

## Abstrakty

(„Człowiek w kulturze – historia i wyzwania współczesne,  
17–18 maja 2012, Lublin, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)

**CEZARY KALITA, *Dziecko jako temporalne zjawisko kulturowe. Czy powinno ono „umrzeć”?*** Zjawiska społeczne są, chociaż brzmi to tautologicznie, typowymi artefaktami kulturowymi. Nawet tak naturalne „fenomeny” jak rodzina, płć czy też dziecko, są wytworami uwarunkowanymi historycznie i podlegają przemianom. Oznacza to, że jak każde zjawisko kulturowe może pojawiać się, ale też zanikać. Warto rozważyć fenomen jakim jest dziecko w jego historyczności: kiedy i w jakiej formie się ono pojawiają i czy może (powinno) zaniknąć? Trzeba również w tej analizie uwzględnić kontekst płci (gorsza, lepsza czy też jej brak) i rodzinę. Upraszczając, warto zauważyć, że w micie biblijnym Adam i Ewa są dorosłymi, dzieci jako takie nie istnieją. W starożytnej Grecji dziecko jest faktem społecznym (rodzinnym) w wyniku uznania przez ojca (człowiekiem staje się, gdy zaczyna mówić). W pozbawionym uczuć średniowieczu jest „małym dorosłym”. W „cywilizacji rolniczej” staje się problemem (nie ma przyszłości), jeśli nie zostało wyznaczone na dziedzica (następca z właściwą płcią). Miłość macierzyńska nie istnieje – po co inwestować uczucie w nadzwyczaj śmiertelny byt jakim jest dziecko. Rozwija się instytucja mamki, dzięki której rodzice nie przyzwyczajają się do śmiertelnych dzieci, nie cierpią więc gdy umrze, itd. W erze przemysłowej zaczyna dziecko uzyskiwać autonomię i przyszłość (precyzyjną biografię). Pojawiają się ubrania dla dzieci, zabawki, systemy edukacji (zastępują system pracy dzieci), pojawia się macierzyństwo czy tacierzyństwo. Życie dziecka zaczyna być traktowane jako byt realny (chroniony prawnie) już w okresie prenatalnym. Czy jednak nie należy ponownie „uśmiercić” dzieci, czy nie powinniśmy zlikwidować dzieciństwa jako sztucznej kategorii? Jaka rolę należy im współcześnie przypisać? Czy przypadkiem nie są „przekleństwem dla rodziny, korzyścią dla państwa”? Wydaje się, że doszliśmy do momentu w którym ponownie trzeba przewartościować po raz kolejny „fenomen” dziecka.

**AGATA BOROŃSKA, *Szkoła filozoficzna jako zjawisko kulturowe.*** Wypada zgodzić się z Profesor Barbarą Markiewicz, która we wstępie do książki „Polskie Towarzystwo Filozoficzne czyli z dziejów filozofii jako nauki

instytucjonalnej” zauważyła, że „Filozofia nie kojarzy się na ogół z nauką, a już tym bardziej z instytucjonalną”. Nie jest w tym momencie istotne, jakie są tego przyczyny, tym bardziej, że pani Profesor miała na myśli filozofię instytucjonalną sensu stricte. Niemniej, podobne skojarzenia budzi szkoła filozoficzna rozumiana nie wprost jako instytucja, lecz jako struktura o charakterze mniej formalnym, a bardziej interpersonalnym (społecznym). W przebiegu 2500 lat historii filozofii europejskiej specyfika, a w ostatnim czasie nawet struktura szkół filozoficznych, ulegała powolnej, lecz zauważalnej reorganizacji. Proces ten postępował równolegle do procesu odrywania od filozofii szczegółowych dziedzin, tworzących samodzielne nauki. Istnieją jednak przesłanki by sądzić, że o ile w nauce instytucjonalizm narzuca formę społecznej kooperacji, o tyle w filozofii najnowszej obserwuje się tendencję do skrajnego indywidualizmu w stylu filozofowania. Czy szkoła filozoficzna jako specyficzny sposób funkcjonowania grupy filozofów ma przed sobą jakąś przyszłość? Czy też współczesna filozofia i filozofia najbliższej przyszłości nie jest już ani szkolna, ani epigońska (rozdzielając te formy), lecz na przykład skrajnie indywidualistyczna? Próbę odpowiedzi na te pytania proponuję rozpocząć od przypomnienia niektórych szkół filozoficznych pod względem ich struktury i specyfiki warunków, w jakich funkcjonowały, oraz formalnego opisu szkoły filozoficznej różnych autorów (Jana Woleńskiego, Antoniego Stępnia, Mirosława Petruska).

**ANNA MUSIOŁ:** *Wilhelma Diltheya próba ujęcia człowieka w kulturze. Zarys z estetyki i antropologii filozoficznej.* Kryzys kultury przełomu XIX i XX wieku wyrażony niemożnością określenia prawdy w jej absolutie uzależnia jej postrzeganie i rozumienie od postawy zaangażowanego poznawczo podmiotu: człowieka, którego wszelkie działanie podlega wpływowi historii i kształtującym się w niej światopoglądom. Remedium na kulturową zapaść wyrażającą się w hegemoni naturalizmu oraz zarzut braku pełnej obiektywności i metodologicznej samowiedzy w naukach humanistycznych jest autentyczność, którą najdobitniej odzwierciedla spontaniczna praca jednostki postrzeganej zgodnie z założeniami humanistycznej psychologii deskryptywnej. Jednostka, choć warunkowana społecznymi determinantami, poznając sięga w głąb własnego ducha i konfirmuje twórczą aktywnością swoją niepowtarzalność poprzez ciągłe rozbudowywanie perspektyw aksjologicznych oraz przeżyciowo-rozumiejące postrzeganie rzeczywistości. Poświadczają to słowa *Pism estetycznych* Diltheya, w których czytamy: „również w kryzysach społecznych natura ludzka ma w sobie tajemne zwycięskie siły i że człowiek może strząsnąć wszystkie te błazeństwa, które nas dzisiaj niepokoją”. Umiejętna, zorientowana estetycznie, angażująca tezy z pogranicza teorii literatury, poezji i sztuki oraz determinowana trój-kategorią: *Ausdruck – Erleben – Bedeutung*, analiza wytworu kultury dookreśla nie tylko definicję całokształtu materialnego i duchowego dorobku ludzkości wytworzonego w toku procesu dziejowego, ale ustanawia także sposób postrzegania pojedynczego człowieka. Istoty świadomej historycznie i realizującej się w ciągłości życia stanowiącego – jak sugeruje Dilthey – podsta-

wę wszelkich ludzkich zjawisk i doświadczeń. Życie w jego wielowymiarowości objawia kreatywną moc człowieka uzewnętrzniającą się w realizacji celów, które ten przed sobą stawia. Jest ekspresją treści psychicznych wyrażających ludzki stosunek do świata; wyrazem intensji, które – jak sugeruje Zbigniew Kuderowicz – nadają sens otaczającym przedmiotom zmieniając je poprzez Przetworzenie i czyniąc zrozumiałymi, by w ten sposób utworzyć środowisko kulturalne. Uwzględniając założenia antropologicznie zorientowanej *Lebensphilosophie* Diltheya w wystąpieniu przedstawiam zaproponowaną przez niemieckiego filozofa kultury próbę zdefiniowania człowieka i jego kondycji w rzeczywistości epokowego przesilenia. W swoje analizy włączam także współczesne interpretacje Diltheyowskiego antynaturalizmu metodologicznego

**RAFAŁ CHARZYŃSKI, *Niepowtarzalność i wartość osoby w tomistycznym personalizmie.*** Długie i bogate dzieje filozofii niejednokrotnie już pokazywały, że ta dziedzina poznania nie tylko współtworzy ludzką rzeczywistość, chociażby inspirując zachodzące w niej zmiany, ale sama jest niejako przez nią kształtowana wykazując bardzo dużą wrażliwość przejawiającą się w reagowaniu na współczesne jej wydarzenia i problemy. Wrażliwość ta widoczna jest szczególnie wyraźnie w obliczu dramatów, kryzysów czy katastrof, kiedy to filozofia właśnie podejmuje się wskazania przyczyn zaistniałego stanu, próbując postawić diagnozę oraz zaproponować rozwiązanie. Wyzwaniem, któremu w minionym stuleciu starała się ona stawić czoła były totalitaryzmy. Poszukując ich ideologicznych podstaw częścią odpowiedzialności za zaistniałe tragedie obarczała, jak wiadomo, między innymi te nurty filozoficzne, które charakteryzowały się tendencją do ujmowania rzeczywistości przy pomocy jednej tylko zasady, widząc w tym właśnie załączki totalitarnego podejścia. Gwarancję nie redukcjonowania człowieka w przyszłości do tego poziomu, do jakiego próbował sprowadzić go system totalitarny widziano w akcentowaniu niepowtarzalnego charakteru każdego człowieka. Podobną wrażliwość na wykazuje inspirowany tomizmem personalizizm. Wbrew podającym niekiedy pod adresem myśli św. Tomasza oskarżeniom o ujmowanie człowieka w zaczerpniętych z ogólnej teorii bytu kategoriach przedmiotowych nurt ten kładzie nacisk zarówno na niepowtarzalny charakter każdej osoby, jak też na jej absolutną wartość. Warto zatem w tym kontekście rozważyć propozycje współczesnych myślicieli, którzy wskazując właśnie na tomizm jako źródło inspiracji, dochodzą do koncepcji personalistycznych, akcentujących wyjątkowość każdej osoby, starając się niejednokrotnie w tekstach Akwinaty wskazać podstawę do takich ujęć i przyznając im miejsce pierwszych zasad metafizycznych, na których wznosi się myśl Doktora Anielskiego.

**FILIP KUBIACZYK, *Dialektyka „estar” i esencja tego co (latyno)amerykańskie.*** Problem tożsamości należy do kluczowych tematów w kulturze latynoamerykańskiej. Przybycie konkwistadorów europejskich do Nowego Świata spowodowało zerwanie z jednością etniczną i kulturową, jaka dotąd istniała na kontynencie. W wyniku konkwisty ustanawia się pierwsza relacja z Innym,

którą charakteryzuje również przemoc erotyczna. Z tego związku narodzi się nieprawy syn, „Metys”, latynoamerykanin, owoc konkwistadora i Indianki oraz „criollo”, biały urodzony w kolonialnej Ameryce. Latynoamerykańskiego Metysa charakteryzuje ambiwalencja uczuć: nie czuje się on dziedzicem kultury autochtonicznej, której już nie rozumie, ani dziedzicem kultury europejskiej, która wydaje mu się obca. Być może ten fakt wyjaśnia nam, dlaczego w ciągu wieków dominowało poczucie niższości tego kontynentu wobec Zachodu. W tej kwestii użyteczna może być koncepcja, którą proponuje Rodolfo Kusch, argentyński filozof i antropolog. Jego zdaniem, na kontynencie latynoamerykańskim występują dwa *logosy*, które można rozpoznać w dwóch hiszpańskich czasownikach: „być” (*ser*) i „znajdować się” (*estar*). Według Kuscha, czasownik „estar” definiuje uniwersum indiańskie, a czasownik „ser” określa to, co imigrant przynosi z sobą. Kultura „ser” wyraża tradycję zachodnią, która jest depozytariuszem indywidualności, świata o racjonalności instrumentalnej oraz nowoczesności. Tymczasem kultura „estar” nie jest zorientowana na zdefiniowanie, lecz bardziej kieruje się ku „tu i teraz”, gdzie przeważa wymiar kolektywny nad tym, co indywidualne, perspektywa całościowa nad partykularną. Tę dychotomię można spotkać także u licznych myślicieli latynoamerykańskich (m.in. José Enrique Rodó, Domingo Faustino Sarmiento, José Martí, José Vasconcelos), których łączy podkreślanie, że Ameryka Łacińska jest odmienna od modelu zachodniego. W tym kontekście, odwołując się do pojęcia hybrydyzacji kulturowej zamierzam poddać krytyce koncepcję Kuscha. W celu ukazania współczesnych przemian tożsamościowych w Ameryce Łacińskiej odwołam się również do kategorii „żałoby” i „melancholii” Zygmunta Freuda, a także zjawiska „skreću na lewo”, jaki dokonał się z początkiem XXI wieku w większości krajów latynoamerykańskich.

**STANISŁAW JANECZEK, Między naturą a kulturą? Hugona Kołłątaja koncepcja religii.** Dokonanie Kołłątaja wpisuje się w rozwój nowożytnej refleksji nad religią. Konstytuuje się ona w kontekście nasilenia się tendencji o charakterze racjonalistycznym i naturalistycznym, co prowadzi do refleksji nad naturą religii jako takiej, a nie tylko jako jednej z konfesyjnie pojętych form. W wieku XVIII nasili się też podejście bardziej empiryczne, odpowiadające narastającemu wpływowi nowożytnie pojętej nauki, wzorowanej na przyrodoznawstwie. Tłumaczy to z jednej strony prepozytywistyczną fobię wobec autonomicznie pojętej filozofii, która coraz ściślej ma być uprawiana w kontekście nauk szczegółowych. Z drugiej strony owocuje to wzrostem znaczenia metody historycznej, bliższej mentalności wąsko pojętej nauki. Czynniki te zaowocują w ujęciu Kołłątaja refleksją nad konglomeratem kulturowo-społecznych zjawisk religijnych. Metafizycznie pojęta filozofia Boga zostanie w dużej mierze zastąpiona przez psychologiczną oraz historyczno-kulturową i historyczno-społeczną refleksję raczej nad funkcjami religii niż nad samą naturą religii. Kołłątaj zachowuje jednak podstawowe tezy światopoglądu chrześcijańskiego, ale wobec minimalizmu filozoficznego uzasadnienie ich prawomocności przenosi do teologii, jako uprawnionej metody poznania, choć różnej od nauki pojętej

scjentyście. Religia jest w jego ujęciu nie tylko dziełem ludzkiego namysłu nad kondycją kosmosu, ale także owocem Bożej Opatrzności, która objawia Boga człowiekowi w sensie stricte religijnym, w formie objawienia religijnego. Jest więc związana z ludzką naturą, uzewnętrznia się w kulturze, która ma na nią wpływ, ale w równej mierze przekracza naturę i kulturę, te dwa wymiary ludzkiej egzystencji i aktywności. Ostatecznie więc koncepcja religii Kołłątaja jest przejawem formacji określanej jako tzw. oświecenie chrześcijańskie, funkcjonujące w kontekście racjonalistycznie i moralistycznie nachylonej religijności oświeceniowej; nie można jej jednak ujmować w kategoriach religii naturalnej i deizmu.

**LESZEK KOPCIUCH, *Sens historii a wartości.*** Typy historycznego sensu rozpadają się wyraźnie na dwa podziały. Pierwszy wyłania się z pytania, czy w ogóle coś takiego, jak sens dziejów istnieje? Odpowiedzi są dwie: pozytywna i negatywna. W obrębie pozytywnej można zaś wydzielić – i to jest ów drugi podział – wersję ontologiczną (w trzech opisanych znaczeniach) oraz epistemologiczną. Pod tym względem, wychodząc od najogólniejszego rozumienia sensu, konsekwentne przeprowadzenie tezy mówiącej, że nie istnieje jakikolwiek sens historii, nie jest – jak się zdaje – w filozofii dziejów możliwe. Inaczej musiałby pojawić się kłopot podobny do tego, przed którym staje każdy, kto chce konsekwentnie formułować stanowisko relatywistyczne. Aby to jednak właściwie rozumieć, trzeba pamiętać, że sens historii można pojmować formalnie lub materialnie. Tylko wtedy, gdy uwzględniamy oba te znaczenia, stwierdzenie, że sens historii nie istnieje, jest jednocześnie stwierdzeniem prawdziwości (i jedności) o charakterze powszechnym, a tym samym stanowi wyraz sensu formalnego. Negatywna odpowiedź na pytanie o sens dziejów jest więc na ogół możliwa tylko wtedy, gdy wcześniej dokona się redukcji sensu do jego znaczenia materialnego. Choć nawet wtedy trzeba by jeszcze wprowadzić założenie, że uwzględniamy jedynie tylko najbardziej powszechne rozumienie sensu, wiążące go z jednolitym podmiotem dziejów, powszechną celowością oraz realizujących się w historii powszechnych wartościach. Bez wprowadzenia takich ograniczających zastrzeżeń, a więc przy uwzględnieniu również innych, choć nieoczywistych wersji, wyłania się konkluzja optymistyczna: historia ma sens. Właściwe odczytanie tej konkluzji wymaga również, by pamiętać, że różnicuje się ona w zależności od rodzaju wchodzącego w grę sensu. Można zatem powiedzieć, że również od tej strony rodzi się optymistyczny wniosek: świat jest w swej różnorodności bogaty w szczegółowe określenia, zaś ich wydobycie, ale tylko takie, które uwzględnia tę różnorodność, pokazuje, że historia ma sens, ale sens różnorodny. Właśnie ta różnorodność – zarówno samego świata, jak i sensu – jest źródłem tego, iż kategoria sensu może pojawiać się w różnych, czasami wręcz dysjunkcyjnych ujęciach, zarówno optymistycznych, jak i pesymistycznych.

**LESZEK GAWOR, *Proekologiczna »metanoja« współczesnego człowieka jako warunek przetrwania cywilizacji ludzkiej.*** Megatrend nasilającego się za-

grożenia ekologicznego wskazuje na to, że cywilizacja ludzka prostą drogą zmierza do samozagłady. Jest to przyczyną zrozumienia konieczności radykalnej zmiany dotychczasowej globalnej strategii ludzkości i przebudowania aktualnego modelu cywilizacyjnego postępu. Stanowi to motyw przewodni idei zrównoważonego rozwoju. Z tego punktu widzenia ratunek współczesnej cywilizacji może nastąpić jedynie pod warunkiem powszechnej i zdecydowanej przebudowy tradycyjnego, antropocentrycznego światopoglądu na rzecz świadomości ekologicznej. Owa zmiana mentalna musi być głęboka i w perspektywie dziejowej przełomowa, stąd też określana jest ona greckim pojęciem *metanoi*. Opuszczenie antropocentrycznych pozycji i wstąpienie na poziom poczucia holistycznej jedności z naturą otwiera przed współczesnym człowiekiem nowy sposób percepcji świata. Pozwala mu on wspiąć się na wyższy szczebel gatunkowej ewolucji; przekształcić się w *homo ecologicus*. Bez takiej *metanoi* nastąpi „koniec świata takiego, jaki znamy”.

**JOANNA SMAKULSKA, *Bogusława Wolniewicza rozumienie fenomenu śmierci***. W rozważaniach filozoficznych i bioetycznych Bogusława Wolniewicza jednym z najistotniejszych problemów jest fenomen śmierci rozpatrywany w kontekście tematyki związanej z istotą religii, eutanazją i karą główną. Kwestia religii jest tu kluczowa, bowiem, zdaniem filozofa, jej źródłem jest właśnie fenomen śmierci. Śmierć to *sacrum*, zjawisko budzące szacunek i trwogę, a zetknięcie ze śmiercią to zetknięcie z ciemną i tajemniczą stroną rzeczywistości. Śmierć wskazuje na naszą podległość wobec nieubłaganych praw przyrody. Jednak człowiek nie chce umierać, nie chce pogodzić się ze swoją śmiertelnością, pragnie wpłynąć na swój los, aby przynajmniej opóźnić jej nadejście. Rozwój nauk medycznych sprawił, że ludzie zaczęli ulegać złudzeniom na temat rychłej możliwości bezkresnego przedłużania życia. Zdaniem filozofa, są to nierealne mrzonki, a ów postęp naukowy powoduje zmianę w naszym odczuwaniu świata, a mianowicie staje się ono coraz mniej wrażliwe na tragizm ludzkiego bytowania. B. Wolniewicz dużo uwagi poświęca zagadnieniom słabnięcia zachodniej cywilizacji, która, w odczuciu badacza, ziele duchową pustką i źle sobie radzi z problemem śmierci, bo nadmiernie hołduje hedonizmowi. Poglądy B. Wolniewicza korespondują z rozważaniami niemieckiego filozofa Maxa Schellera, który zwrócił uwagę na postępujący zanik wiary w życie pośmiertne. Scheler twierdził, że o ile dawniej człowiek był świadomy własnej śmiertelności, o tyle teraz jedynie wie, że kiedyś musi umrzeć. Świadomość bycia śmiertelnym została zastąpiona wiedzą o własnej śmiertelności, zaś tę wiedzę, jak każdą inną, można odsuwać od siebie, zapominać o niej. Poza tym, zanikanie wiary w życie pośmiertne powoduje, że śmierć jest postrzegana jako zjawisko groźne i katastrofalne. Zmienia się zasadniczo postawa człowieka wobec życia.

**TOMASZ KUPŚ, „Grzech pierworodny” jako element modelu genezy kultury**. W referacie w największym skrócie ukazane zostaje znaczenie „grzechu pierworodnego” w modelach antropogenezy (oraz genezy kultury) w historio-

zoficznych pismach niemieckich filozofów (Kant, Schiller, Schelling i inni). Analizy koncentrują się na normatywnym charakterze stawianych hipotez (w odpowiedzi na pytanie o źródło zła, o początek człowieczeństwa, o początek kultury). Możliwe jest również, chociaż w bardzo ograniczonym zakresie, ukazanie pewnej tendencji interpretacyjnej, która ze ściśle modelowego i normatywnego użycia założenia „grzechu pierworodnego” przechodzi do opisu domniemanego realnego stanu początkowego.

**MICHAŁ MIKLAS, *Spoleczne i aksjologiczne podstawy kształtowania się wiedzy w pragmatyzmie Charlesa Sandersa Peirce’a.*** Czy mówienie o pragmatyzmie Peirce’a w kontekście badao nad kulturą nie wydaje się nadużyciem? Wszakże jego teoria poznania jest z ducha pozytywistyczna, a więc wydaje się, że powinna ignorować wszelkie społeczno-kulturowe konteksty procesów poznawczych. Wprawdzie nośnikiem jedynej w pełni prawomocnej wiedzy jest doświadczenie, ale nie rozwiązuje ono kluczowego problemu konstytuowania się wiedzy naukowej, mianowicie problemu ugruntowania ważności rozumowań syntetycznych. Kant zaproponował rozwiązanie tego problemu przez odwołanie do idei aprioryczności uwarunkowanej samą strukturą umysłu, natomiast Mill prawomocność indukcji opiera na założeniu stałości natury. Peirce odrzuca oba ten stanowiska. Integralną częścią jego pragmatyzmu jest triadyczna koncepcja funkcji znaku, która implikuje konwencjonalno-semiotyczne rozumienie procesów wiedzytwórczych, przez co reprezentacja zawsze różni się od tego ce reprezentowane. Poznanie ma zatem charakter ciągłej i nieskończonej interpretacji znaków. Nie ujmuje ono przedmiotu całościowo, ale daje nam obraz niepełny wymagający interpretacji z perspektywy różnych podmiotów. Żadne statycznie ujmowane procedury poznawcze nie prowadzą do wyników koniecznych i ostatecznych, dlatego są skazane na ciągłą korektę swoich rezultatów. Konsekwencją takiego rozwiązania jest kolektywizacja podmiotów wiedzy i nauki. Prawdy nie jest w stanie osiągnąć pojedynczy badacz. Mogą do niej dość jedynie pokolenia badaczy na podstawie wielu doświadczeń. Praktyka naukowa zatem zakłada dyskurs publiczny oparty na konkretnych aksjologicznych podstawach tworzących specyficzną normatywnie określoną kulturę. W podejściu Peirce’a zawarty jest aspekt normatywny dotyczący regulacji poznania jako sfery współdziałań wewnątrz wspólnoty badaczy. Granicą dojścia do prawdy jest ostatecznie konsensus nieograniczonej wspólnoty badaczy. Intersubiektywność konkretnej i skończonej wspólnoty wymaga ciągłego otwarcia i poszerzania. Nie tylko zatem trzymanie się „pozytywistycznych” kryteriów naukowości, ale również aksjologiczne podstawy kultury badaczy przyczyniają się zatem do wzrostu obiektywności i prawdziwości. W mojej interpretacji chciałbym przedstawić myśl Peirce’a jako ważny krok w kierunku transformacji kantowskiego transcendentalizmu, która polega na umieszczeniu w roli podmiotu transcendentalnego nieograniczonej wspólnoty, stanowiącej swego rodzaju idee regulatywną, normatywnie określony ideał racjonalnego podmiotu. Ta część spuścizny Peirce’a stała się

podstawą projektu transcendentalnej pragmatyki Karla-Ottona Apla, który w tym duchu kontynuował transformację transcendentalizmu w celu uprawomocnienia uniwersalnej etyki.

**PRZEMYSŁAW JAWORSKI, *Wymiary konwencjonalizacji wzoru kulturowego.*** Konfiguracjonizm – nurt rozwijany od czasów międzywojennych zarówno przez amerykańskich antropologów ze „szkoły” Franza Boasa (Ruth Benedict, Alfred Kroeber, Ralph Linton, Margaret Mead), jak i socjologów pokroju Antoniny Kłoskowskiej, postuluje postrzegać oraz badać kulturę przede wszystkim jako układ zinstytucjonalizowanych, zestalonych w zbiorowej świadomości reguł myślenia i działania. Skonwencjonalizowane wzory kulturowe, mogące różnić się od siebie czasowym i przestrzennym zakresem obowiązywania, stopniem przymusu czy charakterem nabywania, tworzą złożoną sieć strukturyzującą rzeczywistość społeczną, wskazując na jej uprawomocnione interpretacje oraz akceptowalne sposoby postępowania względem poszczególnych jej aspektów. Główne cele niniejszego wystąpienia polegają na: prezentacji podstawowych założeń teoretycznych konfiguracjonizmu, przeprowadzeniu ogólnej refleksji nad istotą konwencji kulturowej oraz omówieniu czterech fundamentalnych wymiarów konwencjonalizacji – złożonego procesu, w którym wzory kulturowe ulegają jednoczesnemu upowszechnieniu i utrwaleniu: instytucjonalizacji, naśladownictwa, socjalizacji oraz legitymizacji. Kanwę wywodu stanowią poglądy nie tylko wzmiankowanych wyżej antropologów, ale również – refleksje kanonicznych dziś przedstawicieli nauki o społeczeństwie: Emila Durkheima, Norberta Eliasa, Gabriela Tarde’a czy Petera Bergera i Thomasa Luckmanna.

**JUSTYNA SMOLEŃ-STAROWIEYSKA, *Odniesienie człowieka do apriorycznych wartości jako konieczny czynnik kulturotwórczy. Zarys koncepcji kultury Heinricha Rickerta.*** W dyskursie nad rolą wartości w kulturze i kulturotwórczej działalności człowieka znamienne stanowisko zajęli przedstawiciele neokantyzmu badeńskiego, a wśród nich szczególnie Heinrich Rickert. Według jego koncepcji, specyficznie ludzkie, podmiotowe odniesienie do rzeczywistości, ściśle łączy się z zajęciem określonego stanowiska wobec apriorycznych, *resp.* formalnych wartości. Wmontowywanie transcendentalnych wartości w rzeczywistość empiryczną, urzeczywistnianie wartości odbywa się poprzez ich realizację w dobrach kulturowych. Oznacza to, że podmiotowe ustosunkowanie się wobec obiektywnej sfery sensów i znaczeń, ma swoje przełożenie na świat realny w postaci kultury. Uznając w sądach teoretyczną wartość prawdy człowiek buduje naukę, afirmując piękno tworzy dzieła sztuki, postępując zgodnie z wartością moralności umożliwia powstanie i rozwój etyki, kierując się zaś w stronę tego, co święte otwiera drogę różnym formom religii. Każdy obszar kultury jest tym samym fundowany przez określoną strefę absolutnie obowiązujących wartości, a zatem i cała kultura, jako taka, nie może bez tych wartości istnieć. Istnienie kultury, jak również stopień rozwoju jej poszczególnych rejonów jest, mówiąc inaczej, bezpośrednio zależne od królestwa obiektywnych



wartości. Zdaniem Rickerta, kultura jest z wartościami związana w sposób nierozzerwalny, gdyż wartości właściwe, absolutnie obowiązujące, wyznaczają aprioryczne podłoże kultury. A ponieważ wartości, do których w swej działalności kulturotwórczej człowiek nieustannie z powinnością się odnosi, mają charakter niezmienny i transcendentny wobec rzeczywistości, to również ufundowana w ten sposób kultura faktycznie nigdy nie może popaść w kryzys, a ewentualnie różnie akcentować dane wartości. Rickert zaznacza, że kultura daje się zatem zdefiniować, jako taki obszar życia, w którym – w odróżnieniu od natury, gdzie wszystko pozostawione jest własnemu rozwojowi i wykazuje obojętność wobec sensu – rzeczywistość jest kultywowana przez człowieka ze względu na uniwersalnie ważne wartości. Za sprawą tej kultywacji w świat realny, w świat ludzkiego doświadczenia, wprowadzony zostaje, pochodzący z królestwa wartości, ponadczasowy sens. Z racji zaś tego, iż uniwersum wartości nie jest sferą jednolitą, lecz mamy w niej do czynienia z różnymi rodzajami wartości, tym samym także realizacja wartości w świecie rzeczywistym przebiegać może w sposób wielotorowy i wielopoziomowy. Konkretnie wartości „ucieleśniane” są w realnych dobrach kulturowych na skutek ustosunkowania się wobec nich poszczególnych osób, bądź nawet całych społeczeństw. Niemniej nigdy nie dochodzi do sytuacji, że wszystkie wartości realizowane są przez wszystkich ludzi, czy przez wszystkie grupy społeczne, w jednym czasie. Z jednej zatem strony, różnorodność wartości implikuje różnorodność dziedzin kulturowych w obrębie danej kultury, z drugiej natomiast stanowi przyczynę wielości kultur.

**TOMASZ SIWIEC, *Uznanie jako przedmoralne źródło powinności.*** Przedmiotem wystąpienia jest pojęcie «uznania» (*Anerkennung*) i jego potencjalna doniosłość dla etyki filozoficznej. Tłem teoretycznych ustaleń poczynionych w trakcie badań jest w pierwszym rzędzie koncepcja niemieckiego filozofa Roberta Spaemana. Niemniej odwołuję się również do badań Ludwiga Siepa, Axela Honnetha, Ernsta Tugendhata i Rainera Forsta. Uznanie jako termin filozoficzny pojawia się po raz pierwszy w pismach Fichtego, mianowicie w jenańskiej *Filozofii prawa* z przełomu 1796/97, a następnie zostaje przez niego dokładniej omówione w wydanej niewiele później, bo w 1798 roku, *Nauce o moralności*. Fichte przez uznanie rozumie możliwość ograniczenia przez podmiot własnej wolności działania ze względu na wolność innych podmiotów, która to możliwość jednoznacznie kłóci się z ideą bezwarunkowej autonomii. Problem uznania zatem zasadniczo zostaje przez Fichtego ograniczony do międzyosobowych stosunków o charakterze prawnym i do moralnych relacji wzajemnego szacunku. Hegel, dla którego pojęcie uznania posiada centralne znaczenie, podąża śladem Fichtego. W Heglowskiej filozofii ducha rozpoznanie innej samowiedzy jako równej sobie nieodwołalnie konfrontuje samoświadomy podmiot z problemem uznania tego, co inne. Uznanie to jest wykluczone, ponieważ świadomość, która uchwyciła samą siebie jako jedność siebie z przedmiotem, siłą rzeczy nie może uznać żadnej innej świadomości, która wysuwa roszczenie do bycia tym samym. Dlatego ostatecznie wzajemny stosunek samowiedzy staje

się walką o uznanie, która najlepiej uwidacznia się w wielokrotnie interpretowanym passusie *Fenomenologii ducha* o konflikcie Pana i Niewolnika. Robert Spaemann zagadnienie uznania, który dla Hegla miał szerokie odniesienie społeczne, prawne, polityczne i moralne, interpretuje wyłącznie w horyzoncie problemów etyki filozoficznej. Dla Spaemanna samo bycie osobą wynika z bycia uznanym za osobą. Bycie osoby nie jest w jego przekonaniu czymś danym na wzór, powiedźmy stołu, gdyż bycie osobowe właśnie wszelkiej fenomenalności się nieuchronnie wymyka. Dlatego podmiotowość moralna może być tylko za taką uznaną w autonomicznym akcie drugiego podmiotu, a jej ewentualne dostrzeżenie jest co najwyżej równoczesne z uznaniem. Tym samym Spaemann zbliża się do Hegla, u którego uznanie było tak silne, że bez niego nie można byłoby mówić o w ogóle byciu człowiekiem. Jednocześnie nie można uznania rozpatrywać w kontekście obowiązku, gdyż wszelkie obowiązki względem osób są dopiero możliwe wówczas, gdy podmiotowość moralna została już uprzednio uznana. Stąd nie można doszukiwać się poprzedzającej samo uznanie żadnej *powinności uznania*. Zdaniem Spaemanna jest wręcz odwrotnie; doświadczenie *powinności* wypływa ze źródłowego „postrzeżenia” osoby, ale właśnie to „postrzeżenie” jest równoznaczne z uznaniem osobowego bycia drugiego. *Powinność* moralne nie jest żadnym *datum*, które mogłoby zostać oddzielone od relacji intersubiektywnych, lecz jest dana wraz z podstawową relacją moralną, polegającą na tym, że jestem świadomy roszczeń moralnych, jakie wysuwają pod moim adresem inni. Natomiast świadomość samej ewentualnej ważności tych roszczeń zakłada jednak, że inni zostali przeze mnie uznani jako ci, którzy takie roszczenia mogą wobec mnie wysunąć. Dlatego też samo uznanie posiada charakter przedmoralny, gdyż moralność rozumiana jako przestrzeń bezwarunkowych roszczeń moralnych generowanych przez mieszkańców świata przeżywanego, dopiero się nad nim nadbudowuje.

**AGATA KLOCIŃSKA, *Karnawał wobec sacrum. O ludyczności kultury współczesnej*.** Kluczowym zagadnieniem, które chciałabym uczynić przedmiotem swojej analizy w trakcie wystąpienia, będzie zjawisko karnawału. Fenomen ten był już szeroko omawiany przez wielu badaczy kultury. Z reguły określają oni karnawał jako ten czas, kiedy wychodzimy poza zwykły porządek codzienności, a swoim podstawowym celem czynimy zabawę. Apoteoza zabawy jest również dostrzegalna we współczesnym świecie. Na tej podstawie część autorów wskazuje na pokrewieństwo karnawału i kultury współczesnej – mówi się o karnawalizacji kultury, która przejawia się w jej ludycznym charakterze. Postaram się pokazać, że ludyczność współczesności i karnawałowa zabawa to dwie różne rzeczy. Na skutek przemian kulturowych, które wpłynęły na postrzeganie przez współczesnego człowieka obiektywnych wartości, zmienił się także nasz stosunek do zabawy. Celem moim będzie podjęcie refleksji nad przyczynami, naturą i konsekwencjami tych zmian. Postawię tezę, że zagadnienie karnawału nieodłącznie wiąże się z kwestią relacji sfery sacrum oraz sfery profanum. Co więcej, to co ludyczne, przynależąc do sfery profanum, ma również swój udział w wyższym, świętym wymiarze rzeczywistości. Takie ujęcie

tematu sytuuje nas bardziej w obrębie filozofii religii niż kulturoznawstwa. Dla poparcia swojej tezy przyjmę określony porządek wykładu. Przede wszystkim, postaram się określić, czym tradycyjnie był karnawał, opisać jego cechy i funkcję. Pokażę, jakie miejsce zajmował czas karnawału w średniowiecznym wyobrażeniu porządku świata, który określany był przez relacje do sacrum. Następnie przedstawię koncepcję karnawalizacji rzeczywistości oraz przytoczone przez jej zwolenników argumenty i przykłady. Postaram się rozszerzyć je o własne przykłady „uzabawienia” współczesnej kultury. Na koniec wskażę istotne różnice pomiędzy rzeczywistością karnawałową a tą, z którą mamy do czynienia współcześnie. Szczególną uwagę zwrócę tutaj na stosunek do obiektywnych wartości oraz kwestię istnienia i przestrzegania zasad. Jak postaram się pokazać, tradycyjny karnawał zajmował bardzo określone miejsce w obrazie rzeczywistości i wpisywał się w ogólniejszy porządek świata. Nie był zatem przeciwny wartościom i zasadom uznawanym w zwykłym, nie-karnawałowym czasie. W odróżnieniu od tego, kultura współczesna stoi w opozycji do tradycyjnych wartości. Niesie to ze sobą bardzo istotne konsekwencje. W skrajnych przypadkach zanegowanie obiektywnych wartości może doprowadzić do zatarcia się granic pomiędzy „rzeczywistością prawdziwą” a światem karnawału.

**PAWEŁ IBEK, *Kara śmierci. Między sacrum a profanum.*** Referat dotyczy problemu kary śmierci we współczesnej kulturze demokratycznej i zlaicyzowanej. Większość dylematów dotyczących wykonywania czy zniesienia kary śmierci wiąże się z aspektami etycznymi i kulturowymi jak wolność i godność człowieka, przy czym w krajach demokratycznych, przede wszystkim europejskich kara śmierci została zniesiona. Mój referat poruszać będzie kwestię kary śmierci z punktu widzenia tak zwanego sacrum, czyli stanowiska religijnego. Abstrahując od religii chrześcijańskiej skupię uwagę na istocie sacrum i profanum w życiu społecznym w aspekcie zbrodni. Poruszonym przez mnie dylematem jest dysonans między społecznością wyznającą pewne wartości, które są dla tej społeczności święte (sacrum), a zbrodniarzem, który te wartości narusza. Z drugiej strony zbrodniarz jest człowiekiem wywodzącym się ze społeczności i reprezentuje wartość jednostki, a poprzez akt zbrodni staje naznaczony i wyjęty spod obowiązującego prawa. Pojawia się konflikt społeczeństwo i jej wartości-jednostka i jej wartości. Problem ten będzie opisywany w kontekście naruszania pewnego sacrum jakim jest społeczność, a życiem jednostki. W swoim referacie nawiążę do teorii naruszania tabu u Frazera i Freuda, idei świętej społeczności przedstawionej przez van der Leeuw'a, teorii ofiary Agambena oraz sekularyzacji społeczeństwa u Bergera. Całość przedstawiona zostanie w aspekcie współczesnej, demokratycznej kultury, w której można postawić pytanie o fakt istnienia sacrum w kontekście kary śmierci. Główne pytanie, które będę rozstrzygał jest to, czy zniesienie kary śmierci nie narusza wartości będących sacrum dla społeczeństwa.

**GRZEGORZ M. BARAN, *Spoleczność żydowska wobec naporu kultury hellenistycznej w świetle Ksiąg Machabejskich.*** Księgi Machabejskie należą do tak zwanych ksiąg historycznych Starego Testamentu, które przekazują wydarzenia historyczne z lat 178-134 przed Chr. W tym okresie zamieszkiwana przez społeczność żydowską Palestyna znajdowała się pod panowaniem syryjskich władców z dynastii Seleucydów, którzy podejmowali różnego rodzaju i w różnym stopniu wysiłki krzewienia kultury helleńskiej w swoim królestwie. Najgorliwiej o hellenizację społeczności żydowskiej (zwłaszcza – jak wynika z Ksiąg Machabejskich – zamieszkującej Judeę) zabiegał Antioch IV Epifanes, którego objęcie tronu w roku 175 przed Chr. jest niejako punktem wyjścia narracji Ksiąg Machabejskich. Autor biblijny podaje, że po umocnieniu swej władzy, Antioch IV „rozesłał po całym swym królestwie pismo z rozkazem, aby wszyscy poddani utworzyli jeden naród i porzucili swoje własne zwyczaje” (1Mch 1,41-42). Tego rodzaju rozkaz został również wydany w stosunku do mieszkańców Judei, „aby przyjęli obce ich ziemi zwyczaje” (1Mch 1,44). W ten sposób miało się dokonać niejako kulturowe ujednoczenie – czyli kulturowa unifikacja – narodów wchodzących w skład królestwa Seleucydów. W tym kontekście nastąpiła konfrontacja żydowskich tradycji kulturowo-religijnych z kulturą hellenistyczną. Jak podaje autor biblijny, część Żydów – niezależnie od królewskich rozkazów – chętnie, w duchu swego rodzaju konformizmu, poddawała się procesowi hellenizacji, wprowadzając „zwyczaje narodów pogańskich” (1Mch 1,13). Inni w obliczu prześladowań – chociaż niechętnie – również ulegali temu procesowi. Zasadnicza część społeczeństwa starała się jednak na różne sposoby postawić opór naporowi narzucanej sobie obcej kultury, w tym i tradycji religijnych. Referat ma na celu ukazanie – w aspekcie historycznym – postaw konkretnej społeczności wobec wpływów kultury ościennej. Innymi słowy mówiąc, zostaną ukazane konkretne zachowania przedstawicieli społeczności żydowskiej wobec wszechogarniającej ich wówczas kultury hellenistycznej. Na kanwie tego zostaną również przedstawione – obecne już w starożytności – tendencje do tworzenia swego rodzaju monolitu kulturowego w obrębie wielonarodowościowego społeczeństwa danego państwa.

**JOANNA KIEREŚ-ŁACH, *Współczesny retor – vir bonus czy coach?*** W wystąpieniu podejmie się zagadnienie statusu współczesnego retora jako nauczyciela sztuki pięknego przemawiania oraz sztuki umiejętnego przekonywania. Autorka postara się odpowiedzieć na pytanie, czy współcześnie nauczyciel retoryki powinien posiadać przymioty, które wymieniali tacy myśliciele jak Arystoteles, Ciceron, czy Kwintylian, gdy opisywali mowę doskonałego, a więc sprawiedliwość, męstwo, umiarkowanie, prawość, mądrość, elokwencja poparta wiedzą, czy też roztropność, czy raczej powinien być nowoczesnym coachem, który ukończył szereg specjalistycznych kursów z zakresu psychologii interpersonalnej, programowania neurolingwistycznego, czy też autoprezentacji. Na kanwie tych rozważań autorka podejmie problem celu retoryki i spróbuje odpowiedzieć na pytanie, czy współczesne kursy z zakresu komunikacji werbalnej mają cokolwiek wspólnego z retoryką, czy raczej bliższe są erystyce.

Zwieńczeniem referatu będzie próba oceny obecnej kondycji retoryki proponowanej na rozmaitych kursach i szkoleniach. Autorka próbuje wykazać, że wiedza czerpana z lektury wielkich retorów jest nie tylko wciąż aktualna i mniej kosztowna, ale przede wszystkim o wiele bardziej wartościowa, aniżeli ta, którą proponują wykwalifikowani coache.

**KONRAD SZOCIK, *Czy religia może mieć negatywny wpływ na funkcjonowanie kultury?*** Religia powszechnie postrzegana jest jako jedyna, albo najlepsza i najbardziej skuteczna, podstawa dla konstruowania i funkcjonowania koncepcji etycznych funkcjonujących w społeczeństwie. Przeciwnicy takiego stanowiska, powiązani szczególnie ze zwolennikami sekularyzacji, wskazują na negatywne implikacje społeczne i kulturowe, generowane przez etykę religii pozytywnych. Podkreśla się potencjalny, destruktywny wpływ pewnych założeń etyki religijnej, które mogą w sposób niepożądany ani na gruncie jednostkowym, ani na gruncie społecznym, kształtować wzorzec moralności. Referat zwraca uwagę na te, krytyczne wobec społecznej użyteczności etyki religijnej, idee.

**RAFAŁ PASTERCZYK, *Kultura i przemoc.*** Referat stawia pytanie o istotę i genezę kultury. Otaczająca nas rzeczywistość ma charakter kulturowy, jeśli przez kulturę chcemy rozumieć najogólniej środowisko naszego bezpiecznego istnienia. Postrzegany przez nas świat jest już w wysokim stopniu przez nas oswojony tzn. jest on nie tylko przedmiotem naszej świadomości, ale jest także w dużej mierze przez ludzka ingerencję w naturę przetworzony. Opisywany przez Platona w micie o jaskini świat jako kulturowe *polis* (Politeia, ) nie sprowadza naszego poznania i całej kultury do konsekwencji ludzkiego działania w sensie szeroko rozumianego subiektywizmu, ale raczej oznacza stanowisko hermeneutyczne, w którym jedyną pewną wiedzą jest wiedza oparta na jakiejś prawidłowej interpretacji wewnątrz przyjętego systemu. Z góry przyjętym systemem jest w tym artykule kultura nie tylko jako konsekwencja działalności rozumnego człowieka, ale także jako coś, co samo tego człowieka kształtuje. Z takiego punktu widzenia pytanie o genezę kultury jest w dużej mierze pytaniem filozoficznym. W jaki bowiem sposób moglibyśmy dowiedzieć się o genezie czegoś, co samo tworzy nas samych i naszą rzeczywistość? Autorem podejmującym to trudne wyzwanie nie tylko z punktu widzenia filozofii, ale przede wszystkim z pozycji antropologii kultury jest Rene Girard. Teza Girarda upatruje genezę każdego systemu kulturowego w bardzo konkretnym wydarzeniu, które można określić jako wydarzenie przedhistoryczne, o ile historyczność wiążemy z czymś, czego jesteśmy świadomi i w co mamy aktualny rozumowy wgląd. Przedhistoryczność genezy kultury sięga swoim korzeniami do wyrugowanego z naszej świadomości wydarzenia będącego źródłem kultury oraz mitów tej kulturze zawsze towarzyszących. Jest to zjawisko kolektywnej przemocy, w pewnym sensie kontrolowanej przemocy, będące odpowiedzią na stałe zagrożenie niekontrolowaną przemocą wewnątrz wspólnoty etnologicznej. Niekontrolowana przemoc (przewrót, rewolucja, zemsta, chaos) eksplodo-

wała niejednokrotnie tak w czasach nowożytnych jak i w warunkach etnologicznych niszcząc całe grupy społeczne. Jednak zagrożenie przemocą w warunkach etnologicznych było o wiele większe, gdyż społeczności pierwotne nie posiadając żadnego strukturalnego zabezpieczenia przed eskalującą rywalizacją były niejednokrotnie skazane na całkowite wyniszczenie. Dlatego mimetyczna rywalizacja jako źródło przemocy znalazła według Girarda swoje zabezpieczenie właśnie w kulturze. Bowiem konsekwencją kolektywnej przemocy zwracającej się przeciw najsłabszym jednostkom w celu zarządzania przemocą wymykającą się spod jakiejkolwiek kontroli jest w rozumowaniu Girarda cały system zabezpieczeń takich jak rytuał, tabu, religia, moralność, instytucje które dziś nazywamy w ich całościowym fenomenie po prostu kulturą. Tak rozumiana kultura ludzka jako świat, w którym aktualnie żyjemy, może być z punktu widzenia swojej genezy określana jako konsekwencja przemocy. Jednak z innego punktu widzenia stanowi ona bezpieczną przestrzeń na podobieństwo przestrzeni atmosferycznej chroniącej nasze biologiczne życie od „przemocy” gwałtownego promieniowania słonecznego. W tej przestrzeni możemy egzystować i bezpiecznie realizować swoje życiowe cele.

**MAGDALENA OTLEWSKA, *Symbolizm świata Hildegardy z Bingen. Nihil enim visibilium rerum corporaliumque est quod non incorporale quid est intelligibile significet.*** „Nie ma niczego w świecie widzialnym, co nie byłoby znakiem czegoś duchowego i poznawalnego umysłem”. Te słowa Jana Szkota Eriugeny wyrażają istotę średniowiecznego sposobu myślenia, które stanowi przekonanie o symbolicznym charakterze świata materialnego oraz wiążące się z nim przeświadczenie o sakralnym i mistycznym charakterze symbolizowanego świata ukrytego. W tak rozumianym wszechświecie każdy przedmiot materialny jawił się jako przedstawienie czegoś, co było jego odpowiednikiem w wyższej a utajonej rzeczywistości. „*Symbolon* był to u Greków znak rozpoznawczy, reprezentowany przez dwie połowy przedmiotu podzielonego między dwie osoby. Symbol jest więc znakiem umowy. Jest odniesieniem do utraconej całości, przypomina i przyzywa wyższą i utajoną rzeczywistość”. Dzieła Hildegardy z Bingen posługują się niezwykle bogatym językiem symboli. Nie jest oczywiście możliwe dokonanie prezentacji ani wszystkich dzieł, ani zawartej tam symboliki. Referat ten może być jedynie szkicem, przedstawiającym wybrane (a zatem pomijającym wiele innych) symbole występujące w najważniejszych dziełach Hildegardy. Są nimi głównie jej dzieła wizyjne, mianowicie: *Scivias*, *Liber divinorum operum* i *Liber vitae meritorum*. Aby odnaleźć klucz do zrozumienia myśli Hildegardy, trzeba dostrzec podstawowe założenie jej dzieła, którym jest przekonanie o realności związku symbolu z tym, co symbolizowane, czyli światów: materialnego i duchowego. Wiąże się to z ujmowaniem wszystkich, rozproszonych w czasie i przestrzeni, faktów i zdarzeń jako całości oraz ściśle wiązanie wieczności i czasu, Boga, świata i człowieka.

**MAŁGORZATA STEĆ, *Hermannia Brocha teoria wartości jako próba diagnozy aksjologicznego kryzysu kultury XX wieku.*** Celem wystąpienia konfe-

rencyjnego byłaby próba przedstawienia literacko-filozoficznej teorii wartości jednego z największych pisarzy okresu modernizmu – Hermanna Brocha z jednoczesnym uwzględnieniem jego propozycji diagnozy i wyjaśnienia genezy oraz mechanizmów kryzysu kultury XX (ale też XXI) wieku związanego z rozpadem wartości absolutnych oraz „lunatycznym” zaprzepaszczeniem humanistycznych ideałów stanowiących fundament kultury europejskiej. Autorka referatu postara się przedstawić Hermanna Brocha autorski program (rozpatrywany *explicite* w odautorskiej *Autobiografii duchowej* oraz poszczególnych powieściach), czy też postulat scalenia teorii poznania, etyki i estetyki w celu zbudowania transcendującej ów podział jednej teorii „zjawiska wartości” ogniskującej swoje zainteresowanie na „czynach Ja” oraz ich rezultatach oraz wbudowania tej teorii w program literacki będący jednocześnie głównym narzędziem jego aplikacji. Powieść ma bowiem podejmować problematykę etyczną porzuconą przez filozofię, której kryzys Broch również dostrzega i który opisuje. Istotnym aspektem rozważanej problematyki jest wykazanie, iż według Brocha u podłoża uogólnionego kryzysu kultury leży kryzys wartości zapośredniczony przez kryzys indywidualnej postawy moralnej polegającej na przyjęciu postawy etycznie (i estetycznie) neutralnej, czemu daje wyraz w słynnych *Niewinnych* oraz pośrednio - w *Lunatykach*. Mamy więc do czynienia ze zbiorową winą budowaną przez jednostkową obojętność, mechanizmami zapominania o ideałach humanistycznych, poddanie się dyktaturze sfałszowanego romantyzmu (kicz) oraz związanym z tymi mechanizmami obłudą mas (problem jednostki i indywidualności wobec kolektywizującej natury przynależności do określonych grup społecznych oraz związane z tym faktem zagrożenia przedstawione w powieści *Kusiciel*). Refleksja nad Brocha teorią rozpadu wartości i wynikającego z niej kryzysu kultury XX wieku może prowadzić do podjęcia próby odpowiedzi na pytanie dlaczego systemy totalitarne miały rację bytu w Europie zbudowanej na ideałach humanizmu i wartościach chrześcijańskich. Może jednocześnie stanowić asumpt do refleksji nad historycznie i kulturowo pojętymi procesami wymiany i przemiany wartości zarówno w dziedzinie wartości moralnych, estetycznych jak i religijnych, które są istotne również z punktu widzenia charakterystyki aksjologicznej i etycznej czasów współczesnych.

**ROBERT PIOTROWSKI, *Ponadjednostkowe odmienności w rozwoju moralnym człowieka. Uniwersalny czy uwarunkowany kulturowo schemat rozwojowy?*** Amerykański badacz międzykulturowości w aspekcie aksjologicznym – Robert Murray Thomas – w jednej ze swoich ważniejszych prac poświęconej międzykulturowym różnicom w ujmowaniu i teoretycznym opisywaniu rozwoju moralnego jednostki ludzkiej w ontogenezie zestawiał charakterystyki kilkunastu różnych ujęć tego procesu. Można tam zauważyć, że zróżnicowanie kulturowe występuje wśród tych podejść, które autor, twierdzący *nota bene*, że sposób postrzegania i opisywania rozwoju jest „oknem na kulturę”, swoistym kluczem do opisu i zrozumienia danej kultury, zalicza do koncepcji rozwijanych na podłożu religijnym. Natomiast najpopularniejsza do dziś teoria rozwoju moralnego, sformułowana przed

blisko półwieczem przez Lawrence'a Kohlberga, zakłada, że schemat (wzór) przebiegu tegoż rozwoju ma charakter uniwersalny. Krytycy zarzucali wielokrotnie Kohlbergowi, iż jego teoria opiera się na afirmacji wzorców i ideałów zachodniej kultury i seksistowskich założeniach, gloryfikując punkt widzenia „mężczyzn wychowywanych w zachodnich kulturach”. Współcześnie nie ma zgody wśród badaczy zarówno w odniesieniu do wyników badań wskazujących na zachodzenie ponadjednostkowych różnic w schemacie rozwoju moralnego, jak i interpretacji tych różnic. Celem referatu jest zrekonstruowanie znaczenia wskazywanych w tym obszarze różnic w ich trzech głównych aspektach: płci, kręgu kulturowego oraz religii, z perspektywy dominujących współcześnie paradygmatów psychologii moralności. Jednak naczelnym celem podjęcia tych rozważań jest próba określenia możliwych dróg obrony poglądu o uniwersalnym charakterze wartości moralnych i uniwersalnym schemacie rozwoju moralnego jednostki, przy jednoczesnym uwzględnieniu zasygnalizowanych zróżnicowań.

**MARCIN RZADECZKA, *Historia – nauka idiograficzna czy nomotetyczna? Pytanie o zalety i ograniczenia naturalistycznych koncepcji nauk historycznych.*** Rozwój nauk pomocniczych historii oraz wachlarza metod po jakie sięgnąć może współczesny badacz dziejów, w nieunikniony sposób, wymusza konieczność rewizji obrazu współczesnych nauk historycznych. Metody datowania znalezisk, matematyczne modele rozprzestrzeniania się chorób zakaźnych, nowych technologii lub języków czy statystyczne metody analizy tekstów w celu ustalenia bądź wykluczenia wspólnego autora są jedynie skromną ilustracją bogactwa metod nauk przyrodniczych czy formalnych pozostających do dyspozycji historyka. Dużego znaczenia nabiera w tym świetle fakt, iż nauki historyczne nie posiadają wyróżnionej metody, gdyż zarówno metody deskryptywne jak i komparatystyczne występują w szeregu innych nauk biologicznych, medycznych czy społecznych. Naturalną konsekwencją ugruntowywania się naturalizmu metodologicznego jest niewątpliwie rozwój naturalizmu epistemologicznego w odniesieniu do poznania historycznego oraz metafizycznego w stosunku do procesu dziejowego. Doskonałymi przykładami takich koncepcji są współcześnie analizy Jareda Diamonda czy Jamesa A. Robinsona, które nie tylko *explicite* wskazują na przyczyny naturalne, takie jak bioróżnorodność danego obszaru, klimat, budowę geologiczną czy wreszcie ryzyko epidemiologiczne jako na główne czynniki kulturotwórcze, lecz również (w przypadku Diamonda) wysuwają propozycję oparcia wyjaśnienia koncepcji kryzysu cywilizacyjnego na świadomym bądź nieświadomym nieumiejętnym zarządzaniem zasobami naturalnymi, zarówno w odniesieniu do społeczeństw zbieracko-łowickich jak i współczesnych organizmów państwowych. Zasięg i szczegółowość tych analiz sprawia, że jest to nie tylko propozycja metodologiczna, lecz również warta rozważenia koncepcja rozumienia procesu dziejowego. Przypadek ten potraktować można jako doskonały punkt wyjścia dla rozważań dotyczących zalet i ograniczeń takich i podobnych prób naturalizacji nauk historycznych. Do najważniejszych zalet zaliczałyby się możliwość roz-



szerzenia siły eksplanacyjnej nauk historycznych, nie tyle pod kątem ścisłych praw ile prognoz. Ostra dychotomia nomotetyczne-idiograficzne nie uwzględnia bowiem nauk prognozujących do których zaliczamy chociażby biologię ewolucyjną czy psychologię społeczną. Nauka prognozująca nie formułuje ścisłych praw, lecz pewnego typu modele pozwalające przewidywać prawdopodobieństwo wystąpienia określonych trendów. Najważniejsze ograniczenia obejmowałyby natomiast rezygnację z analizy roli poszczególnych jednostek w procesie historycznym na rzecz badania pewnych wielkoskalowych zależności. Prowadzić może to z kolei do poważnej schizmy metodologicznej pomiędzy badaczami zajmującymi się np. znaczącymi przemianami kulturowymi (np. rozwojem rolnictwa czy systemu feudalnego), a historykami skupiającymi się na roli wybitnych jednostek (np. Juliusza Cezara czy Napoleona).

**TOMASZ ŁACH, *Strach przed postępem – kilka uwag o nurtach antytechnicznych.*** Jednym z problemów, który dotyczy oceny postępu technicznego jest to, że z jednej strony dostrzega się korzyści płynące z rozwoju techniki, natomiast z drugiej strony uświadamia się zagrożenia, jakie taki postęp może nieść ze sobą. W pierwszej sytuacji bardzo często pojawiają się odwołania do pozytywnych aspektów postępu (szczególnym przykładem jest rozwój medycyn). Świadomość zagrożeń i zwiększone obawy związane z postępem techniki pojawiają się przede wszystkim po tragicznych wydarzeniach (jak np. zrzućenie bomby atomowej na Hiroszimę i Nagasaki). Pozytywne lub negatywne nastawienie do techniki stanowi centrum ideowe różnych nurtów społecznych i światopoglądów. Celem wystąpienia jest rekonstrukcja i systematyczne przedstawienie głównych obaw dotyczących postępu technicznego prezentowanych w ramach nurtów antytechnicznych. W wystąpieniu zostaną omówione: romantyzm (romantyczna pochwała natury, krytyka sztuczności i nieufność wobec techniki); luddyzm (ruch społeczny powstały na przełomie XVIII i XIX wieku w Wielkiej Brytanii) oraz jego współczesna kontynuacja – neoluddyzm; nurty ekologiczne (polityczny ruch ekologiczny i ruch zielonych, a także ruch ekologii głębokiej).