

- **Geneza historyczna**
- **Historia — nurt poznawczy**
- **Historia — nurt erystyczny**
- **Współczesne ujęcia dialektyki**

DIALEKTYKA (gr. ἡ διαλεκτική (τέχνη) [he dialektiké (techne)] — sztuka dyskutowania, od διάλεκτος [diálektos] — mowa, dyskusja, διαλέγεσθαι [dialégesthai] — rozmawiać, dyskutować, argumentować; łac. dialectica — sztuka rozumowania, logika) — sposób poznania intelektualnego (zwł. filozoficznego) przekraczający czysto formalne związki logiczne, oparty na zasadzie przeciwstawień wewnętrznych (rozumu) lub zewnętrznych (bytu, społeczeństwa), ujawniający dynamiczny aspekt swego przedmiotu; sztuka argumentacji prowadząca do potwierdzenia lub zakwestionowania tezy.

Geneza historyczna. D. jako metoda poznawcza wynikła z potrzeby, aby potoczną rozmowę (np. spór) przekształcić w rodzaj sztuki prowadzenia dialogu (διαλεκτική τέχνη [dialektiké techne]). Od początku pojęcie „dialektyka” obarczone było dwuznacznością (poznanie naukowe albo sztuka przekonywania), która praktycznie przetrwała do dziś. Za ojca d. uważa się Heraklita z Efezu (VI–V w. przed Chr.) z racji jego ontologicznej teorii wariabilizmu, w której ukazywał zmienność („ogień”) jako zasadę istnienia świata. Arystoteles uważa, że faktycznym twórcą d. był Zenon z Elei (VI–V w. przed Chr.), który doprecyzował metodę wprowadzoną przez Parmenidesa i drogą subtelnych paradoksów (np. „Achilles”) bronił monistycznej metafizyki założyciela szkoły eleackiej (m.in. tezy o tożsamości bytu i myśli). Za pierwszą szkołę dialektyczną uważa się odgałęzienie szkoły megarejskiej, działające w IV–III w. przed Chr. (Diodonus Cronus, Filon, Kleinomachos z Thurii, Pantoides i in.), uprawiające d. w dziedzinie teorii zdań; dialektycy ci znali już formę negacji dialektycznej; z czasem szkoła zaczęła uprawiać d. w celach czysto komercyjnych.

Najistotniejszy w dziejach wpływ na rozwój d. miały ujęcia Platona i Arystotelesa. Platon wprowadził podwójne znaczenie d.: pierwsze (*Cra.*, 390 C) akcentowało umiejętność zadawania pytań i udzielania odpowiedzi (sztuka dialogu); drugie (*Phil.*, 57–58) wskazywało na d. jako „najwyższą filozoficzną metodę” (*Resp.*, 534 E), polegającą na rozróżnieniu w rzeczy (poprzez jej pojęcie szczegółowe) wymiarów (pojęć) bardziej ogólnych oraz pierwszych zasad mających walor ontologiczny; ten proces określania przedmiotowej prawdy rzeczy jest od strony podmiotu tożsamy z wznoszeniem się umysłu od danych zmysłowych do idei (*Conv.*, 2 II). Wspólna obydwu znaczeniom d. Platona jest operacja logiczna (διαίρεσις [diáiresis]) krytycznego rozróżniania wg zasady tożsamości i różnicy, mająca na celu doprowadzenie do prawdy wiedzy lub dyskusji. W filozofii Arystotelesa metoda d. traciła apodyktyczny charakter rezultatów (brak idei jako punktu dojścia), zyskiwała jednak walor realistycznego wyjaśniania. W *Topikach* znajduje się pierwszy systematyczny wykład d. jako metody uzasadniania twierdzeń prawdopodobnych, zwł. w odniesieniu do tych tez filozofii pierwszej, które nie dają się udowodnić sylogistycznie. D., usytuowana pomiędzy dziedziną wnioskowania apodyktycznego (*An. post.*) a dziedziną wnioskowania erystycznego, stanowi krytyczne badanie sądów potocznych, w tym filozoficznych, poprzez analizę związków pojęciowych (rodzaj, gatunek, przypadłość itp.)

istniejących pomiędzy podmiotem i orzecznikiem. Analiza dialektyczna badając, czy terminy sądów nie są używane w różnych znaczeniach lub zakresach, służy z jednej strony do uzasadniania ich podstaw przez przypisanie podmiotom i orzecznikom właściwych racjonalnych sensów (τόποι [topoi]), z drugiej — do wykluczenia występujących wśród nich sofizmatów. D. w ujęciu Arystotelesa przedstawiała walory zarazem metody filozoficznej zdolnej do wyprowadzania poprawnych wniosków z obszaru tego, co prawdopodobne, jak i sztuki poprawnej argumentacji (retoryki); rozumienie to na gruncie teorii zawartej w *Topikach* miało ogromny wpływ na dalsze dzieje d.

Historia — nurt poznawczy. W głównym nurcie historii filozofii d. pojmowana była jako metoda poznawcza, wiedza lub teoria filozoficzna. Od starożytności coraz popularniejsze stawało się utożsamianie jej z teorią racjonalnego myślenia (logiką). Stoicy przejęli pełny zestaw znaczeń po Platonie i Arystotelesie, włączając do zakresu d. logikę formalną (rodzaj rachunku zdań), badania semiotyczne oraz teorię osądzania wartości logicznej twierdzeń; tak rozumiana d. służyła również jako narzędzie fizyki, etyki, a także (zwł. w okresie późnej szkoły stoickiej) sztuce należytej argumentacji. W epoce średniowiecza nazw „dialektyka” i „logika” używano zamiennie (pierwszym traktatem logicznym była w tym okresie *Dialectica* napisana przez Alkuina); jako „nauka o przejrzystych racjach oddzielających prawdę od fałszu” stanowiła (obok gramatyki i retoryki) część trivium, będącego wraz z quadrivium kanonem nauczania średniowiecznego. Racjonalność i spekulatywizm d. stały się w okresie metodologicznego krystalizowania się filozofii chrześcijańskiej podstawą sporu między dialektykami (Berengar z Tours i in.) i antydialektykami (m.in. Piotr Damiani), którego przedmiotem był problem czysto racjonalnego czy związanego z wiarą charakteru poznania teologicznego. W późniejszym okresie problem ten próbowali rozwiązać Anzelm z Canterbury — łagodząc tezę antydialektyczną — oraz Piotr Abélard — modyfikując metodę dialektyczną w duchu rozumowania negatywnego („tak i nie”). Augustyn z Hippony upatrywał w d. refleksyjne narzędzie samokontroli intelektu; będąc zdolną do oceny działania poznawczego umysłu jest d. „disciplina disciplinarum” wszelkich nauk. Również scholastyka, zwł. pod wpływem *Topik* Arystotelesa, akcentowała metaprzeciwny charakter d.: Albert Wielki podkreślał jej metodologiczno-formalną wartość w stosunku do wszelkich nauk, nazywając ją „ars generalis”; Tomasz z Akwinu uznawał w niej „najbardziej odkrywczą część logiki” (*In An. post.*, prooemium) służącą heurystycznym celom nauki; podobnie uważała część filozofów renesansu (m.in. R. Agricola, który istotę d. upatrywał w uczeniu inwencji, nie zaś w funkcji zdobywania wiedzy). Scholastycy w większości używali d. w funkcji narzędzia filozofii realistycznej; do tej funkcji nawiązą niektórzy myśliciele nowożytności (A. Rosmini, broniący realizmu d. w opozycji do Hegla) i współczesności (W. Stróżewski, aplikujący teorię d. do dziedziny twórczości). Boecjusz, nawiązując do jednej z interpretacji *Topik*, również podkreślał odkrywczy walor d.: dostarcza ona heurystycznych wniosków i tymczasowych uzasadnień sądów prawdopodobnych, które dopiero na etapie ścisłego badania wg kryteriów *Analitik* okazują swoją adekwatność do systemu metafizycznego. W okresie późnej scholastyki wyróżniano dwa typy d.: teorię rozumowań uprawdopodobniających oraz sztukę dyskusji i najsztudniejszą rozróżnień; ta ostat-

nia przyczyniła się do upowszechnienia zwrotu „oportet distinguere” („należy rozróżnić”).

Do XVII w. nazwa „dialektyka” funkcjonowała w znaczeniu logiki, najczęściej w supozycji metanarzędzia filozofii. I. Kant wprowadził zupełnie nowe pojęcie „dialektyki transcendentalnej” — metody demaskowania oraz przewyższania złudzeń (Scheine), będących następstwem samorzutnego przekraczania przez rozum dziedziny doświadczenia i opierania się w swym najbardziej ogólnym wnioskowaniu na czystych ideach umysłu, nie posiadających w istocie funkcji poznawczej, lecz tylko regulatywną. Tak rozumiana d. transcendentalna stanowi zarazem drugi etap (po analityce transcendentalnej) logiki transcendentalnej, będącej pośrednio krytyką (dokonywaną z pozycji idealizmu subiektywnego) logiki (d.) tradycyjnej, używanej w supozycji filozoficznej do uzasadniania tez metafizyki. Wg Kanta, naturalny rozum teoretyczny ma tendencję do wyprowadzania z (immanentnej dla niego) sfery dialektycznej bezpodstawnych uroszczeń poznawczych dotyczących rzeczy samych w sobie; pozbawiony krytycznej kontroli d., transcendentalnej popada nieuchronnie w sprzeczności lub błędne przekonania. D. transcendentalna, wyrastająca raczej z inspiracji nurtu erystycznego niż poznawczego, ma pierwszorzędne zadania o charakterze czysto negatywnym: wykryć iluzje sfery d., zapobiec ich łudzącemu wpływowi na działanie rozumu i w ten sposób „zabezpieczyć go przed sofistycznymi mamiłami” (*Krytyka czystego rozumu*, Wwa 1957, I 52); wtórnie wykazuje jednak charakter pozytywny poznawczo, zwł. przez usprawnianie krytycznej funkcji rozumu i utrwalanie jego samoświadomości ograniczeń w wymiarze teoretycznym. W aspekcie rozumu praktycznego tendencja d. naturalnej skłania go do wykraczania poza ścisłe prawo obowiązku moralnego (Pflicht) w kierunku wygody i innych wartości niższych; d. czystego rozumu praktycznego przejawia się natomiast w wysiłku woli do określania całości życia ludzkiego przez kryterium najwyższego dobra.

Kantowskie pojęcie jedności transcendentalnej wykorzystali w teoriach metafizycznych idealiści niem.: J. G. Fichte posługiwał się d. jako metodą genetycznej rekonstrukcji jedności bytu na gruncie założonej jedności świadomości transcendentalnej („Ja”) z jej syntetycznymi wnioskami będącymi swoistą sumą treściową sądu transcendentalnego i jego przeciwieństwa (tezy i antytezy). Skonstruowana przez Fichtego triada dialektyczna (w potocznej opinii błędnie sytuowana w filozofii Hegla) zasadza się na łączeniu w wyobraźni transcendentalnej (podobnej do Einbildungskraft Kanta) elementów jawiących się jako sprzeczne w świadomości empirycznej (operacja ta jednak nie ma charakteru dynamicznego); F. W. J. Schelling przejął tę koncepcję, nadając jej walor obiektywistyczny; d. stanowiła dla niego połączoną metodę spekulacji i refleksji, prowadzącą do przedstawienia bytu w jego jedności. Spośród neokantystów współczesnych używających kategorii d., P. Natorp, a za nim R. Hönlswald, sytuowali ją w dziedzinie metodologii nauk, J. Cohn — w czystej teorii, wykluczając d. jako sztukę; neokantysta marksizujący M. Adler określał d. (w opozycji do logiki formalnej) jako „metodę myślenia całością zakresu”, a S. Marck (szkoła badeńska i marburska) utworzył pojęcie „dialektyki krytycznej” jako sposobu myślenia prowadzącego do postępu wiedzy przez konfrontację zdań i ich przeciwieństw.

Osobną linię w nurcie poznawczym rozumienia d. stanowią myśliciele zajmujący się dialektycznością jako szczególną (dynamiczną) własnością obiektywnej rzeczywistości, przysługującą bytowi istotowo i charakteryzującą go w jego najgłębszej strukturze. D. jest w tym ujęciu procesem lub metodą poznania, polegającą na przebieganiu w szczególny sposób i wg określonych praw mnogości faz, odnoszącą się do rzeczywistości ujmowanej jako dialektyczny proces obiektywnych przemian; struktura samej rzeczywistości (realnej, idealnej, duchowej, społecznej i in.) stanowi ontyczne uzasadnienie d. jako metody i jej specyfiki poznawczej. W neoplatońskim systemie Jana Szkota Eriugeny (IX w.), utożsamiającym naturę bytu z naturą Boga, następuje absolutyzacja d. polegająca na przypisaniu jej cech boskich; d. jako sztuka — „mater artium” (matka nauk, sztuk) — nie jest narzędziem intelektualnym zbudowanym przez człowieka, lecz odkrytą sztuką i wiedzą najwyższą, zakorzenioną w istocie Boga — „vera rerum contemplatio” (prawdziwą kontemplacją rzeczywistości). Filozofem, który podniósł na najwyższy poziom racjonalne określenie tego typu d. był G. W. F. Hegel, w jego koncepcji odczytać jednak można specyficzne cechy analogicznych teorii poprzedników, jak rozwój całości (Proklos), zasada jedności (Plotyn), coincidentia oppositorum (Mikołaj z Kuzy) oraz Nic jako początek rozwoju (J. Böhme). Hegel wniósł do metafizycznego określenia d. racjonalne pojęcie rozwoju koniecznego, wyjaśnienie przechodzenia do opozycji każdej nieabsolutnej fazy bytu oraz kategorię sprzeczności — głębszej niż logiczna zasada samoruchu bytu, której źródłem jest opozycja pierwotnych form ontycznych Bytu i Niczego; od strony genetycznej d. jest tu wziętą w aspekcie ontologicznym aktywnością subiektywności absolutnej, która sama się różnicuje i określa w procesie negacji. D. w systemie idealizmu obiektywnego Hegla występuje w podwójnym znaczeniu: w sensie metafizycznym („d. rzeczywista”) stanowi własność bytu polegającą na jego immanentnym ruchu („Gang der Sache selbst” — *Wissenschaft der Logik*, Nü 1812, I 52) i samookreślaniu, a wynikającą z jego racjonalnej i duchowej natury; zasadą ruchu jest absolutność, zawierająca w sobie refleksję i aktywną negatywność, które powodują stałe zdwojenie („byt” — „inne”) rządzące rozwojem rzeczywistości („negatywny krok naprzód”) w kierunku absolutnej jedności („Totalität”), będącej uzgodnieniem tkwiących w bycie przeciwieństw; w znaczeniu poznawczym („d. spekulatywna”) stanowi metodę filozoficzną rekonstruowania koniecznego rozwoju bytu, a tym samym konstruowania teorii rzeczywistości, będącej całościowym wyjaśnieniem bytu we wszelkich jego przejawach oraz dynamice. Hegel formułuje wiele określeń tzw. praw dialektycznych: rozwoju przez sprzeczności, konfliktu treści i formy, przechodzenia ilości w jakość i odwrotnie, przerwania ciągłości, przejścia możliwości w konieczność; nie zostały one jednak u niego usystematyzowane i nazwane (jak np. w marksizmie).

Spośród myślicieli rozwijających Heglowskie pojęcie d. F. H. Bradley uznawał w niej metodę odsłaniania sfery idealnej rzeczywistości; G. Gentile, koncentrując się na d. ducha, określał ją jako naukę o odniesieniach myślowych i stosował w dziedzinach logiki, etyki, estetyki i in.; M. Merleau-Ponty zaaplikował ją do sfery egzystencji realnej, gdzie stanowiła o „samoodmianie” podmiotu, dokonującej się w interakcji z innym podmiotem (podmiotami) przebywającym we „wspólnym polu życia”, będącym totalnością. Do systemu Hegla nawiązał marksizm (K. Marks i F. Engels), aplikując wiele jego pojęć i twierdzeń do dzie-

dziny rzeczywistości materialnej; d. w tym ujęciu jest nauką o powszechnych związkach rozwoju odczytywanych zarówno w świecie zewnętrznym (przyroda i społeczeństwo), jak i w myśleniu; ze względu na zakres stosowania d. filozofia marksistowska dzieli się (zgodnie z podziałem G. W. Plechanowa) na materializm dialektyczny (dotyczący całej rzeczywistości materialnej) i materializm historyczny (dotyczący rzeczywistości społecznej). Szczególną funkcję pełni d. w dziedzinie społecznej, stanowiąc krytykę ideologii kapitalistycznej; jako narzędzie ekonomii politycznej stawia sobie za cel zarysowanie warunków usuwających przeszkody, które w ramach walki klas stoją na drodze do de-alienacji i emancypacji człowieka; aspekt jednostkowo-egzystencjalny d. wiąże się z wytyczaną przez nią ogólnospołeczną orientacją ideologiczno-polityczną (funkcja historiozoficzna d.) organizującego się rewolucyjnie proletariatu, który dąży do wyzwolenia. Kontekst praktyczny zaangażowania d. był źródłem jej częstego używania w funkcji propagandowej. Engels sformułował 3 najogólniejsze prawa d.: 1) przechodzenia ilości w jakość i odwrotnie; 2) przenikania się przeciwieństw; 3) rozwoju na drodze podwójnej negacji (odrzucone przez J. Stalina, po XX Zjeździe KPZR przywrócone do podręczników i dyskusji). Z biegiem czasu marksistowskie pojęcie d. ulegało modyfikacjom pod wpływem innych kierunków, m.in. heglizmu (G. Lukács), filozofii życia i mistyki chrześcijańskiej (E. Bloch) lub egzystencjalizmu (M. Markowicz). Oryginalną koncepcję zaproponował A. Gramsci, definiując d. jako „logiczną teorię poznania”; jej zadaniem jest m.in. usunięcie przeszkód w dążeniu do wiedzy, których źródło leży w sprzeczności istniejącej między człowiekiem i materią. Współczesną formę d. marksistowskiej, z wyraźną orientacją heglowską, opracowali (w odniesieniu do społecznego zakresu przedmiotowego) filozofowie tworzący szkołę frankfurcką: T. Adorno utworzył pojęcie d. negatywnej (krytycznej), która za pomocą ustawicznej destrukcji myślowej struktur tożsamości, ogólności, totalności i systematyczności społecznej ma odkrywać to, co w człowieku specyficzne i niepowtarzalne; teoria d. negatywnej stara się wyjaśnić wszelkie problemy kultury współczesnej jako korelaty określone społecznie i w krytyce tych zjawisk kieruje się zwł. ku medium filozoficznie ujętego języka; tak czyni także J. Habermas, wg którego d. jest częścią teorii komunikacji, służącą rekonstrukcji i przewyciężaniu elementów represyjnych, występujących w dialogu międzyludzkim, oraz ustanowieniu warunków prawidłowego dialogu; H. Marcuse w irracjonalizującej koncepcji d. widzi możliwość krytyki uniwersalnych związków ucisku i opresji tłumiących przez większość dziejów indywidualność i autentyczność człowieka oraz redukcyjnego powrotu do „pokładów anamnezy historycznej”, zwł. wiążącej się z impulsami ciała i erosa. Marksistowskie pojęcia d. spotkały się z wielostronną krytyką przeprowadzaną m.in. z pozycji pozytywistycznej (E. Bernstein), logicznej (K. Ajdukiewicz), tomistycznej (K. Kłósak), neopozytywistycznej (L. Kołakowski) oraz współczesnej filozofii nauki (K. Popper).

Historia — nurt erystyczny. Zapoczątkowany w megarejskiej szkole dialektycznej nurt pojmował d. jako sztukę stosowania w dyskusji reguł prowadzących do okazania wyższości swoich racji (niekoniecznie słusznych); z biegiem czasu w nurcie tym wyodrębniły się dwie tendencje: retoryczna — stawiająca za cel ukazywanie racji prawdziwościowych, oraz pragmatyczna, tj. czysto ery-

styczna (ἔρις [éris] — spór, walka) — dążąca do zwycięstwa w dyspucie nawet przy użyciu fałszywych środków argumentacji (Platon nazwał tę odmianę erystyki „zdegenerowaną formą dialektyki”, *Soph.*, 231 E). Nurt prawdziwościo- wy w d. uprawiał Sokrates, definiujący d. jako sztukę poszukiwania prawdy na drodze pytań i odpowiedzi i wyróżniający w niej 2 etapy: część elenktycz- ną (ἐλεγχος [élenchos] — odpięcie argumentu) — sprowadzania do absurdu błędnych mniemań rozmówcy, i część majeutyczną (μαϊεύεσθαι [maiéuesthai] — pomagać przy porodzie) — wydobywania z twierdzeń szczegółowych uogólnień na drodze opozycji i analogii. Pod wpływem *Topik* Arystotelesa w starożytno- ści licznie reprezentowana była koncepcja d. jako ars disputandi (Aleksander z Afrodyzji, Boecjusz, Kwintylianus); pod wpływem tego dzieła był także M. T. Cy- ceron — jego wykładnia myśli Arystotelesa, polegająca na rozróżnieniu dwóch rodzajów d. ars iudicandi, jako sztuki analizy logicznej służącej określeniu wła- ściwości rzeczy oraz ars inveniendi, jako sztuki znajdowania w dyskusji odpo- wiednich argumentów dla sądu prawdopodobnego oddziaływała szeroko na rozu- mienie d. aż po modyfikację jej znaczenia przez Kanta; m.in. P. Ramus sytuował ją w centralnym miejscu logiki, humaniści epoki odrodzenia zaś w opozycji do filozofii scholastycznej utożsamiali d. (logikę) z retoryką wg wzoru ars inveniendi Cyserona.

W nurcie pragmatycznego pojmowania d. najsłynniejsi byli sofiści (m.in. Protagoras), upatrujący w d. jedynie narzędzie wygrywania dysput, także za pomocą wadliwej argumentacji i wieloznaczności pojęć i sądów; d. stosowana jako sztuka komercyjna (m.in. w funkcji obrony w procesach sądowych) sta- ła się w tzw. późnym okresie sofistycznym sposobem tworzenia za pomocą środków językowych pozorów prawdy dla fałszywych sądów; zła sława tego procederu sprawiła, iż do dziś język potoczny nazywa „sofistycznymi” pokręt- ne lub naciągane argumenty. A. Schopenhauer, nawiązując w swej *Erystyce* do retoryki władzy w koncepcji N. Machiavellego, zarysował teorię d. rozumianej jako sztuka dyskusowania nastawiona na cel zachowania pozorów racji; erysty- kę określił jako naukę o wrodzonej człowiekowi chęci, aby zawsze mieć rację. Kierunkiem, który szczególnie przyczynił się do nadużycia i deformacji pojęcia d., był marksizm, a zwł. marksizm-leninizm; częste używanie tego pojęcia przez reprezentantów „materializmu wulgarnego” (np. K. Korsch) i w okresie stali- nowskim w funkcji czysto propagandowej lub erystycznej (jako „Fallstrick” wg określenia E. Bernsteina) spowodowało naruszenie wiarygodności poznawczej d. oraz przyczyniło się do poważnego zakwestionowania jej wartości w kontek- ście filozofii.

Równolegle do historii d. towarzyszył jej nurt antydialektyczny, zwł. wyraźny w nowożytności, gdzie przejawiał się w postawie przedstawicieli logiki formalnej (m.in. B. Bolzano i F. A. Trendelenburg) lub w opozycji filozoficznej do koncepcji Hegla. Tę ostatnią tendencję reprezentowali m.in. późny Schelling i C. H. Weisse, przeciwstawiający d. „metodę genetyczną”, która analizuje człowieka jako indywiduum stające się w historii. J. G. Fichte, podważający w późniejszym okresie filozofowania negatywność d. i upatrujący w niej pozytywną metodę ontycznego określenia jednostki ludzkiej przez miłość, która jest „wewnętrznym pulsem świata”; L. Feuerbach, proponujący, aby d. odnośnie do świata realnego zastąpić dialogiem: „ja” — „Ty”, oraz S. Kierkegaard, wiążący dziedzinę d. z wymiarem egzystencji jednostki.

Współczesne ujęcia dialektyki. Pojęcie d. prócz obecności w dziedzinie filozofii i teologii współczesnej bywa aplikowane do nauk szczegółowych. Popularne w XX w. było posługiwanie się d. w filozofii języka: prekursorem tych ujęć był F. Schleiermacher, który nawiązując do Platona określił funkcję d. w komunikacji międzyludzkiej; d. jest wg niego sztuką zapośredniczenia myśli i mowy, bytu i myślenia, teorii i praxis; dzięki d. myśl staje się realnym działającym wytworem indywidualnego podmiotu; w rozwiniętej teorii ma ona służyć niwelowaniu czynników alienacji dialogu i komunikacji oraz stwarzać możliwości ogólnie ważnego konsensusu językowego; w XX w. S. Toulmin i N. Rescher zastosowali w teorii komunikacji pojęcie d., posługując się metodą analityczną i nawiązując do Arystotelesa. C. M. Sciabarra i R. E. Bissell akcentując kontekstualny charakter d. interpretują ją jako metanaukę wobec logiki, odnosząc i kontrolując jej relacje ze światem realnym. W metalogice M. Bombik wykorzystuje d. epistemiczną i d. erystyczną do systematyzacji i wyjaśniania błędu logicznego *petitio principii*. Aspekty dialektyczne (zwł. rolę sprzeczności) teorii gry i teorii matematyki bada w kontekście neomarksizmu B. S. Grjaznow; w podobnym kontekście filozoficznym G. Della Volpe tworzy na bazie d. „naukową logikę heterogeniczności”, która ma odkrywać czyste struktury i reguły myślenia odnoszącego się do świata realnego (w pewnej mierze wyprzedza swymi analizami późniejsze badania J. Derridy). Liczne zastosowania znajduje współcześnie d. w filozofii nauki: F. Gonseth przypisuje jej główną rolę w swojej filozofii nauki otwartej; d. służy dostosowaniu wizji świata przedmiotowego do będącego stale *in statu nascendi* modelu metodologicznego nauk, dzięki czemu mogą one przyjmować nowe wyniki badań, a tym samym rozwijać się. Nawiązując do tej teorii G. Bachelard w ramach racjonalizmu dialektycznego koncentruje się na dialektycznej strukturze trwania nauki, a w d. widzi metodę „uplastyczniania pojęć” i krytyki twierdzeń; Bachelard wraz z Gonsethem i P. Bernaysem założył w 1947 czasopismo „Dialectica”. Wg K. R. Poppera w kontekście racjonalnej teorii nauki można mówić o d. jedynie w funkcji tworzenia opisowego modelu postępu nauki: d. służyłaby określaniu roli i granic sprzeczności w rozwoju teorii naukowej.

W dziedzinie filozofii N. Hartmann, a za nim A. Liebert, nawiązując do Platona stosują d. w funkcji metody filozofii umożliwiającej przekraczanie granic racjonalności w celu osiągnięcia kontaktu poznawczego z wymiarem tajemnicy; w płaszczyźnie antropologii uprawianej fenomenologicznie H. Wein powołuje, w opozycji do Heglowskich ustaleń, pojęcie d. realnej służącej partykularnemu wyjaśnieniu dynamiki stosunków międzyludzkich (antropologia dialektyczna). W antropologii egzystencjalistycznej d. występuje w supozycji irracjonalnej: wg prekursora kierunku — S. A. Kierkegarda — d. jest aporetyczną (eksponującą przeciwieństwa) analizą sytuacji egzystencjalnej człowieka, ukazującą, że jest on wolną indywidualnością istniejącą w stałym kontekście sprzeczności; wybór między nimi jest nieumotywowanym i nieuzasadnionym racjonalnie „skokiem”, często dyktowanym wiarą; tak rozumiana d. należy wg Kierkegarda do istoty wiary chrześcijańskiej. J. P. Sartre określił pojęcie d. na tle zsubiektywizowanej części systemu Hegla, na której zbudował egzystencjalną teorię bytu i teorię bytu społecznego; d. jest opartą na indywidualnej praxis logiką działania ludzkiego, skierowanego na całość (*totalité*) przenikającą byt; szczególną rolę odgrywa w tej logice „negacja duchowa” („czyn wolności”), będąca prze-

jawem wolności absolutnej, a umożliwiającą jednostce ocalenie autentyczności wobec determinizmów totalności społeczeństwa, państwa itp.; pewien etap filozofowania Sartre'a cechuje mało przekonująca aplikacja tak skonstruowanego pojęcia d. do tradycyjnych kategorii marksistowskich. Wg J. Wahla d. jest metodą pogłębiania napięć egzystencjalnych (intensywne przeżywanie sprzeczności), co pozwala człowiekowi przejść od istnienia empirycznego i historycznego do transcendencji będącej zasadą bytu. W nawiązaniu do wizji egzystencjalistycznej, zwł. Kierkegaarda, oraz do tezy Lutra o niezdolności człowieka do poznania Boga o własnych siłach zbudowane zostało pojęcie d. teologicznej, czyli d. stosowanej w celu poznawczego dotarcia do sfery objawienia. K. Barth twierdzi, iż treści objawienia są ujmowalne jedynie za pomocą dialektycznie przeciwstawnych sądów, mądrość Boża jest człowiekowi dostępna tylko na drodze negatywnej. R. Bultmann upatruje w d. kategorię interpretacyjną teologii, zasadzającą się na rozumieniu historycznym; wiąże się to z tezą silnie relatywistyczną: prawda o Bogu jest zmienna i należy ją ciągle na nowo zdobywać; inni teolodzy protestanccy tego nurtu to F. Gogarten i E. Brunner. Spośród mniej licznych teologów katolickich posługujących się narzędziem d. jest B. Lonergan, który wyrażał przekonanie, iż wiedzę o rzeczywistości nadprzyrodzonej konstytuują m.in. analizy konfliktowych tendencji w dziedzinie teologicznej.

Filozoficzne pojęcie d. jest aplikowane do różnych dziedzin działalności: W. Stróżewski (*D. twórczości*, 351) wyjaśnia dziedzinę twórczości artystycznej interpretując ją jako funkcję d. polegającą na wieloaspektowym ujmowaniu zjawisk stanowiących „materię” procesu twórczego oraz wyodrębnianiu w każdym z wyróżnionych aspektów „idealnych” biegunów opozycji, konstytuujących określone momenty dialektyczne; wartość dzieła sztuki zależy od jego efektywnej (różnej od eklektycznej) jedności dialektycznej, „pełnej wewnętrznych napięć”. Pojęcie d. stosuje w ontologicznej interpretacji budowy utworów muzycznych B. Pocij („siedem paradoksów muzyki”). Wśród nauk szczegółowych d. bywa stosowana m.in. w strukturalistycznej psychologii rozwoju (L. Goldmann i J. Piaget), gdzie jest definiowana jako rozumiejąco-wyjaśniające opisywanie struktur psychicznych w ich dynamice i wzajemnych związkach; w socjologii (G. Gurvitch) — stanowiąc bazę empiryzmu społecznego poprzez pełnienie funkcji metody opisu ruchu samoświadomości i jej aspektów społecznych u jednostek, grup, klas, społeczeństw, ich dzieł cywilizacyjnych i struktur, ruchu ujętego w dynamice napotykającej na stałe i nieprzewidziane trudności wewnętrzne i zewnętrzne lub (J. Elster) służąc do badania zjawisk przemian społecznych przy współdziałaniu metod teorii działania i teorii gry; w naukach przyrodniczych — gdzie jest wykorzystywana w fizycznej teorii ewolucji wszechświata (M. Kaku), a także do interpretacji w ramach teorii gry lub teorii informacji zjawisk fizycznych, chemicznych i biologicznych.

D. w najbardziej adekwatnym merytorycznym sensie (poznawczo-metodologicznym) to sposób intelektualnego, wieloaspektowego ujmowania zjawisk o charakterze dynamicznym oraz wyjaśniania tego charakteru przez wskazywanie przeciwstawnych momentów dialektycznych badanego zjawiska; tak pojmowana d. może być naturalną, spontaniczną czynnością poznawczą lub systematyczną metodą poznania naukowego (filozoficznego). W drugim podstawowym sensie (ontologicznym), korelatywnym wobec powyższego, d. stanowi cechę struktury i zasadę rozwoju całej rzeczywistości lub (częściej) określonej

dziedziny będącej przedmiotem poznania dialektycznego; szczególnie adekwatna dla d. jest dziedzina umysłu (świadomości) oraz te dziedziny, w których umysł pełni funkcję centralną (np. społeczeństwo i kultura). Od powyższych dwu znaczeń odróżnia się pojęcie d. jako sztuki (argumentacji lub przekonywania), d. w tym sensie, o ile zakłada nastawienie na wartość prawdy, wiąże się częściowo z d. poznawczą. D. jest zazwyczaj czynnością racjonalną (komplementarną wobec operacji logicznych), w niektórych ujęciach jednak zawiera elementy irracjonalne (zwl. w wersji d. erystycznej); stanowi raczej domenę filozofii idealistycznej, choć bywa też używana przez filozofów-realistów. Konstytuują ją elementy kontekstowości i holizmu, dzięki którym poznanie dialektyczne ujmuje jednocześnie i godzi ze sobą przeciwstawne elementy i aspekty, takie jak teoria i praktyka lub porządek moralny i pragmatyczny (przeciwieństwo relacyjne, nie logiczne), oraz momenty procesualności i negatywności. Ta ostatnia konstatacja umożliwia, poprzez krytyczne odniesienie się do części poznawczych elementów, przechodzenie w trakcie sukcesywnego rozwoju do wiedzy pozytywnej na wyższym etapie; ontologiczną wersję tego typu d. reprezentuje teoria określająca zasadę stawania się bytu jako zasadę antagonizmu przeciwieństw jego elementów ontycznych; w funkcji „przedłużenia” koncepcji ontologicznej zasada ta występuje w teorii społeczeństwa (w postaci walki przeciwieństw, np. klasowych), w etyce (np. stanowiąc podstawę sytuacyjnej teorii moralności), w teorii poznania (służąc m.in. wykazaniu relatywnego charakteru wartości prawdy). D. ujęta w funkcji poznawczej główne zastosowania ma w teorii świadomości i jej rozwoju, w filozofii poznania i teorii racjonalności, w teorii odkrycia naukowego i postępu nauki, w teorii gry oraz teorii komunikacji, w teorii rozwoju społeczeństwa i kultury, a także jej dziedzin (np. sztuki), oraz w filozofii dziejów.

Bibliografia: G. Rodier, *L'évolution de la d. de Platon*, *Année philosophique* 16 (1905), 49–73; J. Stenzel, *Studien zur Entwicklung der Platonischen D. von Sokrates zu Aristoteles*, Br 1917, Da 1974⁴; N. Hartmann, *Hegel und das Problem der Real-D.*, *Blätter der deutschen Philosophie* 9 (1935), 1–27; G. Bachelard, *La d. de la durée*, P 1936, 1989; K. R. Popper, *What is D.?*, *Mind* 49 (1940), 312–335; R. Robinson, *Plato's Earlier D.*, It 1941, NY 1980; B. Liebrucks, *Zur D. des Einen und Seienden in Platons „Parmenides“*, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 2 (1947), 244–258; P. Foulquié, *La dialectique*, P 1949, 1969⁷; M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la d.*, P 1955; P. Wilpert, *Aristoteles und die D.*, *KantSt* 48 (1956–1957), 247–257; W. Grimaldi, *The Aristotelian Topics*, *Traditio* 14 (1958), 1–16; E. Mueller, *The Hegel Legend of Thesis — Antithesis — Synthesis*, *Journal of History of Ideas* 19 (1958), 411–414; R. Heiss, *Wesen und Formen der D.*, Kö 1959; H. G. Gadamer, *Hegel und die antike D.*, *Hegel — Jahrbuch* 1 (1961), 173–199; G. Gurvitch, *D. et sociologie*, P 1962; W. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic*, Ox 1962, 1991; J. A. Nuño Montes, *La d. platónica*, Caracas 1962; G. Tonelli, *Der historische Ursprung der Kantischen Termini „Analytik“ und „D.“*, *Archiv der Begriffsgeschichte* 7 (1962), 120–139; L. Sichirillo, *Giustificazioni della d. in Aristotele*, Urbino 1963; E. Oeser, *Die antike D. in der Spätphilosophie Schellings. Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems*, Mn 1965; T. W. Adorno, *Negative D.*, F 1966, 1997⁹ (*D. negatywna*, Wwa 1986); *Aristotle on D., the „Topics“*. *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*, Ox 1968; J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, F 1968, 1994¹¹; W. Becker, *Hegels Begriff der D. und das Prinzip des Idealismus*, St 1969; R. Bittner, *Über die Bedeutung der D. Immanuel Kants*, Hei 1970; A. Kulenkampff, *Antinomie und D. Zur Funktion des Widerspruchs in der Philosophie*, St 1970; P. Lorenzen, *Szientismus versus D.*, w: *Hermeneutik und D.*, T 1970, I 57–72; O. Pöggeler, *D. und Topik*, w: tamże, II 273–310; S. Kozyr-Kowalski, J. Ładosz, *D. a społeczeństwo*, Wwa 1972; R. Bubner, *D. und Wissenschaft*, F 1973, 1974²; R. Simon-Schäfer, *D. Kritik eines Wortgebrauchs*, St 1973; J. F. Bennett, *Kant's D.*, Lo 1974; G. E. Müller, *Dialektische Philosophie*, Mn 1974; W. Röd, *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, I–II, Mn 1974, 1986²; A. Synowiecki, *D. a ontologia*, SF 18 (1974) z. 5, 3–30; *D. — Dialectiques*, Hg 1975; A. Nossol, *Chrystologia dialektyczna K. Bartha*, *Roczniki*

Teologiczne Seminarium Opolskiego 5 (1976), 12–45; E. Schäfer, *D. und Empirie. Zum Begriff der Erfahrung bei Marx*, Bo 1976; W. Janke, *Historische D. Destruktion dialektischer Grundformen von Kant bis Marx*, B 1977; U. Steinvorth, *Eine analytische Interpretation der Marxschen D.*, Meisenheim 1977; W. Stróżewski, *D. twórczości*, Kr 1983; M. Potępa, *D. i hermeneutyka w filozofii Friedricha Schleiermachers*, Łódź 1992; *Filozofia transcendentálna a d.*, Wwa 1994; K. Mech, *Chrześcijaństwo i d. w koncepcji Paula Tillicha*, Kr 1997.

Wojciech Chudy