

# Wojciech J. Cynarski

---

## Przyczynek do epistemologii nauk o kulturze fizycznej

---

Zeszyt Naukowy 1, 31-56

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## Przyczynek do epistemologii nauk o kulturze fizycznej

### Teoretyczne uwarunkowania procesu poznania naukowego

Wśród wielu różnych, choć pokrewnych i powiązanych ze sobą, znaczeń i definicji pojęcia **nauki**, na potrzeby rozważań epistemologicznych ograniczymy się do jego rozumienia:

**w sensie treściowym** – jako gotowego wytworu określonej działalności badawczej, tj. systemu należycie uzasadnionych twierdzeń i hipotez zawierających możliwie adekwatną, w danej fazie rozwoju poznania naukowego, wiedzę o zjawiskach i prawidłowościach danej dziedziny rzeczywistości, o sposobach jej badania i praktycznego przekształcania przez człowieka; **w sensie funkcjonalnym** – jako ogółu czynności składających się na działalność badawczą prowadzącą do tworzenia i rozwijania nauki w sensie treściowym zgodnie z metodami mającymi zapewnić obiektywne, zasadne i uporządkowane poznanie danej dziedziny rzeczywistości;

**w sensie historyczno-socjologicznym** – jako dziedziny kultury, która obejmuje: całość historycznie rozwijającej się wyspecjalizowanej działalności poznawczej, uprawianej w sposób systematyczny przez uczonych, wyodrębniających się stopniowo w osobną kategorię zawodową; wytwory tej działalności, w postaci kumulatywnie narastających systemów wiedzy o rzeczywistości, spełniających różne, obowiązujące w danej epoce i danym zakresie, warunki naukowości; narzędzia i środki tej działalności; instytucje powołane do prowadzenia badań naukowych, ogłaszania, nauczania i upowszechniania wiadomości o wynikach tych badań i stosowaniu ich w praktyce; w tym sensie nauka ujęta jest równocześnie jako szczególnie rodzaj działalności społecznej i jako swoista forma świadomości społecznej oraz zespół instytucji społecznie funkcjonujących w określonych warunkach historycznych.

Zależnie od punktu widzenia i tematyki rozważań, na plan pierwszy wysuwa się bądź treściowe (przedmiotowe, niejako statyczne), bądź funkcjonalne (czynnościowe, niejako dynamiczne), bądź też historyczno-socjologiczne (rozwojowe) ujęcie nauki i związane z nimi znaczenie terminu „nauka”. We wszystkich tych znaczeniach termin nauka obejmuje przede wszystkim procesy i rezultaty poznania naukowego. Bliższe sprecyzowanie zakresu poznania naukowego napotyka poważne trudności, zarówno ze względu na jego wielopostaciowość, złożoność oraz ciągłe przekształcanie się, jak i ze względu na zmienność samego pojęcia nauka i kryteriów naukowości w różnych okresach historycznego rozwoju nauki, w różnych dyscyplinach występujących w tym samym okresie oraz na gruncie różnych koncepcji nauki. Jakkolwiek już od starożytności podejmowane są liczne próby określenia warunków naukowości i zdefiniowania nauki, nie sformułowano dotąd ogólnie przyjętej zakresowej definicji nauki i nie dopracowano się koncepcji kryteriów naukowości spełnianych w jednakowym stopniu przez wszystkie gałęzie wiedzy występujące współcześnie pod nazwą „nauka” (w sensie instytucjonalnym).

W szczególności zachodzą różnice między terminologią francuską i angielską – które tradycyjnie rezerwują nazwę *science* dla nauk matematyczno-przyrodniczych (ścisłych), pozostawiając poza jej zakresem z jednej strony nauki humanistyczne („lettres”, „humanitis”), z drugiej zaś tak zwane nauki stosowane (praktyczne): techniczne, medyczne, rolnicze, prawnicze i inne – a np. niemieckim *Wissenschaft* i polską „nauką”, które mają zakres znacznie szerszy, obejmując wszystkie trzy typy dyscyplin. Zakres francuskiego i angielskiego terminu *science* (nawet przy przyjętym ostatnio rozszerzeniu o te, wyłącznie współczesne, nauki humanistyczne i stosowane, które akceptują pewien określony model nauki i związany z nim wzór jej uprawiania) odzwierciedla tradycję panującą w XVII–XIX w. monistycznej koncepcji nauki, która przyjmowała jeden tylko, obowiązujący w naukach ścisłych, model poznania naukowego. Z tymże modelem genetycznie związana była koncepcja, która pracę naukową sprowadzała do wykrywania różnych typów obiektywnych prawdziwości oraz formułowania i uzasadniania stwierdzających je praw naukowych. Do miana pracy naukowej (zgodnie z tą koncepcją) nie miałyby zatem prawa wszelkie badania historyczne, zajmujące się ustalaniem faktów jednostkowych, opisem i wyjaśnianiem konkretnych zdarzeń, charakterystyką ich odrębności i szeregowaniem ich w ciągu rozwojowe, oraz badania techniczne, zajmujące się praktycznym zastosowaniem praw naukowych formułowanych przez nauki ścisłe. Od końca XIX, a zwłaszcza w XX w. tendencja monistyczna i związane z nią koncepcje nauki spotykały się z ostrą krytyką metodologów humanistyki, przedstawicieli nauk technicznych oraz historyków nauki. Wskazywali oni, że kryteria naukowości są zmienne w zależności od epoki historycznej i charakteru poszczególnych dyscyplin, że więc nie można ograniczać pojęcia nauki ani w aspekcie jej historycznego rozwoju, ani też z punktu widzenia stanu obecnego, bądź do nauk matematyczno-przyrodniczych, bądź do tzw. nauk nomotetycznych, przeciwstawionych z jednej strony naukom idiograficznym, z drugiej zaś stosowanym, a zwłaszcza technicznym.

Scharakteryzowana tu tendencja została współcześnie przewyżczona; przyjmuje się na ogół, że istnieją różne, samodzielne, choć powiązane ze sobą, wyspecjalizowane dziedziny poznania naukowego, które – w ramach ogólnych treściowych i formalnych kryteriów naukowości – wykazują daleko idące różnicowanie (w zakresie modeli uprawiania i struktury nauki), związane z różnorodnością przedmiotu badania poszczególnych nauk, stopnia ich dojrzałości, ich związków z praktyką społeczną (bardziej bezpośrednich lub bardziej perspektywicznych) oraz ich funkcji społecznych. Niemniej jednak panuje zgoda co do tego, że istnieją pewne istotne cechy i zasady poznania naukowego, wykształcone w ciągu jego dziejowego rozwoju, wspólne dla wszystkich jego dziedzin i wyróżniające je spośród wszelkich pozanaukowych form aktywności intelektualnej człowieka: systemów wiedzy opartych na innych zasadach niż kryterium prawdy, sfery niekontrolowanej refleksji nad prawdą i wiedzy potocznej. Należą do nich m. in.:

- postępowania badawcze zgodne z metodami naukowymi, zapewniającymi racjonalny dobór, układ i metodologiczną poprawność czynności i zabiegów składających się na uprawianie danej nauki;
- język pozwalający na ściśle i jednoznaczne formułowanie słowne wyników poznania, zapewniający ich intersubiektywną komunikowalność, pozytywną lub

negatywną sprawdzalność oraz konfrontację z istniejącymi już poglądami na dany temat;

– uznawanie za naukowe tylko takich twierdzeń, które mają dostateczne uzasadnienie, pozwalające je przyjąć jako pewne lub odznaczające się odpowiednio wysokim stopniem prawdopodobieństwa;

– wewnętrzna niesprzeczność zbioru twierdzeń dotyczących przedmiotu badania danej nauki i ich uporządkowanie w logicznie powiązane systemy naukowe (tylko uporządkowane w systemy naukowe zbiory twierdzeń zasługują na miano nauki);

– krytycyzm wobec wszelkich wypowiedzianych tez i postawa ustawicznego sprawdzania, korygowania, rewidowania i rozbudowy istniejących systemów naukowych;

– twórczy charakter rezultatów poznawczych, które włącza się do zastanego dorobku naukowego w danej dziedzinie.

Wszystkie te cechy i zasady poznania naukowego, gwarantujące zdobywanie wiedzy, która na danym etapie historycznego rozwoju społeczeństwa stanowi możliwie najpełniejsze przybliżenie do adekwatnego odbicia rzeczywistości, i pozwalające na realizację zadań praktycznych i społecznych funkcji nauki, oznaczają w praktyce dyrektywy postępowania ludzi, gdy występują oni w społecznej roli uczonych, i stanowią reguły wartościowania (według kryteriów naukowości) rezultatów tego postępowania. W miarę przekształcania się wiedzy dotyczącej poszczególnych aspektów rzeczywistości w teoretycznie i instytucjonalnie określone nauki, w miarę profesjonalizacji i instytucjonalizacji działalności naukowej zaznaczyła się tendencja do postępującej integracji w zakresie kryteriów naukowości, przy jednoczesnym respektowaniu różnorodności modeli myślenia naukowego w odniesieniu do poszczególnych dyscyplin. Szybki rozwój poszczególnych gałęzi nauki, rozszerzenie się myślenia naukowego na wszystkie dziedziny życia, dominująca rola nauki w kulturze współczesnej i jej decydujący udział w rozwoju cywilizacji technicznej, kompleksowe rozwiązywanie zagadnień z punktu widzenia różnych dyscyplin, uznanie naukowego charakteru badań humanistycznych, powstawanie dyscyplin pogranicznych i dyscyplin ogólnych tego typu, jak cybernetyka, prakseologia, podkreślenie konieczności uwzględniania wpływu praktycznej działalności człowieka na przyrodę w naukach przyrodniczych, zakwestionowanie przeciwstawności nauk o przyrodzie i nauk o społeczeństwie, przezwyciężenie ostrego rozgraniczenia nauk czystych o stosowanych i zwrócenie uwagi na ich przenikanie – wszystko to sprawia, że coraz wyraźniej zarysowują się kontury nauki jako względnie jednolitej (tworzonej i instytucjonalnie akceptowanej przez grupy zawodowych uczonych i instytucje akademickie) dziedziny wiedzy, obejmującej wszelkie rodzaje dyscyplin.

Głównymi motywami działalności naukowej są: dążenie do obiektywnego poznania i zrozumienia rzeczywistości oraz dążenie do opanowania rzeczywistości i przekształcania jej zgodnie z potrzebami człowieka. Z tymi celami poznawczymi i praktycznymi nauki wiąże się jej wielorakie funkcje społeczne: 1) funkcje diagnostyczne – dostarczanie wiedzy o stanie rzeczy w określonym wycinku rzeczywistości; 2) funkcje prognostyczne – dostarczanie wiedzy o prawidłowościach przebiegu zjawisk w danej dziedzinie rzeczywistości; 3) funkcje instrumentalno-techniczne – dostarczanie wiedzy o środkach realizacji zamierzonych celów; 4) funkcje humanistyczne – zaspokajanie potrzeb intelektualnych człowieka w zakresie

jego dążenia do wszechstronnego poznania rzeczywistości, dostarczanie podstaw ogólnego poglądu na świat i racjonalistycznej wobec niego postawy.

Poszczególne grupy i rodzaje nauk spełniają te funkcje w różnym zakresie w zależności od ich zadań poznawczych. Ocena wartości poznania naukowego, miejsca i roli nauki w całokształcie kultury ludzkiej wymaga odniesienia do określonej koncepcji przedmiotu oraz zadań nauki i możliwa jest tylko na jej gruncie. Zależnie od poglądów na warunki, możliwości i granice poznania naukowego i leżących u ich podstaw ogólnych założeń teoriopoznawczych i ontologicznych kształtują się różnorodne koncepcje i interpretacje sensu nauki, związane z poszczególnymi kierunkami filozoficznymi (np. z pozytywizmem, instrumentalizmem, konwencjonalizmem)<sup>1</sup>.

Naukoznawstwo, jako zespół nauk o nauce, obejmuje przede wszystkim: teorię i historię nauki, metodologię nauk, psychologię nauki, socjologię nauki oraz grupę zagadnień o charakterze praktyczno-organizacyjnym<sup>2</sup>. Pojęcie naukoznawstwa odpowiada węższemu rozumieniu terminu epistemologia. **Teoria poznania** (epistemologia, gnozeologia) nie interesuje nas tutaj specjalnie jako dyscyplina filozoficzna, lecz jako problematyka czynności badawczych – np. stawiania i sprawdzania hipotez, konstruowania teorii naukowych, wyjaśniania faktów i prawdziwości naukowych. Tak ukierunkowana teoria poznania odnosi się głównie do praktyki badawczej nauk szczegółowych i pozostaje w związkach z metodologią nauk. Zadaniem dobrze skonstruowanej teorii naukowej jest nie tylko wyjaśnianie faktów, lecz także ich przewidywanie<sup>3</sup>. Pierwotnie nauka miała być oderwana od ocen moralnych czy estetycznych, a jedyną wartością miała być prawda i fałsz. Współcześnie jednak aspekt aksjologiczny znajduje w nauce swe miejsce. Wobec możliwych niebezpiecznych zastosowań nauki, powstała konieczność uwzględniania zagadnień etycznych. Oceny etyczne natomiast znalazły już dawno zastosowanie w naukach humanistycznych – takich, jak literaturoznawstwo, historia sztuki, choćby przy selekcji opracowywanego materiału<sup>4</sup>. Poszczególne dziedziny nauki i ich metody badawcze podlegają ciągłym zmianom, powstają i dojrzewają nowe dyscypliny, wiedza jest kumulowana i rozwijana. Jak pisał o socjologii J. Szczepański: „Rozwój każdej nauki zaczynał się od niedokładnych i trudnych do sprawdzenia obserwacji ‘jakościowych’ i przechodził, w miarę doskonalenia się aparatu pojęciowego i precyzji w obserwowaniu, do ujęć liczbowych, do precyzyjnego pomiaru. Rozwój socjologii przebiega po tej samej drodze”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1966, t. 7, s. 643–650. Por.: J. D. Bernal, *Nauka w dziejach*, Warszawa 1957; S. Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961; T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1986; K. Ajdukiewicz, *Język i poznanie*, t. 1–2, Warszawa 1961–65; T. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa 1968, I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, PWN, Warszawa 1995.

<sup>2</sup> *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1966, t. 7, s. 656. Por.: M. Ossowska, S. Ossowski, *Nauka o nauce „Nauka Polska”*, t. 20, 1935; T. Kotarbiński, Przegląd problemów nauk o nauce, „*Problemy*”, 1964, nr 12; P. Auger, *Tendances actuelles de la recherche scientifique*, New York–Paris 1961.

<sup>3</sup> *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1996, t. 6, s. 361.

<sup>4</sup> *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1996, t. 4, s. 406.

<sup>5</sup> J. Szczepański, *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, PWN, Warszawa 1961, s. 429. Za: W. I. Goode, P. K. Hatt, *Methods in Social Research*, 1952, s. 313 i n.

Budowa teorii określana jest tego typu algorytmem działań:

- określenie podstawowej problematyki teoretycznej
- zdefiniowanie pojęć
- formułowanie tez, przestrzegając niesprzeczności twierdzeń
- ustalenie związków i zależności z bardziej ogólną teorią
- rozstrzygnięcie metod opisu, pomiaru i analizy
- przeprowadzenie badań weryfikujących teorię.

Wielu metodologów (Kuhn, Popper, Lakatos, Capra, Grzegorzcyk) rozpoczyna swe rozważania epistemologiczne od przedstawienia historycznego rozwoju nauki i z odpowiednią jej interpretacją. Uwydatniają oni w owym procesie historycznym istotne zmiany paradygmatyczne, różnie zresztą określane i oceniane. Szersze rozpatrywanie historycznych uwarunkowań myśli naukowej byłoby powtarzaniem dokonanych już analiz. Warto natomiast skoncentrować się na nowych koncepcjach gnozeologicznych.

Wielu wybitnych teoretyków, począwszy od L. von Bertalanffy'ego<sup>6</sup>, zaleca stosowanie ujęć syntetycznych, holistycznych i systemowych, z rozpatrywaniem układów relacyjnych i wielopłaszczyznowych (Krawczyk<sup>7</sup>; Kuczyński<sup>8</sup>; Capra<sup>9</sup>). Np. Bateson postulował, aby każdą rzecz definiować w kategoriach jej stosunków z innymi rzeczami<sup>10</sup>. Na relacjonizm (podmiot – świat), jako podstawę antropologii filozoficznej, wskazywał Kuczyński<sup>11</sup>. Inne popularne obecnie pojęcia o podobnej wymowie, to: spotkanie, dialog, przepływ (*flow*), istnienie „między”. Oprócz przykładów z pogranicza metodologii i ontologii, z ogólnym zaleceniem ujęć systemowych współbrzmia wypowiedzi, dotyczące organizacji pracy naukowej. Zdaniem Jana Pawła II, uprawianie poznania uniwersalnego oznacza, że „każda nauka winna być uprawiana w duchu uniwersalności, to jest ze świadomością, że każda z nich, choć odmienna, jest tak związana z pozostałymi, że nie da nauczyć się jej poza ich kontekstem, przynajmniej w sferze intencjonalnej. Zamknięcie się oznacza wcześniej czy później skazanie na jałowość, oznacza ryzyko wzięcia za normę całkowitej prawdy jednej tylko z metod analizy i szczegółowego ujmowania wycinka rzeczywistości. Każda z nauk, łącznie z filozofią i teologią pozostaje pewną próbą ograniczoną, zdolną dostrzec złożoną jedność prawdy wyłącznie w różności, to znaczy w splocie różnych gałęzi wiedzy, otwartych i wzajemnie się uzupełniających”<sup>12</sup>. Dopełnianie się wielu metod badawczych i dorobku wielu dziedzin nauki, a także wiedzy praktycznej i intuicyjnej, daje szansę na zdobycie wiedzy bliższej rzeczywistości obiektywnej.

---

<sup>6</sup> L. von Bertalanffy, *Ogólna teoria systemów*, Warszawa 1984.

<sup>7</sup> Z. Krawczyk (red.), *Kultura fizyczna i społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1976, s. 8–38.

<sup>8</sup> J. Kuczyński, *Wstęp do uniwersalizmu. Ogródnicy świata*, t. 1, Biblioteka Dialogu, Warszawa 1998.

<sup>9</sup> F. Capra, D. Steindl-Rast, T. Matus, *Należać do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości*, Znak, Kraków 1995.

<sup>10</sup> O. Bateson, *Mind and Nature*, New York 1979, s. 17; F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, PIW, Warszawa 1987, s. 118.

<sup>11</sup> J. Kuczyński, *Homo creator*, KiW, Warszawa 1979, s. 363–378; J. Kosiewicz, *Współczesna filozofia człowieka. Wybór tekstów*, t. 2, Wyd. AWF, Warszawa 1985, s. 153–156.

<sup>12</sup> W. Furmanek, Uniwersytet Rzeszowski. Argumenty na rzecz powołania, *Gazeta Uczelniana Pracowników i Studentów WSP*, 2000, nr 2, s. 6–7.

Manierą twórców nowych pojęć jest sięganie do słów najchętniej starogreckich, ewentualnie łacińskich. Poruszanie się po terenie kulturowo znanym i w ramach pokrewnych dyscyplin, z uciekaniem w wąskie specjalizacje, jest mało twórcze. Nowe teorie powinny wychodzić poza utarte schematy myślowe. Twórcami śmiałych hipotez i konstrukcji teoretycznych oraz znakomych odkryć i teorii naukowych (także na potrzeby nauk humanistycznych) były często umysły ścisłe, analityczne (Arystoteles, L. da Vinci, A. Einstein, L. von Bertalanffy, T. S. Kuhn, K. R. Popper, F. Capra, I. Lakatos, A. Tarski, Z. Krawczyk). Myślenie logiczne i konstrukcyjne, poniekąd techniczne, oraz duża doza wyobraźni, to wręcz niezbędne warunki podejmowania ujęć syntetycznych, twórczości koncepcyjnej (projektowania), realizacyjnej (budowanie, urzeczywistnianie projektów) lub form mieszanych. Autor swego czasu interesował się nowoczesną techniką i fizyką, co potwierdził studiami politechnicznymi. Przedstawiona tu zostanie koncepcja szlachetnego człowieka twórczego (właśnie *homo creator nobilis* podejmować powinien tematy trudne), nawiązująca do pewnych fizycznych koncepcji (jak lubił to czynić Popper), na następującym modelu:

– Punktowiec istnieje tylko w danym miejscu i czasie, interesuje się tylko sobą i własnym miejscem, poddając się biernej egzystencji.

– Płaszczak funkcjonuje w dwu wymiarach, tworzących płaszczyznę jego zainteresowań. Nie wchodzi w przestrzeń ducha, pozostając rzeczowym empirykiem i materialistą.

– Przestrzennik jest zainteresowany także trzecim, duchowym wymiarem. Jeżeli w sferze idei, w zakresie duchowego (intelektualnego, emocjonalno-intuicyjnego, moralnego) wzrostu wykazuje on aktywność, staje się Superprzestrzenniakiem. Każdy rozwój jest pewnym procesem. Dochodzi więc fizyczny czwarty wymiar – czas – który, zgodnie z teorią względności A. Einsteina, zależy od różnicy prędkości poruszania się poszczególnych elementów lub układu odniesienia. Twórczy człowiek lub istotna nowa koncepcja (w nauce, sztuce) powinna wychodzić poza mechanistyczny, trójwymiarowy model fizyki Newtona. Nowa hipoteza lub teoria powinna przynajmniej nawiązywać do względnego, czwartego wymiaru teorii Einsteina. Naukowy Superprzestrzennik uwzględniać powinien ujęcia holistyczne i międzydyscyplinarne, wyłamywać schematy typu: humanistyczny – przyrodniczy, teoretyczny – praktyczny, tradycyjny – nowoczesny, teologiczny (teocentryczny) – antropologiczny, natura – technika – kultura itp. Sama teoria, jako „problem badawczy” (w terminologii I. Lakatosa), podlega – jak każdy proces – zmianom. Musi więc nawiązywać do tradycji nauki i kultury (nauk i kultur) w ich ewolucji i dialektyce rozwoju (retrospekcja w połączeniu z funkcją prospekcyjną). Powinna też wiązać się z filozofią, zwłaszcza z etyką, opisywać obiektywną rzeczywistość fizyczną i duchową, dążyć do prawdy drogą kolejnych weryfikacji. Wszelkie podziały dychotomiczne (chińskie *ing – yang*, ontologiczne byt – idea lub ciało – dusza) albo trychotomiczne (ciała stałe, ciecze, gazy) stanowią modelowe uproszczenie rzeczywistości. Na gruncie fizyki wyróżnia się także ciekłe kryształy i obserwuje zjawisko nadciekłości, co stanowi o występowaniu form pośrednich pomiędzy podstawowymi stanami skupienia materii. Podobnie rzecz się przedstawia na innych obszarach rzeczywistości, więc właściwsze modelowo byłyby *continua* o określonych orientacjach, układy wielopłaszczyznowe i systemowe, paraorganiczne i procesualne.

Reprezentowane przez autora nauki o kulturze fizycznej ukierunkowane są na wszechstronny, humanistyczny rozwój człowieka (intelektualny i fizyczny). Akademie wychowania fizycznego najwcześniej rozpoczęły traktować człowieka całościowo, a teoria kultury fizycznej – funkcjonująca na pograniczu dyscyplin biologicznych i humanistycznych – już od wielu lat sięga do badań interdyscyplinarnych. M. Demel pisał także o otwartości uczelni wychowania fizycznego dla kandydatów nauk, którzy mogą uzyskiwać tu stopnie naukowe i że ta gościnność stanowi chlubę reprezentantów nauk o kulturze fizycznej<sup>13</sup>. Prócz tego dziedzina, w której się autor specjalizuje – teoria sztuk walki – wymusza szersze kulturowe ujęcie tematu i wieloletnie praktyczne poznawanie zespołu sztuk walki. Wobec szerokiego zakresu zagadnień z wielu dziedzin w opracowaniu adekwatnej teorii prawie nie do uniknięcia są pewne spłylenia i uproszczenia. Wiele zagadnień wymagać będzie jeszcze szczegółowego opracowania lub uzupełnień i współpracy ze specjalistami z poszczególnych dziedzin. Autor przyłącza się do apelu J. Reykowskiego i T. Bieleckiego „o próbę przekraczania granic poszczególnych dyscyplin, o poszukiwanie sposobów porozumiewania się przyrodników, humanistów, osób reprezentujących nauki społeczne”<sup>14</sup>.

„W metodologii humanistyki – jak pisze S. Amsterdamski – dobrze znany i szeroko rozpowszechniony jest pogląd, zgodnie z którym teorie nauk społecznych wyznaczane są (...) przez historycznie i socjologicznie zdeterminowane ‘punkty widzenia’, ‘perspektywy poznawcze’, na które składają się ideologie społeczne, systemy wartości współokreślające wybór faktów, narzucające ich interpretację, umiejscawiające je w kontekście innych danych itp.”<sup>15</sup>. Źródła różnic i polemik, zwłaszcza między przedstawicielami nauk humanistycznych, oraz szczególnie istotne dla badań naukowych czynniki Kuhn nazwał paradygmatami. „Nazywam w ten sposób mianowicie – pisał – powszechnie uznawane osiągnięcia naukowe, które w pewnym czasie dostarczają społeczności uczonych modelowych problemów i rozwiązań”<sup>16</sup>. Paradygmat Kuhna bliski jest koncepcji „perspektywy poznawczej”, uwarunkowany jest zapotrzebowaniem społecznym i kulturowym. Ogólnie o postępie naukowym autor *The Structure of Scientific Revolutions* pisał następująco: „(...) odkrycia i wynalazki w nauce mają zazwyczaj same przez się rewolucyjny charakter. Z tego właśnie powodu wymagają owej elastyczności i otwartości umysłu, która istotnie charakteryzuje czy nawet określa człowieka zdolnego do myślenia alternatywnego. Przyjmijmy zatem za pewnik, że są to cechy niezbędne. Gdyby wielu uczonych nie odznaczało się nimi, i to w znacznym stopniu, nie byłoby ani rewolucji naukowych, ani późniejszego postępu w nauce”<sup>17</sup>.

Zdaniem Poppera „wszystkie teorie są hipotezami, wszystkie mogą być obalone”, ale „Fakt, że nie możemy uzasadnić lub wskazać racji dostatecznych dla naszych domysłów nie znaczy, że nie odgadliśmy prawdy; niektóre nasze hipotezy mogą być z powodzeniem prawdziwe”, gdyż „cała nasza wiedza jest

<sup>13</sup> M. Demel, Rozwój nauk o kulturze fizycznej, *Kultura fizyczna*, 1986, nr 9–10, s. 7–9.

<sup>14</sup> J. Reykowski, T. Bielecki (red.), *Dylematy współczesnej cywilizacji a nauka człowieka*, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 8.

<sup>15</sup> S. Amsterdamski, *Posłowie* [w:] T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa 1968, s. 197.

<sup>16</sup> T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, s. 12.

<sup>17</sup> T.S. Kuhn, *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, PIW, Warszawa 1985, s. 318.



hipotetyczna<sup>18</sup>. O epistemologii stwierdził on, że: „Podstawowym problemem teorii wiedzy jest badanie i objaśnianie tego procesu, poprzez który, jak tu utrzymuję, nasze teorie rozwijają się i doskonalą<sup>19</sup>. Za epistemologię uważał teorię „wiedzy naukowej” lub teorię „rozwiązywania problemów<sup>20</sup>. Konstruuąc obiektywistyczne pojęcie prawdy, Popper powołuje się na wy tłumaczenie A. Tarskiego, dotyczące konieczności korespondencji z faktami dla teorii, aby mogła być prawdziwa. „Zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy koresponduje z faktami<sup>21</sup>. Popper postuluje poszukiwanie, jeżeli to możliwe, teorii głębokich. Nowe teorie powinny mieć „większą zawartość”, co daje większą „moc wyjaśniającą”. „Można (...) wyjaśnić metodę nauki i sporą część historii nauki jako racjonalną procedurę zbliżania się do prawdy<sup>22</sup>. Ewolucyjna teoria epistemologiczna bazuje m.in. na twierdzeniu, iż „wszelki wzrost wiedzy polega na doskonaleniu istniejącej wiedzy, którą zmieniamy w nadziei zbliżenia się ku prawdzie”, zaś „metoda nauki to metoda śmiałych hipotez oraz dociekliwych i surowych prób ich obalenia<sup>23</sup>. Nauka polega na rozwoju wiedzy przez twórczość i krytykę. „Wiedza w sensie obiektywnym jest wiedzą bez poznającej istoty: jest to wiedza bez podmiotu poznającego” i analogicznie nieważny jest u Poppera subiektywny akt myślenia, lecz jego „obiektywna treść<sup>24</sup>.

Popper stworzył koncepcję trzech światów: 1 – stanowią przedmioty i stany fizyczne; 2 – stany psychiczne, stany świadomości oraz behawioralne dyspozycje do działania; 3 – świat obiektywnych treści myślenia, zwłaszcza myśli naukowej i poetyckiej oraz dzieł sztuki<sup>25</sup>. Kreatorem 3. świata jest sam człowiek. W popperowskiej koncepcji wiedzy pomocniczą rolę odgrywa hermeneutyka, jako teoria rozumienia. Stworzył także „drzewo ewolucyjne” teorii rozwoju wiedzy<sup>26</sup>. W myśl jego zmodyfikowanej teorii ewolucyjnej, odniesionej do wiedzy, następuje „naturalny dobór hipotez”, podczas gdy nowe idee wyłaniają się w kontekstach dialektycznych. Ponieważ uważał on, że „w nauce współczesnej jest zbyt wiele specjalizacji i zbyt wiele profesjonalizmu, co nadaje jej nieludzkie cechy<sup>27</sup>, postulował redukcję chemii, a następnie także biologii do fizyki<sup>28</sup>. Twórca *Objective Knowledge* podejście psychologiczne lub socjologiczne określał jako subiektywne, a takie oceniał jako epistemologicznie nieistotne<sup>29</sup>. Chętnemu podawaniu przykładów z logiki matematycznej i biologii towarzyszy zdecydowanie negatywny stosunek do idealizmu poznawczego. Popper dokonał porównania myśli dyskursywnej z intuicją. Jego zdaniem, myśl dyskursywna jest sposobem ludzkim na poznanie; „tak jak w rozmowie, w dyskusji, argumentujemy krok po kroku, co musi oczywiście odbywać

---

<sup>18</sup> K.R. Popper, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, PWN, Warszawa 1992, s. 47.

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 54.

<sup>20</sup> *Ibid.*, s. 151, 196.

<sup>21</sup> *Ibid.*, s. 66–68.

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 83.

<sup>23</sup> *Ibid.*, s. 101, 114.

<sup>24</sup> *Ibid.*, s. 152.

<sup>25</sup> *Ibid.*, s. 148–149.

<sup>26</sup> *Ibid.* s. 332–333.

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 243.

<sup>28</sup> *Ibid.*, s. 370–371, 375–379.

<sup>29</sup> *Ibid.*, s. 160.

się w czasie”. Natomiast intuicja to „boski sposób na poznanie wszystkiego od razu, jednym rzutem oka, w jednym błysku olśnienia, beczasowo”<sup>30</sup>. Według Poppera, filozofia intuicji jako epistemologiczne źródło wiedzy jest błędna.

Za największą postać współczesności Popper uważał Alberta Einsteina<sup>31</sup>, który niezależnie od geniuszu w dziedzinie fizyki był autorem wielu trafnych tez filozoficznych. Jak pisał Popper: „Wzmianka o Bogu w liście Einsteina wskazuje na inny sens wspólny humanistyce i naukom przyrodniczym – na to, że rozumienie świata natury jest podobne do dzieła sztuki: jest to sztuka rozumienia dzieła stworzonego”<sup>32</sup>. Einstein burzył konwencje nauki, będąc nonkonformistą także w wielu innych dziedzinach życia. Zmianę pojmowania rzeczywistości fizycznej wymogła nie tylko jego *Teoria względności*, ale także kolejne odkrycia fizyki molekularnej. J. Fleszar w swych wykładach (PRz w Rzeszowie, 1985 r.) z pogranicza chemii, fizyki i metafizyki (filozofii i teologii) nawiązywał do koncepcji M. Plancka, E. Schrödingera, N. Bohra i innych wielkich uczonych, którzy swe odkrycia w dziedzinie fizyki i światopogląd odnosili także do sfery duchowości i etyki.

Według Imre Lakatos „historia nauki jest historią naukowych programów badawczych”, a metodologia naukowych programów badawczych wyjaśniona jest następująco: „Program składa się z reguł metodologicznych: część mówi nam, jakich dróg badań unikać (heurystyka negatywna), a część, jakimi drogami podążać (heurystyka pozytywna)”<sup>33</sup>. Lakatos wskazuje na „względną autonomię nauki teoretycznej”, ale też stwierdza, że „historia nauki bez filozofii nauki jest ślepa”<sup>34</sup>. „Historia nauki była i powinna być historią współzawodniczących programów badawczych (lub ‘paradygmatów’), ale nie była i nie wolno jej się stać szeregiem okresów nauki normalnej: im szybciej zaczyna się współzawodnictwo, tym lepiej dla postępu” – polemizował z Kuhnem. Nowy, konkurencyjny program badawczy, który wyjaśnia wcześniejsze sukcesy swego rywala, a zarazem wypiera go, wykazując się dalszą mocą heurystyczną, powoduje odrzucenie, obalenie danego programu badawczego<sup>35</sup>.

Według teorii Kuhna „nie sposób podać metodologicznego kryterium demarkacji” – co jest nauką – pisał Amsterdamski<sup>36</sup>. Także Lakatos nie potrafił rozstrzygnąć, co jest nauką, a co pseudonauką. Wskazywał jedynie na cele nauki, jak dążenie do prawdy, racjonalna rekonstrukcja rzeczywistości, przesunięcia problemowe, obalenia zdegenerowanych i uznawanie mocniejszych heurystycznie programów badawczych<sup>37</sup>. Zdaniem autora, nawet błędne teorie i poglądy mogą stanowić impuls do postępu wiedzy w danej dziedzinie, zwracając uwagę na jej niedoskonałość, wskazując braki w naukowej penetracji i interpretacji, powodując kontrowersje. Podobnie myślą zapewne liczni badacze, którzy jak J. Lipiec przy

---

<sup>30</sup> Ibid., 180.

<sup>31</sup> Ibid., 63.

<sup>32</sup> Ibid., s. 242.

<sup>33</sup> L. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, PWN, Warszawa 1995, s. 72.

<sup>34</sup> Ibid., s. 81–82.

<sup>35</sup> Ibid., s. 110–111.

<sup>36</sup> S. Amsterdamski, *Posłowie* [w:] T. S. Kuhn, *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, PIW, Warszawa 1985, s. 501.

<sup>37</sup> I. Lakatos, *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, s. 352–362.

spisie bibliograficznym pozostawiliby uwagę: „inspiracje, dyskusje, kontrowersje”<sup>38</sup>, czyli, że dyskutują z autorami przytoczonej w spisie literatury, niekoniecznie się z nimi zgadzając. Miano autora programu badawczego przysługuje mistrzowi szkoły naukowej, nawet wówczas, gdy jego uczniowie doszli do innych poglądów na dany temat problemowy lub w danej dziedzinie. Wartość heurystyczną mają więc także teorie błędne (aktualnie lub z perspektywy historycznej) lub pomysły ludzi spoza środowiska naukowego, o ile implikują naukowe badania w danym zakresie problemowym i doprowadzają do weryfikacji owych tez (hipotez). Szczególnie wartościowe są właśnie hipotezy śmiałe (wg Poppera) i oryginalne (wg Bańki). Często ludzie, nieobciążeni bagażem standardów danej dziedziny nauki, doprowadzali do jej postępu. Cenne są więc świeże spojrzenia i ujęcia – najlepiej całościowe, interdyscyplinarne.

Ernst Cassirer pisał, że symbol jest kluczem do natury człowieka. Jego zdaniem „najbardziej charakterystyczną cechą człowieka jest zdolność do wyrażania swego doświadczenia w znakach, to jest do utrwalania go w postaci symbolicznej (geście, języku i teorii naukowej). Dzięki symbolom ludzie nie tylko umieją się porozumiewać, ale również poznać samych siebie i własną kulturę”<sup>39</sup>. O epistemologicznych pracach Cassirera Suchodolski pisał następująco: „Te studia historyczne pozwoliły na pewne uogólnienia teoretyczne, których wyrazem była ogłoszona w roku 1910 książka pt. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*; zawierała ona tezę, iż historyczny rozwój poznania prowadzi od myślenia, które operuje pojęciem ‘substancji’, do myślenia, które posługuje się analizą ‘funkcji’; myślenie funkcjonalne jest myśleniem bardziej dynamicznym, koncentrującym się wokół pytania, jak przebiegają różnorodne procesy, a nie wokół metafizycznych o dogmatycznych dociekań, czym one są”<sup>40</sup>. Autor *Eseju o człowieku* uważał, że synteza filozoficzna poszukiwać ma „jedności procesu twórczego”<sup>41</sup>. Język wyobraźni poetyckiej i emocji sztuki oraz język logiczny, pojęciowy nauki wzajemnie się uzupełniają współtworząc świat. W koncepcji Cassirera kulturę należy rozumieć jako symboliczny wytwór ducha ludzkiego, system treści poznawczych i znaczeń, powstających w wyniku symbolicznej aktywności poznawczej umysłu. Pisał on, że „jedynie człowiek wytworzył nową formę: wyobraźnię i inteligencję symboliczną” oraz „przestrzeń abstrakcyjną lub symboliczną”, a „funkcja symboliczna (...) jest zasadą o uniwersalnym zastosowaniu, obejmującą cały zakres myśli ludzkiej”<sup>42</sup>. Cassirer zmienił sformułowanie Kanta, że intelekt ludzki potrzebuje obrazów, na stwierdzenie: „powinniśmy raczej mówić, że potrzebne są mu symbole. Poznanie ludzkie jest poznaniem symbolicznym”<sup>43</sup>. „W dziejach myśli naukowej alchemia poprzedza chemię, astrologia (babilońska astrologia powstała ok. 3800 lat p.n.e.) astronomię. Nauka mogła wyjść poza te pierwsze opłotki jedynie dzięki wprowadzeniu nowego środka, odmiennej logicznej normy prawdy (...) Zamiast opisywać oddzielne,

---

<sup>38</sup> J. Lipiec, *Filozofia olimpizmu, Sprint*, Warszawa 1999, s. 228.

<sup>39</sup> G. Vesey, P. Foulkes, *Filozofia. Słownik encyklopedyczny*, RTW, 1997, s. 58–59.

<sup>40</sup> B. Suchodolski, *Przedmowa* [w:] E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 12.

<sup>41</sup> E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, s. 157.

<sup>42</sup> *Ibid.*, s. 93–96.

<sup>43</sup> *Ibid.*, s. 132.

wyzolowane fakty, nauka usiłuje nam dać obraz wszechstronny<sup>44</sup>. Cassirer, jak widać, nie cenił zbyt wysoko wiedzy magicznej i mistycznej starożytności. Natomiast z wielkim szacunkiem odnosił się do wysoko etycznych współczesnych religii: „Wszystkie wyższe religie etyczne (...) – pisał – odkrywają głębsze poczucie religijnego zobowiązania, które nie jest już ograniczeniem czy przymusem, ale wyrazem nowego pozytywnego ideału wolności człowieka<sup>45</sup>. Był także otwarty na religijną formę poznania. W swej pracy zacytował epistemologiczną koncepcję św. Tomasza: „Zdaniem Tomasza z Akwinu prawda religijna jest nadnaturalna, ale nie jest ‘irracjonalna’. Tajemnic wiary nie możemy przeniknąć samym tylko rozumem. Tajemnice te jednak nie przeciwstawiają się rozumowi, lecz uzupełniają go i udoskonalają<sup>46</sup>. Dla Cassirera człowiek jest „jednością dialektyczną – współistnieniem przeciwieństw<sup>47</sup>. Przeciwieństwa nie wykluczają się wzajemnie, lecz dopełniają jak elementy *ing-yang* w kole *tao*. Różnorodność i wielokierunkowość poszczególnych przejawów kultury „otwiera nowe perspektywy i ukazuje nowy aspekt człowieczeństwa<sup>48</sup>”.

O kulturze symbolicznej Kłuskowska stwierdziła, że zostaje ona określona przez kryterium semiotyczne i aksjologiczne łącznie – „Jest to kultura znaków i wartości zarazem<sup>49</sup>. Następnie wyraziła pogląd, że „...wypada podkreślić różnicę poznawczych funkcji nauki i kreatywnych funkcji sztuki<sup>50</sup>”, ale przecież nie tylko nauka i sztuka realizują łącznie, w pewnych zakresach, obydwie funkcje. Dotyczy to także innych składowych kultury duchowej.

O relacjach nauki i sztuki pisał Z. Krawczyk, rozwijając interesujące koncepcje epistemologiczne, odnoszone w szczególności do teorii kultury fizycznej: „Nie zapominajmy bowiem o tym, że humanistyka dostarcza wiedzy charakterystycznej dla pogranicza nauki i sztuki, służy zatem przede wszystkim rozwijaniu humanistycznej wyobraźni, refleksyjnych postaw, wrażliwości moralnej i estetycznej, twórczej aktywności itp. dążeń indywidualnych i społecznych, co dla funkcjonowania kultury fizycznej jako całości ma znaczenie niebagatelne<sup>51</sup>. „Opierając się na heglowskim schemacie rozwoju rzeczywistości – od tezy, poprzez antytezę, do syntezy – można przypuszczać” – pisał Z. Krawczyk o rozwoju nauk o kulturze fizycznej, analizując przeciwstawne tendencje specjalizacji i uniwersalizmu – „że ta ostatnia kiedyś nadejdzie, ale raczej w bardziej odległym czasie<sup>52</sup>”.

S. Krzemień wskazał na szczególną perspektywę czasową cywilizacji ludzkiej, w której „od szczybla antropoidalnego” w ciągu jednego miliona lat ewolucji gatunkowej kultura dzisiejsza przedstawia czasokres będący ledwie ułamkiem procenta ludzkich dziejów<sup>53</sup>. Nie dziwi więc pozostawanie w kulturze współczesnej elementów magicznych i irracjonalnych. C. G. Jung określiłby to jako

---

<sup>44</sup> Ibid., s. 380-384.

<sup>45</sup> Ibid., s. 218.

<sup>46</sup> Ibid., s. 159.

<sup>47</sup> Ibid., s. 402.

<sup>48</sup> Ibid., s. 411.

<sup>49</sup> A. Kłuskowska, *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa 1976, s. 8.

<sup>50</sup> Ibid., s. 540.

<sup>51</sup> Z. Krawczyk (red.), *Kultura fizyczna i społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1976, s. 8.

<sup>52</sup> Ibid., s. 9.

<sup>53</sup> S. Krzemień, *Zagadnienia współczesnej kultury*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 14.

„treści nieświadomości kolektywnej, czyli istniejące zawsze i *a priori* archetypy”<sup>54</sup>. „Struktura archetypu jest bipolarna, archetyp ma zarówno jasną jak i ciemną stronę, tj. zarówno konstruktywną, jak i destruktywną – psychicznie i moralnie (...) archetypy w liczbie mnogiej – wyjaśniał Jung – są dostępne w postaci symboli (...) Symbol jest podstawowym elementem ‘języka’ archetypów, łączącego je ze świadomością (...) Treści symbolu nigdy nie można w pełni wyrazić w sposób racjonalny (to znaczy zwerbalizować)”<sup>55</sup>. Symbole są konkretyzacją tego, co niewyraźne i niejasne. Podstawowym np. symbolem jednoczącym jest ‘mandala’ – symbol charakterystyczny dla introwertycznych kultur Wschodu (którym Jung przeciwstawia psychologiczny ‘ekstrawertyzm’ Zachodu). Pojednanie intelektu i uczucia jest jako *coniunctio oppositorum* „nieodzownym warunkiem wstępnym osiągnięcia całości”, czyli pełnej integracji psychicznej<sup>56</sup>. Może właśnie na tym polega oświecenie, jako proces ‘indywidualizacji’, osiągnięcia jedności, całości i pełni, o których mówią filozofie Wschodu, a którego efektem powinno być poznanie ‘doskonałe’? Zasadą jest bezpośrednie doświadczenie wewnętrzne (o powinowactwie gnostycyckim) na drodze ascezy – najczęściej w pierwotnym, pozytywnym rozumieniu ćwiczenia ciała i dyscypliny etycznej (jak w sztukach walki). U Junga „nowa era” ma się wiązać ze zmianą archetypu.

Jung zasadniczo dostrzegał własny archetyp mędrca (projekcję własnej roli społecznej?), opisywał własną duchowość i doświadczenia psychiczne, interpretował własne sny i fantazje. Być może „animą” Junga była jakaś ważna w życiorysie postać płci żeńskiej, ukryta poza świadomością? Schemat „cień” – „anima i animus” – „nieświadomość” nie wydaje się uniwersalny, ani kluczem do rozumienia mitów i religii. Na pewno jednak koncepcja Junga jest interesującym rozwinięciem dokonanego przez Freuda wulgarnego uproszczenia ludzkiej duchowości (tzn. psychoanalizy). Jest też pr<sup>57</sup>obą sformułowania metody subiektywnych, z konieczności, analiz w psychologii – „nauce o duszy”.

„Obraz, jaki sobie wytworzono w XIX wieku o ‘społeczeństwach niżej stojących’, wynikał w dużej mierze z postawy pozytywistycznej, antyreligijnej i ametafizycznej różnych wybitnych badaczy i etnologów, którzy się zbliżali do ‘dzikich’ z ideologią współczesnych Augusta Comte’a, Darwina i Herberta Spencera. U wszystkich ludów ‘prymitywnych’ wykrywano ‘fetyszizm’ i ‘infantylnizm’ religijny, nie umiano bowiem zobaczyć nic innego. Trzeba było rozwoju europejskiej myśli metafizycznej z początkiem naszego stulecia, odrodzenia religijnego, wielorakich osiągnięć psychologii głębi, poezji, mikrofizyki, aby dotrzeć do rozumienia horyzontu duchowego ludów ‘prymitywnych’, struktury ich symboli, funkcji ich mitów, dojrzałości ich mistyk” – jak pisał Eliade. Już Jung dostrzegł fundamentalne znaczenie religii dla rozwoju psychiki człowieka dojrzałego, a Eliade określił potrzebę *sacrum* jako jedną z podstawowych, uzupełniających wymieniane przez Maslowa potrzeby samorealizacyjne – wiedzy i rozumienia, rozwoju i

---

<sup>54</sup> C. G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 65.

<sup>55</sup> *Ibid.*, s. 20–22.

<sup>56</sup> *Ibid.*, s. 112.

<sup>57</sup> M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, PWN, Warszawa 1997, s. 10. Por. Van de Leeuw, *Fenomenologia*

doskonalenia. Eliade zwrócił uwagę na różnorodność symboliki różnych kultur, odmienne znaczenia symboli i ich istotne powiązania ze sferą *sacrum*<sup>58</sup>.

Na epistemologiczne problemy rozumienia zwraca uwagę E. Aronson pisząc, że determinanty językowe zniekształcają treść tłumaczeń wobec braku dosłownych odpowiedników<sup>59</sup>. Zwłaszcza niedeskrzytywna tradycja przekazu (np. w dalekowschodnich sztukach walki), odmienności kulturowe i w zakresie mentalności (J. Bańka zwraca uwagę na różne rozumienie filozofii i intuicji na Wschodzie, np. w Japonii, i na Zachodzie) wpływają na problemy hermeneutyczne. Kulturowa hermeneutyka ma za zadanie – jak podaje Burszta – „wyrzucić znaczenia zawarte w jednym systemie wyrażania za pomocą wyrażania się przynależnego do systemu drugiego”<sup>60</sup>. Burszta zwraca uwagę, że „badacz powinien identyfikować się właśnie z 'innymi', jakby zapominając, kim jest w istocie on sam”<sup>61</sup>. Identyfikacja ta jest łatwiejsza i bardziej wiarygodna przy własnym aktywnym uczestnictwie w specyficznym procesie kulturowym. Burszta analizuje zagadnienie relatywizmu kulturowo-epistemologicznego. Otóż, jak twierdzą konfiguracyoniści, różne kultury stanowią zespoły „wzorów” – funkcjonujące całości. Składowymi relatywizmu kulturowego są m.in. relatywizm pojęciowy i relatywizm językowy – „Jeśli różnią się języki, różnią się – tym samym – schematy pojęciowe”<sup>62</sup>. Jeżeli np. japoński szlachcic reprezentował wysoką etykę kultury *bushi* (według standardów tej właśnie kultury), to niekoniecznie zyskałby wysokie oceny moralne naszego kręgu kulturowego. Prócz tego poznanie kultury obcej daje szerszą perspektywę poznawczą, pomagającą zrozumieć kulturę własną. Cytowane przez Cassirera twierdzenie Goethego: „Kto nie zna obcych języków, nie wie nic o swoim własnym”<sup>63</sup> można rozciągnąć także na inne przejawy kultury symbolicznej. Nb. Goethe był zwolennikiem bezpośredniego ‘doświadczenia’ obserwatora.

Koncepcje E. Fromma współbrzmiały z hasłami kontrkulturowymi. Nowa wizja człowieka i społeczeństwa jawi się wolna od rywalizacjonizmu i chęci dominacji, a otwarta na duchowość (pełnię wolności i poznania), ekologizm i ogólnoludzką solidarność<sup>64</sup>. Fromm apelował wprost: „Potrzebujemy humanistycznej nauki o człowieku, jako bazy stosowanej nauki i sztuki rekonstrukcji społecznej”<sup>65</sup>. Ten wybitny humanista i twórca oryginalnej antropologii rozwijał swą koncepcję z dziedziny radykalno-humanistycznej psychoanalizy w kilku pracach<sup>66</sup>, ale kwintesencję swych poszukiwań badawczych zawarł w swej ostatniej wielkiej pracy – *To Have or to Be*. Nawiązuje w niej do różnych tradycji mistycznych,

---

<sup>58</sup> M. Eliade, *Traktat o historii religii*, Opus, Łódź 1993.

<sup>59</sup> E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Alert, *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 183–185.

<sup>60</sup> W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Wyd. UAM, Poznań 1992, s. 155–156. Za: C Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York 1983, s. 151.

<sup>61</sup> W. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, s. 27.

<sup>62</sup> *Ibid.*, s. 55–61.

<sup>63</sup> J. W. von Goethe, *Sprüche in Prosa, Werke LXII*, cz. II, s. 118.

<sup>64</sup> A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, PIW, Warszawa 1975, s. 269–293.

<sup>65</sup> E. Fromm, *Mieć czy być. Duchowe podstawy nowego społeczeństwa*, Klub Otrycki, Warszawa 1989, s. 113.

<sup>66</sup> E. Fromm, *The Sane Society*, New York 1955; E. Fromm, *The Revolution o/Hope*, New York 1968, E. Fromm, *Mieć czy być. Duchowe podstawy nowego społeczeństwa*, s. 19.

religijnych i filozoficznych, analizuje zmiany językowe i w zakresie zachowań, rozpatruje postawy etyczne. Wysoko ocenił on japońskie sztuki walki<sup>67</sup>. Te zaś, i ogólnie azjatycki model kultury fizycznej, znalazły się w awangardowych koncepcjach kontrkulturowych lat 60. – mistyki ciała i uduchowionej cielesności<sup>68</sup>, które były także przejawem społeczno-kulturowego ruchu „nowej ery”<sup>69</sup>, zwłaszcza w jego nurcie orientalnym<sup>70</sup>. Jak pisał S. Tokarski: „W tych latach Zachód przeżywa drugi szok. Zjawisko orientalizacji kultury przybiera niespotykane dotąd wymiary. W Nowym Yorku, Paryżu, Londynie powstają pokolenia ‘duchowych Azjatów’. Buddyjscy samuraje budują na golfowych polach świątynie walki, tybetańscy tantrycy ożywiają erotyczne praktyki z zapomnianej księgi *Kama-sutry*, przywódcy komun integrują wspólnotę za pomocą jogi, (...) plastycy szukają inspiracji u mistrzów zen”<sup>71</sup>. Może była to spontaniczna próba wyrwania się ze schematu, stereotypu lub paradygmatu, blokującego wszechstronny rozwój, o którym pisze J. Mucha: „To ‘oświecenie’ jako proces demitologizującego wyzwolenia i upodmiotowienia człowieka jest nierozłącznie sprzężone z represyjno-dominacyjnym kształtem racjonalności, jaką człowiek ten nadaje sobie i swojemu światu, wtórnie zniewalając i świat, i samego siebie jarzmem nowego mitu”<sup>72</sup>. Natomiast orientalizm według Saida, to „upowszechnienie pewnej świadomości geopolitycznej, rozpisanej na teksty artystyczne, naukowe, gospodarcze, społeczne, historyczne, filozoficzne; to także rozwinięcie elementarnej opozycji geograficznej (...) w cały ‘układ interesów’ (...) to również pewna wola czy intencja (a nie tylko jej przejaw), by zrozumieć, a w niektórych przypadkach także opanować, manipulować czy nawet zagarnąć coś, co jest najwyraźniej innym (odmiennym, nowym) światem; to wreszcie - i przede wszystkim – pewien dyskurs, który, choć nie ma z pewnością bezpośredniego związku z władzą polityczną powstaje jednak i funkcjonuje w procesie nierównej wymiany pomiędzy różnymi siłami: polityczną (...), intelektualną (...), kulturalną (na przykład reguły smaku, kanoniczne teksty, obowiązujące hierarchie wartości), moralną (na przykład idee dotyczące tego, co możemy robić 'my', a czego nie mogą robić ani nawet zrozumieć 'oni')”<sup>73</sup>.

W sztukach walki doświadczenie duchowe (moralne i poznawcze) związane jest z doświadczeniem cielesnym, z fizyczną praktyką. Droga sztuk walki jest procesem psychofizycznego doskonalenia i poznawania całego kompleksu (systemu) wartości, wiedzy i umiejętności. O związku działania (jako kryterium sensowności) i doświadczenia z procesem poznania pisał C. S. Peirce, a J. Dewey

---

<sup>67</sup> E. Fromm, *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Rebis, Poznań 1998, s. 151, 208.

<sup>68</sup> A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, s. 272.

<sup>69</sup> B. Dobroczyński, *NewAge*, Znak, Kraków 1997, s. 41–57.

<sup>70</sup> W. J. Cynarski, *Sztuki walki budo w kulturze Zachodu*, Wyd. WSP, Rzeszów 2000, s. 85–88, 111–113.

<sup>71</sup> S. Tokarski, *Orient i kontrkultury*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984, s. 6; por. także: S. Tokarski, *Orient i subkultury*, Semper, Warszawa 1996, s. 125–133.

<sup>72</sup> J. Mucha (red.), *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 38. Za: M. J. Siemek, *Posłowie do wydania polskiego* (w.) M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 290.

<sup>73</sup> J. Mucha (red.), *Kultura dominująca jako kultura obca*, s. 33. Za: E. Said, *Orientalizm*, PIW, Warszawa 1991, s. 37.

określał doświadczenie jako element aktywności podmiotowej<sup>74</sup>. Dużą rolę w procesie poznania przypisywali doświadczeniu ludzkiemu także Arystoteles, J. Locke i K. Jaspers, co zdaje się tym bardziej słuszne, że język – ograniczony konwencją swej formy (K. Ajdukiewicz zwracał uwagę na uzależniony od języka konwencjonalny obraz świata<sup>75</sup>) – nie zawsze właściwie oddaje (opisuje) wytwory kultur obcych. Jak stwierdza S. Rudziński, „absolutne Ja nie jest substancją lecz procesem (...) Fichte przedstawił oryginalną koncepcję poznania bezpośredniego, które zachodzi w rezultacie działania. Przez działanie rozumie Fichte głównie wysiłek moralny”, a tego typu forma poznania, połączona z duchowym doskonaleniem, nazywana była przez J. G. Fichtego „intelektualną naocznością”<sup>76</sup>. Takie ujęcie filozoficzno-epistemologiczne pokrewne jest dalekowschodnim koncepcjom i praktykom psychofizycznego samodoskonalenia. Według H. Bergsona „przeszłość”, a więc przekaz tradycji, „przechowuje się pod dwiema różnymi postaciami: 1) w mechanizmach ruchowych; 2) we wspomnieniach niezależnych”<sup>77</sup>. Dokładnie tak właśnie jest w przekazie sekretów technicznych – zapisanych w formach ruchowych - w sztukach walki (chiń. *quan*; jap. *kata*; kor. *hyong*). W koncepcji epistemologicznej Bergsona intuicja „jest poznaniem bezpośrednim i bezinteresownym. Tylko intuicja zdolna jest ująć w przeżytych doświadczeniu, w akcie bezpośredniego współodczucia niepowtarzalność odrębnych jakości, trwanie oraz ruch. Intuicja nie jest identyczna z instynktem, zakłada bowiem uświadomioną elastyczność, osobowość i zdolność do rozwoju (...) Intuicja ujmuje zawsze całość i przenika życie. Intelkt i intuicja są dwoma sposobami ujmowania rzeczywistości. Intelkt ujmuje ją ze względu na praktykę i życiowe zadania człowieka, intuicja zaś przenika jej rzeczywisty kształt”<sup>78</sup>. Sam Bergson zdefiniował ją następująco: „Intuicją zwiemy ten rodzaj współodczuwania, za pomocą którego przenikamy wewnątrz jakiegoś przedmiotu, aby utożsamić się z tym, co ma on w sobie jedynego, a więc niewyraźnego”<sup>79</sup>. Popularny zwłaszcza na obszarze japońskich sztuk walki buddyzm zen uznaje intuicyjną drogę poznania jako jedyną właściwą. Zdaniem M. Schelera, specyficzna duchowość pozwala Japończykom „doświadczać” intuicyjnie lub pozazmysłowo<sup>80</sup>. Podobnie o społecznościach egzotycznych kultur sądzili L. Lévy-Bruhl (piszący o partycypacji mistycznej) i R. D. Laing (opisujący doświadczenie transcendentale)<sup>81</sup>. Scheler wskazywał na emocjonalne i etyczne uwarunkowania poznania. Jego zdaniem fenomenologiczna filozofia poznania

---

<sup>74</sup> S. Rudziński, *Sport i kultura fizyczna w świetle wybranych koncepcji filozoficznych* (cz. 2), Wyd. AWF, Wrocław 1997, s. 54-55,69.

<sup>75</sup> G. Vesey, P. Foulkes, *Filozofia. Słownik encyklopedyczny*, RTW, 1997.

<sup>76</sup> S. Rudziński, *Sport i kultura fizyczna w świetle wybranych koncepcji filozoficznych* (cz. 2), s. 16–17.

<sup>77</sup> *Ibid.*, s. 41.

<sup>78</sup> *Ibid.*, s. 47–48.

<sup>79</sup> H. Bergson, *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, PWN, Warszawa 1963, s. 19.

<sup>80</sup> M. Scheler, *Śmieć i nieśmiertelność* [w:] M. Filipiak, M. Szulakiewicz (red.), *Człowiek: drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, Wyd. WSP, Rzeszów 1993, s. 126.

<sup>81</sup> A. Mancel (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wyd. UW, Warszawa 1995.



wymaga pełnego osobowego zaangażowania - emocjonalnego, wolicjonalnego i intelektualnego<sup>82</sup>.

„Prójcami chrzestnymi” dialogu kulturowego Wschód – Zachód byli bodaj najwięksi wojownicy w historii – Aleksander Macedoński (356–323 p.n.e., nb. uczeń Arystotelesa) i Czyngis Chan (ok. 1155–1227). O ile pojawiali się w historii owych kontaktów „turyści”, jak Marco Polo lub Michał Boym, wymierny wpływ miary raczej „eksporty kulturowe” dokonane w Azji z pomocą kozackich szabel (Syberia) lub angielskich armat (Indie). Osobowości na miarę R. Tagore lub M. Gandhiego, próbujące poznać zachodnią kulturę, lecz niekoniecznie przyjąć, pojawiły się później. Faktem jednak jest, że – jak stwierdza to C. Lévy-Strauss – „obserwujemy nieustanny proces zapożyczania z Zachodu (przez inne cywilizacje) wszystkiego – od dóbr materialnych, form organizowania życia społecznego, politycznego i naukowego, po wartości”<sup>83</sup>, do czego przyczyniają się rozliczne uwarunkowania polityczne, ekonomiczne i oczywiście kulturowe.

### W kierunku nowego paradygmatu

Wybitny uczony (geolog i paleontolog) i mistyk Teilhard de Chardin stworzył koncepcję duchowej ewolucji, w której łączył swe odkrycia naukowe, przeżycia mistyczne i doktryny teologiczne<sup>84</sup>. Uważał on, że Jezus Chrystus jest początkiem ewolucji, a także jej celem i spełnieniem; że natura obdarzona boskim stemplem jest święta, a materia jawi się uduchowiona. Tym samym odrzucał on mechanistyczne koncepcje funkcjonowania świata przyrody<sup>85</sup>. „Teoria ewolucji Teilharda odbiega od koncepcji neodarwinizmu, wskazuje natomiast pewne znamienne podobieństwa do nowej teorii systemowej. Kluczową ideę swej teorii Teilhard nazwał ‘prawem złożoności – świadomości’; zgodnie z nią ewolucja przebiega w kierunku wzrastającej złożoności; owemu wzrostowi stopnia złożoności towarzyszy odpowiadający mu wzrost świadomości, który osiąga kulminację w duchowości człowieka. Teilhard używa słowa ‘świadomość’ w znaczeniu uświadomienia sobie czegoś i definiuje je jako ‘specyficzny efekt zorganizowanej złożoności’, co jest idealnie zgodne z systemową koncepcją rozumu. Teilhard dostrzegał również przejawy rozumu w szerszych systemach i pisał w związku z ewolucją człowieka, że Ziemię otacza sieć idei, którą nazywał ‘warstwą umysłową’ lub ‘noosferą’ (gr. *nóos* – umysł, rozum). Boga, wreszcie, pojmował jako źródło wszelkiego istnienia, a w szczególności jako źródło siły ewolucyjnej (...) Uczeni – pisał Capra – niezdolni do oderwania się od redukcjonistycznych ograniczeń, które krepują dyscypliny naukowe od czasów Kartezjusza, okazują często lekceważenie i wzdargę dla teorii Teilharda de Chardin, albo próbują zadać jej kłam. Nowy, systemowy sposób myślenia zastosowany do badań nad żywymi organizmami stawia w innym świetle idee Teilharda, dzięki temu może zapanować przekonanie, iż

---

<sup>82</sup> M. Ruba, *Osoba a akt moralny. Maxa Schelera personalizizm etyczny* [w:] M. Filipiak, M. Szulakiewicz (red.), *Człowiek: drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, s. 85-86.

<sup>83</sup> Burszta W. J., *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, s. 176.

<sup>84</sup> Towers B., *Man in Evolution: The Teilhardian Synthesis*, Technology and Society, 1968, nr 9.

<sup>85</sup> B. Dobroczyński, *New Age*, s. 68–69.

między poglądami naukowymi a mistycznymi istnieje w rzeczywistości harmonia<sup>86</sup>. Po de Chardinie wielu naukowców wyraża myśl, że nauka potrzebuje dopełnienia w aspekcie duchowym<sup>87</sup>.

Jeżeli tezą był funkcjonujący dotychczas społeczno-kulturowy paradygmat (ekonomiczny, naukowy), jego antytezą, zresztą nieco jednostronną cytowane wyżej prace Fromma i innych licznych krytyków *status quo*, to próbę syntezy przedstawia Capra. Dość szeroko pojmując on pojęcie paradygmatu, które dotyczy tu nie tylko uprawiania nauki, ale właśnie całokształtu funkcjonowania społeczeństwa i kultury. Jeżeli „mentalnością nazywamy system zasad, opartych na założeniach normatywnych, którymi człowiek kieruje się przy przetwarzaniu informacji o życiu społecznym”<sup>88</sup>, – w pewnej „bezwładności mentalności” tkwi zapewne niechęć części środowiska naukowego do zmiany naukowej perspektywy. Capra ewoluował od naukowca, specjalizującego się w fizyce wysokich energii, poprzez teoretyka i komentatora społeczno-kulturowych przeobrażeń naszej doby, do roli badacza i ideologa ruchów społeczno-politycznych zwanych ekologicznymi. Uprawia on „syntetyzującą refleksję metanaukową, która sama w sobie jest cechą nauki współczesnej. Taka metanaukowa refleksja stanowi główną warstwę *Punktu zwrotnego...*”<sup>89</sup> – w której to pracy rozwinął Capra główne wątki z bestsellera *The Tao of Physics*. Znajdujemy tu tezę: „Potrzebujemy nowego ‘paradygmatu’, nowej wizji rzeczywistości (...) pierwsze symptomy przechodzenia od mechanistycznej do holistycznej koncepcji rzeczywistości, widoczne są już we wszystkich dziedzinach”<sup>90</sup>. W każdym przypadku Capra zaleca ujęcie systemowe (wg teorii systemów), odpowiadające rozwiniętej we współczesnej fizyce hipotezie ‘bootstrap’ Geoffrey’a Chew, ale zastrzega, że „redukcjonizm i holizm, analiza i synteza, stanowią uzupełniające się nawzajem ujęcia badawcze, które – odpowiednio wyważone – pomagają pogłębić naszą wiedzę o życiu”<sup>91</sup>. Oczywiście nowy paradygmat nie tyle wypiera stary (newtonowsko-kartezjański), co raczej uzupełnia go, jako posiadający ‘większą zawartość’ i ‘moc wyjaśniającą’. „Nauki, moim zdaniem – pisze Capra – nie trzeba ograniczać do pomiarów i analiz ilościowych. Gotów jestem nazwać naukową każdą metodę poznawczą, która spełnia dwa warunki: wszelkie poznanie musi się opierać na systematycznej obserwacji i musi być ukazane na wewnętrznie zgodnych, choć ograniczonych i przybliżonych, modelach. Te dwa warunki – podstawa empiryczna i budowanie modeli – uważam za najważniejsze elementy metody naukowej (...). Teoria kwantów znacznie zmieniła klasyczny pogląd na naukę ujawniając, że w procesie obserwacji decydującą rolę odgrywa świadomość obserwatora; uniemożliwiła tym samym jakąkolwiek możliwość obiektywnego opisu przyrody”<sup>92</sup>. Przesunęło to ciężar „odpowiedzialności epistemologicznej” na naukę o świadomości.

---

<sup>86</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, PIW, Warszawa 1987, s. 416-417.

<sup>87</sup> B. Dobroczyński, *New Age*, s. 67-78.

<sup>88</sup> K. A. Wojtaszczyk, *Wiedza o społeczeństwie*, WSiP, Warszawa 1995, s. 12.

<sup>89</sup> A. Wyka, Przedmowa [w:] F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, s. 5-27.

<sup>90</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, s. 38.

<sup>91</sup> *Ibid.*, s. 363-367.

<sup>92</sup> *Ibid.*, s. 512.

Jung twierdził, że „*Psyche* nie może być całkowicie różna od materii, bo jakże inaczej mogłaby tę materię wprawiać w ruch? Materia zaś nie może być obca naturze psychiki, jakże bowiem inaczej z materii mogłaby zrodzić się *psyche*?”<sup>93</sup>. Według Junga studia porównawcze nad religią i mitologią są cenne jako źródło informacji o nieświadomości zbiorowej (której wzorcami są archetypy), a prawdziwą duchowość uważał on za integralną część ludzkiej psychiki. Czołowy przedstawiciel psychologii humanistycznej Abraham Maslow pisał, że „Freud pozostawił nam chorą połowę psychologii – musimy więc teraz dodać do tego zdrową połowę”<sup>94</sup>. Capra wskazuje, że „dzięki postępom dokonany ostatnio w dziedzinie badania świadomości, psychoterapii i psychologii transpersonalnej wzrosło zainteresowanie myślą Wschodu (...). W Indiach oraz w innych kulturach Wschodu – niezależnie od mnogości szkół filozoficznych – rozwinęły się również tradycje duchowe, które opierają się na wiedzy empirycznej i dlatego są bardzo zbliżone do nauki współczesnej. Tradycje te opierają się na przeżyciach mistycznych, z których zrodziły się skomplikowane i niesłychanie subtelne modele świadomości, zupełnie niezrozumiałe w ramach kartezjańskiego sposobu myślenia, natomiast zadziwiająco spójne z najnowszymi odkryciami naukowymi”<sup>95</sup>. Te same azjatyckie kultury zrodziły systemy medytacyjne i sztuki walki.

„Niebezpieczeństwo tkwiące w nauce to redukcjonizm – przestrzega Capra. – Wybierając poszczególne, małe fragmenty, zapomina się o całości (...). Zapomina się, jaką rolę gra fragment w tej całości. Potem usiłuje się odtworzyć całość na podstawie fragmentów, no i oczywiście to się nie udaje”<sup>96</sup>. Mechanistyczny obraz świata spowodował wiele przykrych konsekwencji. Np. „Kartezjusz sam głosił pochwałę wiwisekcji, uważając, że zwierzęta nie cierpią a ich krzyki nie znaczą wiele więcej nad skrzywienie kółka w maszynie; nieludzka praktyka systematycznego torturowania zwierząt utrzymuje się w naukach przyrodniczych także i dzisiaj”, a zdaniem np. Masłowa, eksperymenty ze zwierzętami nie tylko budzą wiele zastrzeżeń natury etycznej, ale mają też ograniczoną wartość naukową<sup>97</sup>. Capra przytacza (za Davidem Bohem, *Quantum Theory*) opinię, iż „zapanowała dziś w dużej mierze zgoda (...), że nurt wiedzy prowadzi ku rzeczywistości niemechanicznej; wszechświat zaczyna dziś bardziej przypominać wielką myśl niż wielką maszynę (...). W fizyce atomowej przestaje obowiązywać ostry kartezjański podział na umysł i materię, na obserwatora i przedmiot obserwacji. Nie można nigdy mówić o przyrodzie, jeśli nie mówi się jednocześnie o sobie”<sup>98</sup>, a fizyka współczesna kwestionuje mit nauki obiektywnej, nie wartościującej. Myślenie racjonalne jest linearne, skoncentrowane na jednym punkcie i analityczne. Należy do sfery intelektualnej, której funkcje obejmują dostrzeganie różnic, pomiary i kategoryzację. Stąd też myślenie linearne ma charakter częściowy, wyrwykowy. Wiedza intuicyjna natomiast opiera się na bezpośrednim, a nie intelektualnym przeżyciu

---

<sup>93</sup> Ibid., s. 490–491. Za: C. G. Jung, *Aion* [w:] H. Read, M. Fordham, G. Adler (red.), *The Collected Works of Carl G. Jung*, Princeton, t. 9, s. 261.

<sup>94</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, s. 497. Za: A. Maslow, *Towards a Psychology of Being*, Princeton, 1962, s. 5.

<sup>95</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, s. 225–226.

<sup>96</sup> F. Capra, D. Steindl-Rast, T. Matus, *Należć do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości*, Znak, Kraków 1995, s. 60.

<sup>97</sup> F. Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, s. 161, 497.

<sup>98</sup> Ibid., s. 125.

rzeczywistości, po którym pozostaje rozwinięty stan świadomości. „Wiedza taka ma charakter syntetyzujący, holistyczny i nieliniarny”<sup>99</sup>. Oczywiście odrzucenie poznania racjonalnego i intelektualnego spowodowałoby upadek nauki. Natomiast jej uzupełnienie o sferę psychicznych możliwości typu intuicyjnego, o których pisali Bergson i Jung, może dać szansę na właściwy postęp przez zrównoważenie pierwiastków *ing* i *yang*. Nb. Eliade wyszedł poza zastane schematy stosując „metodologię jogi”, a Capra – dzięki „metodologii taoizmu”<sup>100</sup>. W *Należać do wszechświata* Capra podejmuje dialog z teologią katolicką. Definiuje też pojęcie paradygmatu tłumacząc, że „i dla mnie, i dla Kuhna paradygmat to coś więcej niż pogląd na świat czy zespół idei, gdyż zawiera w sobie także działania i wartości (...). Definicję Kuhna traktuję jako punkt wyjścia i rozszerzam ją na paradygmat społeczny. Paradygmat społeczny rozumiem jako zbiór idei, wartości, spostrzeżeń i praktyk podzielanych przez społeczeństwo tworzące własną wizję rzeczywistości, będącą podstawą jego organizacji”<sup>101</sup>. Innymi słowy chodzi o światopogląd całej społeczności.

W zakresie epistemologii nowy paradygmat przewiduje:

- 1) „przechodzenie od pojęcia ‘części’ do pojęcia ‘całości’
- 2) od pojęcia ‘struktury’ do pojęcia ‘procesu’
- 3) od ‘nauki obiektywnej’ do ‘nauki epistemicznej’
- 4) od pojęcia ‘budowli’ do pojęcia ‘sieci’” wzajemnych zależności i dynamicznych relacji, jako metafory wiedzy
- 5) od pojęcia ‘prawdy’ do pojęcia ‘przybliżonego opisu’.

Epistemologię, a więc rozumienie procesu powstawania wiedzy, należy bezpośrednio włączyć w opis zjawisk naturalnych. Do tej pory nie ma zgody na temat właściwego charakteru epistemologii, ale powstaje powszechne przekonanie, że epistemologia musi być integralną częścią każdej teorii naukowej”<sup>102</sup>. Myślenie w kategoriach nowego paradygmatu powinno dawać pierwszeństwo działaniom interdyscyplinarnym, a ponadto analizę należy zastępować syntezą, redukcjonizm podejściem holistycznym, a rozumowanie linearne rozumowaniem nieliniarnym, uwzględniającym wielopoziomowe zależności i związki<sup>103</sup>. W wywiadzie przeprowadzonym przez R. Warszawskiego Capra wskazał, że stymulację do poszukiwań epistemologicznych czerpie z wiedzy o proveniencji wschodniej, zwłaszcza religijno-filozoficznej mądrości buddyzmu, taoizmu i hinduizmu<sup>104</sup>. Ruch *New Age*, z którym bywa identyfikowany, ocenia Capra następująco: „Do przedstawiania się na system wartości upowszechniany przez ruch zdrowia holistycznego, ruch ludzkich możliwości i ruch na rzecz ochrony środowiska zachęcają również liczne ruchy ‘duchowe’, które zwracają uwagę na poszukiwanie sensu życia i jego duchowego wymiaru. Działają w tych ruchach „nowej ery” niestety również osoby i organizacje ze skłonnością do wyzysku i oszustwa, chorobliwym erotyzmem i nadmiernym zainteresowaniem sferą materialną – a więc objawami zupełnie podobnymi do tych, jakie obserwujemy w świecie wielkich

---

<sup>99</sup> Ibid., s. 66.

<sup>100</sup> Ibid., s. 59–67.

<sup>101</sup> F. Capra, D. Steindl-Rast, T. Matus, *Należać do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości*, s. 61-62.

<sup>102</sup> Ibid., s. 23-25.

<sup>103</sup> Ibid., s. 73, 107.

<sup>104</sup> F. Capra, *Granice nauki, Przegląd Powszechny*, 1992, nr 1, s. 106-115.

koncernów; odchylenia te są jednak przelotnymi przejawami współczesnych przeobrażeń kulturowych i nie powinny przesłaniać prawdziwego charakteru obecnej zmiany wartości. Jak radzi Theodore Roszak, powinniśmy umieć odróżnić autentyczność ludzkich potrzeb od niedoskonałości proponowanych sposobów ich zaspokajania”<sup>105</sup>.

O ile postmodernizm ogranicza się do zaprzeczania wartościom kultury, to żywiłowy ruch „nowej ery” lat 70. i jego kolejne przejawy proponują konkretne, mniej lub bardziej trafne, wizje i programy zmian. Być może warunkiem dalszego postępu naukowego i kulturowego jest przełamanie pewnych barier, otwarcie się na dialog, dostrzeżenie związków pomiędzy nauką a filozofią religią i sztuką – zwłaszcza na obszarze świadomości? Według Steindl-Rasta duchowość „jest wyższą formą istnienia życia”<sup>106</sup>, a D. Olszewski proponuje opisywać duchowość w kategoriach energii<sup>107</sup>. Jeżeli myśl ludzka dąży do Boga (lub Absolutu) i jednocześnie do poznania bytu, postęp epistemologiczny dotyczący całej rzeczywistości – w jej sieci powiązań, wzajemnych zależności i wpływów – zagwarantuje jedynie interdyscyplinarna synteza nauki z filozofią teologią i religią, z wiedzą o duchowości i świadomości, cielesności, twórczości i sztuce. Wzajemne relacje poszczególnych dziedzin, wspólne obszary zakresów (zbiorów) i dynamiczne formy ich oddziaływań powinny znaleźć się w nowej, systemowej konstrukcji nauki, adekwatnej do systemowej wizji świata. Uzupełnianie się humanizmu (i uniwersalizmu) antropocentrycznego, lub pesymistycznego egzystencjalizmu, i humanizmu transcendentnego, lub optymistycznego personalizmu oraz humanizmu form pośrednich; dopełnianie antropologii z naukami o kulturze, czy wreszcie dziedzin humanistycznych, nauk społecznych i biologicznych, daje szansę osiągnięcia pełni poznania – na miarę ludzkich możliwości. Taką szeroką syntezą może być postulowana nowa teoria antropologiczna. Autor widzi tutaj wielką rolę (w procesie jej tworzenia) dla nauk o kulturze fizycznej, badających człowieka w jego pełnym, holistycznym ujęciu.

Grzegorzczak zwraca uwagę, że „różne kultury mają własne odmiany racjonalizmu”, a np. „myślenie chińskie pozbawione jest ostrej kontrastowości charakterystycznej dla myślenia europejskiego. Przeważa w nim ciągła wizja przemian i komplementarność, a więc nieprzeciwstawność rozmaitych rozwiązań”<sup>108</sup>. Inny jest chiński racjonalizm, logika, metoda lub metodologia. Dla ścisłości do terminów: analiza, logika, racjonalizm, wyobrażenia itp. należałoby dodawać przymiotnik ‘europejski’. Według Grzegorzczaka, europejska epistemologia wyrosła z metodologii Sokratesa i Arystotelesa, na bazie jasno sformułowanej logiki i w związku z wyjątkowymi u Europejczyków potrzebami poznawczymi. Jako trzy metodologiczne podstawy nauki europejskiej wymienia on: logikę dedukcyjną zasady empiryzmu i poszukiwanie istoty zjawisk. Racjonalizm polega na tworzeniu narzędzi poznania (pojęć, teorii, paradygmatów). Metodologia nauki powstała w europejskim „ciągu kulturowym”. Poznanie i Prawda dostąpiły w chrześcijaństwie

---

<sup>105</sup> F. Capra, Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura, s. 567.

<sup>106</sup> F. Capra, D. Steindl-Rast, T. Matus, Należć do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości, s. 243.

<sup>107</sup> D. Olszewski, filozofia karate w spotkaniu z chrześcijaństwem, t. I, II, Lublin 1995, s. 290–294.

<sup>108</sup> A. Grzegorzczak, Powołanie Europy, maszynopis, s. 42.

religijnej nobilitacji. Chrześcijaństwo było i jest otwarte na poznanie racjonalne. Grzegorzcyk wyraża także przypuszczenie, że struktura pojęć ujęta w teorię w europejskim sensie bywa protezą w stosunku do słabiej (niż np. u Azjatów) rozwiniętej intuicji. „Jest formalnym narzędziem pozwalającym na poruszanie się, gdy zawodzi pamięć, wrażliwość i ogólna wizja”, a z drugiej strony Europejczycy wyrażają skłonność budowania ‘uniwersalistycznej *philosophiae perennis*’, zwartej i wszechstronnej, szukając uniwersalnego języka, który najlepiej mógłby funkcjonować jako język wspólny dla różnych kultur<sup>109</sup>.

Temat konfliktu między myśleniem racjonalnym a intuicyjnym podejmuje A. Drabarek<sup>110</sup>. Jej zdaniem intuicja nie jest oderwana od analizy pojęciowej, lecz jest celem takiej analizy, wypadkową pewnego metodycznego intelektualnego uzgodnienia z konkretnym doświadczeniem. Kryterium prawdy może być dowód logiczny albo kryterium autorytetu, gdy powołujemy się na Boga, *Pismo Święte*, autorytety naukowe i moralne<sup>111</sup>. „Próba racjonalnego opisywania przyrody językiem struktur matematycznych spowodowała oddzielenie rzeczywistości od właściwych jej celów, co w konsekwencji oddzieliło prawdę od dobra, a naukę od etyki”<sup>112</sup>. „Obecnie nauki przyrodnicze, społeczne i humanistyczne – pisze Drabarek – łączą ze sobą często nieuświadomiany fakt odejścia od formalno-logicznego dyskursu i poszukiwanie podstaw całościowego poznania, które już nie fetyszyzuje intelektu, a zwraca się ku intuicji (...). Można powiedzieć, że nauka i sztuka mają wspólny fundament i podlegają tym samym zasadom. Wszelki akt tworzenia ma w swej istocie intuicyjny charakter. Twierdzi się, że odkrycie naukowe składa się z czterech etapów: przygotowania, dojrzewania, oślnienia – czyli rozwiązania danego problemu – i wreszcie przekazania wyniku innym”<sup>113</sup>. Jeżeli człowiek w swym dziele twórczym przeżywa myśl oddzieloną od języka konwencji, po prostu brakuje mu słów. Wg Drabarek „natura wcale nie jest zobowiązana do dostarczania nam przedmiotów poznania tylko tych, które można określić w prostych, komunikowalnych formach”<sup>114</sup>.

Według J. Kuczyńskiego nowym paradygmatem ma być uniwersalizm, a *homo universalis* stanowić ma kolejny etap ewolucji *homo creatora*<sup>115</sup>. Nieprzypadkowo idee uniwersalizmu narodziły się w Polsce. Polacy nie tylko uchronili kulturę Europy przed najazdem tureckim (Wiedeń, 1683) i rewolucją bolszewicką (Warszawa, 1920), ale także dali Europie przykład tolerancji i demokracji, wolnościowego romantyzmu i patriotyzmu, pluralizmu i dialogu między Wschodem i Zachodem, czy wreszcie ideału solidarności. Polski priorytet w rozwijaniu nowoczesnej formy uniwersalizmu, jako metafizologii, wynika z historycznego, geograficznego i kulturowego stanowienia „serca Europy”, jak

---

<sup>109</sup> Ibid., s. 36–70.

<sup>110</sup> A. Drabarek, Konflikt między myśleniem racjonalnym a intuicyjnym [w:] A. Żuk, Konflikt i walka, Wyd. UMCS, Lublin 1996, s. 105–116.

<sup>111</sup> T. Kotarbiński, Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk, Warszawa 1986, s. 122.

<sup>112</sup> A. Drabarek, Konflikt między myśleniem racjonalnym a intuicyjnym [w:] A. Żuk, Konflikt i walka, s. 110. Za: H. Marcuse, Człowiek jednowymiarowy, PWN, Warszawa 1991, s. 186.

<sup>113</sup> A. Drabarek, Konflikt między myśleniem racjonalnym a intuicyjnym [w:] A. Żuk, Konflikt i walka, s. 112–115.

<sup>114</sup> Ibid., s. 116.

<sup>115</sup> J. Kuczyński, Wstęp do uniwersalizmu. Ogrodniczy pana, t. I, Biblioteka

określa to N. Davies<sup>116</sup>. Uniwersalizm jako nauka sięgać ma do „mądrości Chin, Egiptu, Indii, Izraela, Japonii itd.”, gdyż uniwersalizm europocentryczny byłby pseudouniwersalizmem<sup>117</sup>. Kuczyński, powołując się na J. Tischnera i T. de Chardina, stwierdza zanikanie konfliktu nauki i religii. Interdyscyplinarna współpraca naukowa funkcjonować ma wg zasad dialogu i synergii<sup>118</sup>. Celem tej wielkiej syntezy ma być antropologiczna (epistemologiczna i ontologiczna) jedność nauki<sup>119</sup>.

Uniwersalizm jest metafizologią, która dopełnia filozofie „na wyższym szczeblu doświadczenia intelektualnego” (...). Nowoczesny uniwersalizm wyłonił się z tradycji dialogu i może on (wg Kuczyńskiego) „skutecznie uruchomić w skali masowej, między wszystkimi orientacjami i kulturami świata mechanizmy współdziałania, mówiąc zwięźle – synergii”<sup>120</sup>. O perspektywie integracji nauk pisze następująco: „Stopień możliwej metodologicznej i epistemologicznej jedności nauk wydaje się też wyznaczać stopień ich wzajemnej zrozumiałości, a w konsekwencji również zrozumiałości świata. W sumie jest to głównie epistemologiczna jedność nauki. Jedność to całość zintegrowana”<sup>121</sup>. Uniwersalizm, jako metateoria poznania naukowego, wiedzie ku syntezie nauki i kultur<sup>122</sup>. Podobnie, jak w koncepcjach Capry, występuje tu tendencja do syntezy, filozofia oparta na wnioskach z postępów fizyki, „nauka o złożoności”, odniesienia do kosmosu, określenie życia jako procesu i struktury itd. Wspólnym mianownikiem obydwu badaczy jest też ekologizm. Formalnie jednak w ich koncepcjach nie pojawiają się wzajemne odniesienia. Uniwersalizm to typ myślenia, które cechuje dążenie do wszechstronności, to współtworzenie zintegrowanej całości, której jedność jest współkonstituowana przez różnice, to wreszcie otwarcie nauki wzorem Kościoła po Soborze Watykańskim II, który „otworzył się na chrześcijan innych wyznań, na członków innych religii, na wszystkich ludzi naszych czasów”<sup>123</sup>.

We współczesnej teorii poznania naukowego funkcjonuje zjawisko „technokratyzmu poznawczego” sztucznej inteligencji, współokreślenia człowieka i jego komputerowej technologii. Człowiek, ludzka duchowość staje się zdominowana, wręcz przytłoczona informatyzmem, jak pisał M. Hetmański<sup>124</sup>. Funkcjonuje także tendencja przeciwna. Autorzy pracy *Psychologia społeczna. Serce i umysł* starają się połączyć naukę ze sztuką. O związku *science z humanistic* piszą następująco: „Bardzo poważnie traktujemy cel nauczania formułowany przez nauki humanistyczne; pragniemy tak kształcić ludzi, by byli i artystami i naukowcami, zaznajomionymi z humanistycznym spojrzeniem na świat, jak i tym,

---

<sup>116</sup> Ibid., s. 191–206.

<sup>117</sup> Ibid., s. 293–300.

<sup>118</sup> Ibid., s. 216–217.

<sup>119</sup> Ibid., s. 12

<sup>120</sup> Ibid., s. 5.

<sup>121</sup> Ibid., s. 9.

<sup>122</sup> Ibid., s. 36–43.

<sup>123</sup> Ibid., s. 187. Za: Jan Paweł II, Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II, Znak, Kraków 1997, s. 25.

<sup>124</sup> M. Hetmański, *Komputer a definicja człowieka. Przyczynek do 'krytyki czystego rozumu'* (w:) T. Szkołut (red.), *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, Wyd. UMCS, Lublin 1997, s. 285–297.

które jest oferowane przez naukę<sup>125</sup>. W popularnym piśmie nauk przyrodniczych *Nature* pojawił się stały dział „art and science” redagowany przez M. Kempa. Podejmowane są analizy wspomnianych wyżej zagadnień ‘świadomość-duchowość’ w relacji do nauki.

Oprócz paradygmatu rozumianego bardzo szeroko, tożsamego prawie ze świadomością kulturową funkcjonują paradygmaty poszczególnych dziedzin nauki i wiedzy oraz dyscyplin szczegółowych. Również na gruncie nauk o kulturze fizycznej toczą się dyskusje i przedstawiane są propozycje modeli nowo paradygmatycznych. Pojawiły się koncepcje Krawczyka, Lipca, Ważnego<sup>126</sup> i Chromińskiego<sup>127</sup> oraz Fredersdorfa<sup>128</sup>, Förster<sup>129</sup>, Wertza<sup>130</sup> i Cynarskiego<sup>131</sup> – te ostatnie inspirację dla proponowanych modeli kultury fizycznej znajdują w azjatyckich tradycjach kulturowych. Współczesna epistemologia wymaga szerokiej perspektywy kulturowej, uwzględniającej komplementarne podejścia, jak np. a) „neopogańskie” pozostawanie w harmonii z naturą z akcentem na zdrowie i ekologizm, ze światopoglądem bliskim lub zbieżnym z taoistycznym; b) chrześcijańskie, ukierunkowane na wartości wyższe, etyczne i humanistyczne, rozwinięte w kulturze zachodniej. Humanistyczna antropologia przyszłości dążyć powinna do uniwersalistycznej synergii, wykorzystując wiele różnorodnych metod, jako że „wiele jest dróg, którymi człowiek może zmierzać do lepszego poznania prawdy (...)”<sup>132</sup>.

Przedruk za zgodą autora z  
IDÖ. Ruch dla kultury, Rzeszów 2000, s. 26–45.

## Bibliografia

1. Ajdukiewicz K., *Język i poznanie*, t. 1-2, Warszawa 1961–65.

---

<sup>125</sup> E. Aronson, T. D. Wilson, R. M. Akert, *Przedmowa* [w:] *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 22.

<sup>126</sup> Z. Ważny, Narodziny i rozwój teorii treningu sportowego, *Sport Wyczynowy*, 2000, nr 1-2, s. 5-16.

<sup>127</sup> Z. Chromiński, *Uwarunkowania biologicznej integracji celów szkolnej i studenckiej kultury fizycznej* (w.) Z. Dziubiński, B. Górski (red.), *Kultura fizyczna studentów w okresie transformacji szkolnictwa wyższego w Polsce*, Wyd. PW, Warszawa 2000, s. 58-66.

<sup>128</sup> F. Fredersdorf, *Japanische Budo-Disziplinen and Abendländische Bewegungskultur. Entstehung, Verbreitung und Aneignung kulturfremder Sportarten Am Beispiel japanischer Kampfkünste*, TU, Berlin 1986, s. 126.

<sup>129</sup> A. Förster, *Neue Perspektiven für den Sport durch die Philosophie und Praxis der fernöstlichen Kampfkünste* [w:] H. Lenk (red.), *Actuelle Probleme der Sportphilosophie*, K. Hoffman, Scharndorf 1983, s. 211, 240.

<sup>130</sup> S. K. Hertz, *Talking a Goog Game: Inquiries into the Principles of Sport*, Southern Methodist University Press Dallas 1991.

<sup>131</sup> W. J. Cynarski, *Budo jako sport akademicki. Uwarunkowania społeczno-kulturowe* (w.) Z. Dziubiński, B. Górski (red.), *Kultura fizyczna studentów*, s. 212–220.

<sup>132</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio* (w.) *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Znak, Kraków 1997.



2. Amsterdamski S., *Posłowie* [w:] Kuhn T. S., *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa 1968.
3. Amsterdamski S., *Posłowie* (w.) Kuhn T. S., *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, PIW, Warszawa 1985.
4. Aronson E., Wilson T. D., Akert R. M., *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, Zysk i S-ka, Poznań 1997.
5. Auger P., *Tendances actuelles de la recherche scientiftque*, New York–Paris 1961.
6. Bateson G., *Mind and Naturę*, New York 1979.
7. Bergson H., *Myśl i ruch. Dusza i ciało*, PWN, Warszawa 1963.
8. Bernal J. D., *Nauka w dziejach*, Warszawa 1957.
9. Bertalanffy L. von, *Ogólna teoria systemów*, Warszawa 1984.
10. Burszta W., *Wymiary antropologicznego poznania kultury*, Wyd. UAM, Poznań 1992.
11. Capra F., *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, PIW, Warszawa 1987.
12. Capra F., Steindl-Rast D., Matus T., *Należać do wszechświata. Poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości*, Znak, Kraków 1995.
13. Capra F., *Granice nauki, Przegląd Powszechny*, 1992, nr 1, s. 106-115.
14. Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Czytelnik, Warszawa 1977.
15. Chromiński Z., *Uwarunkowania biologicznej integracji celów szkolnej i studenckiej kultury fizycznej* [w:] Dziubiński Z., Górski B., *Kultura fizyczna studentów w okresie transformacji szkolnictwa wyższego w Polsce*, Wyd. PW, Warszawa 2000, s. 58–66.
16. Cynarski W. J., *Sztuki walki budo w kulturze Zachodu*, Wyd. WSP, Rzeszów 2000.
17. Cynarski W. J., *Budo jako sport akademicki. Uwarunkowania społeczno-kulturowe* [w:] Dziubiński Z., Górski B., *Kultura fizyczna studentów w okresie transformacji szkolnictwa wyższego w Polsce*, Wyd. PW, Warszawa 2000, s. 212–220.
18. Demel M., *Rozwój nauk o kulturze fizycznej*, *Kultura Fizyczna*, 1986, nr 9–10, s. 7–9.
19. Dobroczyński B., *New Age*, Znak, Kraków 1997.
20. Drabarek A., *Konflikt między myśleniem racjonalnym a intuicyjnym* [w:] Żuk A., *Konflikt i walka*, Wyd. UMCS, Lublin 1996, s. 105–116.
21. Eliade M., *Traktat o historii religii*, Opus, Łódź 1993.
22. Eliade M., *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, PWN, Warszawa 1997.
23. Förster A., *Neue Perspektiven für den Sport durch die Philosophie und Praxis der fernöstlichen Kampfkünste* [w:] H. Lenk (red.), *Aktuelle Probleme der Sportphilosophie*, K. Hofmann, Schomdorf 1983.
24. Fredersdorf F., *Japanische Budo-Disziplinen and Abendländische Bewegungskultur. Entstehung, Verbreitung und Aneignung kulturfremder Sportarten Am Beispiel japanischer Kampfkünste*, TU, Berlin 1986.
25. Fromm E., *The Sane Society*, New York 1955.
26. Fromm E., *The Revolution of Hope*, New York 1968.
27. Fromm E., *Anatomia ludzkiej destrukcyjności*, Rebis, Poznań 1998.
28. Fromm E., *Mieć czy być. Duchowe podstawy nowego społeczeństwa*, Klub Otrycki, Warszawa 1989.

29. Furmanek W., Uniwersytet Rzeszowski. Argumenty na rzecz powołania, *Gazeta Uczelniana Pracowników i Studentów WSP*, 2000, nr 2, s. 6–7.
30. Geertz C, *Local Knowledge. Further Essays In Interpretive Anthropology*, New York 1983.
31. Goethe J. W. von, *Sprüche in Prosa, Werke LXII*, cz. II.
32. Goode W. I., Hatt P. K., *Methods in Social Research*, 1952.
33. Grzegorzczak A., *Powołanie Europy*, maszynopis.
34. Hetmański M., *Komputer a definicja człowieka. Przyczynek do 'krytyki czystego rozumu'* [w:] Szkołut T. (red.), *Antropologia filozoficzna i aksjologiczne problemy współczesności*, Wyd. UMCS, Lublin 1997, s. 285–297.
35. Jan Paweł II, *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Znak, Kraków 1997.
36. Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Znak, Kraków 1997.
37. Jawłowska A., *Drogi kontrkultury*, PIW, Warszawa 1975.
38. Jung C. G., *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1976.
39. Jung C. G., *Aion* [w:] Read H., Fordham M., Adler G. (red.), *The Collected Works of Carl G. Jung*, Princeton, t. 9.
40. Kamiński S., *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961.
41. Kłosowska A., *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa 1983.
42. Kosiewicz J., *Współczesna filozofia człowieka. Wybór tekstów (t. 2)*, Wyd. AWF, Warszawa 1985.
43. Kotarbiński T., Przegląd problemów nauk o nauce, „*Problemy*”, 1964, nr 12.
44. Kotarbiński T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa 1986.
45. Krawczyk Z. (red.), *Kultura fizyczna i społeczeństwo*, PWN, Warszawa 1976.
46. Krzemień S., *Zagadnienia współczesnej kultury*, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.
47. Kuczyński J., *Homo creator*, KiW, Warszawa 1979.
48. Kuczyński J., *Wstęp do uniwersalizmu. Ogródniczy świata (t. I)*, Biblioteka Dialogu, Warszawa 1998.
49. Kuhn T. S., *Struktura rewolucji naukowych*, PWN, Warszawa 1968.
50. Kuhn T. S., *Dwa bieguny. Tradycja i nowatorstwo w badaniach naukowych*, PIW, Warszawa 1985.
51. Lakatos I., *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, PWN, Warszawa 1995.
52. Lipiec J., *Filozofia olimpizmu*, Sprint, Warszawa 1999.
53. Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy*, PWN, Warszawa 1991.
54. Maslow A., *Towards a Psychology of Being*, Princeton, 1962.
55. Mencwel A. (red.), *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wyd. UW, Warszawa 1995.
56. Mucha J. (red.), *Kultura dominująca jako kultura obca. Mniejszości kulturowe a grupa dominująca w Polsce*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
57. *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1996, t. 4, 6.
58. Olszewski D., *Filozofia karate w spotkaniu z chrześcijaństwem (t. 1-2)*, Lublin 1995.
59. Ossowska M., Ossowski S., *Nauka o nauce*, „*Nauka Polska*”, 1935, t. 20.
60. Popper K. R., *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, PWN, Warszawa 1992.
61. Reykowski J., Bielecki T. (red.), *Dylematy współczesnej cywilizacji a natura człowieka*, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

62. Ruba M., *Osoba a akt moralny. Maxa Schelera personalizm etyczny* (w.) Filipiak M., Szulakiewicz M. (red.), *Człowiek: drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, Wyd. WSP, Rzeszów 1993.
63. Rudziński S., *Sport i kultura fizyczna w świetle wybranych koncepcji filozoficznych* (cz. 2), Wyd. AWF, Wrocław 1997.
64. Said E., *Orientalizm*, PIW, Warszawa 1991.
65. Scheler M., *Śmierć i nieśmiertelność* (w.) Filipiak M., Szulakiewicz M (red.), *Człowiek: drogi poszukiwań. Studia z antropologii i etyki*, Wyd. WSP, Rzeszów 1993.
66. Siemek M. J., *Posłowie do wydania polskiego* (w:) Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, IFiS PAN, Warszawa 1994.
67. Suchodolski B., *Przedmowa* (w:) Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Czytelnik, Warszawa 1977.
68. Szczepański I., *Socjologia. Rozwój problematyki i metod*, PWN, Warszawa 1961.
69. Tokarski S., *Orient i kontrkultury*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1984.
70. Tokarski S., *Orient i subkultury*, Semper, Warszawa 1996.
71. Towers B., *Man in Evolution: The Teilhardian Synthesis*, *Technology and Society*, 1968, nr 9.
72. Vesey G., Foulkes P., *Filozofia. Słownik encyklopedyczny*, RTW, 1997.
73. Ważny Z., *Narodziny i rozwój teorii treningu sportowego*, *Sport Wyczynowy*, 2000, nr 1-2, s. 5-16.
74. Wertz S.K., *Talking a Good Game: inquiries into the principles of Sport*, Southern Methodist University Press, Dallas 1991.
75. *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1966, t. 7.
76. Wojtaszczyk K. A., *Wiedza o społeczeństwie*, WSiP, Warszawa 1995.
77. Wyka A., *Przedmowa* (w:) Capra F., *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, PIW, Warszawa 1987, s. 5-27