doskonałość jest jego atrybutem³⁴, tak długo nowożytne ujęcie wartości nie różniło się istotnie od starożytnego. Później jednak, w miarę jak słabło (u filozofów) „poczucie przynależności do kosmicznego porządku idei”³⁵, a perspektywa teologiczna przestawała ich obowiązywać, filozofowie szukali coraz bardziej intensywnie źródła i podstawy wartości poza bytem. Najpierw w Rozumie, a potem w umowie społecznej, konwencji, tradycji czy wręcz w subiektywnym ustanowieniu. Ontologiczne wykorzenienie wartości miało dwa filozoficzne następstwa. Po pierwsze, byt stał się czystą faktycznością, zewnętrzną względem nas i będącą obiektem naszego poznania i przedmiotem rozmaitych form praktycznego działania. Po drugie, wartościowanie nie mogło się już odwoływać ani do porządku świata, ani do logosu, ani do ładu opatrnościowego jako do usprawiedliwiających je podstaw ostatecznych. Poszukiwanie poza bytem podstawy uprawomocniającej wartości musiało kończyć się albo odrzuceniem samej potrzeby znalezienia ontologicznej podstawy wartości, pokazanym jako możliwość przez Hume’a, albo racjonalistycznym uznaniem, że podstawą wartości (dobra) jest autonomiczny i odpowiedzialny za siebie Rozum. To pierwsze rozwiązanie jest źródłem wszelkich odmian współczesnej „faktualizacji” wartości. To drugie zostało najlepiej zrealizowane w filozofii Kanta, który „odróżnił bardzo klarownie prawo moralne od zasad przedmiotów (np. kategorii) — za pomocą pojęcia

³³ N. Hartmann, *O podstawach ontologii. Cele i drogi analizy kategorialnej*, przeł. J. Carewicz, Toruń 1994, s. 27.

³⁴ W odróżnieniu od rzeczy doskonałości Boskiej nie możemy odkryć, ale pokazuje się nam ona jako obiektywny porządek normatywny (wyłożony w dekalogu, zasadach metody naukowej czy w obowiązującym kanonie piękna), któremu jesteśmy podporządkowani i któremu nie możemy się oprzeć, a więc musimy się mu poddać.

³⁵ Ch. Taylor, *Humanizm i nowoczesna tożsamość*, [w:] *Człowiek w nauce współczesnej. Rozmowy w Castel Gandolfo 1983*, red. K. Michalski, przeł. D. Lachowska, S. Nowotny, Paris 1988, s. 191.

powinności³⁶. Wyraża się ono w przeciwstawieniu Sein-Sollen i leży u podstaw współczesnego odróżnienia wartości od faktów i pytania *quid iuris od pytania quid facti*. Dla przyjmujących je neokantystów byt jest, a wartości mają ważność (obiektywną), czyli stanowią warunek konieczny na przykład etyczności i dlatego obowiązują. Kantowskie podejście jest źródłem idei „doświadczania wartości”, bo kantowski Rozum „stwierdza” obecność wartości w sobie samym, choć nie może zakwestionować prawa moralnego, tak samo jak nie może uwolnić się od poznawczych form i kategorii czy od metafizycznych idei. Podejście to jest także punktem wyjścia dziewiętnastowiecznego odróżnienia powinności (etyka) i ważności (epistemologia, prawo).

Krytyka Kantowskiej filozofii otworzyła na przełomie XIX i XX wieku perspektywę aksjologii pytającej o ontologiczny status wartości, o ich poznawalność i rolę w ludzkiej rzeczywistości. Jak argumentuje Hartmann, umieszczenie źródła powinności w rozumie rodzi istotną trudność, a może nawet sprzeczność, bo w rozumie praktycznym nie może jednocześnie tkwić „autonomia prawa powinności” i „autonomia decyzji [by postępować — B.T.] wbrew temu prawu”³⁷. Jeśli wolność ma (i musi mieć) źródło subiektywne, to powinność musi mieć źródło obiektywne³⁸. „Idealny byt wartości musi mieć zatem inny jeszcze sposób istnienia, ani niezależny od podmiotu, ani nieidentyczny ze sposobem istnienia jakości istotowych”³⁹.

Współczesna perspektywa aksjologiczna otwiera się jednak dopiero dzięki Nietzschemu. Z tego punktu widzenia nasze działanie ma niezbywalny aspekt aksjologiczny, wartości nie są bytem w sensie metafizycznym, nie są obiektywne, nie są nam „zadane” przez instancję nadrzędną i nie są przedmiotem poznania. Mają umocowanie kulturowe i są składnikiem programu życiowego jednostki i programu wspólnotowego (polityki). Ujęcie takie odbiera oczywiście wartościom konieczność oraz bezwzględne obligowanie (przymus) i zagrożone jest relatywizmem (relacjonizmem, perspektywizmem), bo nie może ignorować historycznej zmienności wartości i ich kulturowego zróżnicowania.

Postnietzscheańska perspektywa pozwala odpowiedzieć w nowy sposób na dwa fundamentalne pytania aksjologiczne: pytanie ontologiczne o sposób istnienia wartości i pytanie o to, jak wartości są nam dane.

Tradycyjna odpowiedź na pytanie ontologiczne jest substancjalistyczna i często idealistyczna: wartości są idealnymi przedmiotami wyznaczającymi nasze powinności lub — jak w ujęciu Hartmanna — przedmiotami analogicznymi do idealnych, choć w odróżnieniu od nich niepoznawalnymi, bądź — jak według Romana Ingardena — przedmiotami intencjonalnymi, odróżnionymi zarówno od

³⁶ N. Hartmann, *op. cit.*, s. 27–28.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, s. 28.

³⁹ *Ibidem*, s. 29.

przedmiotów idealnych, jak i realnych⁴⁰. Stanowiska przypisujące wartościom bytową samoistność i pierwotność względem porządku faktualnego można uznać za absolutystyczne. Muszą się one zmierzyć z problemem urzeczywistnienia, czyli pytaniem o to, jaka relacja zachodzi między wartościami (idealnymi) a realnymi działaniami człowieka. Problemu tego unikają oczywiście koncepcje psychologiczne, socjologiczne czy pragmatystyczne, których autorzy nie podejmują kwestii ontologicznej, lecz wychodzą od ujęcia wartości jako korelatów przeżyć aksjologicznych, sądów wartościujących (wyznaczających powinności) lub jako korelatów naszych działań i ewentualnie — jak John Dewey — ich celów. Wartościom przypisuje się w tych koncepcjach jedynie intersubiektywność, a nie obiektywność czy absolutność, i pojmuje się je albo jako elementy realnego świata ludzkiego, albo przedmioty transcendentne w stosunku do świadomości i konstytutywne względem porządku kulturowego, albo — jak w projekcie logiki wartości Floriana Znanieckiego — jako przedmioty kulturowe mające swoją podstawę w ludzkim doświadczaniu znaczeń i działaniu tworzącym świat jako świat wartości. W procesie tworzenia świata kultury wartości podlegają zarazem subiektywizacji i obiektywizacji; są przyswajane i kształtują aktywność jednostki, a jednocześnie są przez ludzi tworzone i urzeczywistniane⁴¹. Tak rozumiane wartości charakteryzowane są ze względu na funkcję, którą pełnią. Funkcją tą jest usprawiedliwianie praw i powinności oraz sankcjonowanie interakcji i działań, które usensowniają aksjologicznie rzeczywistość. Stanowisko relatywizujące wartości do sądów i działań ma wersję indywidualistyczną i wspólnotową. W tej drugiej wartości mogą być rozumiane — jak u Heinricha Rickerta czy Anthony'ego Giddensa — jako sfera kultury, która nadaje znaczenia i wyznacza powinności⁴².

Odmiennej odpowiedzi udzielają koncepcje atrybutywistyczne, wedle których wartości są (pożądanymi) stanami czy cechami przedmiotów i traktowane mogą być jako stany obiektywne, niezależne od człowieka lub jakoś skorelowane z doświadczeniem aksjologicznym. Atrybutywistyczne ujęcie pojawia się u Edmunda Husserla⁴³ i Martina Heideggera, a także w wielu współczesnych koncepcjach, na przykład w filozofii nauki czy — jak pokazałam — w Latourowskiej onto-

⁴⁰ Dla porządku należy dodać, że nie jest to jedyny sposób rozumienia wartości przez Ingarde-
na. Odróżniał je także od przedmiotów intencjonalnych, a nawet przyznawał, że nie wie, jak istnieją.
Uwagę tę zawdzięczam dr hab. Dorocie Wolskiej.

⁴¹ F. Znaniecki, *Rzeczywistość kulturowa*, [w:] *idem, Pisma filozoficzne*, t. 2. *Humanizm i po-
znanie, Rzeczywistość kulturowa i inne pisma filozoficzne*, przeł. J. Wocial, Warszawa 1991, s. 507;
idem, Upadek cywilizacji zachodniej, [w:] *ibidem*, s. 942–943.

⁴² A. Giddens, *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in So-
cial Analysis*, Berkeley 1979, s. 102.

⁴³ Husserl stwierdza, że dla nastawienia naturalnego świat jest światem praktycznym, a to
oznacza, że rzeczy mają cechy-wartości, są piękne lub brzydkie, przyjemne lub nieprzyjemne itd.
Mówi także, że wartości i praktyczności należą do konstytucji aktualnie obecnych rzeczy (i ludzi)
jako takich (E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulan-
ka, Warszawa 1967, s. 89).

logii sposobów egzystowania. Trudność, na którą się natyka, to ujęcie wartości, to groźba popadnięcia w błędne koło. Nie da się wykluczyć, że ustalanie, które stany rzeczy są pożądane, cenione przez nas itp., czyli są wartościami, wymaga odwołania się do wartości.

Odpowiedzi na pytanie o poznawalność wartości rozciągają się między Hartmannowskim przekonaniem, że są niepoznawalne, choć są odczuwalne⁴⁴, a traktowaniem ich jako poznawalnych bezpośrednio *a priori*. Mogą być więc rozumiane — jak przez Wilhelma Windelbanda — jako dane transcendentalnej świadomości normatywnej lub — jak przez Maxa Schelera — jako czysto apriorycznie ujmowalne czy raczej odczuwalne przedmioty świadomości (istoty, sensory, rzeczy). Kiedy wartości rozumiane są jako korelaty sądów wartościujących lub działań nie zakłada się, że są poznawalne wprost jak objekty, lecz przyjmuje się, że są doświadczane i że możemy o nich wnioskować na podstawie znajomości owych sądów lub działań.

Ten skrótowy przegląd stanowisk aksjologicznych pokazuje — jak sądzę — jedno: wartości są niezbędne do wyznaczania powinności i ustanawiania ważności norm. Zapewne możliwy jest opis rzeczywistości kulturowej, z którego wyeliminowane zostałyby wszelkie pojęcia aksjologiczne, a nawet sama potrzeba ich uwzględniania, ale nie sądzę, by dostarczył on nam pełnego zrozumienia nas samych.

3. Wartości w perspektywie hermeneutycznej ontologii społeczno-historycznej

Konstrukcja przekonującego ontologicznego rozumienia wartości w ich związku z kulturą wymaga porzucenia przynajmniej trzech jednostronności widocznych w koncepcjach wspomnianych w poprzedniej części: (a) uprzedmiotowienia (substancjalizowania, idealizowania) wartości, które czyni je realnymi lub idealnymi obiektami, obecnymi i poznawalnymi wprost; (b) indywidualizmu sprowadzającego wartości do subiektywnych przeżyć; oraz (c) kulturalistycznego ujmowania wartości jako własności przedmiotów kulturowych, a nie podstawy kultury. Wprawdzie w dzisiejszej refleksji aksjologicznej nie da się już oderwać wartości od kultury czy traktować ich ponadhistorycznie, ale je analiza nie musi się ograniczać do wskazania funkcji, które pełnią w empirycznej rzeczywistości. Można podjąć ontologiczną analizę wartości, która będzie nieabsolutystyczna i niefaktualistyczna zarazem. Perspektywy niezbędnej do takiej analizy dostarcza — jak sądzę — Heideggerowska ontologia bycia, pod warunkiem że zostanie dość istot-

⁴⁴ N. Hartmann, *op. cit.*, s. 29.

nie zmodyfikowana, to znaczy przekształcona w społeczno-historyczną ontologię bycia, a dokładniej jeszcze — w społeczno-historyczną ontologię kulturową⁴⁵.

Wydaje się, że dla badacza rzeczywistości kulturowej, który wiąże wartości z porządkiem ponadindywidualnym, oczywiste jest, że nie można ich uchwycić na gruncie ontologii egzystencjalistycznej (indywidualistycznej), bo ta sprowadza ontologiczną podstawę realności kulturowo-historycznej do struktur ontologicznych bycia jestestwa. Z perspektywy takiej ontologii wartości jawią się — jak Heideggerowi — jako „ontyczne określniki bytu o sposobie bycia rzeczy”, a więc własności obecne w sferze faktualnej i tym samym podlegające badaniu ontycznemu, a nie ontologicznemu⁴⁶. Ontologia pozwalająca na rozważanie wartości musi mieć społeczno-historyczny charakter. Musi także mieć charakter hermeneutyczny, jeśli ma być próbą wzbogacenia naszego własnego samorozumienia przez pokazanie normatywnego (aksjologicznego) wymiaru bycia i naszej wspólnej działalności, którego nie da się do końca zrozumieć ani w faktualistycznych kategoriach doraźnych celów, biologicznych uwarunkowań czy uniwersalnej racjonalności ludzkiej, ani jako dążenia do samooczywistej wolności, ani wreszcie jako epifenomenowi nadbudowanego nad wielością ‘przedaksjologicznych’ sposobów bycia bytu skończonego.

Punktem wyjścia refleksji nad wartościami w takiej ontologii jest oczywiście doświadczanie przez nas wartości, ich rozumiejące przeżywanie jako szczególnego rodzaju znaczeń (sensów). Wartości są korelatami naszych przeżyć aksjologicznych i aktów wartościowania, które nie są jakąś autonomiczną sferą w obszarze ludzkich działań (poznawczych), ale aspektem całości ludzkiego działania. Dzięki nim nasze działanie ma charakter aksjologiczny. Działając, rozumiemy wartości i nadajemy temu, co jest, normatywny charakter. Wymaga to osobistego zaangażowania i afirmacji wartości. Afirmacja wartości nie jest aktem poznawczym, zarejestrowaniem jej obecności, ale potwierdzeniem wartości, czyli ukonstytuowaniem jej jako wartości dla jednostki. Składa się z ‘wiary’ w afirmowaną wartość i z identyfikacji z nią. Zaangażowanie oznacza podjęcie zobowiązania i wzięcie na siebie odpowiedzialności za ‘ureczywistnienie’ afirmowanej wartości. To osobiste odnoszenie się do wartości musi zawierać także zwątpienie, bo trzeba odczuwać wątpliwości, by mieć świadomość znaczenia własnego zaangażowania i odpowiedzialności. W tej mierze zwolennicy subiektywistycznych koncepcji wartości mają oczywiście rację — nie byłoby wartości bez indywidualnych

⁴⁵ Propozycję takiego rozumienia wartości przedstawiam w książce *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności*, Warszawa 2012, s. 147–232; a także w artykułach: *Ontologia kulturowa: zarys konstrukcji*, „Diametros” 41, 2014, s. 127–151; oraz *Ontologia kulturowa: Kulturowość bycia*, „Diametros” 42, 2014, s. 262, 289. Dalsze rozważania są w dużej mierze streszczeniem ustaleń zawartych w książce.

⁴⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 141 [99]; W. Richardson, *Heidegger and the Quest of Freedom*, „Theological Studies” 28, 1967, s. 296; L.A. Vogel, *The Fragile „We”*. *Ethical Implications of Heidegger’s „Being and Time”*, Evanston, Ill. 1994, s. 84, 100.

przeżyć aksjologicznych, bez aktów potwierdzania wartości i podejmowania zobowiązania.

To jednak nie wszystko, wartości nie są wyłącznie korelatami indywidualnych przeżyć aksjologicznych, bo wówczas nie mogłyby mieć charakteru ponadindywidualnego. Mają ten charakter jako korelaty ponadindywidualnych norm, systemów normatywnych i instytucji aksjologicznych, które stoją na ich straży, egzekwują stosowanie się do norm aksjologicznych, skłaniają nas do przeżyć aksjologicznych, a nawet je wymuszają. W tym sensie aksjologiczność jest aspektem wspólnotowej aktywności, a wartości są konstytutywne dla wszelkich gałęzi praktyki społecznej, czego przykładem może być prawda, konstytutywna dla nauki czy wymiaru sprawiedliwości. Z tego względu racja leży po stronie kulturalizmu Znanięckiego i Gadamerowskiej hermeneutyki, bo wedle nich aktywność wspólnotowa ma wymiar normatywny, a świat wspólnoty musi być traktowany jako uniwersum sensów, a wśród nich — wartości.

Te kulturalistyczne ‘oczywistości’ odsłaniają funkcje pełnione przez wartości: one warunkują ludzkie działanie, czynią je działaniem ‘wedle wartości’, czyli wartościotwórczym i wartościowalnym, kształtują interakcje między ludźmi i między nimi a tym, co pozaludzkie, są warunkami indywidualnego i wspólnotowego przekraczania tego, co jest, w szczególności przekraczania siebie, bo wyznaczają to, co powinno być, a także konstytuują razem ze wszystkimi innymi znaczeniami naszą rzeczywistość jako realność kulturową. Pokazują tym samym, że — jak sądzę — wartości nie można sprowadzić do faktów ani w płaszczyźnie ontycznej, ani epistemicznej, bo nadają faktom charakter, którego one same przez się nie mają, i wymagają przeżyć aksjologicznych, których nie da się sprowadzić do aktów poznawczych. Reasumując:

Wartości nie są obiektywne, nie zostały nam objawione i nie rozpoznaliśmy ich jako idealnych bytów lub faktualnych stanów, obecnych w świecie. ‘Doświadczamy ich’ z wnętrza przeżywanego przez nas sytuacji aksjologicznych jako ich korelaty, które mają ‘umocowanie kulturowe’. Innymi słowy, przeżywane są jako warunkujące nasze działania lub — bardziej adekwatnie — jako połączone z działaniami we wzajemnych zależnościach, w tym sensie, że nasze działania zorientowane są na wartości, a one nadają naszym czynom walor etyczny, poznawczy czy estetyczny⁴⁷.

Oczywistości te nie dostarczają jednak odpowiedzi na pytanie o sposób istnienia wartości. Szukając jej, nie należy ulegać złudnemu przekonaniu, że wystarczy rozciągnąć na wartości schematy pojęciowe, którymi posługujemy się w odniesieniu do faktualnie rozumianej rzeczywistości kulturowej, mówiąc o normach, standardach, systemach, relacjach, odczuciach czy przekonaniach, bo to musi prowadzić do wspomnianych jednostronności w rozumieniu wartości.

Odrzuciwszy pokusę uprzedmiotowienia wartości lub traktowania ich jako atrybutów rzeczy, musimy przyjąć, że z ontologicznego punktu widzenia aksjo-

⁴⁷ B. Tuchańska, *Dlaczego prawda?*, s. 177.

logiczne jest samo bycie ludzkie i bycie tego, co składa się na ludzki świat, świat kultury. Z takiej perspektywy prawda, dobro czy piękno nie są ani (samoistnymi) bytami, ani nie są prawdziwością przekonań czy zdań, dobrocią osób oraz czynków i pięknem rzeczy lub dzieł sztuki. Są wydarzeniami bycia, a ich wydarzeniowy charakter oznacza, że strukturę bycia stanowią nie poszczególne wartości, lecz aksjologiczne opozycje: dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, prawdy i fałszu, piękna i brzydoty itp. Wartości należy bowiem ujmować analogicznie, jak Heidegger pojmuje prawdę, w odniesieniu do której słusznie podkreśla, że jesteśmy w-prawdzie i w-nieprawdzie jednocześnie, bo bycie-w-prawdzie jest byciem-odkrywającym, jest otwartością naszego bycia na to, co spotykamy, co się przed nami samo odsłania, a my przyjmujemy je takim, jakim jest, ale jednocześnie nasze bycie jest zawsze byciem-zakrywającym, któremu odpowiada to, co nieodkryte, zapomniane albo zasłonięte przez nas.

Oczywiście na gruncie ontologii kulturowej opozycje aksjologiczne nie mogą być rozumiane jako struktury bycia jestestwa. Są strukturami bycia wspólnotowego, w którym wchodzimy w interakcje z innymi, ze wspólnotami i z rzeczami, a bycie to dzieje się w sytuacjach językowych i hermeneutycznych, czyli w dialogu, a ponieważ ten jest interakcją społeczną, to ostatecznym kontekstem wartości jest bycie wspólnot i ich światów⁴⁸. Można powiedzieć, że całość bycia naszego i naszego świata jest ustrukturowana przez aksjologiczne opozycje, i tym samym aksjologiczność jest ontologicznie współpierzwiotna z innymi strukturami bycia: interakcyjnością, światowością, językowością, wspólnotowością, skończonością bycia jestestwa i historycznością bycia wspólnotowego.

Ontologiczne struktury bycia są ściśle powiązane między sobą. Bez skończoności bycia indywidualnego nie byłoby następstwa generacji jako warunku koniecznego dziejów, ale bez historyczności skończoność miałyby charakter czysto naturalny, a nie kulturowo-historyczny. Nie miałyby ona tego charakteru również bez indywidualnego uczestnictwa w historycznych wspólnotach ludzkich, ale te nie istniałyby bez konstytuującej je aktywności, która składa się na indywidualne bycie. Równie oczywisty jest związek wspólnotowości i językowości, choć oczywiście odrębności wspólnotowych nie konstytuuje sam język. Podobnie światowość bycia, polegająca na tym, że my mamy świat, a byty są w świecie, jest związana z językowością, wspólnotowością i historycznością. W tym kontekście interakcyjność może zostać uznana za strukturę szczególną, niejako przenikającą pozostałe określenia bycia i — co ważne tutaj — odsłaniającą znaczeniowość i z nią aksjologiczność bycia.

Wszelkie bycie jest bowiem, z racji swej konkretności, interakcyjne: nie tylko to, czym się jest, lecz także to, że się jest, nie może zostać oderwane od „relacji

⁴⁸ *Ibidem*, s. 184–192.

i oddziaływać z innymi bytami”⁴⁹. Bycie jest każdorazowo należeniem do pewnego całokształtu powiązań, dzieje się w relacjach i interakcjach.

Ta idea bycia w sieci interakcji, oddziaływań i powiązań wydaje się bliska Latourowskiej koncepcji aktora-sieci i zapewne tak jest, bo obydwaj ujęcia są antyesencjalistyczne i relacjonistyczne, ale chcę podkreślić zasadniczą różnicę między nimi. Z mojej ontologicznej perspektywy Latourowskie rozważania lokują się na poziomie ontycznym. Latour mówi o faktach, zdarzeniach, procesach, czyli o różnych dynamizmach, ale w ostateczności sprowadzają się one do tego, co dzieje się z obecnymi bytami: aktorami, będącymi zagęszczeniami sieci, i sieciami, w których poruszają się aktorzy i które same są aktorami. W koncepcji Latoura źródłem dynamizmu aktorów i Sieci, na przykład ich pojawiania się, stabilizowania, mobilizowania, jest ich wzajemny stosunek, natomiast w ontologii bycia różnorodne sposoby bycia są same dynamizmami, które nie są określone ani przez istotę tego, co istnieje w dany sposób, ani przez istotę bycia jako takiego. Bycie nie jest tu uniwersalną, abstrakcyjną i bezczasową własnością (czasowego) bytu, na przykład obecnością rzeczy lub aktualnością istoty rzeczy. Jest wielością sposobów bycia i każdorazowo jest konkretnym byciem-tego-oto-bytu. Te rozliczne konkretne bycia dzieją się w swoich tu-i-teraz, są byciem tym, czym byt już się stał, i byciem tym, czym jeszcze nie jest. Ponadto, z perspektywy ontologii bycia nigdy nie przestaje ono być fenomenem — nie traci związku z ludzkim rozumieniem i nie może zostać zobiektywizowane.

Relacje i interakcje wiążą nie tylko ludzi z innymi ludźmi, lecz także rzeczy z innymi rzeczami i z ludźmi. Interakcyjność bycia nie ma charakteru obiektywnego w tym sensie, że składałaby się z zależności przyczynowo-skutkowych czy funkcjonalnych. Jest konstytuowana przez odniesienia i ich treści (sensy). Dzięki odniesieniom i sensom byty mają znaczenie dla innych bytów i wszelkie sposoby bycia oraz interakcje mają charakter kulturowy. To właśnie znaczenia strukturujące bycie ‘decydują’ o różnicach między byciem-do-czegoś, służeniem-czemuś, byciem-dla, obecnością-dla, byciem-z-kimś itp. Ze względu na to, że wartości są szczególnym rodzajem znaczeń, byty mogą też być wartościowe-dla, czyli mogą istnieć w powiązaniu z przeżyciami aksjologicznymi i wspólnotowymi systemami normatywnymi.

Pojęcia interakcyjności, światowości, językowości, wspólnotowości, skończoności, historyczności i aksjologiczności bycia pozwalają nam zrozumieć, że tak jak nie możemy nie być istotami skończonymi, nie możemy nie być w świecie, nasze jednostkowe bycie nie może nie być wspólnotowe i nie może dziać się bezjęzykowo czy poza dziejami, tak samo nasze działanie nie może nie być kształtowane przez wartości praktyczne, nasze obcowanie z innymi ludźmi i z rzeczami przez wartości etyczne i estetyczne, a nasze poznawanie i rozumienie przez

⁴⁹ J.E. McGuire, B. Tuchańska, *Science Unfettered. A Philosophical Study in Socio-Historical Ontology*, Athens, Ohio 2000, s. 145.

wartości poznawcze. To, że opozycje aksjologiczne są ustrukturuowaniem naszego bycia, jego określeniami, oznacza, że kształtują oraz warunkują je ‘od wewnątrz’ i są nieobiektywizowalne tak samo jak ono. Nie możemy zobiektywizować naszego bycia ani jego ontologicznych struktur, bo nie możemy stanąć na zewnątrz niego. Nasze bycie jest rozumieniem i z tego powodu zawsze jesteśmy w sytuacji hermeneutycznej i zawsze jesteśmy w sytuacji aksjologicznej czy też — prościej — nasza sytuacja hermeneutyczna jest zawsze sytuacją aksjologiczną, bo bycie wymaga odniesienia do norm aksjologicznych. Nieobiektywizowalność wartości oznacza w szczególności, że nie da się ich zdefiniować esencjalistycznie (przez rodzaj nadrzędny i różnicę gatunkową). Są rozumiane, przeżywane na wiele różnych sposobów, zróżnicowanych historycznie i kulturowo, a w tworzeniu ich pojęć nie natykamy się na nieprzekraczalne granice danych empirycznych. Ograniczać nas może jedynie nasza aksjologiczna wrażliwość, wyobraźnia i dążenie do spójności wewnętrznej aparatu pojęciowego, za pomocą którego chcemy je rozumieć.