

STANISŁAW MAZIERSKI

FENOMENALISTYCZNY I ONTOLOGICZNY ASPEKT
BADAŃ ANTROPOLOGICZNYCH

Celem niniejszego artykułu jest wyeksponowanie dwóch płaszczyzn poznawczych — fenomenalistycznej i ontologicznej, ze szczególnym uwzględnieniem dwuaspektowych badań prowadzonych na terenie antropologii. Wyodrębnienie tych, różnych epistemologicznie płaszczyzn poznawczych w dziedzinie antropologii pozwala dostrzec niewystarczalność i parcjalność jednostronnych ujęć oraz unikać wielu nieporozumień.

1. Fenomenalistyczny aspekt poznawczy. Przymiotnik „fenomenalistyczny” jest urobiony od nazwy kierunku teoriopoznawczego zwanego fenomenalizmem, który jest jedną z form empiryzmu i obejmuje problematykę należącą do teorii poznania naukowego. Najogólniej mówiąc, fenomenalizm usiłuje sprowadzić ludzkie poznanie do danych zmysłowych, do świata zjawisk, fenomenów, a rzeczy same w sobie i ich istotę uważa za niepoznawalne; przeciwstawia więc zjawisko przedmiotowi zewnętrznemu, który działa na podmiot poznający. Czym jest przedmiot w sobie, nie wiemy. Nam są dostępne tylko fenomeny ukonstytuowane z elementów treści.

Fenomenalizm charakteryzuje się szerokim wachlarzem teoriopoznawczych stanowisk: od skrajnego sensualizmu i subiektywizmu G. Berkeleya poprzez skrajny fenomenalizm epistemologiczny D. Hume'a oraz fenomenalizm aprioryczny I. Kanta i różne formy agnostycyzmu aż do umiarkowanego pozytywizmu Koła Wiedeńskiego (umiarkowany fenomenalizm)¹.

Należy odróżnić fenomenalizm epistemologiczny od metodologiczne-

¹ *Philosophisches Wörterbuch*. Hrsg. G. Klaus, M. Buhr. Bd. 2. 6. Aufl. Leipzig 1969 s. 833—835.

go². Pierwszy z nich usiłuje ograniczyć poznanie naukowe do poznania zjawisk ukształtowanych z elementów treści. Zawężając zakres poznania, twierdzi się, że dla fenomenalistów jest możliwa nauka o samych tych zjawiskach. W ten sposób chcą oni uderzyć w metafizykę, która, ich zdaniem, pretenduje do poznania rzeczy samych w sobie. Nie negują wprawdzie istnienia i działania tych ostatnich obiektów, ale rzucają na nie zasłonę agnostycyzmu, twierdząc, że naukowa metafizyka jest niemożliwa. Bardziej konsekwentny jest fenomenalizm metodologiczny. Nie wypowiadając sądu o niemożliwości zbudowania naukowej metafizyki, wysuwa on program wyłącznego badania zjawisk, gdyż naukę interesują tylko fenomeny, dzięki którym może się ona posuwać naprzód, dokonywać prognoz i zapobiegać złu.

Do skrajnego fenomenalizmu nawiązują: K. Pearson, B. Russell, P. Bridman, H. Dingle i E. Mach. Ten ostatni³ charakteryzuje omawiany kierunek filozoficzny następująco: „Świat składa się z barw, dźwięków, temperatur, ciśnień, przestrzeni, czasów i tak dalej; nie nazwiemy ich doznaniem ani zjawiskami, ponieważ w każdym z tych terminów zawarta jest dowolna jednostronna teoria, ale — po prostu elementami. Unieruchomiona pośrednio czy też bezpośrednio postać strumienia tych elementów jest realnym przedmiotem badań fizycznych”. Podobnie formuluje tę postać fenomenalizmu K. Pearson⁴: „Nie ma lepszego ćwiczenia umysłowego niż próba redukcji naszej percepcji przedmiotów zewnętrznych do prostych wrażeń zmysłowych, za pośrednictwem których poznajemy owe przedmioty [...] Poza te wrażenia zmysłowe, poza zakończenia nerwów zmysłowych w mózgu wyjść nie możemy [...] Twierdzenie, że poza wrażeniami zmysłowymi istnieją rzeczy same w sobie wytwarzające te wrażenia, nie tylko że nie posiada charakteru koniecznego, ale, co więcej, brak jest w nim logiki”.

Przedstawiciele umiarkowanego kierunku uznają wprawdzie istnienie „sfery zmysłowej” niezależnej od ludzkiej świadomości, ale w praktyce poznawczej redukują sferę do zespołu wrażeń zmysłowych czy też do zespołu danych zmysłowych. Gdy idzie o realne obiekty, o rzeczy i procesy, to uważają je za logiczne konstrukcje wzniesione z tych danych zmysłowych i tą drogą wracają znowu do stanowiska subiektywnego idealizmu. W rozwiniętej wersji neopozytywistów podstawowa teza

² T. Kotarbiński. *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*. Wyd. 2. Wrocław 1961 s. 100—104.

³ E. Mach. *Popular Scientific Lectures*. Chicago 1898 s. 209. Tłumaczenia z jęz. niem. popularnonaukowych odczytów E. Macha dokonał S. Kramsztyk (Łódź 1899), przytoczony tekst znajduje się na s. 33.

⁴ *Grammar and Science*. London 1937 s. 60—62.

umiarkowanego fenomenalizmu brzmi: wszystkie wypowiedzi o rzeczach i procesach zachodzących w świecie nas otaczającym są redukowalne do wypowiedzi o danych zmysłowych.

Kant i kontynuatorzy jego filozofii, jako przedstawiciele fenomenalizmu apriorycznego, usiłują wyeliminować z zakresu ludzkiego poznania „rzeczy w sobie”, a świat przedmiotów doświadczenia interpretują w sposób subiektywno-idealistyczny. Według I. Kanta⁵ rzeczy, o których istnieniu „w sobie” nie wiemy, działają na nasze zmysły i w rezultacie otrzymujemy różne wrażenia, przy czym uświadamiamy sobie i wyobrażamy, że te wrażenia, narzucające się bezładnie, umysł ujmuje we właściwe sobie formy (np. porządkując je przestrzennie i czasowo). W ten sposób podmiot poznający staje się współtwórcą zjawiska. Po tej linii filozofowania idzie szkoła marburska z H. Cohenem i P. Natorpem na czele: ale w wielu wypadkach odchodzi od kantyizmu. Deprecjonowali oni dane zmysłowe, uważając je jedynie za subiektywne reakcje, które nie mogą stanowić solidnej podstawy dla obiektywnej wiedzy. Najwyższy walor dla nauki mają konieczności myślowe, niezaprzeczalne związki logiczne. Zmysły pełnią tylko funkcję bodźców dla myśli. Świat zewnętrzny ujęty naukowo jest właściwie „siatką logicznych relacji”, które nie są dane, lecz skonstruowane przez nasz umysł.

Wyższą rangę przypisywali empirii filozofowie Koła Wiedeńskiego. Rozpoczynając od logicznej analizy języka L. Wittgenstein⁶ dochodzi do stwierdzenia, że rzeczywistość składa się z atomowych wzajemnie odizolowanych poszczególnych „faktów” (z atomowych „faktów”), których strukturę wyrażają zdania elementarne, zwane inaczej protokółarnymi. Świat jest zespołem atomowych faktów, a wszystko, co możemy powiedzieć o nim, wypowiadamy w zdaniach opisowych⁷. Całość deskryptywnych wypowiedzi stanowi naukę w ścisłym znaczeniu. Oprócz zdań naukowych tego typu nie istnieją żadne sensowne wyrażenia, a w szczególności nie są naukowymi tezy metafizyczne, pretendujące do poznania istoty rzeczy. Chcąc pozostać wiernym stanowisku naukowemu, trzeba się ograniczyć do opisu rzeczywistości, a pomijać wyjaśnienie, bo ono wykracza poza granicę wiedzy uzasadnionej. Z tej racji Wittgenstein w swym dziele *Tractatus logico-philosophicus* zaproponował redukcję zdań naukowych do zdań opisowych, a problematykę istoty rzeczy usiłował

⁵ *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. z jęz. niem. R. Ingarden. T.I. Warszawa 1957 s. 434—450.

⁶ *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1970 s. 5—9. Por. R. Carnap. *Testability and Meaning*. „The Philosophy of Science” 3—4: 1936—37 s. 11.

⁷ *Tractatus* s. 7—8.

sprowadzić do poznania fenomenów. To, co filozofia nazywa naturą rzeczy czy też istotą, jest właściwie zespołem właściwości. W pierwszym etapie program Koła Wiedeńskiego przewidywał redukcję twierdzeń naukowych do wypowiedzi o danych zmysłowych, a z biegiem czasu redukcję też naukowych do jednego języka, a mianowicie fizykalistycznego⁸. Weryfikowalność empiryczna też stała się fundamentalnym kryterium uznawania ich za naukowe.

Fenomenalizm występuje tu więc w specyficznej postaci redukcji tez teoretycznych do empirycznych oraz w formie identyfikacji tego, co empiryczne, ze zmysłowym albo też w postaci redukcji określeń jakościowych do określeń ilościowych (np. barwę redukuje się do zespołu fal elektromagnetycznych o pewnej długości i częstotliwości).

Podczas gdy dawne kierunki fenomenalistyczne utożsamiały świat zjawisk ze światem danych zmysłowych (sposztrzeniowych), nowe kierunki uznają także istnienie nieobserwowalnych czynników. Do tych autorów, którzy poszerzyli zakres pojęcia fenomenu (zjawiska), należy H. Reichenbach⁹. Na terenie mechaniki kwantowej zjawiska, które zachodzą między obserwacjami (koincydencjami, pomiarami, np. ruch elektronu rozpatrywany od punktu wyjścia aż do zderzenia się z innym mikroukładem), zostały nazwane interfenomenami. Stwierdzono, że do mikroobiektów nie stosuje się schemat logiki dwuwartościowej, co wiąże się z faktem, że w świecie atomów nie obowiązuje ścisła zasada determinizmu. Na dowód tego, że logika klasyczna (dzwuwartościowa) nie wystarcza w fizyce współczesnej, przytacza się m. in. przykład przechodzenia światła monochromatycznego przez dwa bardzo małe otworki znajdujące się w niewielkiej od siebie odległości¹⁰. Jeżeli umieścimy w odpowiednim miejscu kliszę fotograficzną, będziemy mogli zarejestrować zachowanie się światła przedostającego się przez otworki. Zauważymy, że powstające za otworkami fale kuliste interferują ze sobą pozostawiając na kliszy obraz jasnych i ciemnych prążków. Załóżmy, że pojedyncze kwanty świetlne (fotony) przechodzą przez jeden z dwóch otworków. Jeżeli przechodzą na przykład przez otwór A, to prawdopodobieństwo wywołania reakcji na kliszy fotograficznej nie powinno być zależne od tego, czy drugi otwór B jest otwarty czy zamknięty. Rozkład prawdopo-

⁸ R. Carnap, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, „Erkenntnis” 2:1931 s. 432—465; tenże, *Psychologie in physikalischer Sprache*. Tamże 3:1932—33 s. 107—142. Por. J. Kotarbińska, *Ewolucja Koła Wiedeńskiego*. W: *Logiczna teoria nauki. Wybór artykułów*. Warszawa 1966 s. 295—317.

⁹ *Philosophic Foundations of Quantum Mechanics*. Berkeley—Los Angeles 1948 s. 21.

¹⁰ W. Heisenberg, *Fizyka a filozofia*. Tłum. z jęz. niem. S. Amsterdamski. Warszawa 1965 s. 33—37.

dobieństw powinien być jednakowy w pierwszym i drugim przypadku, tzn. gdy fotony przechodzą przez otwór A lub przez otwór B. W żadnym przypadku nie powinniśmy otrzymać na kliszy prążków interferencyjnych w wyniku interferencji fal. W rzeczywistości tak nie jest, bo na kliszy zaobserwować możemy prążki interferencyjne. Nasza prognoza oparta na logice dwuwartościowej, że foton musi przejść przez otwór A albo przez otwór B, nie została potwierdzona w doświadczeniu. Okazuje się, że w przeciwieństwie do fizyki klasycznej, przyjmującej, że twierdzenie jest bądź prawdziwe, bądź fałszywe, trzeba przyjąć coś pośredniego wykraczającego poza schemat logiczny *tertium non datur*¹¹. Język mikrofizyki wymaga stosowania praw logiki trójwartościowej, ponieważ zawiera wypowiedzi, których nie możemy zakwalifikować jako prawdziwe lub fałszywe. Nie mogąc rozstrzygnąć eksperymentalnie ich prawdziwości lub fałszywości, zmuszeni jesteśmy uznać te wypowiedzi za nieokreślone. Z tej racji Reichenbach przyjął, że trzecią wartością w mechanice kwantowej jest właśnie nieokreśloność¹². Reguły trójwartościowej logiki umożliwiają powiązanie twierdzeń o nieobserwowalnych elementach z twierdzeniami o obserwowalnych czynnikach.

C. G. Hempel również nie żąda, by wszystkie pojęcia teorii empirycznej należało sprowadzić za pomocą łańcuchów definicji do własności obserwowalnych. Wiadomo, że wypowiedzi, w których występują pojęcia kompleksowe, takie jak „potencjał grawitacyjny”, „funkcja Ψ ” w równaniach falowych E. Schrödingera i inne otrzymują swój sens empiryczny przez związek z weryfikowalnymi wypowiedziami na drodze pośredniej. Dalsze próby osłabienia dawnych form fenomenalizmu dają się zauważyć w poszerzeniu klasy wypowiedzi o zjawiskowym świecie przez włączenie do niej tzw. kontrfaktycznych okresów warunkowych czy też irracjonalnych zdań warunkowych, aczkolwiek problem prawdziwości tego typu zdań jest nadal sporny¹³. A oto przykład tego rodzaju zdań: „Gdyby obserwator O w chwili t znalazł się w miejscu M i spojrział w kierunku K, doświadczyłoby takich a takich wrażeń”.

A. Ocena krytyczna fenomenalizmu. We wszystkich nurtach fenomenalizmu istnieje dążność do sprowadzenia poznania naukowego do poznania zjawisk jako elementów treści bądź do poznania danych zmysłowych.

¹¹ Tamże s. 187.

¹² Jw. s. 145.

¹³ W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*. Bd. 1: *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*. Berlin 1969 s. 283—300. Por. S. Mazierski, *Zagadnienie kryteriów uznawania twierdzeń ogólnych za prawa przyrodnicze*. „Roczniki Filozoficzne” 21:1973 z. 3 s. 32—35.

Uwaga ta dotyczy również badań antropologicznych. Nie można się zgodzić z tym stanowiskiem. Rejestrująca i opisująca funkcja poznania naukowego jest nie usprawiedliwionym zubożeniem zadań i celów nauki. Nie jest bowiem w stanie wyjaśnić stosunku twierdzeń jednostkowych do twierdzeń ogólnych, twierdzeń przypadkowych do względnie koniecznych. Pozostaje ona w kolizji z praktyką postępowania naukowego, zmierzającą do formułowania ogólnych praw. Fenomenalizm nie jest zdolny do ujęcia praw strukturalnych i rozwojowych rzeczywistości fizycznej i humanistycznej. Jedynie w początkowym stadium badania empirycznego realizowany jest program fenomenalistycznego poznania. Gromadzenie i opisywanie faktów badanej dziedziny rzeczywistości dokonuje się w każdej nauce empirycznej, która jednak nie ogranicza się do tej funkcji. Poznanie takie byłoby zbyt ubogie, gdyby nie było poszerzone i pogłębione poznaniem istotnych elementów rzeczy, struktury i funkcji. Desekryptywna teoria (koncepcja) nauki jest zawężeniem wiedzy naukowej w ogólności, a wiedzy w zakresie poznania człowieka w szczególności.

Metody empiryczne, choćby najbardziej wyspecjalizowane i udoskonalone, nie są w stanie zastąpić metod filozoficznych służących do poznania rzeczywistości badanej. Wyniki otrzymane za pomocą tych pierwszych metod nie wychodzą poza dziedzinę empiriologiczną opisywaną w kategoriach przestrzeni i czasu, nawet gdy usiłują przedstawić i wyjaśnić relacje między elementami jakiejś całości i to przede wszystkim takie, których analiza przyczynowa nie potrafi wykryć.

Ilustracją tego faktu może być analiza funkcjonalna stosowana przez antropologię kulturową. Zabiegi metodyczne, przeprowadzane za pomocą analizy funkcjonalnej, zmierzają do wyodrębnienia specyficznej roli, jaką odgrywają części w jakiejś całości, jak również do wykrywania „głębszego sensu” zjawisk przyrodniczych, socjologicznych i antropologicznych¹⁴. Z punktu widzenia formalnego omawianą analizę traktuje się jako metodę, za pomocą której odsłania się funkcje (role), jakie dane twierdzenie naukowe pełni w określonej teorii czy systemie naukowym. Analiza taka ma za zadanie podać poprawną formę naukowej systematyzacji. W jej zasięgu znajduje się przede wszystkim prezentacja logicznej struktury argumentów i pokazanie, jak one funkcjonują w systemie¹⁵.

Otóż w funkcjonalizmie antropologicznym wyróżnia się funkcje jawne i ukryte. Tak np. „tańce deszczowe” wykonywane przez niektóre plemiona pierwotne służą do tego, by sprowadzić deszcz na ziemię. Tego rodzaju praktyki są jawne i zamierzone przez grupę plemienną. Gdyby istniała

¹⁴ S. Mazierski, *Zagadnienie funkcjonalizmu na terenie nauk szczegółowych*. Tamże 23:1975 z. 3 s. 5.

¹⁵ Stegmüller, jw. s. 558.

tylko tego typu funkcja tańców, można by było dawać jedynie kauzalno-psychologiczne wyjaśnienia tego irracjonalnego zachowania się plemienia. Funkcjonalizm nie ogranicza się do takiej na ogół łatwej i powierzchownej interpretacji faktu — grupy plemienne zbierają się i tańczą po to, ażeby sprowadzić deszcz na ziemię — lecz kieruje swą uwagę na ukrytą funkcję zachowania się plemion. W przedstawionym przykładzie upatruje się niejawną, ukrytą funkcję w tym, że daleko rozproszeni członkowie grupy plemiennej co pewnym okresie czasu spotykają się i, wykonując wspólne czynności (w naszym przypadku „tańce deszczowe”), manifestują swą świadomość istoty i przynależności do jednej grupy. Przejście od badania funkcji jawnej do funkcji ukrytej behawioru plemienia ma być związane przejściem od kauzalnego opisu i wyjaśnienia do analizy funkcjonalnej¹⁶. Ta ostatnia metoda dociera poznawczo do tych elementów układu, zwłaszcza w antropologii, które nie są w zasięgu kauzalizmu. Z tej racji funkcjonalizm jako kierunek badań posiada pewne cechy autonomiczności o charakterze metodologicznym. Aczkolwiek analiza funkcjonalna odgrywa niemałą rolę w naukach szczegółowych, gdyż wskazuje na potrzebę wykrywania różnych sposobów eksplikacji zachowania się układów, żąda przeprowadzania ich dokładnych analiz i relacji między ich elementami, to jednak wszystkie te zabiegi leżą na linii zjawisk, nie docierając do istotnych z punktu widzenia filozofii czynników wyjaśniających.

B. Pozostając nawet na gruncie nauk empirycznych i analizując zabiegi metodyczne stosowane przez nie, nie możemy się zgodzić z ogólną tezą o przekładalności zdań teoretycznych na „język danych zmysłowych”. Nie istnieją bowiem nagie treści doznań. Elementarne dane zmysłowe nie stanowią pierwotnej treści doświadczenia, z której zbudowane są wszystkie nasze idee. To, co nazywamy doświadczeniem zmysłowym, jest reakcją na złożone, aczkolwiek nie rozczłonkowane układy jakości i relacji; reakcja ta jest konsekwencją zdobytych przez praktykę nawyków interpretacyjnych opartych na milcząco suponowanych przekonaniach i wnioskowaniach¹⁷. Tego faktu nie może uprawomocnić pojedyncze, indywidualne doznanie. Język, w którym opisujemy nasze bezpośrednie doznania, zawiera rozróżnienia i założenia utrwalone w rozległym doświadczeniu zbiorowym; w każdym razie nie jest to język o ustalonym znaczeniu poprzez odniesienie do nie zinterpretowanych pojęciowo atomowych, odizolowanych doznań zmysłowych. Nie ma podstawy do twier-

¹⁶ Maziński. *Zagadnienie funkcjonalizmu* s. 12.

¹⁷ E. Nagel. *Struktura nauki. Zagadnienia logiki wyjaśnień naukowych*. Warszawa 1970 s. 115.

dzenia, że doświadczamy jakości zmysłowych jako prostych elementarnych doznań.

Język danych zmysłowych nie jest językiem autonomicznym. Nagel¹⁸ utrzymuje, że takiego języka nikomu nie udało się dotychczas skonstruować. Jeżeli tak, to tezę, że wszystkie twierdzenia teoretyczne są w zasadzie przekładalne na język czystych treści doznań, z góry można zakwestionować. Opisowa koncepcja nauki czy też teorii jest tylko programem, który ma nikłe szanse realizacji. Próbę pogłębienia i utrwalenia tej koncepcji w ramach fenomenalistycznej teorii poznania przeprowadził R. Carnap w swej pracy *Der logische Aufbau der Welt* (Berlin 1928).

Wszystkie odmiany fenomenalizmu nie potrafią opisać, a tym bardziej wyjaśnić struktury i funkcji układów, a przede wszystkim „mikrokosmosu”, jakim jest człowiek, który posiada bogatą osobowość ze swymi różnorodnymi cechami psychicznymi i duchowymi.

2. Ontologiczna płaszczyzna badań różnych dziedzin rzeczywistości ma fundamentalne znaczenie dla wszystkich gałęzi wiedzy naukowej o świecie, a w szczególności dla antropologii. Ze względu na to, że istnieją odmienne typy ontologii, należy zaznaczyć, że ontologiczny aspekt dociekań antropologicznych w dalszym toku naszych rozważań będzie przedstawiony głównie w kategoriach pojęciowych filozofii św. Tomasza z Akwinu, wzbogaconych analizą epistemologiczną wielu pokoleń filozofów o profilu tomistycznym. Opis i wyjaśnianie wielokierunkowego zachowania się człowieka są przeprowadzane z różnych stanowisk antropologicznych. Narzuca się zatem potrzeba wyróżnienia przynajmniej najważniejszych typów antropologii, tym bardziej że nawet w obrębie jednego z nich niejednakowo rozumie się termin „antropologia”¹⁹. Na gruncie europejskim antropologię uważa się za zespół nauk przyrodniczych o człowieku, której przedmiotem są zmienne cechy fizyczne człowieka w czasie i przestrzeni. W krajach zaś anglosaskich nazwą antropologia obejmuje się wszystkie dyscypliny o człowieku, przede wszystkim biologiczne, a w szerszym znaczeniu również nauki humanistyczne. Według relacji J. Czekanowskiego²⁰ najpierw powstała antropologia jako nauka badająca zróżnicowania ras ludzkich, nazwana w Anglii antropologią fizyczną. Na jej bazie powstały różne działy antropologii. Obok antropologii ras rozwi-

¹⁸ Tamże s. 116.

¹⁹ Podział dyscyplin antropologicznych podają za: S. Kamiński. *Antropologia filozoficzna a inne działy poznania*. W: *O Bogu i człowieku. Problemy filozoficzne*. Warszawa 1968 s. 149—164; tenże. *Z metafizyki człowieka*. W: M. A. Krąpiec. *Ja — człowiek*. Lublin 1974 s. 425—439.

²⁰ *Zagadnienia antropologii*. Toruń 1948 s. 3-8. Por. tenże. *Człowiek w czasie i przestrzeni*. Warszawa 1967 s. 17—19.

nęła się antropologia ontogenetyczna, badająca rozwój osobniczy człowieka, antropologia filogenetyczna, czyli antropogeneza, która zajmuje się pochodzeniem i rozwojem rodowym człowieka.

Wyróżnia się także antropologię kulturową, czyli społeczną, obejmującą takie działy, jak teorię kultury, archeologię, etnografię, etnologię. W literaturze niemieckiej antropologia ma charakter filozoficzny, a jej badania dotyczą przede wszystkim dziejów kultury ludzkiej. Antropologia zaś teologiczna zajmuje się historią i teorią człowieka w perspektywie zbawienia. Jej źródłem poznania jest objawienie Boże.

Wymienione typy antropologii różnią się z punktu widzenia epistemologicznego od antropologii filozoficznej, którą także ujmuje się w różny sposób zależnie od koncepcji filozofii. Istnieją filozofie, które korespondują z naukami szczegółowymi i takie, które nie szukają związków z nimi. Jedne i drugie mogą mieć charakter racjonalny w przeciwieństwie do filozofii irracjonalnych, mających źródła pozaracjonalne.

Filozofie o podstawach racjonalnych mają bądź charakter aprioryczny (spekulatywny), bądź aposterioryczny. Do aposteriorycznych typów filozofii należy filozofia klasyczna, której twórcą jest Arystoteles, a którą pogłębił, uzupełnił i w oryginalny sposób zinterpretował św. Tomasz z Akwinu. Filozofia ta w opinii jej kontynuatorów jest filozofią autonomiczną, niezależną od nauk szczegółowych, ponieważ posiada specyficznie odrębny przedmiot formalny, odmienne zadania i metody badawcze. Zajmuje się ona przede wszystkim ogólnymi sposobami bytowania i działania wszystkiego, co realnie i obiektywnie istnieje oraz szuka ostatecznych racji ontycznych rzeczywistości, uwzględniając również transcendentne w stosunku do rzeczywistości badanej uwarunkowania bytów. W tym celu filozofia klasyczna wypracowała własną aparaturę pojęciową, a w szczególności układ kategorii substancji, właściwości, przyczynowości i relacji. Nie zadowala się więc fenomenalistyczną (zjawiskową) stroną rzeczywistości, lecz sięga do jej istotnych, substancjalnych komponentów, determinujących określone działanie bytów.

Na zrębach filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu powstała antropologia filozoficzna, która jest uważana za doktrynę filozoficzną również autonomiczną w stosunku do nauk szczegółowych zajmujących się zagadnieniami antropologicznymi. Nie syntetyzuje bowiem wyników nauk o człowieku, nie interpretuje filozoficznie osiągnięć tych nauk, lecz bada ontyczną naturę ludzką i ostateczne uwarunkowania świadomych działań człowieka²¹. Aktywność człowieka jest osobliwa, wyjątkowa spośród wszystkich innych bytów ożywionych w świecie nas otaczającym. Potwierdza to fakt, że przejawia on uzdolnienia twórcze,

21

Kamiński. *Antropologia* s. 158.

znajdujące wyraz w różnych dziedzinach kultury. Posiada zdolność rozumienia i uznawania wartości pozaprzestrzennych i pozaczasowych. Samookreślanie, samouświadamianie siebie i swej aktywności jest czymś niepowtarzalnym w świecie i wskazującym na odrębność ontyczną struktury człowieka od innych bytów. Świadomości ludzkiej nie da się sprowadzić do innych pozaludzkich zasad bytowania. Tego rodzaju fakty wymagają wyjaśnienia.

Próbują to uczynić niektóre nauki szczegółowe, różne typy antropologii przyrodniczych i kulturowych. Usiłuje wyeksplikować te fakty również bioelektronika. Wydaje się jednak, że wszystkie te próby, podejmowane przez nauki partykularne, nie wychodzą poza dziedzinę teorii przyrodniczych ujmujących fenomeny w kategoriach przestrzeni i czasu. Badania te są fragmentaryczne, aspektowe o charakterze zjawiskowym, przy czym w metateoriach typu fenomenalistycznego da się zauważyć brak konsekwencji. Z jednej strony fenomenaliści odrzucają metafizykę jako naukę o rzeczach samych w sobie, gdyż o nich nie można wypowiadać prawdziwych sądów naukowych, z drugiej zaś — uznają, że istnieją przedmioty zewnętrzne, że zjawiska są od nich zależne. Wobec tego faktycznie nie eliminują oni metafizyki z zakresu naukowego poznania, lecz uprawiają swoistą metafizykę fenomenalistyczną²². Fakt ten potwierdza tezę, że nie można budować teorii naukowych bez założeń ontologicznych.

Niewystarczalność metod nauk przyrodniczych i humanistycznych dla ogarnięcia bogactwa natury i aktywności ludzkiej jest częściowym usprawiedliwieniem potrzeby filozoficznego podejścia do zagadnień antropologicznych, nie wyłączając ewolucyjnego rozwoju człowieka pod względem biologicznym, psychicznym i duchowym. Nie znaczy to jednak, że filozofia jest uzależniona epistemologicznie od nauk szczegółowych. Wszak filozofia istniała wieki całe przed powstaniem nauk w nowożytnym sensie. Gdyby filozofia miała wypełniać tylko luki wytworzone przez nauki partykularne i ograniczać się do interpretacji ich wyników, pociągnęłoby to za sobą narzucanie doktrynom filozoficznym granic nakreślonych przez nauki. Zadania i cele filozofii oraz nauk szczegółowych są innego rodzaju i dlatego filozofia nie powinna opierać się wyłącznie na danych doświadczenia w wersji naukowej i rezultatach wymienionych nauk, tym bardziej że nauki docierają do rzeczywistości poprzez konstrukcje teoretyczne i stylizację rzeczywistości.

Problem zasadniczy, czy antropologia filozoficzna ma korespondować z antropologiami typu przyrodniczego i humanistycznego, wymaga, jeśli nie rozwiązania, to przynajmniej należytego uwyrażnienia. Chodzi tu o to, czy antropologia filozoficzna powinna uwzględniać osiągnięcia partyku-

²² Kotarbiński, jw. s. 103.

lanych typów antropologii. Odzywa od dawna dyskutowane zagadnienie, które wyrazimy w formie alternatywnej: albo zachować epistemologiczną czystość filozofii, ale za cenę jej izolacji z naukami partykularnymi, albo narazić się na zarzut mieszania dwóch płaszczyzn badań: filozoficznej i ściśle naukowej (w przypadku włączania osiągnięć naukowych w obręb filozofii). Jakkolwiek by się rzeczy miały, uważamy, że należy uwzględnić wyniki różnych rodzajów antropologii, choćby posiadały charakter fenomenalistyczny, ponieważ rezultaty te poszerzają bazę doświadczalną antropologii filozoficznej. Tak np. różnorodność aktywności człowieka w dziedzinie umysłowej, naukowej, kulturalnej, religijnej, technicznej, będącej przedmiotem badań antropologii humanistycznej i przyrodniczej, wzbogaca punkt wyjścia antropologii filozoficznej z jednej strony, a z drugiej potwierdza tezę o charakterze ontologicznym, że człowiek jest jednością ontyczną o zróżnicowanych elementach. Szeroki wachlarz działalności ludzkiej i to zreflektowanej, uświadomionej, wymaga interpretacji na gruncie antropologii filozoficznej. Zagadnienie, jak zbudować taką antropologię, a w szczególności, jak przejść od danych doświadczenia oferowanych także przez nauki szczegółowe do ich interpretacji filozoficznej, należy do kompetencji specjalistów antropologów o profilu filozoficznym.

Na wskazanej tu drodze piętrzą się trudności natury metodologicznej i epistemologicznej. Dla ilustracji przytoczymy niektóre z nich. Czy zastosowanie do człowieka metafizycznej aparatury pojęciowej nie prowadzi do deformacji przedmiotu badanego, jakim jest człowiek? Czy pojęcie substancji znane filozofii klasycznej da się zastosować do ewolucji człowieka jako całości cielesno-duchowej? Czy nie należy wprowadzić do filozofii człowieka pojęcie substancji w ujęciu ewolucyjnym (obok dotychczasowego statycznego pojęcia substancji)?

Jedną z największych trudności w dziedzinie badań antropologicznych stanowi bez wątpienia psychiczna i duchowa struktura człowieka dana nam za pośrednictwem świadomości. Ze względu na to, że świadomość nasza jest subiektywna, a jej operacje uwarunkowane są w inny sposób aniżeli zjawiska fizyczne, nasuwa się pytanie, czy stosując do niej metafizyczne schematy pojęciowe: substancja—przypadłość, forma substancjalna—materia pierwsza, czas—przestrzeń, nie zniekształcamy podmiotowych struktur ludzkich? ²³

Dla ilustracji weźmiemy pod uwagę problem czasu. Tradycyjne (arystotelesowskie) pojęcie czasu nie może nas dziś zadowolić, tym bardziej jeśli chcemy scharakteryzować czas w sposób, w jaki się on jawi naszej

²³ A. Stępień. *Czy metafizyka człowieka jest możliwa? (Kilka uwag dyskusyjnych)*. „Zeszyty Naukowe KUL” 16:1973 nr 2 s. 56.

świadomości. Problem ten wyraźnie wystąpił w teorii czasu u H. Bergsona. Według tego filozofa popełniają błąd ci, którzy ujmują czyste, autentyczne trwanie przez analogię do relacji przestrzennych. Umieszczając stany psychiczne jeden obok drugiego i tworząc z nich łańcuch lub linię ciągłą, nie zawsze uświadamiają sobie, że w tej operacji interweniuje idea przestrzeni w ścisłym sensie. A przecież trwanie czyste (nie odniesione do przestrzeni) jest tylko następstwem zmian jakościowych, które się przenikają, zazębiają; nie mają ostrych konturów i nie muszą być z konieczności odniesione do miary. Liczbą i miarą wyrażamy relacje czasowe, ale nie w ich istotnym aspekcie. Operacje metryczne nie prowadzą do uchwycenia trwania prawdziwego. Autentyczne trwanie, które ujmuje nasza świadomość nie może być zaliczone do rejestru wielkości kwantytatywnych.

W psychice człowieka zachodzi proces organizowania i wzajemne przenikanie treści, czyli zawartości świadomości (następstwo wrażeń, zmian jakościowych) i ten proces konstytuuje prawdziwe trwanie. Gdybyśmy choć na chwilę z tego procesu wyeliminowali naszą świadomość, to na chronometrach pozostałoby jedynie położenie wskazówki lub oscylacje wahadła. Inna sprawa, że w praktyce codziennej dokonujemy eksterioryzacji czasu, bo ona lepiej odpowiada wymogom życia społecznego, języka, którym się posługujemy. Niemniej jednak jest ona tylko „cieniem” autentycznego, wewnętrznego czasu, który świadomość nasza rzutuje w przestrzeń.

Ze stanowiska bergsonowskiego arystotelesowska definicja czasu jako *numerus motus secundum prius et posterius* nie wyraża istotnej treści autentycznego czasu, lecz dotyczy zewnętrznych form zachodzących w naszej świadomości procesów.

Pomijając fakt, że bergsonowska teoria czasu przesuwaa zagadnienie trwania na płaszczyznę subiektywizmu, na której salwowanie realności i obiektywności czasu jest niemożliwe, trzeba uznać, że przedmiotowa struktura człowieka wymaga specyficznego podejścia do problemu czasu.

Niewystarczalność metod empirycznych, a w szczególności fenomenalistycznych, zaznacza się również w próbach tłumaczenia ewolucyjnego rozwoju człowieka jako całości psychosomatycznej (duchowo-cieleśnej). Aczkolwiek powszechnie akceptuje się tezę o biologicznej i psychicznej ewolucji człowieka, to jednak nadal pozostaje spornym zagadnienie, czy ewolucja człowieka z form zwierzęcych miała charakter ciągły, czy też dokonała się w sposób skokowy. Nie jest sprawą jasną i dobrze stwierdzoną, czy ewolucja była procesem ciągłym, polegającym na przechodzeniu jednej formy w drugą bardziej doskonałą, ponieważ brak jest ogniw pośrednich między jednostkami taksonomicznymi *hominidae* a

homo, a zebrany antropologiczny materiał dowodowy jest niekompletny, fragmentaryczny i pochodzi z różnych obszarów globu ziemskiego.

Kto zaś przyjmuje, że ewolucja przebiegała skokowo — co wnioskuje się z wykopalisk szczątkowych człowieka z tego samego okresu czasowego — na tym spoczywa obowiązek wyjaśnienia przyczyn i mechanizmów, które powodowały te radykalne skoki, a w szczególności wyjaśnienia faktu dwukrotnego wzrostu objętości mózgu, przekształcenia kory mózgowej oraz przejścia od świadomości refleksyjnej do samoświadomości. I tak się rzeczywiście czyni. Mechanizm zmiany skokowej interpretuje się różnie, a między innymi upatruje się go w zmianie środowiska i pokarmu, w uzyskaniu zdolności posługiwania się narzędziami, w wielkiej mutacji genetycznej i zdolności do mówienia.

Nauki przyrodnicze ustalają sukcesję form prowadzących do człowieka, czyli odtwarzają jego linię filogenetyczną (hominizacja). W procesie ewolucji porównują psychizm człowieka ze zwierzęcym i ukazują różnice jakościowe i niejakościowe pomiędzy poznaniem i działaniem ludzkim i zwierzęcym, tłumacząc je fizyczno-biologicznymi czynnikami. Niektórzy autorzy lansują tezę, że w rozwoju ewolucyjnym człowieka nastąpiło przekształcenie psychizmu zwierzęcego w psychizm ludzki, duchowy, że umysł człowieka jest wysoko rozwiniętym psychizmem zwierzęcym²⁴. Próby wyjaśnienia tego transformizmu podejmuje się za pomocą aparatu pojęciowego nauk szczegółowych i filozofii. Pierwszego garnituru pojęć w tej dziedzinie dostarczają różne typy antropologii przyrodniczej i humanistycznej, drugi zaś rodzaj aparatu pojęciowego proponują różne systemy filozoficzne. Ani pierwsze, ani drugie stanowisko wobec zagadnienia hominizacji nie opiera się na mocnych podstawach upoważniających do akceptacji tezy, że psychizm człowieka ze swą różnorodnością cech jest konsekwencją przekształcenia się psychizmu zwierzęcego.

Gdybyśmy suponowali, że w procesie ewolucyjnym od form zwierzęcych do form ludzkich zaszła bądź zmiana skokowa, momentalna, bądź rozciągnięta w czasie, to w pierwszym i drugim przypadku mielibyśmy do czynienia z nieporównywalną osobliwością w tej ewolucji. Osobliwość ta polega na pojawieniu się nowych jakości intelektualnych, duchowych, moralnych, a w szczególności zdolności do abstrakcyjnego myślenia, do samoświadomości, transcendentowania poza dziedzinę zmysłową oraz do poznawania wartości absolutnych i Bytu Absolutnego. Aczkolwiek zachowanie się człowieka i zwierzęcia pod wieloma względami jest podobne i wskazuje na to, że człowiek jest włączony w biosferę, to jednak wyżej wymienione atrybuty czynią go wyjątkowym tworem w kosmosie.

²⁴ T. Wojciechowski, *Czas istotnym elementem bytu zmiennego* „Roczniki Filozoficzne” 25:1977 z. 3 s. 67.

Nauki szczegółowe, a w tym antropologia typu przyrodniczego i humanistycznego, nie tłumaczą adekwatnie przekraczania form biologicznych i powstawania towarzyszących im zmian jakościowych. Antropologia przyrodnicza bada człowieka jako gatunek biologiczny o specyficznych właściwościach morfologiczno-fizjologicznych, będących wynikiem swoistej ewolucji rzeczywistości kosmicznej. Ustalając sukcesję form prowadzących do człowieka usiłuje się wyjaśnić jedynie zjawiskową ciągłość zdarzeń, ich następowanie po sobie w kierunku narodzin *Homo sapiens*. Jednakże nawet na płaszczyźnie fenomenalistycznej trudno dociec, jakie mechanizmy oraz czynniki zewnętrzne i wewnętrzne zadecydowały o pojawieniu się człowieka w jego biologiczno-somatycznej formie. Na jeszcze wyższy stopień trudności natrafiają nauki przyrodnicze i humanistyczne w próbach ewolucyjnej eksplikacji atrybutów intelektualnych i moralnych człowieka. Jeśli nawet mogą się poszczycić pewnymi osiągnięciami w tej dziedzinie, to nie do ich kompetencji należy podejmowanie takich zagadnień jak: określenie natury człowieka (kim jest człowiek?), jego egzystencji i stanowiska w hierarchii bytów w kosmosie; zagadnienie immanencji i transcendencji człowieka w stosunku do świata nas otaczającego²⁵, problem partycypacji człowieka w istnieniu Bytu Absolutnego; zagadnienie sensu życia i śmierci.

W kontekście przeprowadzonych rozważań wyłania się potrzeba zbudowania uniwersalnej wiedzy o człowieku, czyli antropologii filozoficznej, opartej na zrębach uniwersalnej ontologii klasycznej, wzbogaconej o dodatkową aparaturę pojęciową, przydatną do zrealizowania nowatorskiego programu, jaki wysuwa wymieniona, rozwijająca się, dyscyplina filozoficzna²⁶.

PHENOMENALISTIC AND ONTOLOGICAL ASPECT OF ANTHROPOLOGICAL RESEARCH

Summary

The author aimed at setting off two cognitive planes — phenomenalist and ontological — in the field of anthropological research. In order to achieve the aim he presented various phenomenalist approaches: extreme phenomenism (E. Mach, K. Pearson, B. Russell, P. Bridman, H. Dingle). I. Kant's *priori* phenomenism, the positivism of the Vienna Circle (L. Wittgenstein, M. Schlick and others) and then he subjected various shapes of phenomenism to a critical appraisal.

The discussion leads the author to the conclusion, that all the types of

²⁵ Ks. K. Klószak. *Immanencja i transcendencja człowieka w odniesieniu do przyrody. Problemy filozoficzne*. W: *O Bogu i człowieku*. Warszawa 1968 s. 165—177.

²⁶ W dziedzinie badań antropologicznych poczyniono znaczne postępy. Por. K r a j -
p i e c, j w.

anthropology as partial doctrines, empirical in character, cannot explain the structure and function of the „microcosm” constituted by man and his multitude of psychic and spiritual features.

Hence there appears a need to construct a universal knowledge about man, i.e. philosophical anthropology grounded on the universal classical ontology, enriched with the additional notional apparatus useful in the realization of a programme put forward by the above mentioned branch of philosophy.

WSTĘP

I. UWAGI WSTĘPNE

W niniejszym rozdziale przedstawiamy ogólny zarys problemu, który jest przedmiotem niniejszego opracowania. Wskazujemy na jego znaczenie i rolę w filozofii oraz na jego miejsce w historii myśli filozoficznej. Wskazujemy również na jego związek z innymi dziedzinami nauki i kultury.

W niniejszym rozdziale przedstawiamy ogólny zarys problemu, który jest przedmiotem niniejszego opracowania. Wskazujemy na jego znaczenie i rolę w filozofii oraz na jego miejsce w historii myśli filozoficznej. Wskazujemy również na jego związek z innymi dziedzinami nauki i kultury.

W niniejszym rozdziale przedstawiamy ogólny zarys problemu, który jest przedmiotem niniejszego opracowania. Wskazujemy na jego znaczenie i rolę w filozofii oraz na jego miejsce w historii myśli filozoficznej. Wskazujemy również na jego związek z innymi dziedzinami nauki i kultury.

W niniejszym rozdziale przedstawiamy ogólny zarys problemu, który jest przedmiotem niniejszego opracowania. Wskazujemy na jego znaczenie i rolę w filozofii oraz na jego miejsce w historii myśli filozoficznej. Wskazujemy również na jego związek z innymi dziedzinami nauki i kultury.

