

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII (1990)

1. Krzysztof J. B r o z i: *Antropologia wartości. Ujęcie metodologiczne*. Uniwersytet Śląski w Katowicach.
2. Stanisław Czerniak: *Pomiędzy socjologią wiedzy a teorią negatywną. Filozofia M. Horkheimera*, IFiS PAN.
3. Paweł I d z i a k: *Logically motivated varieties with decidable finite algebras*, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
4. Józef J a r o ń: *Kontrowersje etyczne w "Kuźnicy", "Odrodzeniu" i "Tygodniku Powszechnym" w latach 1944-1950*, Wojskowa Akademia Polityczna w Warszawie.
5. Piotr Jaroszyński: *Estetyka czy filozofia piękna*, Katolicki Uniwersytet Lubelski.
6. Jerzy M. Kopania: *Funkcje poznawcze Descartesa teorii idei*, IFiS PAN.
7. Barbara K o t o w a: *Metodologiczny status wartości artystycznych i estetycznych w perspektywie antynaturalistycznej*. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
8. Alina Motycka: *Główny problem epistemologiczny filozofii nauki*, IFiS PAN.
9. Andrzej Papuziński: *Współczesne kategorie koncepcji kultury: uwarunkowania, system aksjologiczny, egzemplifikacja*. Akademia Nauk Społecznych w Warszawie.
10. Jerzy Perzanowski: *Logiki modalne a filozofia*, Uniwersytet Jagielloński w Krakowie.
11. Jacek Pańniczek: *Meinongowska wersja logiki klasycznej. Jej związki z filozofią języka, poznania, bytu i fikcji*. Uniwersytet Warszawski.
12. Henryk P i e r s a: *Symetria i jej funkcja poznawcza w fizyce*, Katolicki Uniwersytet Lubelski.
13. Jacek Rąb: *Marksizm a filozofia pracy*, Akademia Nauk Społecznych w Warszawie.
14. Ulrich Schrade: *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga*, Uniwersytet Warszawski.
15. Lech Witkowski: *Tożsamość i zmiana. Wstęp do epistemologicznej analizy kontekstów edukacyjnych*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
16. Anna Zeidler-Janiszewska: *Sztuka, mit, hermeneutyka*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
17. Ludmiła Żuk-Łapińska: *Problem tolerancji*, Uniwersytet Warszawski.

Drukujemy tezy habilitacyjne tych autorów, którzy je nam nadesłali (red).

HABILITACJE W DZIEDZINIE FILOZOFII— AUTOREFERATY

KRZYSZTOF J. BROZI:
ANTROPOLOGIA WARTOŚCI. UJĘCIE METODOLOGICZNE
(Uniwersytet śląski w Katowicach)

Zasadniczą treścią pracy jest poszukiwanie filozoficznych implikacji antropologii kulturowej, jej ontologicznych i epistemologicznych uwarunkowań rozważanych w perspektywie najszerzej rozumianej metodologii w odniesieniu do sfery wartości.

Praca składa się z czterech części.

Część pierwsza to rozważanie filozoficznych paradygmatów koncepcji kultury w ujęciu metodologicznym. Tezą tej części jest stwierdzenie, że obserwujemy dokonującą się na naszych oczach zasadniczą zmianę pola teoretycznego, które określa nowe paradygmaty postawy badawczej, a które określane bywa mianem kulturalizmu. Stwierdziliśmy tam, że to nowe pole teoretyczne prowadzi do następujących konsekwencji:

1. Filozofii koncentrującej się na badaniu człowieka jako twórcy i wytworu kultury pojętej w najszerszym tego słowa znaczeniu oraz na metodologii i epistemologii wraz z ich kulturowym kontekstem.

2. Koncentracji na metodologii stwarzającej przesłanki kreowania serii modeli hipotetycznej rzeczywistości, których moc eksplanacyjna (i predykcyjna) jest miarą ich wartości poznawczej.

3. Relatywistycznego ujęcia wiedzy, życia i form kultury, w jakich powstają.

4. Podejść probabilistycznego i ewentualistycznego, wynikających z kontekstualnego ujmowania badanych zjawisk kulturowych, których wielość i różnorodność powiązań stanowią przesłanki dla jedynie ewentualnego charakteru projektowanych w tych warunkach działań.

Część druga i trzecia pracy przedstawia kolejno dwie opcje teoretyczne skoncentrowane w odmiennych koncepcjach kultury, w odmienny zatem sposób odnoszące się do zagadnienia wartości. Aksjonormatywizm i infrastrukturalizm — bo o nich właśnie mowa — w odmienny też sposób akcentują problem relatywizmu i uniwersalizmu kulturowego. Podejście pierwsze ilustrowane jest głównie koncepcją “wzorów kultury” Ruth B e n e d i c t, drugie zaś koncepcjami Marvinna Harrisa i Ernesta Gellnera.

W praktyce badań antropologicznych okazuje się, że podejście aksjonormatywne sprzyja relatywizmowi, zaś infrastrukturalne wyraża tendencje uniwersalizujące. Rozważenie tradycji ograniczeń i niebezpieczeństw relatywizmu, zarówno w perspektywie filozoficznej, ściśle epistemologicznej (“teoria prawdy”) i kulturowej, prowadzi do sformułowania kilku momentów, które mogą sprzyjać określeniu granic, w jakich relatywizm jest w antropologu kulturowej naukowo prawomocnym stanowiskiem. Nie może być on rozumiany jako postawa, której dopełnieniem jest prawda absolutna, ta bowiem prowadzi zawsze do paraliżującego wszelką naukę nihilizmu poznawczego i skrajnego sceptycyzmu. Relatywizm — w antropologii zazwyczaj rozumiany jest jako przesłanka badań porównawczych — nie może być absolutny w sensie pełnej nieprzekładalności twierdzeń o różnych kulturach, czyli w efekcie — pełnej nieprzekładalności i

nieporównywalności kultur. Nie może zaistnieć sytuacja zupełnej nieprzekładalności twierdzeń o danej kulturze na kategorie występujące w systemie znaczeniowym autochtonów. Nie chodzi tu o kompletną przekładalność, lecz o możliwość formułowania przez badacza na podstawie analizy dokonanej w kontekście kierującej jego badaniami teorii takich stwierdzeń operacyjnych, które będą zrozumiałe przez autochtonów.

Ewidentnym sprawdzianem złego zastosowania zasady relatywizmu jest sytuacja, w której *jedynym* efektem badania jest stwierdzenie różnic z jednoczesnym wykluczeniem jakichkolwiek podobieństw badanych kultur. Ważną przesłanką sensownego stosowania podejść relatywistycznych jest możliwie dokładne określenie granic nieuniknionego etnocentryzmu badacza; podobnie bowiem jak w zestawieniu z filozoficznym pojęciem prawdy absolutnej relatywizm traci poznawczy sens, tak samo dzieje się, jeżeli zestawimy relatywizm kulturowy z nieuświadomionym etnocentryzmem, czyli “kulturowym absolutyzmem”.

Zasada relatywizmu może być skuteczna poznawczo jedynie wówczas, gdy zostaną określone teoretyczne przesłanki kierujące badaniem, a więc określające dokładnie przedmiot i metody analizy, wreszcie — i to bardzo ważne — relatywizm dopuszcza kreacje dowolnych modeli rzeczywistości kulturowej, lecz miarą ich wartości jest moc eksplikacyjna i predyktoryczna, co zakłada konkurencyjność prawd w ramach jednego systemu znaczeniowego (a nie jednej teorii), lecz wykluczać musi *ex definitione* możliwość uzyskania prawdy absolutnej (choć idea ta może pełnić regulacyjną czy motywacyjną funkcję w poznaniu).

Infrastrukturalizm sprzyjający raczej ujęciom uniwersalistycznym ilustrowany jest w kolejnych rozdziałach części trzeciej koncepcjami Marvina Harrisa i Ernesta Gellnera. Prezentacja zarówno koncepcji Marvina Harrisa jak też jego krytyka, nie są tylko zapisem pewnej dyskusji naukowej poświęconej poszukiwaniu najwłaściwszych dróg opisu i Wyjaśniania zjawisk kulturowych — jest to przede wszystkim ilustracja obecnej, niezwykle skomplikowanej sytuacji nauk o kulturze ludzkiej, które nie mogą wyrwać się z dotychczasowej tradycji, krążą bezskutecznie wokół tych samych problemów niewiele posuwając je naprzód.

Jedną z najpoważniejszych przyczyn tego stanu rzeczy jest dominacja Wywodzącego się jeszcze z dawnej tradycji filozoficznej stanowiska ontologicznego, które każe najpierw pytać o to, jaki świat jest, a później dopiero rozważać to, jak on funkcjonuje. Harris idzie właśnie tym tropem i zamiast upraszczać, mnoży zagadnienia dotyczące tego, co w kulturze jest najbardziej podstawowe, obiektywne, realne, rzeczywiste itp.

Przyjmowanie założeń ontologicznych przed rozpoczęciem badania, pytanie “jakim jest świat naprawdę?”, nie ma istotnego znaczenia. Zresztą samo pojęcie “prawdziwości” jest Wysoce wątpliwe i obrosło już tak dalece różnymi sporami, że wybór określonej koncepcji staje się coraz bardziej sprawą swobodnej decyzji badacza. Ważniejszym zagadnieniem jest ukazanie związków, konkretnych relacji jakie zachodzą pomiędzy różnymi elementami jednego przecież systemu kultury, a to, który z jego elementów okaże się w danej analizie podstawowy, będzie dopiero sprawą konkluzji, a nie założeniem.

Przedmiotem badań jest raczej model, a świat jest jedynie przedstawioną hipotezą, która może ale nie musi stać się naukową teorią.

Omawiane w kolejnym rozdziale części trzeciej rozważania Ernesta Gellnera nad narodem i nacjonalizmem jako postawą wspierającą tę wartość, ukazują nam trzy prawdy, które przynajmniej powinny być przedmiotem wszelkich rozważań nad jakimikolwiek wartościami funkcjonującymi w kulturze. Pierwszą z nich jest ujawnienie faktu, jak dalece pewne wartości — tu wartość narodu — są pojmowane w określonych kręgach kulturowych jako "oczywiste", "naturalne", "wieczne", zawsze przynależne gatunkowi ludzkiemu a nierzadko opatrzone sankcją nadprzyrodzoną. Jest to typowy przykład etnocentryzmu, który każe traktować wszelkie kultury i wszelkie okresy historyczne w kategoriach terażniejszej kultury własnej. Drugą prawdą jest ujawnienie procesu, który sprzyja powstawaniu i uniwersalizacji wartości jako faktów historycznych, mających swoje źródła w innych elementach życia kultury, które też podlegają pewnym zmianom i w miarę tych zmian mogą kreować lub niwelować pewne postawy wartościujące uczestników danej kultury. Kolejną zaś prawdą jest proponowana przez Gellnera hipoteza, że zasadniczym typem przemian, które mają wartościowotwórczy charakter — przynajmniej w odniesieniu do narodu — jest proces industrializacji oraz proces upowszechniania i ujednolicenia edukacji.

Ta ostatnia też Gellnera zdecydowała o umieszczeniu jego koncepcji w ramach infrastrukturalnych teorii kultury w zestawieniu z propozycją Marvinisa Harrisa, który również w procesach produkcji i reprodukcji (szeroko pojętej — a więc obejmującej także edukację) widzi zasadnicze źródła przemian całych kompleksów kulturowych, w tym także sfery wartości. Tym samym traktuję pracę autora *Nations and Nationalism* jako przykład szerokiej kontekstualnej analizy wartości w kulturze.

Zatem tak, jak koncepcje aksjonormatywne zdawały się prowadzić do relatywizmu, tak koncepcje infrastrukturalne stwarzają przesłanki ujęć uniwersalistycznych.

Część czwarta pracy jest poświęcona rozważaniom perspektyw funkcjonalnej teorii kultury w analizie wartości przy wykorzystaniu koncepcji standardu kulturowego, opartej na tradycyjnym funkcjonalizmie Bronisława Malinowskiego.

Centralnym zagadnieniem tej części pracy jest próba zastosowania koncepcji standardu kulturowego do analizy wartości. Przesłankami tej koncepcji są dwa zagadnienia: 1. Problem całości w antropologii kulturowej. 2. Problem etnocentryzmu i uniwersalizmu w tej dziedzinie. Sekwencje zagadnień problemu pierwszego można przedstawić następująco: a) problem spistości analizy funkcjonalno — strukturalnej rozbija się o trudności związane z wyróżnieniem odpowiedniej całości kulturowej, będącej punktem odniesienia badań nad wartościami; b) pojawia się postulat poszukiwania takiej całości na drodze koncepcji metodologicznej, związany z przekonaniem, iż istotnym kryterium wartości teorii jest jej moc eksplikacyjna a nie "prawdziwość ontologiczna"; c) uzasadnione jest przekonanie, że normy i wartości mają zdecydowanie instytucjonalny charakter i są w wysokim stopniu kontekstualnie uwikłane, skąd płynie wniosek, d) że istotą wartości są stosunki interpersonalne stabilizowane przez określoną kulturę, z czego ostatecznie wynika wniosek e), że ani normy i wartości, ani infrastruktura, ani zachowania, lecz historycznie ukształtowany standard kulturowy zinterpretowany funkcjonalistycznie, a więc w kontekście instytucjonalnej organizacji współdziałania ludzi, stanowić może metodologiczny ekwiwalent poszukiwanej całości

kulturowej będącej podstawą spójnego podejścia badawczego (powrót do zagadnienia). Przedstawienie historii pojęcia “całości” w antropologii kulturowej jest tłem, na którym lepiej można wykazać wagę tego problemu.

Problem drugi — etnocentryzm i uniwersalizm w antropologii kulturowej — jest prczfomułowaniem zagadnienia relatywizmu w koncepcjach aksjonomiatywnych (omawianych w części drugiej) i zagadnienia uniwersalizmu w koncepcjach infrastrukturalnych (omawianych w części trzeciej) w perspektywie nowej płaszczyzny - kulturalizmu (przedstawionego w części pierwszej). Dokonany tam przegląd zagadnień raz jeszcze podkreślił, że mamy do czynienia nie tylko z rozwojem nowych trendów w antropologii, lecz przede wszystkim z zasadniczym przeobrażeniem filozoficznych paradygmatów, które leżą u jej podstaw omawianych *in abstracto* w części pierwszej. Jest to przeobrażenie znacznie szersze, wykraczające poza teren antropologii, lecz właśnie wskutek tego, że antropologia jako pierwsza stanęła przed zagadnieniem “przekładu” kultury badanej na kategorie kultury badaczy, na jej terenie obecność nowych paradygmatów filozoficznych ujawnia się tak wyraźnie.

Zestawienie problematyki swoistości antropologii z jej filozoficznymi przesłankami i z poruszonym wcześniej zagadnieniem kształtowania się pojęcia całości w tej dziedzinie prowadzi do zdumiewających zbieżności. Wynika stąd najwyraźniej, że antropologia kulturowa w sposób jednoznaczny odeszła od koncepcji nauki opisowej, ostatecznie zerwała z tradycją pozytywistyczną. Na pierwszy plan wysunęło się zagadnienie relacji: predeterminacja kulturowa badacza — predeterminacja kulturowa badanych. Status antropologii zależy więc od efektywności procesów komunikacji pomiędzy badaczami i badanymi. A więc nawet proces badania jest przykładem i elementem, a także rodzajem zderzenia kulturowego, które musi być rozpatrywane kontekstualnie. Takie postawienie problemu rodzi dwie możliwości: 1) Przyjąć nieunikniony etnocentryzm (relatywizm kulturowy) obecny we wszelkiej refleksji antropologicznej, 2) Poszukiwać uniwersalnych punktów odniesienia procesów komunikacji.

Otóż w *perspektywie paradygmatu kulturalizmu* obydwa te rozwiązania nie wykluczają się nawzajem. Tradycyjny, krytykowany w antropologii kulturowej etnocentryzm, jak też uniwersalizm, powracają obecnie w sposób nieunikniony, lecz w innej postaci: *świadomego etnocentryzmu*, który sam bierze pod uwagę i stara się określić własne granice, oraz *uniwersalizmu metodologicznego*, który jest matrycą umożliwiającą w ogóle “przekład” kategorii jednej kultury na kategorie kultur innych, który umożliwia komunikację. W kategoriach dawniejszych paradygmatów filozoficznych, a więc różnego typu historyzmów i naturalizmów, etnocentryzm (relatywizm kulturowy) i, uniwersalizm, były podejściami radykalnie przeciwstawnymi, jedno Wykluczało drugie. W perspektywie kulturalizmu konieczność przyjęcia uniwersalizmu metodologicznego wynika wprost z uświadomienia sobie niemożności całkowitego wyjścia z pułapki etnocentryzmu. Uświadomiony etnocentryzm próbuje sam siebie określić, ująć w pewne ramy, a może to uczynić właśnie poprzez metodologiczny uniwersalizm pełniący rolę — jeśli przyjąć tę metaforę — tłumacza czyniącego dla nas bardziej zrozumiałym sens nieprzejrzystej chaotyczności jawiących się nam zjawisk innej kultury czy też kultury “innych”. Mamy w tym konkretyzację przeobrażenia antropologii w kategoriach nowego paradygmatu — kulturalizmu.

Centralną kategorią tej części pracy jest pojęcie standardu kulturowego wywodzonego z antropologii funkcjonalnej Bronisława Malinowskiego odpowiednio rozwinięte.

Treścią koncepcji standardu kulturowego jest zespół podstawowych dla danej kultury potrzeb jej uczestników, których niezrealizowanie prowadzi prędzej czy później do destrukcji danej kulturowej całości. Standard kulturowy jest więc w dwojakiej sytuacji. Z jednej strony stanowi on efekt dotychczasowego rozwoju kultury, określa jej obecny poziom; z drugiej strony stanowi on punkt odniesienia i oceny całej kultury pojętej tutaj jak najszerzej, jako całość kształt wytworów materialnych i duchowych człowieka. Ta dwoistość nadaje standardowi kulturowemu szczególny walor. Wartościowanie w ramach standardu wynika bowiem z opisu i jest zawsze relatywizowane do danego poziomu kultury oceniając ją poprzez konsekwencje, które są tejże kultury produktem.

W ramach uniwersalnych elementów standardu kulturowego omawiane są w szczególności: potrzeby biologiczne, imperatywy kulturowe, potrzeby integracyjne i potrzeby psychiczne. W ramach relatywnych elementów standardu kulturowego pojawiają się takie zagadnienia, jak: rodzaje relatywizmu standardu kulturowego, równowaga wewnątrz kulturowa, pochodny charakter potrzeb pozauniwersalnych (relatywnych), względność i autonomia standardowych potrzeb pozauniwersalnych (relatywnych), zagadnienie degeneracji kultur oraz potrzeb ponadstandardowych.

Metodologiczne znaczenie koncepcji standardu kulturowego wyraża się głównie w powiązaniu różnych szczebli ludzkiego życia — od poziomu biologicznego do najbardziej rozwiniętych form kulturowych. Ważnym momentem jest tutaj zespolenie w jednej koncepcji tendencji relatywistycznych i uniwersalistycznych na płaszczyźnie metodologicznej. Metodologicznym ekwiwalentem standardu kulturowego jako Wyróżnionej całości, będzie na poziomie indywidualnym pojęcie „uczestnictwa w kulturze”. Obydwie te kategorie będą punktami odniesienia dla identyfikacji tożsamości danej kultury. Koncepcja standardu kulturowego jest zatem konsekwencją filozoficznego paradygmatu kulturalizmu.

Ostatni rozdział tej części jest zastosowaniem funkcjonalnej koncepcji standardu kulturowego do wyjaśniania procesu tworzenia się wartości. Koncepcja funkcjonalna przedstawiona jest tam jako metodologiczna propozycja organizacji kontekstu Wyjaśniania. Kulturę można w myśl tej koncepcji wyjaśnić w perspektywie instrumentalnej i instytucjonalnej. W ujęciu instrumentalnym dominantą stają się niezbywalne w danej kulturze potrzeby określające jej tożsamość, czyli standard kulturowy; w ujęciu zaś instytucjonalnym dominantą jest struktura działania i współdziałania ludzi. Obydwa te ujęcia stosowane łącznie dają w efekcie całościową analizę funkcjonalną. Pozornie zatem dychotomiczna struktura analizy funkcjonalnej tworzy w istocie jedną całość, u której podstaw leży metodologiczne założenie odpowiedniości struktury potrzeb i struktury działania.

Po przeprowadzeniu analizy zagadnienia potrzeb i struktury działania w perspektywie koncepcji imperatywów kulturowych (elementy standardu) określony zostaje kontekst wyjaśniania dla zjawiska norm i wartości w kulturze. Główną tezę tego fragmentu jest stwierdzenie, że normy i wartości są wmontowane w system kulturowej struktury potrzeb i struktury działania i dopiero we wzajemnych relacjach tych systemów odnajdują swoją realną treść.

Następująca dalej analiza zagadnienia wartości instrumentalnych i autotelicznych, gdzie rozważane są wzajemne relacje zachowań, norm i wartości, prowadzi do stwierdzenia, że wmontowane w strukturę działania i strukturę potrzeb wartości i normy są jednocześnie systemami organizacji ludzkiego obrazu świata, w którym ukryty jest dydaktyczny sens i motyw tak niezbędny do tego, aby jakiegokolwiek działanie uczynić rzeczywistym.

Zestawienie norm i wartości określa takie pomiędzy nimi relacje, jak: 1) Stosunek ogólności. 2) Stosunek uzasadnienia. 3) Stosunek realizacji. 4) Stosunek do sankcji. Zestawienie tych relacji z koncepcją imperatywów kulturowych jako elementu standardu kulturowego prowadzi nas do stwierdzenia, że wartości oddają istotę organizacji struktury kulturowej i jej orientacje, zaś normy różnego szczebla ogólności chroniąc te wartości, chronią organizację systemu, jego integralność i są wobec wartości instrumentalne.

Szczególną rolę wśród systemów wartości pełnią wartości autoteliczne. Pełnią one funkcje konstrukcyjne, identyfikujące, wyrażające i utrzymujące dane struktury kulturowe. Są syntetycznym streszczeniem organizacji i orientacji przebiegającego w danej kulturze ludzkiego życia.

STANISŁAW CZERNIAK:
POMIĘDZY SOCJOLOGIĄ WIEDZY A TEOLOGIĄ NEGATYWNĄ. FILOZOFIA
M. HORKHEIMERA.
(Instytut Filozofii i Socjologii PAN)

Praca stanowi próbę rekonstrukcji poglądów filozoficznych M. Horkheimera w czterech głównych, wyróżnionych przez autora etapach ich rozwoju. Nad tą warstwą historyczno—filozoficzną tekstu nadbudowana jest warstwa metodologiczna zawierająca rozważania na temat: a) narzędzi pojęciowych służących historykowi filozofii do analiz o charakterze periodycznym (autor odwołuje się w tym kontekście po pojęcia paradygmatu w trzech różnych istotnych jego zdaniem dla badacza dziejów filozofii znaczeniach tego terminu); b) typologii możliwych czynników wpływających na ewolucję doktryn filozoficznych oraz powiązań między nimi.

Powyższe instrumentarium pojęciowe wykorzystuje autor w analizie dorobku M. Horkheimera zawartej w pięciu kolejnych rozdziałach pierwszej części pracy. W rozdziale pierwszym zajmuje się Horkheimerowską wykładnią *ntaterializmu* oraz jej związkami z antropologią filozoficzną. Rozdział drugi poświęcony jest Horkheimerowskiej koncepcji *teorii krytycznej* będącej wkładem Horkheimeraw rozwój XX — wiecznego marksizmu. Rozdział trzeci traktuje o idei *dialektyki oświecenia*, którą Horkheimer rozwijał w swych pracach powstałych w okresie II wojny światowej w ścisłej współpracy intelektualnej z T. Adornem. W rozdziale czwartym autor omawia późną filozofię M. Horkheimera, zwracając uwagę na jej związki z filozofią A. Schopenhauera oraz z filozofią religii, w szczególności nurtem tzw. teologii negatywnej.

Zdaniem autora pytaniem filozoficznym, które ukierunkowało ewolucję myśli Horkheimera była kwestia etycznych legitymacji rozumu w obliczu kryzysu

cywilizacji europejskiej w XX w. (totalitaryzm faszystowskiej i komunistycznej proweniencji, II wojna światowa i związane z nią akty ludobójstwa, triumf tendencji technokratycznych w okresie powojennym). W każdej z faz swego ideowego rozwoju Horkheimer stawiał jednak ową kwestię w różny sposób, angażując w swą filozoficzną obronę *ratio* odmienne kategorie filozoficzne. Oto najważniejsze z nich: *niezaspokojenie (Not)*, *roszczenie do szczęścia* (I faza); *teoria krytyczna* (II faza); *rozum subiektywny, mimesis* (III faza); *świat sterowany, tęsknota eschatologiczna (Sehnsucht nach dem ganz Andern)* (IV faza). Autor omawia je szczegółowo, skupiając się na tych związkach między nimi, które fundowały kategoriałną jedność filozofii Horkheimerowskiej w każdej kolejnej fazie jej przeobrażeń. Na tym tle zastanawia się nad powinowactwem ambicji filozoficznych Horkheimeraz założeniami klasycznej *teodycei*, uznając filozofię Horkheimeraza próbę *postnietzscheaftskiej* artykulacji problematyki teodycei.

Druga część pracy ma charakter bardziej szczegółowy. Autor szkicuje w niej Horkheimerowską koncepcję *ideologii* oraz śledzi związki filozofii Horkheimerera z *socjologią wiedzy*. Polemice z *socjologią wiedzy* K. Mannheima poświęcił Horkheimer jedną ze swych pierwszych samodzielnych prac filozoficznych, a dyskusję z założeniami Wissensoziologie kontynuował w kolejnych fazach swej ideowej ewolucji. Czynił to jednak w każdej z nich odwołując się do odmiennych tropów ideowych oraz akcentując różne punkty styeczne swej myśli z tradycją *socjologii wiedzy*. Omówienie przez autora głównych wzorów krytycznej recepcji *socjologii wiedzy* w strukturze filozofii Horkheimerowskiej koresponduje zatem ściśle z pierwszą częścią pracy będąc w jego intencji jedną z możliwych prób weryfikacji trafności prowadzonego tam schematu periodyzacyjnego. Na marginesie analizy związków filozofii Horkheimerera z *socjologią wiedzy* autor przedstawia własną propozycję strukturalizacji pola zainteresowań tzw. *klasycznej socjologii wiedzy* (M. Scheler, K. Mannheim) oraz wyróżnia trzy tradycje sporów o *ideologię* w filozofii europejskiej nawiązując do swego dotychczasowego dorobku badawczego z tego zakresu.

BARBARA KOTOWA:

METODOLOGICZNY STATUS WARTOŚCIOWAŃ ARTYSTYCZNYCH I ESTETYCZNYCH
W PERSPEKTYWIE ANTYNATURALISTYCZNEJ
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Rozważania zmierzające do uzyskania odpowiedzi na zawarte już w tytułowej formule podstawowe pytanie, jakie stawiam sobie w niniejszej rozprawie, mianowicie pytanie o to, jak przedstawia się metodologiczny status wartościowań artystyczno-estetycznych w ujęciu antynaturalistycznej filozofii humanistyki — prowadzone są dwutorowo, w ramach dwóch zasadniczych wątków mej pracy, które od VI rozdziału włącznie — rozwijane są równoległe, niezależnie od siebie.

Wątek pierwszy, o charakterze teoretyczno-historycznym, podejmuję w rozdziałach I i II. Usiłuję w nich pokazać, przyjmując jako punkt odniesienia perspektywę poznawczą

społeczno-regulacyjnej teorii kultury, że wyeksplikowane na gruncie jej założeń (ramowe) pojęcia wartości artystycznej oraz estetycznej, pojęcia, które wykorzystuję w mej pracy — stanowią rezultat uogólniającego uwzględnienia szczególnie zaznaczających się historycznie w filozoficznej (estetycznej) refleksji nad sztuką, najbardziej znanych ich artikulacji. Przyjęte przeze mnie ramowe formuły wartości artystycznej oraz estetycznej pozwalają (jak sądzę) zinterpretować owe historycznie występujące sposoby rozumienia rzeczonych kategorii jako ich szczególnie, skonkretyzowane odpowiedniki; formuły te rekonstruowałyby zatem, w ramowy właśnie sposób, historycznie skonkretyzowane wyobrażenia celów do osiągnięcia: wartości artystycznych bądź estetycznych.

Tak więc, w rozdziale I, przyjmując za podstawę takie (ramowe) rozumienie wartości artystycznej, przy którym można ją identyfikować ze sposobem, w jaki konstruowana jest w dziele sztuki, a zarazem komunikowana przy użyciu różnego typu środków — (estetyczna) wizja świata, staram się pokazać, że wyodrębnione przeze mnie cztery zasadnicze typy tej kategorii, cztery — jak zakładam — główne jej koncepcje, mianowicie (1) mimetyczna, (2) ekspresyjna, (3) impresyjna i (4) formalistyczna — artykulują *de facto* odpowiednie inwarianty doświadczenia artystycznego, doświadczenia, które określa odpowiednio różne sposoby komunikowania (estetycznej) wizji świata za pomocą różnych, powtarzających się okresowo w dziejach sztuki — środków artystycznych. Każda z czterech wyróżnionych koncepcji wartości artystycznych, eksponując określony typ środków artystycznych — stanowi zarazem przejaw zabsolutyzowania panującej w danym okresie rozwoju sztuki — świadomości artystycznej: reprodukuje aktualne doświadczenie artystyczne. Wartość artystyczna stanowi tu zatem jeden ze składników społeczno-subiektywnego zdeteminowania praktyki artystycznej.

W rozdziale II postępuję w analogiczny do powyższego sposób — w odniesieniu do wartości estetycznej. Przyjmując więc, iż to, co zwykle się rozumieć pod nazwą: wartość estetyczna dzieła sztuki, daje się wyeksplikować w terminach społeczno-regulacyjnej teorii kultury jako artystycznie komunikowana wizja świata (czyli “co” dzieła sztuki w rozumieniu S. Ossowskiego) — staram się w tym przypadku pokazać, że zaznaczające się w filozoficznej refleksji nad sztuką trzy zasadnicze sposoby pojmowania tej kategorii, trzy różne jej ujęcia, określone przeze mnie jako: (1) koncepcja przedmiotowa, (2) podmiotowo-psychologistyczna oraz (3) podmiotowo-ponadindywidualna — artykulują w gruncie rzeczy odpowiednie inwarianty doświadczenia artystycznego w zakresie, w jakim reguluje ono w ramach praktyki artystycznej komunikowanie odpowiednio różnych, estetycznych wizji świata. Mówiąc dokładniej, chodzi tutaj o takie fragmenty doświadczenia artystycznego, konstytuowane są przez przekonania, przyporządkowujące określonym odmianom artystycznego przedstawiania (świata przedstawionego) — określone, estetyczne wizje świata. Każda z takich “wizji” — wartości estetycznych, “ucieleśnia”, zgodnie z zakładaną przeze mnie koncepcją sztuki — jakąś wartość światopoglądową bądź też — co bardziej typowe — zespół takich wartości, stanowi specyficznie estetyczny środek jej manifestowania.

Jak widać więc, dwom pierwszym rozdziałom mej pracy wyznaczam dwojaką rolę. Po pierwsze, chodzi w nich o sprecyzowanie ogólnej natury tych własności dzieł sztuki, które w badaniach nad nimi orzekane są w trybie oceniającym jako wartości artystyczne

bądź estetyczne; poczynione w tym względzie ustalenia pomocne być mają następnie dla dokładniejszego rozpoznania (w rozdziale III) antynaturalistycznych koncepcji poznawczego statusu wartościowań artystyczno-estetycznych.

Po drugie, rola dwóch pierwszych rozdziałów polega jeszcze na czym innym. Otóż rozdziały te stanowią — w moim zamierzeniu — swojego rodzaju uzupełnienie przyjętych przeze mnie i wykorzystywanych w pracy, jak już wspominałam, ramowych formuł wartości artystycznych i estetycznych. Chodzi mianowicie o to, aby pokazać, iż owe formuły nie zostały ustalone w sposób dowolny, na mocy podjętej arbitralnie przez kogoś decyzji, w sposób niezależny więc od historycznie występujących, takich czy innych poglądów na wartość artystyczną bądź estetyczną; właśnie poglądy takowe przedstawione przeze mnie w postaci określonych koncepcji jednej i drugiej kategorii (w I i II rozdziale pracy), czy ogólniej — historycznie występująca filozoficzna (estetyczna) refleksja nad sztuką, traktuję w niniejszej rozprawie jako jej własną empiryczną podstawę, ponieważ właśnie w ramach tej refleksji zaświadczony został empirycznie kulturowy (jedyny zresztą — jak się wydaje — możliwy) status sztuki i wartości, jakie “towarzyszą” jej dziełom. Tak więc, przedstawiony w dwóch pierwszych rozdziałach “materiał myślowy” w postaci minionej refleksji filozoficznej (estetycznej) nad sztuką przywołany został — chciałabym to szczególnie podkreślić — w ściśle określonym celu: *jako empiryczne świadectwo kulturowego sposobu istnienia dzieł sztuki oraz ich wartości artystycznych i estetycznych*. “Materiał” ten dostarcza zatem empirycznego uzasadnienia; zostają one tą drogą jak gdyby “uprawomocnione”. Podkreślić należałoby jeszcze i to, że sposób, w jaki nawiązują przyjęte przeze mnie formuły wartości artystycznej oraz estetycznej — za pośrednictwem owego “materiału myślowego”, czyli wyodrębnionych w dwóch pierwszych rozdziałach sposobów pojmowania obydwu rodzajów wartości do doświadczenia artystycznego (w którym sposoby owe są zakorzenione) jest nawiązaniem krytycznym (teoretycznym): doświadczenie to traktuje się jako przedmiot (teoretycznego) wyjaśniania, czyli zmierza się do uzyskania odpowiedzi na pytanie: dlaczego doświadczenie artystyczne (jako społeczno-subiektywny kontekst praktyki artystycznej) przejawiało się — w określonych, społeczno — historycznych warunkach — w takiej, a nie innej postaci. Na gruncie zakładanej tutaj koncepcji kultury odpowiedź na tego rodzaju pytanie wskazuje na — historycznie występujące obiektywne, zapotrzebowanie na światopoglądową waloryzację odpowiedniego typu, realizowane przez określone wytwory praktyki artystycznej.

Drugi zasadniczy wątek mej pracy — rekonstrukcyjno-porządkujący — rozwijany jest w rozdziałach III i IV. Centralne miejsce zajmuje w nich problem statusu poznawczego sądów wartościujących w ujęciu interesujących mnie tu przede wszystkim — orientacji antynaturalistycznych. Problem ten rozpatruję przyjmując za punkt wyjścia pozytywistyczną metodologię wartościowania, koncepcję więc, w opozycji do której deklarowali swój stosunek do wartościowania — antynaturaliści. Poglądy pozytywistów w kwestii poznawczego statusu sądów wartościujących, w szczególności — wartościowań artystyczno-estetycznych, przedstawione na przykładzie stosunku do ocen krytyczno-artystycznych, stanowią przedmiot rozważań rozdziału III. Tam również zauważam, że o zasadniczej różnicy pomiędzy antynaturalistyczną metodologią humanistyki a metodologią pozytywistyczną w kwestii wartościowania mówić można

jedynie wówczas, gdy rozpatruje się stosunek do sądów wartościujących wyłącznie w płaszczyźnie “teoretycznej”, a więc biorąc pod uwagę “oficjalnie” wypowiedane w tej kwestii poglądy przedstawicieli pozytywistycznie zorientowanej metodologii humanistyki. Faktycznie bowiem jest tak, iż metodologia ta, stosowana w praktyce badawczej, (“nieświadomie”) przywraca w gruncie rzeczy — jak próbowałam to pokazać na przykładzie nobilitowania działalności krytyczno-normatywnej — humanistyce prawo do wydawania sądów wartościujących.

W rozdziale IV natomiast charakteryzuję w sposób szczegółowy wyodrębnione przeze mnie wcześniej trzy specyficznie antynaturalistyczne postawy względem poznawczego statusu sądów wartościujących, trzy zasadnicze stanowiska, jakie zarysowują się w tym względzie; określam je jako (1) *otwarty aksjologizm antynaturalistyczny*, (2) *ukryty aksjologizm antynaturalistyczny* i (3) *antynaturalistyczny minimalizm aksjologiczny*. Stanowiska te, reprezentujące zarazem trzy główne antynaturalistyczne warianty metodologicznego myślenia o humanistyce, wyróżniam — przyjmując za podstawę takie kryterium, jak stosowany w ich ramach *sposób artykulacji poznawczego (zawsze pozytywnego) statusu sądów wartościujących*.

Rozdział V wreszcie, ostatni, stanowi teren, na którym “spotykają się”, prowadzone dotychczas oddzielnie — dwa wcześniej zaznaczone wątki mej pracy. Zadanie, jakie stawiam sobie w tym rozdziale sformułować można następująco: Jak przedstawia się metodologiczna rola wartościowań artystycznych i estetycznych w ramach humanistycznych nauk o szeroko pojętej sztuce w ujęciu każdego z trzech wyróżnionych przez mnie wcześniej nurtów antynaturalizmu metodologicznego? Problem ten rozpatruje biorąc pod uwagę dwie podstawowe czynności badawcze, podejmowane niezbędnie w ramach każdej dyscypliny, mianowicie: (1) *delimitację przedmiotu jej badań* oraz (2) *sposób, w jaki systematyzuje całokształt swoich twierdzeń*. Konkluzja tego rozdziału — będąca zarazem odpowiedzią na centralne pytanie niniejszej rozprawy, jest następująca: w *ramach antynaturalistycznie uprawianych nauk o sztuce, wartościowania artystyczno-estetyczne stanowią niezbędną ze względów metodologicznych - operację poznawczą*.

JACEK PAŚNICZEK:
 MEINONGOWSKA WERSJA LOGIKI KLASYCZNEJ.
 JEJ ZWIĄZKI Z FILOZOFIA JĘZYKA, BYTU I FIKCJI
 (Uniwersytet Warszawski)

W pracy przedstawiona jest logika stanowiąca formalizację poglądów austriackiego filozofa Alexiusa Meinonga, który znany jest jako twórca bardzo bogatej ontologii przedmiotowej. Ontologia ta dopuszcza szeroką gamę przedmiotów nieistniejących, wśród nich przedmioty niezupełne oraz sprzeczne. W oparciu o tę logikę diskutowanych jest szereg kluczowych problemów współczesnej filozofii języka.

W części pierwszej autor zastanawia się nad powodami różnicowania kategorialnego nazw i kwantyfikatorów w klasycznym rachunku predykatów, które to wyrażenia posiadają tę samą kategorię w gramatyce języka naturalnego. Zaproponowana zostaje modyfikacja syntaktyki języka logicznego polegająca na reinterpretacji statusu zwrotów

kwantyfikujących przy jednoczesnej unifikacji kategorialnej nazw i kwantyfikatorów — obie grupy wyrażeń zaliczone zostają do kategorii termów. Zwroty postaci xA , gdzie A jest formułą, rozumiane są jako wyrażenia predykatywne reprezentujące zarówno predykaty proste, jak i złożone. Mimo tych zmian, nowy język zachowuje alfabet języka rachunku predykatów.

W części drugiej budowana jest logika oparta na zreformowanym języku rachunku predykatów, od imienia Meinonga nazwana *m*-logiką. Podany zostaje system aksjomatyczny *m*-logiki (przypominający bardzo system aksjomatyczny rachunku predykatów) i dowodzone są podstawowe jego tezy. Następnie przedstawiona zostaje dwuwartościowa semantyka ekstensjonalna — *m*-semantyka — w której kwantyfikatory, podobnie jak stałe nazwowe, mają przypisane samodzielne interpretacje. Wprowadzone są przy tym aksjomatyczne schematy definiowania nowych termów. Udowodnione zostają podstawowe twierdzenia o *m*-logice, w tym twierdzenie o pełności. *M*-logika okazuje się być istotnym rozszerzeniem logiki klasycznej.

W kolejnej części pracy dyskutowane jest ontologiczne znaczenie *m*-logiki. Predykcja jest wyrażana przez formuły postaci txA , gdzie xA reprezentuje własność (prostą lub złożoną) orzekaną o przedmiocie reprezentowanym przez term t . Pizy takiej interpretacji ontologicznej okazuje się, że przedmioty mogą być niepełne lub sprzeczne. Dzieje się tak, gdy odpowiednio fałszywymi są jednocześnie lub prawdziwymi są jednocześnie formuły txA i txA . Już to świadczy o meinongowskim charakterze *m*-logiki. Ponadto ontologia związana z *m*-logiką, *m*-ontologia, posiada cechy, które nieco modyfikują i wzbogacają oryginalną ontologię Meinonga. Przede wszystkim jest ona bardziej realistyczna, w tym sensie, że przedmioty istniejące są pierwotniejsze w porządku ontycznym od innych przedmiotów. W *m*-logice można definiować różne pojęcia istnienia oraz dokonywać ciekawych klasyfikacji przedmiotów (wyróżniane są m. in. przedmioty indywidualne, ogólne oraz szczegółowe). Autor pokazuje, że w ramach *m*-logiki da się wyodrębnić pewną interesującą Meinongowską logikę nazw, w której łącznik „jest” ma inne znaczenie, niż u Leśniewskiego. W oparciu o *m*-ontologię zaproponowana zostaje pewna trójstopniowa teoria znaczenia dla wyrażeń nazwowych charakteryzująca się tym, że zarówno sensem nazwy jak jej desygnatem są pewne przedmioty typu meinongowskiego. Ta sama ontologia stanowi podstawę dla przeprowadzenia analizy formalnej klasycznej koncepcji intencjonalności.

W kolejnej, czwartej części rozważane są możliwe rozszerzenia *m*-logiki oraz jej zastosowania do budowy innych logik. I tak dyskutuje się bezzałożeniową („free”) wersję *m*-logiki o osłabionych w stosunku do wyjściowego systemu założeniach egzystencjalnych. Wskazywane są różne drogi rozwinięcia *m*-logiki do *m*-logiki modalnej opartej o semantykę światów możliwych. Warto nadmienić, że ze względu na bogatszą syntaktykę języka *m*-logiki, w jej modalnej wersji *de re - de dicto* jest wyrażalna również w odniesieniu do nazw (a nie tylko do kwantyfikatorów, jak w języku logiki klasycznej). Ponadto, również z tego powodu, możliwe jest wyrażenie identity między-światowej przedmiotów. Idea *m*-logiki służy także do konstrukcji bardzo naturalnego rozszerzenia klasycznej logiki modalnej, w której obok operatorów \square i \diamond może wystąpić nieskończenie wiele innych operatorów. Od strony semantycznej te operatory zostają skorelowane z niestandardowymi światami możliwymi, które w

odróżnieniu od standardowych mogą być niezupełne i sprzeczne (pewne sądy A i $\neg A$ są w nich jednocześnie fałszywe lub jednocześnie prawdziwe). Najważniejszym jednak rozszerzeniem z punktu widzenia Meinongowskiego charakteru m-logiki jest m-logika wyższego rzędu. W logice tej obok wcześniej wprowadzonego, występuje także inny typ predykcji. Wyróżnienie dwóch typów predykcji odpowiada odgraniczeniu w odniesieniu do przedmiotu świadomości dwóch rodzajów własności: tych "poprzez" które myślimy przedmiot i tych posiadanych przez ten przedmiot, jako przedmiot świadomości. Rozgraniczenie to pojawia się u Meinonga, a także u fenomenologów (najwyraźniej u Ingarda). M-logika wyższego rzędu, podobnie jak inne logiki wyższych rzędów, jest narażona na powstawanie paradoksów świadczących o jej sprzeczności. Dyskutując te paradoksy, autor wskazuje zabezpieczenia m-logiki przed ich powstawaniem.

Ostatnia część pracy stanowi próbę zastosowania wprowadzonej aparatury formalnej do analiz logicznych fikcji literackiej. Z uwagi na niezupełność przedmiotów i światów przedstawianych w fikcji literackiej, a także na pojawiające się w nich sprzeczności, zarówno logika klasyczna jak i wiele znanych logik nieklasycznych nie nadaje się do takich analiz. Proponuje się wobec tego, aby przedmioty fikcyjne interpretować jako przedmioty m-ontologii, zaś światy fikcyjne jako niestandardowe światy możliwe. Dyskutowane są różne szczegółowe kwestie związane z problematyką fikcji, jak np. status nazw fikcjonalnych. Zastosowana zostaje także m-logika drugiego rzędu, co pozwala na określenie prawdziwości zdań takich jak np. *Sherlock Holmes jest detektywem*, a z drugiej strony zdań takich jak *Sherlock Holmes został stworzony przez A. C. Doyle'a*. Ta wersja m-logiki pozwala również ująć formalnie zjawisko "fikcji w fikcji" (występowanie w ramach fikcji innych fikcji).

HENRYK PIERSA:
 SYMETRIA I JEJ FUNKCJE POZNAWCZE W FIZYCE
 (Katolicki Uniwersytet Lubelski)

Praca poświęcona jest zagadnieniu symetrii przestrzeni, czasu i materii będącej przedmiotem badań fizyka. Przy charakterystyce symetrii przestrzeni i czasu oraz zagadnień z nimi związanych starano się wyeksponować te momenty, które w dotychczasowej literaturze metodologicznej nie są dostatecznie i wyraźnie podkreślane.

W inspirowanym przez *Własności czasu Z. Augustynka* rozdziale I, oprócz sformułowania zasad inwariancji związanych z ciągłymi transformacjami symetrii przestrzeni i czasu, stosunkowo dużo miejsca poświęcono sposobowi uzasadnienia matematycznego twierdzenia Noether (i jego odpowiednika kwantomechanicznego) oraz (na przykładzie elektrodynamiki klasycznej) zasadności jego aplikacji do określonej teorii fizycznej. Przyczyną dość mocnego wyeksponowania tego rozumowania chciano pokazać, że zasady zachowania są konsekwencjami niezmienniczości teorii fizycznej względem przekształceń symetrii przestrzeni i czasu, a co za tym idzie, że przy otrzymaniu omawianych zasad wykorzystuje się pewne twierdzenia i definicje tej teorii. Zwrócono także uwagę na trudność jawiącą się przy traktowaniu przekształceń symetrii jako działań grupowych (postulowanie niezwartości przestrzeni i czasu).

Przy charakterystyce nieciągłych symetrii przestrzeni i czasu, poza omówieniem parzystości, antyunitarność operatora T sformułowaniem zasad inwariancji, wskazano na występowanie tensorów i pseudotensorów przestrzennych oraz czasowych. Uwzględnienie tych rodzajów obiektów pozwoliło wskazać podstawę niezmienniczości praw-równań fizyki względem dyskutowanych przekształceń oraz zaproponować bardzo prostą metodę okazywania tej niezmienniczości.

Zgodnie z Arystotelesowskim pojmowaniem czasu, podano realny sposób jego uporządkowania. Wiążąc czas z ruchem, określono prosty i odwrócony proces fizyczny oraz prosty (zwykły) i odwrócony czas. Postulowanie wymogu, aby zarówno prosty jak i odwrócony proces "przechodził" przez te same stany układu (Zwart), doprowadziło do konkluzji, że mimo niezmienniczości praw-równań fizyki względem operacji zmiany znaku przy współrzędnej czasowej, koncepcja odwróconego czasu jest nie do utrzymania.

W związku z omawianymi symetriami przedyskutowano problem, czy niezmienniczość praw-równań fizyki względem tych przekształceń jest *implicite* zawarta w poprawnie sformułowanym prawie, czy też przy dochodzeniu do niego musi być dodatkowo postulowana.

Obalenie zasady P-niezmienniczości w oddziaływaniach słabych było powodem omówienia symetrii złożonych, propozycji Lee zrównoważenia (do rodzajów oddziaływań) operatorów symetrii i hamiltonianów układu, sugestii Chew'a zastąpienia *continuum* czasoprzestrzennego przez *continuum* pędowo-energetyczne oraz problemy kwantyzacji, czasu i czasoprzestrzeni.

Akceptując przekonanie fizyków o przysługiwaniu nieamorficznym ciałom stałym oraz mikroobiektom (atomom, molekułom, jądrom atomowym) określonych grup symetrii, przy pomocy wielu przykładów starano się ukazać związek pomiędzy symetrią tych obiektów a niektórymi ich własnościami fizycznymi. Ze względu na fakt, iż szereg własności elektrycznych, magnetycznych, optycznych, termicznych lub sprężystych ciał stałych (traktowanych jako *continua* fizyczne) opisują wielkości tensorowe i pseudotensorowe, omówiono symetrię tych obiektów rekonstruując ponadto procedurę wprowadzania oraz okazywania ich symetrii.

W części metaprzmiotowej rozdziału II poddano ocenie metodologicznej takie zagadnienia, jak sposób istnienia, ścisłość i przybliżoność oraz poznawalność symetrii obiektów materialnych metodami proponowanymi przez fizykę, a także przeprowadzono charakterystykę relacji symetria-własność obiektu (mikroobektu) materialnego, dyskutując następujące cechy tej relacji: pierwszeństwo genetyczne symetrii przed własnością, warunkowość, konieczność, symetrię, jedno-jednoznaczność, spójność i przechodność.

Krótką prezentacji symetrii globalnej i lokalnej oraz sposobu przejścia od pierwszej do drugiej miała na celu pokazanie formalnego "uzasadnienia" istnienia pewnych cząstek elementarnych na gruncie kwantowej teorii pola.

W świetle danych fizyki i chemii, wielu mikroobiektom należy przypisać symetrię przybliżoną. Jeżeli jednak uwzględni się różne uogólnienia pojęcia symetrii (periodyczna symetria przestrzenna, symetria pozorną, harmonia, symetria krzywoliniowa), wtedy będzie można powiedzieć, że te mikroobiekty posiadają symetrię. Pozwala to sformułować stwierdzenie, że symetria (właściwa lub uogólniona) jest dość powszechną własnością obiektów materialnych.

Jakkolwiek o roli symetrii w uzasadnianiu praw zachowania była mowa w rozdziale I, funkcji poznawczej symetrii w fizyce poświęcony jest ostatni rozdział pracy. Przedstawiono w nim wykaz różnych twierdzeń uzasadnianych przy pomocy pojęcia symetrii, zrekonstruowano typowe rozumowania uzasadniające, których rezultaty są wykorzystywane przy wyjaśnianiu lub prognozowaniu. W świetle ustaleń metodologii nauk empirycznych dokonano oceny poprawności tych procedur, dyskutując dodatkowo zagadnienie ścisłości lub przybliżoności oraz mocy wyjaśniająco-prognostycznej uzasadnianych twierdzeń.

Przy omawianiu roli symetrii w nomologiczno-dedukcyjnym wyjaśnianiu i przewidywaniu dokonano typologii sytuacji explanacyjnych i prognostycznych, zrekonstruowano charakterystyczne rodzaje rozumowań oraz przeprowadzono ocenę poprawności prezentowanych procedur. Zgodnie z opinią współczesnych metodologów, jako materialny warunek poprawności brano empiryczną testowalność lub koherencje twierdzeń stanowiących przesłanki omawianych rozumowań.

Na przykładzie klasyfikacji kryształów i cząstek elementarnych oraz specyfikacji termów atomowych pokazano porządkującą funkcję symetrii.

ULRICH SCHRADE:
IDEA HUMANIZMU W ŚWIETLE AKSJOLOGII HENRYKA ELZENBERGA
(Uniwersytet Warszawski)

Źródłem inspiracji moich rozważań nad humanizmem stała się aksjologia Henryka Elzenberga i jego artykuł *O nowe średniowiecze*, poświęcony bezpośrednio kwestiom humanizmu. Fundamentalną tezę aksjologii Elzenberga a jest odróżnienie i przeciwstawienie sobie wartości utylitarnych i prefekcyjnych. Odróżnienie to nie jest jednak uElzenberga logicznie rozłączne. Aby taką rozłączność uzyskać osadziłem je na głębszych podstawach, a mianowicie na antropologii, tj. pewnych wizjach natury ludzkiej. Ogół stanowisk antropologicznych da się rozłącznie i wyczerpująco podzielić na naturalistyczne i antynaturalistyczne.

Według naturalizmu najwyższym celem dążeń ludzkich jest dążenie do życia w dobrobycie. Dobrobyt to zaś taki stan rzeczy, przy którym człowiek zaspokaja wszystkie swe potrzeby naturalne na upragnionym poziomie. Aby tę formułę w pełni rozjaśnić definiuję oba uwikłane w niej terminy — potrzeby i pragnienia naturalne. Potrzebami *naturalnymi* są wszystkie z osobna konieczne a łącznie wystarczające warunki życia. Potrzeby tworzą pewną wieloszczeblową i obiektywną hierarchię, na czele której znajdują się warunki bezpośrednio konieczne i wystarczające życia (potrzeby elementarne), natomiast na niższych szczeblach znajdują się potrzeby tylko pośrednio konieczne do utrzymania życia, a więc potrzeby pozaelementarne. Zaspokojenie wszystkich potrzeb jest oczywiście konieczne dla życia, ale nie wystarcza do dobrobytu. Ten wymaga zaspokojenia ich na poziomie pragnień. Pragnienie to subiektywne oczekiwanie X-a odnośnie sposobu i poziomu zaspokojenia danej potrzeby P, przy którym dany X uznaje, że w pełni zaspokoił P. Według naturalistycznych antropologii człowiek nie ma innych potrzeb i pragnień niż te związane z dobrobytem, a więc naturalne.

Według antropologii antynaturalistycznych równie ważne jak dążenie do zachowania życia jest dla człowieka dążenie do nadania życiu sensu. Dążenie to jest całkowicie niezależne od dążenia do dobrobytu i stale jakoś towarzyszy człowiekowi, choć może nie zawsze w jasno uświadomionej formie. Trudno naturalnie wskazać jakiś jeden sposób życia, który nadawałby życiu sens. Sens życia jest kwestią zindywidualizowaną, co jednak nie znaczy subiektywną. Sens życiu może bowiem nadać tylko zrealizowanie jakiegoś pozaczasowego i pozaprzestrzennego aksjologicznie dodatniego stanu rzeczy. W zależności od tego jaki jest ów stan rzeczy, wyznaczyć można warunki konieczne i wystarczające jego realizacji czyli potrzeby, które dla odróżnienia od naturalnych (cielesnych i psychicznych) nazywamy *duchowymi*. P(d) jest potrzebą duchową wtedy, gdy jest warunkiem koniecznym pierwszego, drugiego, trzeciego, ..., n-tego rzędu realizacji stanu rzeczy nadającego życiu sens.

Każda z wyróżnionych antropologii prowadzi do odmiennych rodzajów aksjologii, które nazywam analogicznie naturalistycznymi i antynaturalistycznymi. Według naturalizmu stan rzeczy W(u) jest wartością użytkową dla X-a wtedy, gdy zaspokaja jakąś potrzebę P na upragnionym przez niego poziomie. Aksjologie te twierdzą przy tym, że wszystkie wartości — z wyjątkiem dobrobytu — mają charakter użytkowy. Jediną wartością wsobną jest właśnie dobrobyt, który uznaje się za wartość suprcmalną.

Aksjologie antynaturalistyczne głoszą natomiast, że wartościami wsobnymi są wszystkie te stany rzeczy, które są takie, jakie powinny być z punktu widzenia woli autonomicznej, tj. woli niezależnej od wszelkich użytkowych kryteriów wartościowania. Według tego rodzaju aksjologii tylko realizacja wartości wsobnych wyróżnia człowieka ze świata przyrody i przez to tylko one są swoiście ludzkimi wartościami.

W świetle obu przedstawionych aksjologii analizując następnie teoretyczno-logiczną poprawność rozpowszechnionych w literaturze klasyfikacji humanizmu, a w szczególności tej dzielącej ogół stanowisk humanistycznych na teocentryczne i antropocentryczne. Okazuje się, że podział ten jest nic do utrzymania ze względów teoretycznych, gdyż humanizm antropocentryczny staje się na jego gruncie z konieczności hybrydą teoretyczną łączącą wykluczające się tezy w jedną całość teoretyczną. Bierze się to stąd, że pojęcie "humanizm teocentryczny" uznaje za wartości wsobne jedynie wartości religijne, a sens przypisuje tylko życiu prowadzącemu do religijnie pojętego zbawienia; wszelkie inne aksjologie naturalistyczne i antynaturalistyczne zalicza się do antropocentryzmu. Tymczasem Elzenberg wykazał we wzmiankowanym artykule, że nie każda wartość wsobna jest natury religijnej, a możliwe jest też zbawienie (wyzwolenie od zła) innego rodzaju. Uwzględniając ten fakt twierdzę, że logicznie konsekwentne teorie humanizmu można budować tylko na naturalistycznych bądź antynaturalistycznych aksjologiach. Stanowiska pośrednie nie są logicznie możliwe. Teorie humanizmu zbudowane na antynaturalizmie nazywam *aksjocentrycznymi*, a zbudowane na naturalistycznych aksjologiach — *antropocentrycznymi*. Naczelna zasada humanizmu aksjocentrycznego stwierdza, że człowieczeństwo, tj. realizacja wartości wsobnych jest wartością maksymalną; aksjomatem humanizmu antropocentrycznego jest, że człowiek, tj. realizacja dobrobytu jest wartością suprcmalną.

W obrębie humanizmu aksjocentrycznego można wyróżnić dwa gatunki w zależności od odpowiedzi na pytanie: czy człowiek sam z siebie, czy tylko dzięki łasce wiary zdolny jest rozpoznawać i realizować wartości wsobne? Zwolennicy *stoickiego* humanizmu

aksjocentrycznego uznają za prawdziwy pierwszy człon alternatywy, a zwolennicy *religijnego* humanizmu aksjocentrycznego — drugi. Humanizm aksjocentryczny dzieli się więc na religijny i stoicki. Możliwe są jeszcze głębsze podziały obu gatunków humanizmu aksjocentrycznego. W ramach humanizmu religijnego narzuca się sam przez się podział na humanizm zinstytucjonalizowany i zindywidualizowany, a w ramach stoickiego podział na humanizm recepcjonistyczny i kreacjonistyczny. W pracy w te dalsze podziały nie wchodzi.

Humanizm antropocentryczny dzieli się z kolei na wolnościowy i równościowy w zależności od tego, czy za podstawowy środek realizacji dobrobytu uznaje wolność, czy równość społeczną. Przy tym wolność ta może być mniej (indywidualizm) lub bardziej (socjalizm) ograniczona, a równość może być realizowana przez niezależne grupy rewolucyjne (anarchistyczne) lub scentralizowaną partię rewolucyjną (komunistyczny).

W dwu dalszych rozdziałach pracy omawiam podnaczalne wartości humanizmu antropocentrycznego i aksjocentrycznego. Według wolnościowego humanizmu antropocentrycznego należą do nich: wolność społeczno-polityczna, wolność ekonomiczna i wolność pracy, a według równościowego humanizmu antropocentrycznego — samorealizacja przez pracę i uspołecznienie przez wyłączenie.

W humanizmie aksjocentrycznym — niezależnie od rodzaju i gatunku — podstawowym środkiem realizacji człowieczeństwa jest asceza związana z koniecznością przezwyciężenia naturalnych i społecznie ukształtowanych skłonności i dążeń ludzkich. Przezwyciężenie to służy skierowaniu woli i działania ku realizacji wartości wsobnych. Przy tym omawiam szczegółowo Elzenbergowską epistemologię wartości i jego krytykę teorii obowiązku, która głosi, że z faktu rozpoznania wartości wsobnych wynika bezwzględny nakaz ich realizacji. Owszem, tak jest na gruncie niektórych systemów aksjologicznych, ale generalnie obiektywizm aksjologiczny nie pociąga za sobą logicznie jakiegось etycznego totalizmu. Elzenberg w każdym razie ograniczał zasięg teorii obowiązku zastępując ją częściowo koncepcją powołania aksjologicznego.

Pracę zamyka rozdział poświęcony dziejom i perspektywom humanizmu. Opis dziejów humanizmu od starożytności do współczesności służy mi jako okazja do sprostowania szeregu rozpowszechnionych w literaturze błędów na temat humanizmu, jak np. tego, że chrześcijaństwo jest antyhumanistyczne, czy innego, że humanizm odrodzeniowy był antropocentryczny. Wreszcie pokazuję, że tzw. rewolucja naukowo-techniczna nie tylko nie sprzyja realizacji wartości jakkolwiek pojętego humanizmu, a odwrotnie, niszczy nie tylko wartości wsobne, ale zagraża też biologicznym podstawom osobowości umożliwiając poprzez manipulacje biotechnologiczne nie tylko przekształcanie ludzkich ciał, ale i przekuwanie dusz. Perspektywy humanizmu nie są więc zbyt optymistyczne.

Rozprawa *Idea humanizmu w świetle aksjologii Henryka Elzenberga* liczy 247 stron i składa się z sześciu następujących rozdziałów: I. *Aksjologia formalna Henryka Elzenberga—analiza pojęcia wartości*; II. *Naturalistyczne i antynaturalistyczne filozofie kultury*; III. *Dwa pojęcia humanizmu*; IV. *Hierarchia wartości humanizmu antropocentrycznego*; V. *Naczelnne wartości humanizmu aksjocentrycznego*; VI. *Z dziejów i perspektyw humanizmu*.

ANNA ZEIDLER-JANISZEWSKA:
SZTUKA-MIT-HERMENEUTYKA
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)

Podstawowa idea pracy sprowadza się do poszukiwania takiej interpretacji współczesnych koncepcji hermeneutycznych, iżby uchwycony został ich związek z ewolucją praktyki artystycznej i Jej sytuacją dzisiejszą oraz szerszym kontekstem przemian, symbolizowanym przez nawiązujące do ustaleń Webera hasło “odczarowania” kultury.

W pierwszej części pracy wprowadzam podstawowe założenia przyjętej wizji kultury, akceptując szczególnie te momenty jej dziejów, które Max Weber charakteryzował jako pierwsze, a następnie drugie “odczarowanie” świata. Etapom tym odpowiada: wczesny okres formowania się elementów praktyki artystycznej z obszaru doświadczenia potocznego magiczno-religijnego (tzw. stadium przedautonomiczne), a następnie faza wyodrębnienia się i względnie autonomicznego funkcjonowania tejże praktyki, usankcjonowana w nowożytnej refleksji estetycznej, a w szczególności — w estetyce kantowskiej (stadium autonomiczne). Dzisiejszą sytuację praktyki artystycznej scharakteryzować można z jednej strony w terminach kontynuacji procesów ze stadium autonomicznego (Adornowskie “rozdzielenie” na sztukę elitarną — krytyczną i masowo — rozrywkową) oraz próby ich przekroczenia — w kierunku hipotetycznego stadium postautonomicznego, w którym praktyka artystyczna próbuje na powrót “roztopić się” w praktyce “życiowej”. Podjęta w pracy próba typologizacji współczesnych praktyk artystycznych sytuuje się niejako “w poprzek” obowiązujących i dyskutowanych dziś w literaturze podziałów, np. zjawiska zaliczane do sztuki postmodernistycznej sytuują się w obszarze kontynuacji tendencji autonomicznej (w jej wariacie krytyczno — ironicznym) ale i — ujęte jako szczególne “zdarzenia” — w wariacie postautonomicznym. Z drugiej strony część z nich “balansuje” pomiędzy wydzielonymi w modernie wariantami: elitarnym i masowym, “znosząc” w intencji niektórych entuzjastów postmodernizmu tzn. “wielkie oddzielenie”. Przemiany, o których mowa, wiążą się z utratą regulacyjnej mocy światopoglądowej sfery kultury i dlatego też artykułowane bywają w terminach “kryzysu”. W tym aspekcie cały proces rozwojowy nowoczesności jawi się jako postępujący kryzys, którego efekty najpierw rozpoznano w płaszczyźnie elitarniej (filozoficzna refleksja postnietzscheańska), a dziś stają się “faktem politycznym” - tj. publicznym, nawet, jak twierdzi M. H o r k h e i m e r, dla dzieci.

Tradycyjna praktyka artystyczna próbuje bronić się przed procesami “odczarowania” świata i siebie samej poprzez naiwne bądź krytyczne eksploatowanie tradycyjnych przekazów światopoglądowych, niegdyś “żywego” źródła swej semantyki komunikacyjnej bądź też poprzez projekty powrotu do źródeł wcześniejszych — sprzed fazy autonomicznej.

Opisana w pierwszej części pracy sytuacja pozwala zrozumieć fakt społecznej akceptacji koncepcji hermeneutycznych w obszarze refleksji nad praktyką artystyczną. Hermeneutyka rozpoznaje bowiem przyczyny aktualnego, diagnozowanego jako kryzysowy, stanu kultury (w szczególności jej sfery artystycznej) i próbuje im przeciwdziałać. Temu właśnie celowi podporządkowana jest, jak sędzę, koncepcja “rozumienia” wyznaczająca *de facto* cdukacyjno-kulturową i integracyjną rolę wszelkiej wiedzy o sztuce. Inaczej mówiąc, hermeneutyka posthicideggerowska albo celowo

rezygnuje z realizacji praktyczno-poznawczej wiedzy o sztuce (zgodnie z “anty-naukowym” przekazem Heideggerowskim), albo też funkcję tę, jak u Ricoeura — próbuje podporządkować edukacyjno-kulturowemu w istocie “odsłanianiu znaków sacrum”, pojętemu jako wszelki (także świecki) przekaz światopoglądowy eksponujący wartości praktycznie nieuchwytnie — “metafizyczne”.

Problematykę tę analizuję w trzeciej, opisowo—metodologicznej części pracy. Poprzedzająca ją część druga poświęcona jest analizie historycznego zaplecza hermeneutycznej wizji humanistyki. Zajmuję się w niej kolejno: 1. Heideggerowską koncepcją “magicznego czworokąta”, którą interpretuję jako rodzaj apelu o powrót do magii “zniszczonej” przez specyficznie pojmowaną “metafizykę” (od P l a t o n a do Nietzschego); 2. Gadamerowską próbą utwierdzenia autorytetu Tradycji (grecko-chrześcijańskiej) i zabiegami zakotwiczenia w niej wszelkich, nawet najbardziej obrazoburczych przekazów kulturowych; oraz — na koniec — 3. Przesłaniem Ricoeura, którego utopia powtórnej, krytycznej hicrofanii nic zakłada “antynaukowych” elementów przekazu Heideggerowskiego.

Próbuje następnie w trzeciej części pokazać implikacje tych ujęć dla współczesnej wiedzy o praktyce artystycznej. Wychodzę do projektu Diltheya, albowiem stanowi on deklarowaną tradycję negatywną dla późniejszej hermeneutyki. Autor *Budowania świata historycznego w naukach o duchu* podjął, jak wiadomo, Kantowskie zadanie “ratowania” ponadindywidualnych wartości w obszarze humanistyki. Z tego też względu identyfikował historyczne “rozumienie” przeszłości z jej ujęciem adaptacyjnym, co jest wszelako możliwe tak długo, dopóki kultura wykazuje znamiona ciągłości. Przeciwstawili się temu późniejsi hermeneuci, uważając pierwszy rodzaj “rozumienia” za niemożliwy lub nie potrzebny (por. rozważania Gadamera o Schleiermacherze i H e g l u w *Wahrheit und Methode*, prowadzące do sformułowania koncepcji “produktywnego dystansu” i “historycznego oddziaływania”). Sam H e i d e g g e r — patron późniejszej hermeneutyki, projektował radykalne “zniesienie” wszelkiej wiedzy o sztuce, czyniąc jednak ze sztuki źródło inspiracji dla “myślenia” (“Gesprach” między poezją a myśleniem, otwierająca drogę późniejszym koncepcjom dekonstruktywistycznym, zrównującym filozofię z literaturą — w wersji D e r r i d y lub ujmujące ją jako jeden z wielu możliwych “sposobów konwersacji” — Rorty).

Dla kontynuującego po części przekaz Heideggerowski, Gadamera wiedza o sztuce stanowi rodzaj teorio-praktyki doświadczenia hermeneutycznego. O ile przy tym intencje Gadamera określa przejrzyście tytuł jego dzieła — *Wahrheit und Methode* (a właściwie trzeba rzec radykalniej — prawda przeciw metodzie), o tyle koncepcję Ricoeura, zwłaszcza z lat siedemdziesiątych, zamknąć można w formule: “Prawda dzięki metodzie”. Formuła ta określa nie tylko odrębność koncepcji autora *Teorii dyskursu* w kontekście współczesnej, postheideggerowskiej hermeneutyki, ale i stwarza szanse “współpracy” z poznawczo-praktycznie zorientowaną częścią współczesnej wiedzy o sztuce.

Inaczej mówiąc — centralna w koncepcji hermeneutycznej kulturowo-edukacyjna funkcja humanistyki w dobie permanentnego kryzysu kultury realizować się może przeciwko, bądź wspólnie z koncepcjami naukowymi. Taka “współpraca” wydaje się pożądana z tego między innymi względu, iż scentystycznie zorientowana część wiedzy

o sztuce uparcie redukuje światopoglądowy kontekst praktyki artystycznej, wielostronnie i wnikliwie opisywany w ramach tradycji antynaturalistyczno-hermeneutycznej. Moment ten, zdaniem moim, stanowi podstawowy powód żywiołowej akceptacji tej tradycji w praktyce interpretacyjnej i tej, która z nazwy należy do krytyki artystycznej, oraz tej, która deklaruje się jako “naukowa”. Koncepcja Ricoeura pozwala dzisiejszemu humaniście przyjąć do wiadomości kryzys racjonalności bez jednoczesnego popadania w irracjonalizm, właściwy niektórym kontynuatorom Heideggerowskiego przekazu światopoglądowego.

LUDMIŁA ŻUK-LAPIŃSKA:
 PROBLEM TOLERANCJI
 (Uniwersytet Warszawski)

Praca (licząca 445 stron, napisana w 1986 r. i wydana nakładem wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego w 1991 r.), zawiera następujące rozdziały: I — *Pojęcia i problemy dotyczące tolerancji*, II — *Psychologiczne koncepcje autonomii i podmiotowości*, III — *Autonomiczny podmiot moralny*, IV — *Tolerancja w świetle podstawowych problemów filozoficznych* — oraz część zatytułowaną: *Konkluzje*.

Przedmiotem analizy nie jest tradycyjne pytanie: *Wobec czego* mamy być (lub nie) tolerancyjni? a pytanie: *Wobec kogo* mamy być (lub nie) tolerancyjni? lub inaczej: Kto może być równorzędnym partnerem sporu moralnego i czyją autonomię winniśmy szanować w sytuacji niezgody moralnej?. Ten problem wymaga rozważenia kilku kwestii: 1. Czy tolerancja jest prawem czy powinnością moralną?; 2. Czy tolerancja jest możliwa w sensie moralnym?; 3. Czy tolerancja jest możliwa w sensie logicznym? Odpowiedzi na te pytania bywają różne, ponieważ są one związane z pierwotnymi logicznie rozstrzygnięciami w zakresie wielu problemów filozoficznych oraz wyborem jednego spośród wielu możliwych znaczeń terminu: tolerancja. Tolerancja może być rozumiana jako postawa w sensie psychologicznym i jako postawa w sensie moralnym. Przy pierwszym sposobie rozumienia oznacza to łagodność, wyrozumiałość, pobłażliwość, miłosierdzie, wielkoduszność, a nawet gotowość do wybaczenia i altruizmu oraz cierpliwego znoszenia niemiłych konieczności. W drugim sensie tolerancja oznacza świadomą postawę moralną polegającą bądź na wyrozumiałości i pobłażliwości wobec błędów własnych oraz innych ludzi, bądź na zaniechaniu wszelkich przeciwdziałań w sytuacjach niezgody ze względu na szacunek dla autonomii oponenta.

Tolerancja — ujmowana bądź jako postulat, bądź jako powinność — bywała oceniana różnie w różnych epokach. W średniowieczu tolerancja — pojmowana jako cierpliwe, a nawet pokorne znoszenie różnych konieczności — była zalecana tylko w odniesieniu do osobistych niedogodności, a nie wobec czynów lub poglądów niezgodnych z orzeczeniami autorytetów kościelnych. Współcześnie zuniwersalizowane pojęcie tolerancji oznacza powinność powstrzymywania się od wszelkich przeciwdziałań w sytuacji niezgody z uwagi na szacunek dla autonomii oponenta. Tak rozumiana tolerancja może dotyczyć różnych sfer, np. religijnej, politycznej, obyczajowej oraz moralnej. Mimo powszechnej akceptacji przekonania, że tolerancja jest niewątpliwą powinnością

moralną, powstają wątpliwości, czy tolerancja w sferze moralności jest możliwa w sensie logicznym i moralnym oraz czy jest prawem, czy powinnością człowieka.

Analiza antynomii i paradoksów związanych z pojęciami autonomii, dojrzałości i podmiotowości moralnej, które są zawarte w klasycznych koncepcjach psychologicznych i filozoficznych oraz współczesnych systemach etyki normatywnej pozwoliła stwierdzić, że:

1. Autonomia może być rozumiana dwojako: bądź jako warunek konieczny, jaki musi spełniać człowiek aspirujący do roli autonomicznego podmiotu moralnego, bądź jako wartość, do której winien zmierzać każdy człowiek.

2. P odmiot moralny bywa rozumiany bądź jako: I — ktoś, kto ma pewne prawa i obowiązki wynikające z przynależności do wspólnoty społecznej, bądź jako: II — ktoś, komu przyznajemy prawo do ferowania autonomicznych orzeczeń moralnych.

3. Wszelkie koncepcje antropologii filozoficznej — nawet takie, które pojęcie autonomii czynią podstawą swoich refleksji — zakładają pewne, mniej lub bardziej rygorystyczne, kryteria autonomii.

4. Tolerancja rozumiana jako wyraz szacunku dla autonomii oponenta jest wykluczona logicznie — a zatem również moralnie — zarówno przy założeniu, że sądy moralne muszą być dogmatyczne (dogmatyzm etyczny oraz absolutyzm poznawczy i obiektywizm aksjologiczny), jak i przy założeniu, że mają one charakter subiektywnych preferencji (relatywizm etyczny oraz agnostycyzm poznawczy i subiektywizm aksjologiczny), natomiast tak rozumiana tolerancja jest możliwa przy założeniu, że sądy moralne są asertywne (kategoryczne lub hipotetyczne), tzn. że są twierdzeniami o naturze najlepiej uzasadnionych hipotez, co oznacza hipotetyzm epistemologiczny oraz relacjonizm aksjologiczny.

5. Status sądów moralnych jest różny w sporach o to: Czy należy być moralnym?, Co znaczy pojęcie moralności?, Jakie są kryteria autonomii moralnej?, Jaka jest hierarchia celów w konkretnej sytuacji?, Jaki jest dobór środków do realizacji wybranych celów?

6. Decyzja moralna w sprawie możliwości tolerancji w sensie moralnym jest zależna również od tego, czy oceniany czyn koliduje tylko z postulatem perfekcjonizmu moralnego, czy także z powinnością respektowania wymogów sprawiedliwości i odpowiedzialności moralnej.

7. Dla oceny czynów lub poglądów powodujących negatywne konsekwencje ważne jest to, czy dotyczą one sprawcy, czy oceniającego, czy osób trzecich, czy ogólnych wartości moralnych koniecznych dla istnienia grupy społecznej oraz wyobrażeń o ładzie moralnym świata.

Biorąc pod uwagę wymienione problemy można przedstawić formalną, ale nie neutralną aksjologicznie, charakterystykę tolerancji moralnej i kryterium autonomii.

Postawa tolerancyjna polega na bezwzględnym respektowaniu praw innego człowieka i łągodzeniu jego obowiązków. Postawa odpowiedzialna polega na egzekwowaniu obowiązków człowieka ale jednocześnie szanowaniu jego praw. Postawa nietolerancyjna polega na egzekwowaniu jego obowiązków i minimalizowaniu jego praw.

Kryterium autonomii moralnej stanowi akceptacja kategorycznej tezy, że każdy człowiek ma pewne prawa i obowiązki moralne i że interpretacja treściowa tych formalnych terminów musi się mieścić w ramach triady pojęć: tolerancja —

odpowiedzialność — nietolerancja, co oznacza, że ograniczenia tolerancji wynikają z nadrzędnej (w sensie logicznym i moralnym) zasady sprawiedliwości.

W sprawach moralnych niezgoda polegająca na negatywnej ocenie moralnej poglądów lub działań oponenta, wyklucza logicznie szacunek w potocznym sensie tego słowa, zakładającym akceptację (lub przynajmniej brak dezaprobaty) działań innego człowieka. A zatem przy postulacie szacunku dla autonomii należy odróżniać szacunek dla człowieczeństwa i niezbywalnych praw człowieka od szacunku wynikającego z indywidualnych, wykraczających ponad przeciętność, zasług.

Przedstawione orzeczenia moralne nic wynikają z żadnych szczególnych założeń aksjologicznych a wyłącznie z tezy, że moralność jest powszechnie obowiązująca, tzn. że każdy człowiek ma pewne prawa i obowiązki moralne. Jeśli ktoś twierdzi, że tolerancja jest niewątpliwą powinnością moralną, to tym samym zakłada, że moralność jest powszechnie obowiązująca, toteż powinność szanowania osoby nie spełniającej swoich obowiązków zawiera automatycznie wewnętrzną sprzeczność. Tolerancja rozumiana jako wyrozumiałość jest logicznie i moralnie dopuszczalna tylko wobec działań krzywdzących osobę oceniającą (zgodnie z ideą miłosiernego lub altruistycznego wybaczenia), lub sprawcę czynu (jeśli akceptuje się założenie, że człowiek nie ma obowiązków moralnych względem siebie).

Dla problemu tolerancji ważny jest sposób rozumienia poznania. Zdecydowany pogląd głoszący, że człowiek odkrywa obiektywną prawdę moralną implikuje, że tolerancja oznacza jedynie pobłażliwość wobec ułomności natury ludzkiej. Jeśli poznanie jest traktowane jako niekończący się proces poszukiwania nieodgadnionej prawdy, to każdy spór moralny jest wątpliwy, ponieważ nawet absolutystyczne ujmowanie prawdy o charakterze transcendentnym nie wyklucza tego, że w konkretnych sporach praktycznie będą realizowane założenia agnostycyzmu. Zarówno agnostycyzm, jak i absolutyzm wykluczają możliwość rzetelnego sporu, zatem problem tolerancji może pojawić się tylko przy założeniu, że poglądy moralne mają naturę hipotetyczną i mogą być traktowane jako twierdzenia lub jako przypuszczenia. Takie stanowisko epistemologiczne jest warunkiem koniecznym, ale nie dostatecznym tego, aby spory moralne można było uznać za sensowne i rzetelne. Ważny jest również pogląd na temat natury wartości. Obiektywizm i subiektywizm aksjologiczny czyni niemożliwym partnerski spór o wartości. Relacjonizm aksjologiczny dopuszcza taką możliwość ale w sporach moralnych konieczne są dodatkowe założenia. Otóż dogmatyczne traktowanie sądów moralnych oznacza, że oponent jako istota błędząca nie może być równorzędnym partnerem sporu, bo żadna dyskusja nie jest możliwa o sprawach niemożliwych do zakwestionowania. Traktowanie sądów moralnych jako deklaracji subiektywnych preferencji oznacza, że moralność nie jest powszechnie obowiązująca, a każda decyzja jest równie wątpliwa. Relatywizm etyczny przekreśla więc szanse prowadzenia rzetelnych sporów moralnych, jako że zarówno poglądy dogmatyka, jak i amoralisty — zgodnie z tym stanowiskiem — są równie nieprawomocne i nieobowiązujące. Wynika z tego, że rzetelność sporów moralnych może być uznana tylko pod warunkiem, że sądy moralne są traktowane jako twierdzenia asertoryczne, tj. twierdzenia o naturze najlepiej uzasadnionych hipotez.

Spory moralne są jakościowo różne. Oznacza to, że czasem konieczne są sądy kategoryczne, a czasem sądy o charakterze przypuszczeń. Przy rozważaniu konkretnych

problemów moralnych poprzedzających działanie konieczne są sądy kategoryczne (brak działania może być także oceniany moralnie), natomiast w dyskusjach teoretycznych mogą być one traktowane jako sądy przypuszczalne. Dla charakteru orzeczeń moralnych ważny jest także przedmiot sporu, tzn. im bardziej podstawowy jest przedmiot sporu, tym bardziej kategoryczne są orzeczenia na ten temat. Partnerstwo sporu moralnego jest wykluczone przy zasadniczej rozbieżności opinii na temat: powinności bycia moralnym, znaczenia tenninu: moralność i kryteriów autonomii moralnej. Zgodność w tych kwestiach dopuszcza partnerski spór moralny na temat wyboru hierarchii celów i doboru środków i tylko w takich sporach możliwa jest tolerancja rozumiana jako szacunek dla autonomii oponenta.