

# Janina Skotnicka

---

## Sprawozdanie z sympozjum antropologicznego, ATK 21-22 kwietnia 1975

---

*Studia Philosophiae Christianae* 12/1, 251-258

---

1976

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

*Iśwara* (Pan, Władca, Pan Bóg). Dotychczas bowiem *Iśwara* był uważany za byt najwyższy. Lecz gdy odrzucimy wielość *puruszów*, jaka wtedy będzie relacja między *Iśwarą* a *puruszą*?

*Iśwara*, według dra Cyborana, nie jest najwyższym bytem, lecz odbiciem najwyższego bytu, *puruszy*, w *sattwie* (*sattwa* jest substratem świadomości), jest on „widzem” zjawiskowym, *prabhu* (panem, władcą), najwyższym *guru* (mistrzem duchowym), a w psychologii jogi odpowiada mu stan *samadhi* (skupienia) z podstawą, załączkiem.

Według prof. Regameya argumenty historyczne oraz analiza hymnów kosmogonicznych przemawiałyby za przyjęciem tezy, że *purusza* jest jeden. Najstarsze kosmogonie mają charakter monistyczny, np. w hymnie *Purusasukta* z *Rygwedy* (X, 90) *purusza* wyłonił *wiradź*, a *wiradź* drugiego *puruszę*. W *Atharwawedzie* *wiradź* jest rodzaju żeńskiego. W *Satapathabrahmanie* *purusza* wyłonił *wak* (słowo), element twórczy, stwarzający. *Wak* jest synonimem do *wiradź*. Tendencja do przenoszenia aktywności na drugi element, przeważnie żeński, np. *Iśwara* i *Siakti* (*Siwa* — *Parwati*), doprowadziła do przyjęcia dwóch niezależnych i wiecznych zasad, np. w *sankhji* *purusza* i *prakryti*. W buddyzmie *mahajany* powrócono do monizmu dzięki koncepcji *maji*, ułudy w odniesieniu do świata zjawisk, którą z pewnymi zmianami przejął *Siankara*. Koncepcja wielości wolnych *puruszów* w jodze i w *sankhji* nie ma historycznego uzasadnienia.

Dr Cyboran również w najstarszym, dostępnym traktacie *sankhji*, *Sankhjakarice Iśwarakriszny* nie znajduje wyraźnego twierdzenia o wielości *puruszów* wyzwolonych.

Trudnością, którą należałoby rozwiązać jest: 1° — dlaczego powstała koncepcja wielości *puruszów*? i 2° — kto był jej twórcą?

Dr Cyboran wyraził przypuszczenie, że być może specyfika kultury miejskiej miała tu decydujący wpływ. W takiej kulturze powstawałyby komentarze, podczas gdy teksty pierwotne, starsze, pochodziłyby z kultur leśnych.

Dyskusja trwała dłużej niż przewidywano, a mimo to tematu nie wyczerpano. Wizyta prof. K. Regameya w ATK zakończyła się wspólną herbatą.

Tomasz Ruciński

Sprawozdanie z sympozjum antropologicznego ATK 21—22. IV. 1975 r.

W dniach 21—22. IV. 1975 r. na ATK odbyło się sympozjum na temat: *Z zagadnień antropologii przyrodniczej i filozoficznej*, zorganizowane przez Sekcję Studentów Filozofii Przyrody.

Otwarcia dokonała przewodnicząca Sekcji Anna Trzaskowska, która

powitała Rektora ATK, prelegentów, wykładowców oraz gości reprezentujących różne ośrodki naukowe. Obrady sympozjum rozpoczęły się krótkim zagajeniem ks. Rektora prof. dra Jana Stepnia, który wskazał na aktualność zagadnienia i wyraził radość z powodu udziału Sekcji Filozofii Przyrody w badaniach interdyscyplinarnych dotyczących człowieka.

Następnie głos zabrał Dziekan Wydziału Filozofii i Kurator Sekcji ks. prof. dr Kazimierz Kłósak, który zwrócił uwagę na zależność treściową antropologii filozoficznej od antropologii przyrodniczej. Istotne jest pytanie, jak pojąć tę zależność, aby była zgodna z postulatami metodologii filozofii. Antropologia filozoficzna podejmuje inne zagadnienia niż przyrodnicza i musi wprowadzać ontologiczną perspektywę pojęciową. Antropologia przyrodnicza może stanowić materialną podstawę dla antropologii filozoficznej w swoich najbardziej zasadniczych stwierdzeniach. Twierdzenia te składają się na to, co możemy nazwać empiryczną fenomenologią „naukową” człowieka. Przejście od tej fenomenologii do filozofii człowieka jest możliwe jedynie poprzez zmianę empiriologicznej perspektywy pojęciowej na perspektywę ontologiczną (w znaczeniu szerszym). Ta transpozycja ma być ujęciem danych naszego doświadczenia o nas samych w sposób tak ramowy, aby można było wyodrębnić właściwy nam typ bytu. Antropologię filozoficzną budujemy przez wyodrębnienie implikacji ontologicznych typu redukcyjnego dla twierdzeń z zakresu empirycznej fenomenologii. Na tej drodze ustala się strukturę ontyczną człowieka.

Prelekcja pierwszego dnia obrad miała charakter przyrodniczy, drugiego — filozoficzny. Poniżej podane będą główne myśli przewodnie poszczególnych referatów.

#### 1. B. Hałaczek: Afryka kolebką ludzkości.

Z punktu widzenia nauk przyrodniczych pytanie o czas i miejsce narodzin człowieka brzmi: kiedy i gdzie Hominidae oddzieliły się od Pongidae? Gdzie zjawiała się istota bliższa współczesnemu człowiekowi, niż małpom człekokształtnym? Gdy w 1924 r. R. Darth odnalazł na terenie Afryki czaszkę Australopithecinae, uznał ją za brakujące ogniwo w rodowodzie człowieka i twierdził, że początków ludzkości należy szukać w Afryce. Haecel, Osborn, Weinert poszukiwali kolebki ludzkości na terenie Euroazji lub Azji. Pogląd, że Afryka jest kolebką ludzkości zapanował w pierwszej połowie XX w., kiedy W. Le Gros Clark potwierdził przynależność Australopithecinae do Hominidae. P. Teilhard de Chardin na podstawie prac wykopaliskowych prowadzonych w Chinach stwierdził, że Afryka stanowiła główne, Azja — wtórne centrum lokalizacji Hominidae. L. Leakey odnalazł szczątki

Australopithecus w środkowo-wschodniej Afryce nad jeziorem Rudolfa w Kenii w pokładach datowanych na 3—3,5 mln lat. Dane wykopalskowe potwierdzają dwumówność Australopithecinae, a na podstawie odlewów wewnątrzczaszkowych można prześledzić reorganizację mózgową w kierunku ludzkim. W 1968 r. R. Leakey znalazł nad jeziorem Rudolfa fragmenty kostne ok. 100 osobników, z których 30 sklasyfikowano jako Homo, resztę zaś jako Australopithecinae. Wśród skamieniałości jest czaszka o pojemności ok. 840 cm<sup>3</sup>. Do jakiego typu hominidów zaliczyć tę czaszkę? R. Leakey wskazuje na jej przynależność do wczesnej formy Homo erectus. P. V. Tobias twierdzi, że Australopithecus africanus wykształcił się przed 3 mln lat, a jego ewolucja przebiegała w kilku liniach. Wiek Homo określa się obecnie na ok. 4 mln lat. Dzięki nowym odkryciom ulega zmianie obraz filogenezy człowieka. Na uwagę zasługuje fakt zaprezentowania przez prelegenta ostatnich publikacji dotyczących zagadnienia oraz ilustrowania wykładu przezroczami.

2. F. Rosiński: Niektóre aspekty rozwoju mózgowia u Hominidae.

Nadesłany przez prelegenta obszerny autoreferat zamieszczamy w dziale: Z zagadnień filozofii przyrody s. 213.

3. J. M. Dołęga: Zagadnienie pochodzenia mowy ludzkiej.

Bogata literatura dotycząca onto- i filogenetycznego rozwoju mowy ludzkiej wskazuje na aktualność i złożoność problemu, którym się zajmuje neurofizjologia, neuropsychologia, językoznawstwo, antropologia przyrodnicza i kulturowa, etologia. Referat rozważał następujące aspekty problemu:

a. Systemy komunikacyjne u zwierząt a artykułowana mowa człowieka. Najprostszy system komunikacyjny składa się z następującego zespołu elementów: nadawca, odbiorca, kanał, komunikat, kontekst i kod (Th. A. Sebeok). U zwierząt można wyróżnić takie systemy komunikacyjne: chemiczny, optyczny, dotykowy, akustyczny, echolokacyjny, elektryczny, magnetyczny. Zwierzęta, mimo pewnej gatunkowej specjalizacji pod względem odpowiedniego systemu komunikacyjnego, są uzdolnione do posługiwania się jeszcze innymi systemami komunikacyjnymi, w sposób bardziej lub mniej doskonały. Łączne działanie kilku systemów komunikacyjnych zapewnia zwierzętom dokładniejszą informację. Informacja, jaka jest przekazywana przez systemy komunikacyjne nawet u Naczelnych, odnosi się do zachowania jednostki i gatunku oraz zamyka się w pierwszym układzie sygnałów. Informacja ta, przekazywana za pomocą dźwięków, gestów, min i póz, nie oznacza czegoś obiektywnego, ale sygnalizuje stan emocjonalny zwie-

rządzenia lub jego reakcje na bodźce odbierane ze środowiska w jakim się aktualnie znajduje.

Język człowieka współczesnego charakteryzuje się siedmioma cechami, które razem nie występują w żadnym pozaludzkiem systemie komunikacyjnym. Do tych cech zalicza się: dwoistość, produktywność, arbitralność, zdolność do wzajemnej wymiany, specjalizację, przemieszczanie i przekazywanie w ramach kultury czyli tzw. transmisję kulturową (F. Hockett).

System ten różni się zasadniczo od omówionych wyżej systemów komunikacyjnych zwierząt, ponieważ u podstaw jego występuje funkcja semantyczna, która jest podstawą symbolicznej mowy człowieka. Z funkcją tą związane są przede wszystkim takie cechy języka ludzkiego, jak: produktywność, arbitralność i transmisja kulturowa.

b. Środowiskowe i biologiczne podstawy mowy ludzkiej. Do prawidłowego rozwoju artykułowanej mowy człowieka współczesnego wymagane są następujące czynniki: biologiczny i środowiskowy. W zespole czynników biologicznych można wyodrębnić następujące grupy: czynniki endogenno-genetyczne, endogenno-paragenetyczne i niegenetyczne. W skład czynnika biologicznego, warunkującego prawidłowy rozwój mowy ludzkiej wchodzi system nerwowy, a zwłaszcza neurofizjologiczne ośrodki mowy, półkula dominująca i niedominująca, pola gnostyczne związane z pamięcią, nadawanie i odbiór mowy. Środowisko — to drugi zespół czynników warunkujących prawidłowy rozwój systemu mowy artykułowanej człowieka. Przez środowisko rozumie się zespół czynników egzogenno-ekologicznych, w skład których wchodzi czynniki naturalne — biogeograficzne i czynniki kulturowe — społeczno-ekonomiczne. Odnośnie zaktualizowania u dziecka zdolności zdeterminowanej genetycznie do nauczania się jakiegokolwiek języka chodzi przede wszystkim o czynniki kulturowe. Należy wymienić trzy czynniki wpływające na rozwój wyobrażeń, pojęć i słownika dziecka (S. Szuman): czynnik neurofizjologiczny, środowiskowy i semantyczny.

c. Ewolucja komunikacyjnego systemu człowieka. Do czynników wskazujących na ewolucję systemu komunikacyjnego człowieka, przy założeniu pewnej teorii antropogenezy, należy zaliczyć następujące:

1. spionizowanie postawy i dwunożny sposób lokomocji, co prowadziło do rozwoju ośrodków wzroku i dotyku w mózgu oraz funkcji manipulacyjnych kończyn górnych,
2. używanie i produkcja narzędzi jest czynnikiem powodującym rozwój myślenia przyczynowego, związania przyczyny i skutku, bądź to w konkretnym polu widzenia, bądź to w pewnej formie uogólnienia,
3. używanie ognia stało się czynnikiem przyspieszającym rozwój umiejętności kojarzenia przyczynowego, programowania pracy oraz wpłynęło na zmianę jakości pożywienia,
4. spo-

łeczny tryb życia, zwłaszcza wspólne polowania wymagały koordynacji działań wielu osobników, z czym wiąże się potrzeba komunikacji, 5. rozwój psychiki, więzi społecznych prowadzi do wystąpienia potrzeby rozwoju złożonego systemu komunikacyjnego. Zespoły tych czynników tworzą mechanizmy powstawania ewolucyjnego mowy ludzkiej.

4. K. Kłósak: Teoria duchowości duszy ludzkiej w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.

Referat był próbą odpowiedzi na pytanie, czy i w jakim zakresie ujęcie duchowości duszy ludzkiej, przedstawione przez św. Tomasza, można uściślić i pogłębić. W doktrynalnym wyrażeniu duchowości duszy ludzkiej nie można wyjść poza sformułowania Akwinaty. Są to sformułowania o charakterze negatywnym przez wskazanie tego, czym ta duchowość nie jest. Św. Tomasz twierdził, że dusza jest czymś samoistnym, czemu przysługuje istnienie *per se*. Nie mówił, na czym zasada się jej natura

a. Niemożność wyjścia poza negatywne, nieistotowe ujęcie duchowości przedstawione przez Akwinatę. Posiadamy jakieś bezpośrednie poznanie przejawów intelektualnych i wolitywnych oraz naszego czystego „ja”. Jednak to poznanie nie obejmuje nic takiego, co może wyprowadzić poza ramy tego negatywnego ujęcia duchowości. Czynności intelektualne i wolitywne poznajemy bezpośrednio przez samo ich dokonywanie się w nas, ale poznanie bezpośrednio nie obejmuje kontemplacji tych aktów. Ich poznanie bezpośrednio realizuje się wtórnie, przy akcie intencjonalnego ujęcia ich przedmiotów. Ramowe poznanie czynności wewnętrznych nie dociera w płaszczyźnie zjawiskowej do żadnych danych, które pozwoliłyby na pozytywne wyrażenie duchowości duszy ludzkiej. Sytuacja przedstawia się podobnie, gdy próbujemy pozytywnie określić duchowość duszy ludzkiej w oparciu o poznanie czystego „ja”, jako substancji w rozumieniu perypatetycznym. Dostrzegamy czyste „ja” dzięki świadomości refleksyjnej, poprzez intelektualne, wolitywne i zmysłowe czynności. Taką drogę do poznania czystego „ja” przyjął R. Ingarden. Transcendencji czystego „ja” w odniesieniu do przejawów naszej świadomości nie oglądamy i nie przeżywamy, lecz uświadamiamy ją sobie. Nie możemy również ująć pozytywnie, czym jest nasze ego. Część aspektów zjawiskowych „ja” ujmujemy negatywnie, gdy mówimy, że jest ono pozbawione rozciągłości, że jest czymś niepodzielnym, czymś całkowicie niezmiennym. Takie negatywne poznanie nie może stanowić podstawy do pozytywnych sformułowań ontologicznych duchowości duszy.

b. Możliwość poszerzenia bazy wyjściowej dla argumentacji za duchowością duszy ludzkiej. W przypadku tej argumentacji możemy obec-

nie uwzględnić szerszą bazę wyjściową niż ta, jaką brał pod uwagę Akwinata. Korzystając z osiągnięć ogólnej metodologii nauk, możemy argumentację za duchowością duszy ludzkiej sformułować ściślej niż to dotychczas czyniono. „Materialnym” punktem wyjścia tej argumentacji jest fenomenologiczny punkt widzenia i wówczas możemy brać pod uwagę także to, co narzuca się z tego punktu widzenia w odniesieniu do aktów myślowych i woliwanych oraz naszego czystego „ja”. Wszystko co jest całkowicie nieoglądowe, pozbawione jakości zmysłowych, rozciągłości, jest pozaczasowe czy ponadczasowe. Stwierdzamy brak zjawiskowych właściwości materii, co prowadzi do empiriologicznego pojęcia niematerialności. To pojęcie pomijające porządek ontologiczny jest neutralne z filozoficznego punktu widzenia. Stwierdzenie braku zjawiskowych właściwości materii posiada swoiste implikacje ontologiczne w znaczeniu szerszym. Odnoszą się one do tego typu bytu, jaki jest właściwy duszy ludzkiej. Aby wyodrębnić te implikacje, musimy dokonać zmiany perspektywy pojęciowej empiriologicznej na perspektywę ontologiczną w znaczeniu szerszym. Jeżeli dusza ludzka w swych czynnościach umysłowych i woliwanych oraz w swym czystym „ja” wykazuje brak wszelkich zjawiskowych właściwości materii, to również i w swym bycie nie przejawia charakteru materialnego. Dusza ludzka jest duchowa w tym sensie, że akty umysłu i woli są jej wyłącznymi czynnościami.

5. J. Balbus: Wybrane zagadnienia z antropologii filozoficznej K. Michalskiego.

a. Ogólna wizja rzeczywistości K. Michalskiego. Wszechświat jako rzeczywistość egzystencjalna nie posiada struktury jednolitej, lecz wielowarstwową. Obserwacja i wyniki nauk szczegółowych wskazują na istniejący tam porządek. Uwarunkowany hierarchicznym układem. Każda wyższa warstwa, chociaż opiera się na niższej, jest w stosunku do niej autonomiczna. Hierarchiczna struktura Wszechświata wskazuje na ideę podporządkowania bytów niższych bytom wyższym. Z tą ideą wiąże się koncepcja sublimacji, która zakłada, że rację istnienia bytów niższych jest ich służba bytom wyższym. Można wyróżnić sublimację metafizyczną, psychologiczną, funkcjonalną i socjologiczną.

b. Zagadnienie jedności psychofizycznej człowieka. K. Michalski dostrzegł, że pod wpływem nauk przyrodniczych kształtuje się nowy pogląd na człowieka. Najbardziej właściwą nazwą jest dla niego „Homo faber”. Swoje ludzkie istnienie zawdzięcza człowiek pracy. Jednak nie ulega wątpliwości, że człowiek jest jednocześnie sapiens i faber. Podkreśla mocno odrębność sfery somatycznej i duchowej w człowieku oraz przeciwstawia się tendencjom redukcjonistycznym, które sprawa-

dają życie duchowe do funkcji wyżej zorganizowanej materii, akcentuje mocno jedność tych dwóch sfer.

c. Człowiek w aspekcie filozofii dziejów. K. Michalski wychodzi z założenia, że jedno jest życie, chociaż mówi się o trzech jego stopniach. Każdy stopień posiada charakterystyczne dla siebie funkcje i dlatego inaczej przebiega w nim proces asymilacji. Na każdym stopniu życia jest podstawa do interpretacji dziejów. Dzieje tworzy człowiek żyjący w społeczeństwie, które podlega ewolucji, gdyż instytucje mniej doskonałe ustępują miejsca innym, bardziej doskonałym.

d. Człowiek i jego rzeczywistość. Rzeczywistość człowieka stanowią wytwory jego ducha. Jeżeli człowiek ma żyć jako człowiek, to musi ciągle tworzyć i podtrzymywać w istnieniu wytwory swego ducha. Zdolność do tworzenia kultury wyróżnia człowieka od zwierząt. Kulturę tworzy, rozumie, asymiluje i przekazuje przyszłości człowiek obdarzony rozumem. Przyczyną wyzwania się pędu twórczego jest umiłowanie dobra, piękna i prawdy.

e. Analiza funkcji poznawczych człowieka. Człowiek spełniając funkcje poznawcze może w różnym stopniu asymilować to, z czym się spotyka. Postawa typowa dla człowieka przejawia się w tym, że dany przedmiot jest poznawany, rozumiany lub uznany za własną obiektywizację. Struktura całości aktów poznawczych odpowiada strukturze poznawanego przedmiotu. Akty intencjonalne myśli ujmują różnego rodzaju relacje na drodze abstrakcji. Wśród bogatej dziedziny stosunków zachodzących między przedmiotami realnymi człowiek poznaje związki celowe i przyczynowe.

6. B. Twarowska: Koncepcja człowieka w ujęciu myślicieli wschodnich.

Na Wschodzie w odróżnieniu od Zachodniej Europy nie stworzono systemu antropologii filozoficznej, powstała natomiast antropologia o zabarwieniu teologicznym, mistycznym i praktycznym. Podstawę antropologii znajdujemy w dziełach św. Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu. Pierwszy wyodrębnił w człowieku: ciało — część żywiącą, duszę — część czującą i ducha — część myślącą. Duch jest, według niego, niedostępny dla badań jak niepojęty jest Bóg, na Którego obraz człowieka jest stworzony. Antropologia ma początek w raju, a koniec w pełni Królestwa Bożego. Grzegorz z Nazjanzu uważa człowieka za „mikrokosmos” przeznaczony do kierowania światem i do życia w Bogu. Rozważono silny wpływ platonizmu i neoplatonizmu na poglądy tych myślicieli. Podstawę mistyki i antropologii mistycznej dał Grzegorz Palamas (XIV w.) wyróżniając w Bogu oprócz trzech Osób — Jego energię, która jest odpowiedzialna za stworzenie świata, za łącz-



ność człowieka z Bogiem. Energia ta to synonim Łaski. Przenikając do duszy sprawia „zjednoczenie energetyczne” z Bogiem. Włodzimierz Sołowiew (1853—1900) w swej koncepcji człowieka podkreśla antynomie między duszą a „zjawiskiem organicznym” (ciałem). Człowiek szuka podstawy swego istnienia i znajduje ją w założeniu nieśmiertelności duszy i istnienia Boga Osobowego. On jest pełną Osobą, której obrazem jest człowiek. W swojej etyce W. Sołowiew w sposób oryginalny określa stanowisko człowieka. Uczucie wstydu stawia go ponad zwierzętami, współczucie — określa stosunek do równych sobie i religijność, część — stosunek do Boga. Wspomniano również o Sergieju Bułgakowie, dla którego obraz Boga-Człowieka jest „ontologiczną zasadą bytu człowieka”. „Nauka o człowieku” — dwutomowe dzieło W. Niesmiełowa (1863—1920) podaje podobną koncepcję człowieka jako osobowego obrazu Boga. Porównano koncepcję człowieka w ujęciu myślicieli wschodnich ze współczesnymi ujęciami na innej płaszczyźnie, mianowicie z ujęciem K. Kłósaka (transcendencja i immanencja) oraz M. Kurdziałka — człowiek jako mikrokosmos. W zakończeniu podkreślono zbieżność poglądów W. Sołowiewa i S. Bułgakowa z poglądami P. Teilharda de Chardin, ich wizje wszechświata oraz koncepcje człowieka.

Po każdym referacie odbyła się dyskusja. Głos zabierali: ks. Dziekan, pracownicy wydziału, referenci i studenci. Nawiązywano do zagadnień bezpośrednio lub pośrednio związanych z problematyką referatów. W pierwszym dniu m. in. poruszono takie sprawy jak: problem dużej rozbieżności czasu przy datowaniu wykopalisk metodą argonowopotasową, możliwość stworzenia drzew genealogicznych przy pomocy ewolucji mozaikowej, korelacja między ilością fałd mózgowych a inteligencją i rola neuronów dodatkowych, szczególny charakter naszej mowy w odniesieniu do systemów komunikacyjnych u zwierząt. W drugim dniu obrad dyskusja koncentrowała się wokół zagadnień: czy na podstawie kryteriów behawioralnych człowieka i zwierzęcia zdołamy wykazać duchowość duszy ludzkiej, czy uprawiając metafizykę człowieka należy w punkcie wyjścia uwzględniać ujęcie teoriopoznawcze, czy myślenie abstrakcyjne stanowi granicę między człowiekiem i zwierzęciem. Cenny poznawczo był spór, jaki w ciągu obydwu dni toczył się pomiędzy metafizykiem, prof. M. Gogaczem a przyrodnikami prof. A. Godlewskim i doc. dr J. Chmurzyńskim. W sumie sympozjum dobrze spełniło cele badawczo-naukowe i dydaktyczne.

*Janina Skotnicka*