

**Hans–Dieter Mutschler**

**Wprowadzenie  
do filozofii przyrody**

**Przekład  
Józef Bremer**

**Wydawnictwo WAM  
Kraków 2005**

Tytuł oryginału

Hans-Dieter Mutschler

*Naturphilosophie*

*Grundkurs Philosophie*, Band 12

©Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2002

©WAM, 2005

# Spis treści

<b>Wprowadzenie</b>	<b>7</b>
<b>1 Różne stanowiska w przestrzeni możliwości filozofii przyrody</b>	<b>19</b>
1.1 Przyroda jako scjentycznie ujmowalna całość tego, co istnieje (Przy <sub>cał/scje</sub> ) . . . . .	22
1.1.1 Naukowo odmierzony człowiek . . . . .	23
1.1.2 Fizykalizm dogmatyczny: Steven WEINBERG . . . . .	25
1.1.3 Fizykalizm naukowo–teoretyczny: Wolfgang STEGMÜLLER . . . . .	28
1.2 Przyroda jako całość tego, co istnieje, otwartego na wielość nieredukowalnych perspektyw (Przy <sub>cał/plur</sub> ) . . . . .	32
1.2.1 Ch.S. PEIRCE i A.N. WHITEHEAD . . . . .	33
1.2.2 Hans JONAS i Klaus MEYER–ABICH . . . . .	45
1.2.3 Przyrodoznawstwo jako <i>ancilla philosophiae</i> . . . . .	47
1.3 Przyroda jako regionalna, lecz naukowo definiowana wielkość (Przy <sub>reg/scje</sub> ) . . . . .	49
1.3.1 Andreas BARTELS, Friedrich KAMBARTEL i Angelika KREBS . . . . .	51
1.3.2 Hilary PUTNAM i filozofia analityczna . . . . .	54
1.4 Przyroda jako regionalna, ale pluralistycznie określona wielkość (Przy <sub>reg/plur</sub> ) . . . . .	57
1.4.1 Antysejentyzm: Henri BERGSON, Hans DRIESCH . . . . .	59
1.4.2 „Fizjologiczne pojęcie przyrody” według Lothara SCHÄFERA . . . . .	61
1.4.3 Gernota BÖHMEGO „fenomenologia przyrody” i Christopha REHMANN–SUTTERA przeformułowana nauka o entelechii . . . . .	65

<b>2 Napięcie pomiędzy teorią a praktyką</b>	<b>69</b>
2.1 Postmodernizm . . . . .	77
2.1.1 H.R. MATURANA i F.J. VARELA . . . . .	78
2.1.2 Gotthard GÜNTER . . . . .	83
2.1.3 Bruno LATOUR . . . . .	86
2.2 Nauka popularna . . . . .	89
2.2.1 Erich JANTSCH i Ilya PRIGOGINE . . . . .	90
2.2.2 Paul DAVIES . . . . .	93
2.2.3 Bernulf KANITSCHIEDER . . . . .	95
<b>3 Przyroda jako korelat tego, co teoretyczne</b>	<b>99</b>
3.1 To, co fizyczne i to, co fizykalne . . . . .	100
3.2 Przeciwnieństwo pomiędzy istotą i zjawiskiem; ontologia i dokładność . . . . .	107
3.3 Krytyka fizykalistycznego platonizmu . . . . .	112
3.3.1 Roger PENROSE . . . . .	114
3.3.2 Carl–Friedrich von WEIZSÄCKER . . . . .	116
3.4 Pojęcie ‘materii’ . . . . .	120
<b>4 Przyroda jako korelat tego, co techniczno–praktyczne</b>	<b>129</b>
4.1 Bionika . . . . .	134
4.2 Metafora komputera . . . . .	139
4.3 Technika <i>artificial life</i> . . . . .	142
4.4 Przyroda i technika u ARYSTOTELESA . . . . .	148
4.5 Cybernetyka . . . . .	169
4.6 Prawidłowość tego, co przypadkowe, jako celowość . . .	179
<b>5 Przyroda jako korelat tego, co etyczno–praktyczne</b>	<b>187</b>
5.1 Antycypacja wewnętrznie–wartościowej przyrody w technice, biologii i ekologii . . . . .	188
5.2 Scjentyzm i samocelowość: Hans SACHSSE, James LOVELOCK oraz nieudana synteza . . . . .	191
5.3 Nierozwiązany problem ontologii w etyce ekologicznej .	195
<b>6 O hermeneutyce unaukowanej przyrody</b>	<b>203</b>
<b>Literatura</b>	<b>213</b>
<b>Indeks osób</b>	<b>231</b>
<b>Indeks rzeczy</b>	<b>237</b>

# Wprowadzenie

Na pytanie o to, co właściwie powinniśmy rozumieć przez ‘naturę’ (*Natur*)<sup>1</sup>, udzielano w historii filozofii najprzeróżniejszych odpowiedzi. Dla niektórych, jak dla stoików, natura była czymś wszechobejmującym, a zarazem stanowiącym normy, zarówno tym, co nas fizycznie otacza (‘rzeczy przyrody’), jak i tym, co nadaje rzeczom byt i wartość (‘natura rzeczy’). Czymś odwrotnym do tej możliwości — dzisiaj ponownie atrakcyjnej — pojmowania przyrody (natury) jako całości jest chociażby jej pojęcie określane poprzez przeciwstawienie jakiemuś innemu biegunowi, jak np. ‘przyroda’ — ‘technika’, ‘fizyka’ — ‘metafizyka’, czy jakkolwiek inaczej mogłyby się nazywać tego rodzaju przeciwstawienia.

Taka strategia odgraniczania jest dzisiaj znowu stosowana, chociaż mówi się raczej o przeciwstawieniach: ‘natura’ — ‘kultura’ albo ‘natura’ — ‘dzieje’.

Przeciwstawieniem na zupełnie innej płaszczyźnie posługiwało się w swojej nauce chrześcijaństwo, odróżniając ‘naturę’ (‘przyrodę’) i ‘ponad-naturę’. W tym sposobie patrzenia także technika, kultura i historia należały do ‘natury’ i zostały oddzielone od Objawienia, które uchodziło za ‘nadnaturalne’.

Jakkolwiek mogłyby się zmieniać określenia ‘natury’ w ciągu historii (wymienione przykłady są tylko małym wycinkiem), istotna cezura w naszym rozumieniu natury została dokonana na początku XVII wieku, gdy udało się do jej badania użyć powtarzalnych eksperymentów, metod ilościowych i narzędzi matematycznych. Według GALILEUSZA ‘księga natury’ jest napisana matematycznymi literami (GALILEUSZ, 1987 II, 275). Wyobrażenie to było tak sugestywne i skuteczne, iż gdy angielski fizyk JEANS powiedział, „że Wszechświat wydaje się być wymyślonym przez czystego matematyka” (JEANS 1955, 130), to wyraził tym samym powszechnie znane, chociaż niewyeksplikowane przekonanie.

---

<sup>1</sup>Niemiecki termin *Natur* R. INGARDEN tłumaczy jako „natura” albo „przyroda” (por. KANT, *Krytyka czystego rozumu*). Wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza (J. B.).

Chociaż ‘księga natury’ jest starą metaforą, oznaczającą w średnio-wieczu przeciwieństwo ‘księgi Objawienia’ i odpowiadającą wspomnianemu przeciwstawieniu tego, co ‘naturalne’ i tego, co ‘nadenaturalne’, to nikt przed GALILEUSZEM nie wpadł na myśl, że ‘księga natury’ mogłaby być napisana językiem *matematycznym*. Gdy jednak takie rozumienie uzyskało aprobatę w XVIII i XIX wieku, to mało co wydawało się być tak jasnym jak pojęcie ‘natury’. ‘Natura’ oznaczała po prostu ontologiczny substrat matematycznego przyrodoznawstwa, a ponieważ niewiele rzeczy jest tak przejrzystych jak rachunek matematyczny, także pojęcie ‘natury’ wydawało się być w zasadzie jasno objaśnione.

Filozofowie, którzy próbowali zdemaskować pozorność tej jasności wskazując na hipotetyczny sposób postępowania przyrodoznawstwa<sup>2</sup> i starając się dostarczyć przyrodoznawstwu ostatecznego, jakościowego uzasadnienia, a więc tacy myśliciele jak SCHELLING albo HEGEL, nie potrafili ostatecznie nikogo przekonać, ponieważ na przeciągu XIX wieku okazało się, że metafizyczne spekulacje idealistów niemieckich były zbyt wycinkowe i pretensjonalne, aby móc wskazywać drogę nauce empirycznej, syntetyzować jej wyniki, albo je ostatecznie uzasadniać.

Mówiąc ogólnie, *scientific community* odwróciła się w tym okresie od spekulacji filozoficznych i rozpoczęła uprawiać działalność na własny rachunek. Do dzisiaj panuje powszechne przekonanie, że gdy chodzi o przyrodę, to kompetentne są *wyłącznie* nauki przyrodnicze, a każda wiedza, która rości sobie pretensje do wychodzenia poza uzyskane w nich wyniki, nie może być niczym innym, jak tylko cofnięciem się do dawno już przewyżnionej metafizyki spekulatywnej. Dlatego właśnie pojęcie ‘natury’ wydawało się, w zasadzie, nieproblematyczne, chociaż nadal nie oznaczało ono nic więcej jak tylko ontologiczny substrat nauk przyrodniczych, zaś wobec przekonującej siły uzyskiwanych przez nie wyników nie dawało się zauważyć żadnego dalszego zapotrzebowania na ontologiczne spekulacje.

Autorzy, którzy jednak mimo wszystko dochodzili swoich praw do uprawiania samodzielnej „filozofii przyrody”, jak Henri BERGSON (1930), Ludwig KLAGES (1961) czy Teilhard DE CHARDIN (1969) nie potrafili w niczym zmienić panującego ogólnie przekonania, że poję-

---

<sup>2</sup>Niem. „Naturwissenschaft” (J. B.)

cie przyrody jest właściwie nieproblematiczne i że w miarę dalszego postępu nauki uda się je coraz bardziej doprecyzować.

Załamaniem tego oczywistego przekonania wywołał dopiero kryzys ekologiczny, który w drugiej połowie XX wieku, u wielu ludzi myślących, wzbudził podejrzenie, że być może z naszym stosunkiem do natury coś nie jest w porządku, a jedna z przyczyn tego stanu rzeczy tkwi prawdopodobnie w zbyt wąskim scjencycznym pojmowaniu przyrody, które przez setki lat naiwnie przyjmowaliśmy jako uprawione. Już wcześniej tacy autorzy jak Georg PICHT, domagali się „rewizji przewodnich pojęć podstawowych i metod [badawczych] dotychczasowej nauki” (PICHT 1979, 27). Nauka, która prowadzi do tak rozpaczliwych następstw, jak obecnie uprawiana, musi opierać się na „fałszywej świadomości”. Podobnie wypowiadali się także filozofowie marksistowscy jak Ernst BLOCH, uważając, że „burżuazyjna nauka” spoczywa na niewłaściwym fundamencie (BLOCH 1985 = <sup>1</sup>1959).

Niejasne w tych przypadkach było jednak to, w jaki sposób należałoby zmienić panującą naukę, aby nie tylko zapobiec szkodliwym skutkom ekologicznym, lecz równocześnie zachować niekwestionowalne korzyści, jakie umożliwia nowożytna nauka i bazująca na niej technologia. Propozycje takich autorów jak: Ernst BLOCH, Georg PICHT czy Herbert MARCUSE (1967) wносиły jednak niewiele pod tym względem.

Dyskusję mimo to rozpoczęto i trwa ona nieprzerwanie do naszego czasu. Pytanie: czym właściwie jest „przyroda”, staje się dzisiaj ponownie aktualne, natomiast uzyskiwane odpowiedzi, zgodnie z oczekiwaniami, mocno się od siebie różnią. Propozycje odwołujące się do nowej metafizyki przyrody, jak Hansa JONASA (1973) czy Klause MEYER-ABICHA (1997), przeciwstawiają się tym propozycjom, które próbują złagodzić wąsko rozumiane scjencyczne pojęcie przyrody przez to, że odwołują się do niefizykalistycznych, ale jednak empirycznych nauk, aby tym samym uniknąć odwołania się do tego rodzaju silnej metafizyki przyrody.

W tym sensie Günter ROPOHL (1979) domagał się cybernetycznej, systemowej teorii techniki, a Lothar SCHÄFER (1999) żądał ostatnio przejścia od fizykalistycznego do „fizjologicznego pojęcia przyrody”. Miałoby ono polegać na tym, że ludzka *physis* oraz użyteczność lub szkodliwość naszych technicznych ingerencji w przyrodzie stanowiłyby granicę, aby nie tworzyć wszystkiego tego, co technicznie potrafimy wytworzyć.

Tego rodzaju propozycje należy szczegółowo przedyskutować. W każdym razie należy jednak zająć się prowokacją, którą dla naszego stosunku do przyrody oznacza kryzys ekologiczny. Minęły czasy, w których byliśmy przekonani, że wiemy, czym właściwie jest ‘przyroda’. Obecnie pojawia się poparte argumentami nowe określenie tego pojęcia. AUTOR tej książki uważa jednak, że same cybernetyczne albo fizjologiczne korektury jeszcze nie wystarczą. Problematyka sięga bowiem głębiej, chociaż równocześnie musimy przyznać rację takim filozofom jak ROPOHL lub SCHÄFER, którzy odwoływanie się do metafizycznie określonej *natura naturans* uważają za powrót do czasów przedoświeceniowych. Nowożytna subiektywność z jej patosem wolności ukonstytuowała się faktycznie dopiero wtedy, gdy uwolniła się od przyrody. Kto na wzór stoików chce ją z powrotem wprowadzić do ‘wielkiej całości’, musi pokazać, w jaki sposób chce zachować ‘projekt nowoczesności’ i co upoważnia go do tego, aby uważać ten projekt za chybiony, albo musi podać, co może ten projekt zastąpić.

W każdym razie AUTOR, znając związane z tym trudności, opowiada się za nowoczesnym pojęciem rozumu i jego oświeceniowym patosem, co zabrania naiwnego powoływania się na dawniejsze formy metafizyki przyrody. Istnieją jednak racje, aby nie odrzucać całkowicie jakiegś metafizyki przyrody.

Co należy rozumieć przez ‘metafizykę’, również nie jest dzisiaj całkiem jasne. Autorzy, jak Jürgen HABERMAS, wymieniają trzy główne motywy myślenia metafizycznego: „motyw jedności filozofii pierwotnej, zrównanie bytu i myślenia, uzdrawiające znaczenie teoretycznego sposobu życia”, co oznacza: „myślenie o tożsamości, naukę o ideach i mocne pojęcie teorii”. (HABERMAS 1992, 36). Gdy optuje się za tak silną metafizyką, to naturalnie dojdzie się zgodnie z oczekiwaniami Habermasa do wniosku, że należy ona do historii. W przeciwieństwie do tego, filozofowie analityczni, jak Donald DAVIDSON, bronią całkowicie niepretensjonalnego pojęcia metafizyki. Według DAVIDSONA: „możliwość uprawiania metafizyki polega na badaniu ogólnej struktury języka” (DAVIDSON 1994, 283). Gdy się broni tak niepretensjonalnego pojęcia metafizyki, to tak samo trudno nie uprawiać *żadnej* metafizyki, jak według HABERMASA ma to być *niemożliwe* w przyszłości.

Nie ma tutaj miejsca do rozważania różnych pojęć metafizyki i ich wzajemnego stosunku do siebie, aby następnie opowiedzieć się za którymś z nich. Od XVII wieku w filozofii przyrody mamy jednak do



dyspozycji jedno stosunkowo jasne kryterium odnośnie tego, co powinniśmy, przynajmniej w tym zakresie, zakwalifikować jako ‘metafizyczne’: jest nim używanie kategorii teleologicznych, tzn. przyjmowanie założeń, że w przyrodzie istnieją wartości, cele. Tego rodzaju założenia są do dzisiaj uważane za ‘metafizyczne’ zazwyczaj w pejoratywnym sensie. Wskazuje się przy tym, że od czasów GALILEUSZA, albo *a fortiori* od Charlesa DARWINA, nowożytne przyrodoznawstwo mogło osiągnąć swoje sukcesy tylko dzięki rezygnacji z przyczyn finalnych, że zatem każdy, kto naucza o teleologii przyrody, musiałby się z powrotem znaleźć w okresie poprzedzającym naukowe oświecenie.

To, jak niewiele mamy powodów, aby celowość przyrody zdyskwalifikować jako formę ‘złej metafizyki’, staje się widoczne przede wszystkim w obszarze tego, co etycznie–praktyczne. W rozdziale 5. zostanie bliżej pokazane, że wszystkie formy nieantropocentrycznej etyki ekologicznej, czy to holistyczne, biocentryczne, skupione na cierpieniu (pathocentryczne), czy jakiegokolwiek inne, muszą odwołać się do celu w przyrodzie, chociaż na zewnątrz przedstawiają się one jako antymetafizyczne. Na przykład filozof Urszula WOLF pojmując swoją, nawiązującą do Arthura SCHOPENHAUERA, etykę współczucia, za wolną od metafizyki, jeżeli jednak mamy współczuć ze zdolnymi do czucia i cierpienia zwierzętami, to musimy im przypisać dążenie do własnego dobra i założyć, że dążą one do unikania bólu (w przeciwieństwie np. do kamieni, traw lub rzek). Również ból WOLF definiuje w odniesieniu do istot zdolnych do odczuwania, jako „ograniczanie ich chcenia” (WOLF, w: KREBS 1997, 47nn). Pojęcie to jest jednak jednoznacznie teleologiczne. Niniejsze opracowanie ma pokazać, że gdy chodzi o nasze *praktyczne* zajmowanie się przyrodą, bardzo często argumentujemy teleologicznie, ponieważ po prostu nie potrafimy inaczej. Nie można się zatem pozbyć podejrzenia, że pewien określony, ogólnie rozpowszechniony antymetafizyczny afekt doprowadził wielu autorów do ignorowania teleologii przyrody także tam, gdzie stale czynimy z niej użytek.

Należy zatem uprawomocnić używanie kategorii teleologicznych w ich zastosowaniu do przyrody, a tym samym implikowaną w tym używaniu metafizykę. Tego rodzaju metafizyka nie musi w żaden sposób zawierać słusznie przez Jürgena HABERMASA krytykowanych, przesadnych roszczeń do ważności, takich jak: ostateczne uzasadnianie, identyczność bytu i myślenia, itp. Także tutaj zostanie zachowana zasada metafizycznej oszczędności, nie będzie się bowiem

kwalifikowało w szczególności przyrody jako stanowiącej normy, gdyż oznaczałoby to w rzeczywistości odebranie autonomii nowoczesnemu podmiotowi. Dlatego wielu autorów reaguje alergicznie na każdą teleologię przyrody, ponieważ obawiają się, że tym samym przyroda stanie się zarazem źródłem normatywności. Ale nie każdy cel jest zarazem normą. Ponieważ przez długi czas dominowało przekonanie, które zostało podważone dopiero przez kryzys ekologiczny, iż rzekomo w gruncie rzeczy dokładnie wiemy, czym jest ‘przyroda’ i wystarczy uprawiać fizykę, chemię czy biologię aby mieć jasność co do jej pojęcia, nie istniała więc już prawie żadna samodzielna filozofia przyrody, jeżeli przez taką filozofię chce się rozumieć coś więcej, aniżeli streszczenie najogólniejszych wyników nauk pozytywnych czy refleksję nad ich metodami w sensie teorii nauki.

Ciągle jednak pojawiali się filozofowie (z których BERGSON, BLOCH, KLAGES, PICHT, MARCUSE czy DE CHARDIN zostali już wymienieni), którzy próbowali rozwinąć samodzielną filozofię przyrody, albo przynajmniej taką postulowali. Na peryferiach naukowego *głównego nurtu* (*mainstream*) zadawano ciągle na nowo pytanie, czy rzeczywiście tak dokładnie wiemy, czym jest ‘przyroda’? Lecz ponieważ przed końcem XX wieku pytania tego nie uważano za powszechnie akceptowane pytania podstawowe, więc także próby odpowiedzi na nie były nadzwyczaj rozbieżne. Nie było tak, jak w teorii poznania, filozofii języka, etyce filozoficznej czy w filozofii politycznej, że myśliciele różnych kierunków spotkaliby się razem na wspólnym terenie, aby wymienić swoje argumenty. Gdy np. A.N. WHITEHEAD oraz Bernulf KANITSCHIEDER mówią o ‘kosmologii’, to mają przy tym na uwadze coś całkowicie od siebie różnego, co nie pozwala na żadne bezpośrednie porównanie. Ze względu na ową nieporównywalność sposobów postępowania, systematyczne rozważania na temat pojęcia przyrody muszą najpierw stworzyć pewną porównywalność owych zróżnicowanych założeń, aby następnie uzasadnić jakieś rozsądne stanowisko.

Jeśli bez dokonywania jakiegokolwiek wyboru rzuci się okiem na kilka tytułów prac, które w ostatnich latach ukazały się na temat ‘filozofii przyrody’, to zobaczymy obraz, który trudno bardziej zróżnicować: Erich BROCK (1985) napisał pracę o filozofii przyrody opartą na założeniach egzystencjalistycznych, Reinhold BREIL (1993) na założeniach kantowskich, Bernulf KANITSCHIEDER (1996) — na założeniach scjentyficznych, Rainer KOLTERMANN (1994) — na założeniach

neoscholastycznych, Maria DÜRCKHEIM (1996) — na założeniach mistyki natury, Klaus MEYER-ABICH (1997) — na założeniach filozofii tożsamości, Gernot BÖHME (1997) — na założeniach fenomenologicznych, itd. Żadna z tych książek nie zgadza się z pozostałymi co do przesłanek, a tym samym także co do otrzymanych wyników. Pracę Dürckheim wspomniano dlatego, ponieważ tego rodzaju ‘spirytualistyczne filozofie przyrody’ wyznaczają granice tego, co można w niniejszej pracy rozważać. Filozofia nie może zostać zastąpiona mistyką, chociaż tego typu autorzy z reguły stawiają takie wymagania. Doświadczenie mistyczne jest szczególnym doświadczeniem charzmatycznym, które nie nadaje się na podstawę ogólnie zrozumiałej argumentacji. Widać to jasno również w pismach Kena WILBERA. WILBER często mówi jak prorok i wtedy można mu wierzyć lub nie, często jednak argumentuje zupełnie rzeczowo, a wówczas podawana przez niego argumentacja jest całkowicie niezależna od jego spirytualizmu (WILBER 1998). W każdym razie w naszych dalszych rozważaniach nie powinno być miejsca dla tego rodzaju form spirytualistycznego ujęcia stworzenia, które także znajdujemy u Matthiew FOXA (1993) i innych autorów, ponieważ nie należą one do filozofii, co oczywiście nie musi być żadnym argumentem przeciwko ich *egzystencjalnemu* znaczeniu.

Gdy spojrzymy dalej w przeszłość poza minione dziesięciolecie, pojęcie ‘filozofii przyrody’ okaże się jeszcze bardziej zróżnicowane. Nie jest bowiem nawet tak, że istnieje jakaś seria kanonicznych autorów, jak np. ARYSTOTELES, KANT, SCHELLING, PEIRCE, QUINE, CARNAP czy POPPER, których należałoby uwzględnić, aby jako autor zaistnieć w zakresie ‘filozofii przyrody’, tak jak np. nie ma żadnego filozofa polityki, który mógłby ignorować HOBBESEA lub RAWLSA, albo filozofa języka, który mógłby ignorować WITTGENSTEINA lub STRAWSONA. W filozofii przyrody nie ma kanonicznych autorów, do których trzeba się odnieść. Oznacza to, że tak naprawdę taka dyscyplina jak ‘filozofia przyrody’ jeszcze nie istnieje. Stąd także niniejsze dociekania mogą być jedynie pierwszą propozycją w dyskusji, co w przyszłości powinniśmy rozumieć przez ‘filozofię przyrody’.

Tego rodzaju skromność jest uzasadniona także z innego względu: AUTOR jest przykładowo bardziej obeznany z fizyką aniżeli z biologią. Gdyby było odwrotnie, książka ta miałaby inne słabe strony, uwarunkowane również naukowymi brakami. Zresztą żadna książka nie byłaby ich pozbawiona.

1) Pierwszy rozdział niniejszych rozważań zawiera przegląd stanowisk. Stanowiska te zostają z grubsza podzielone na cztery rodzaje, aby następnie na przykładzie ich najbardziej znaczących przedstawicieli uzasadnić własne, oparte na argumentach, stanowisko. Podkreśla się w nim, że przez ‘przyrodę’ nie powinno się rozumieć całości wszystkiego, co istnieje, lecz obszar odgraniczony od kultury czy historii. Ponadto okazuje się, że nie ma sensu aby ‘przyrodę’ uznawać tylko jako przedmiot nauk przyrodniczych. Mamy do niej także praktycznie zdefiniowane sposoby dojścia, które nie wyczerpują się w spekulatywnych albo potocznie określonych antycypacjach tego wszystkiego, co następnie przedstawiciele nauk przyrodniczych lepiej wiedzą i znają.

Do pierwszego rozdziału odnosi się także to, co należy powiedzieć w stosunku do całej książki: Ponieważ dyscyplina ‘filozofia przyrody’ właściwie dzisiaj jeszcze nie istnieje, jej pole musi najpierw zostać przygotowane w szerokiej konfrontacji z bardzo heterogenicznymi stanowiskami. W odniesieniu do prezentowanych dociekań, pociąga to kłopotliwą konsekwencję, że autorzy, których systematyka jest bardzo dopracowana i którzy z upływem czasu przeszli znaczący rozwój swoich poglądów, rzeczywiście nie mogą być sprawiedliwie potraktowani w tak wąskich ramach, tym bardziej, iż czuje się konieczność wyboru z ich dzieł paru tzw. ‘argumentacyjnych zawiasów’, które rozstrzygają o tym, co istotne w filozofii przyrody, czy to w pozytywnym czy w negatywnym sensie. Toteż nikt nie powinien zakładać, że AUTOR pochlebia sobie, iż wraz z wychwyceniem tego rodzaju ‘argumentacyjnych zawiasów’ oddaje sprawiedliwość filozofom rangi Ch. PEIRCE’A, A.N. WHITEHEADA, W.v.O. QUINE’A, H. PUTNAMA. Można przy tym jedynie wymagać, aby poprzez tego rodzaju selektywne postępowanie nie skupić się na całkowicie peryferyjnych, detalicznych przemyśleniach, które dla całościowego dzieła wspomnianych autorów byłyby bez znaczenia.

2) Ponieważ niniejsza praca wychodzi od ogólnej obserwacji, że panujący dzisiaj obraz przyrody jest zbyt obciążony teorią, cała zawarta w niej argumentacja zakłada istnienie napięcia pomiędzy teorią a praktyką, którego zniwelowaniem ma być reprezentowana tutaj filozofia przyrody. Niestety, wielu współczesnych autorów po prostu zaprzecza tego rodzaju napięciu, tworząc postmodernistyczne albo popularnonaukowe syntezy w celu jego przewyciężenia. Zatem w drugim rozdziale zostaną odrzucone jako nieuzasadnione tego rodzaju

przedwczesne syntezy, aby stworzyć tym samym pole dla uprawiania autentycznej filozofii przyrody.

Rozdziały od trzeciego do piątego traktują każdorazowo ‘przyrodę’ jako ‘korelat’ rozumu teoretycznego i praktycznego, w tym rozumie praktycznego w jego podwójnej formie jako rozumu techniczno–praktycznego i etyczno–praktycznego. Ten podział obowiązywał jako kanoniczny od ARYSTOTELESA do KANTA. ARYSTOTELES odróżniał z jednej strony θεωρία, a z drugiej πράξις, i ποίησις. KANT ujął dwa ostatnie pojęcia łącznie w swoim pojęciu *praxis*, którą następnie podzielił na *praxis* ‘techniczną’ i ‘etyczną’. Jak się okaże w analizach szczegółowych, podział ten jest nadal sensowny.

Częstsze odwoływanie się w tej pracy do ‘staroeuropejskich’ autorów, jak ARYSTOTELES czy KANT, sygnalizuje zachowanie tradycyjnego pojęcia rozumu. Implikuje ono szczególnie przekonanie o nieredukowalności ludzkiej kompetencji do działania do zależności przyrodniczych, w każdym razie nie do tych, które opisują nauki przyrodnicze. AUTOR uważa, że trudno podzielać ogłaszane czasami z wielkim zachwytem samozniesienie rozumu filozoficznego, dokonane poprzez pozbawioną dystansu asymilację z fizjologią mózgu, cybernetyką, socjobiologią albo po prostu z fizyką. Ponadto praca ta podaje w różnych miejscach antyredukcjonistyczne argumenty, aczkolwiek bezpośrednio ingerencja w debatę nad ciałem i duszą albo mózgiem i duchem nie może być zadaniem filozofii przyrody.

Istotne jest, że w rozdziałach od trzeciego do piątego każdorazowo w tytule pojawia się pojęcie ‘korelatu’ (przyroda jako ‘korelat’ tego, co teoretyczne, tego, co techniczno–praktyczne itd.). Pojęcie to ma sygnalizować określoną postawę teoriopoznawczą, którą AUTOR w całej pracy przyjmuje jako prawomocną.

Podczas gdy ARYSTOTELES był przekonany o bezpośrednim dojściu do ‘bytu’ i do jego istotnych własności, KANT wskazał na konstytuowanie tego, co poznawane przez poznającego. KANT nie był żadnym konstruktywistą, chociaż dzisiaj mu się to przypisuje. Puentą w jego podejściu jest właśnie powiązanie transcendentального idealizmu z empirycznym realizmem. W nawiązaniu do tego, różni autorzy, jak Nelson GOODMAN (1998), Hilary PUTNAM (1990) albo Günter ABEL (1995) i Hans LENK (1995) reprezentowali ‘wewnętrzny realizm’, akceptowany także w tej pracy.

‘Wewnątrz realista’ przeczy istnieniu poznania, w którym poznający może poniewczasie wycofać subiektywną część poznania, aby z powrotem zachować to, co poznane jako czyste ‘zwierciadło przyrody’ w sensie ‘punktu widzenia Boga’. ABEL i LENK przeformułowali dodatkowo KANTA prymat ‘rozumu praktycznego’ w warunkach nowoczesnego pragmatyzmu i powiązali go z hermeneutyką filozoficzną. Odpowiednio do tego, zachowanie wobec świata jest zawsze *interpretującym* zachowaniem. Nie implikuje to jednak, że w tym, co poznane poznający spotyka tylko siebie. Faktycznie są to *rzeczy*, które poznajemy, ale ponieważ nie posiadamy jednoczącego punktu, jaki posiada Bóg, z którego to punktu świat byłby dla nas dostępny w jednej monolitycznej koncepcji, jesteśmy skazani na wielość perspektyw, w świetle których świat zjawia się nam zawsze *jako coś* i nigdy jako surowa ‘rzecz sama w sobie’. Metafizycy i fizykaliści próbowali w tym samym stopniu zastąpić ową perspektywiczność ludzkiego poznania przez perspektywę jedności. Jednak ich filozofie identyczności i formuły świata nie wypadły zbyt obiecująco.

Aby wprowadzić jakiś porządek do różnych perspektyw spojrzenia na przyrodę, odwołano się tutaj do arystotelesowskiego czy też kantowskiego podziału. ARYSTOTELES będzie w tej pracy ważny, ponieważ jego filozofia przyrody, wbrew ogólnie panującemu przesądowi, w dalszym ciągu posiada znaczenie systematyczne. Ma ona tutaj być swoistym ‘wolnym miejscem’ dla tego, co ‘fizyczne’ wobec tego, co ‘fizykalne’, a więc sfery świata, w którym żyjemy<sup>3</sup> wobec sfery nauki.

Pojęcie ‘korelatu’ powinno nam uświadomić, że na ARYSTOTELESA musimy dzisiaj spoglądać poprzez kantowskie okulary, gdyż inaczej zaginęłaby nowoczesna idea konstytucji, która łączy koncepcję KANTA z nowoczesnymi, językowo–analitycznymi koncepcjami, a której zdaniem AUTORA nie da się pominąć.

3) Rozdział „Przyroda jako korelat tego, co teoretyczne” jest w istocie polemiczny. Odrzuca on przesadne pretensje do ważności, podnoszone szczególnie ze strony fizykalizmu, a tutaj na nowo szerzącego się fizykalistycznego platonizmu. Tego rodzaju platonizm, który jest także bardzo rozpowszechniony w analitycznej teorii nauki, blokuje uprawianie każdej zróżnicowanej filozofii przyrody.

4) W rozdziale „Przyroda jako korelat tego, co techniczno–praktyczne” zostanie pokazane, że także dzisiaj nie da nam się unik-

---

<sup>3</sup>Niem. „Lebenswelt” (J. B.).

nąć spojrzenia na przyrodę w świetle ujęcia teleologicznego. Nie jest tak, że wiedzielibyśmy wszystko o ‘przyrodzie’, gdybyśmy ją przekazali eksperymentalnemu postępowaniu fizyki czy chemii, co z innej strony jest na wskroś uprawnione. Na podstawie analizy *praktycznego* sposobu postępowania w bionice, cybernetyce, informatyce itd. można ponadto wykazać, że tego rodzaju sposoby postępowania często wprowadzają do przyrody jakiś *τέλος*, który pozostaje niedostępny dla metody fizycznej, ponieważ nie została ona do tego stworzona. Owa teleologia zostanie następnie zestawiona z koncepcją ARYSTOTELESA.

5) W rozdziale o „Przyrodzie jako korelacji tego, co etycznie-praktyczne” zajmiemy się w zasadzie pytaniami z etyki ekologicznej. Chcemy pokazać, że we wszystkich formach nieantropocentrycznej, ekologicznej etyki pojawia się nierozwiązany problem ontologiczny — niejako transpozycja kantowskiej antynomii wolności na płaszczyźnie zewnętrznej przyrody. Takie formy etyki ekologicznej domagają się nieredukcjonistycznej ontologii, która została zbudowana właśnie w tej pracy.

6) Rozdział „Hermeneutyka unaukowanej przyrody” próbuje zamknąć lukę, którą obserwatorzy zapoznani z filozoficznymi ostrzeżeniami odczuwają jako dezyderat: Każdego roku powstaje mnóstwo nowych teoretycznych wglądów w zależności w przyrodzie, jednak mało kto pyta o ich znaczenie. Po prostu nie jest właściwym stwierdzeniem, jak to zakłada pozytywista, iż tego rodzaju wglądy gromadzimy w naszych podręcznikach, aby w razie potrzeby dostarczyć ich technicznemu opanowaniu świata. Nigdy nie istniał chociaż *jeden* fundamentalny wgląd w występujące w przyrodzie zależności, który bezpośrednio nie oddziaływałby z powrotem na nasze samorozumienie się jako ludzi, i to nie tylko w trywialnym sensie, że musielibyśmy przyjąć go do wiadomości, skoro materia jest nieciągła zamiast ciągła, skoro Wszechświat przypomina raczej wybuchającą bombę aniżeli statyczny kosmos, skoro na podstawie II zasady termodynamiki struktury złożone mają tendencję do rozpadu, itd.

Tego typu związki rzeczowe musimy wprowadzić przyjąc do wiadomości, pokazuje się jednak, że nawet pozytywistycznie nastawiony przyrodnik nie może się powstrzymać od ich *wartościowania* i włączania ich w hermeneutyczne koło swojego samorozumienia. Dokonuje się przy tym *interpretacji*, która nigdy nie jest tylko drugorzędnym

efektem leżących u podstaw związków rzeczowych, lecz w takich interpretacjach dochodzi do głosu neutralna wiedza rzeczowa i stan ducha, sprzyjające lokalizacji człowieka w otaczającym go kosmosie.

Tego rodzaju stwierdzenia pojawiają się dzisiaj samorzutnie w formie spopularyzowanej nauki. Ponieważ nie posiadamy żadnych uprawnionych do tego form dyskusyjnych, które przebiegałyby według określonych zasad, i pośredniczyłyby pomiędzy nauką i światem, w którym żyjemy, albo pomiędzy teorią i praktyką, dlatego kwitnie szary rynek światopoglądowych propozycji, które zdają się nie zawierać nic więcej aniżeli logiczne implikacje teorii samoorganizacji, teorii kwantowej, biologii molekularnej, teorii informacji itd., podczas gdy tak naprawdę propozycje te uprawiają arbitralne, pseudometafizyczne spekulacje.

Wspomniane, szeroko rozpowszechnione obciążenie teorią prowadzi do tego, że często wcale nie dostrzegamy problemu mediacji pomiędzy teorią a praktyką. Tak jak niezmiernie szybko postępująca technicyzacja pozostawia bez odpowiedzi pytanie o utylizację odpadów przemysłowych, tak unaukowanie przyrody tworzy mnóstwo poznawczych odpadów w formie półrozumiałych i egzystencjalnie niezintegrowanych teorematów. Filozofia przyrody ma *także* za zadanie rozwijanie strategii pokonywania owego semantycznego zanieczyszczenia środowiska, które powstaje przez to, że wprawdzie stale pomnażamy naszą wiedzę, lecz jeszcze nie do końca pojmujemy, *co* tak naprawdę wiemy.

Dlatego 'filozofia przyrody' może być definiowana jako mediacja pomiędzy teorią i praktyką na płaszczyźnie nauki i świata, w którym żyjemy, przy czym ten ostatni posiada pierwszeństwo.



# 1 Różne stanowiska w przestrzeni możliwości filozofii przyrody

Dość niejasne jest to, co powinniśmy rozumieć przez ‘przyrodę’ lub ‘filozofię przyrody’. Nawet pobieżny rzut oka na różnego rodzaju propozycje takiego rozumienia dostarcza stosunkowo niespójnego obrazu. Niektórzy autorzy rozumieją przez ‘przyrodę’ całość tego, co istnieje, czy to w metafizycznym czy materialistycznym sensie tak, że ‘filozofia przyrody’ byłaby po prostu identyczna z ‘filozofią’, ponieważ nie istnieje nic, co nie znalazłoby się w zakresie jej kompetencji. Inni znowu są przekonani, że pojęcie ‘przyrody’ jest wystarczająco określone jako korelat przyrodoznawstwa tak, iż filozofia przyrody nie polegałaby na niczym innym, jak na systematyzującym dydaktycznym opracowaniu najogólniejszych wyników uzyskanych w przyrodoznawstwie, na popularnonaukowym ich przekazywaniu albo metodycznej refleksji nad nimi.

Ponieważ jednak przedsięwzięcie ‘filozofia przyrody’ całkiem różnie wygląda, w zależności od tego, jakie stanowisko zajmiemy wobec tych podstawowych pytań, koniecznym jest, aby najpierw otworzyć przestrzeń możliwości, wewnątrz której owo przedsięwzięcie pozwoli się zdefiniować, żeby następnie zdecydować, która koncepcja ‘filozofii przyrody’ dysponuje najlepszą argumentacją, gdyż nic nie jest tutaj od samego początku jasne i ustalone. Ani to, że pojęcie ‘przyrody’ jest czysto ‘regionalnym’, ani to, że jest ono pojęciem ‘całościowym’, ani to, że pozwala się ono wystarczająco określić jako korelat przyrodoznawstwa, ani to, że w stosunku do ‘przyrody’ posiadamy niescjentyczne sposoby dojścia, jakkolwiek mogłyby one w poszczególnych przypadkach wyglądać.

Należy więc wprowadzić najpierw dwa podstawowe rozróżnienia, które nie leżąc na tej samej osi logicznej, pozwalają się dowolnie ze sobą kombinować.

Pierwsze rozróżnienie (i) dotyczy koncepcji przyrody jako sumy albo całości tego, co istnieje ( $\text{Przy}_{\text{cał}}$ ) tak, iż nie istniałoby nic, co nie byłoby ‘przyrodą’; następnie koncepcji przyrody jako regional-

nie określonego obszaru, który nie pokrywa wszystkiego, co w ogóle istnieje ( $\text{Przy}_{\text{reg}}$ ), tzn. ‘przyrodę’ da się ewentualnie odgraniczyć od obszaru ‘kultury’ i ‘historii’. Inne, logicznie niezależne od (i) rozróżnienie dotyczy przyrody tylko jako korelatu przyrodoznawstwa ( $\text{Przy}_{\text{scje}}$ ), albo przyrody jako czegoś danego, co pozwala na różne, niesprowadzalne do siebie sposoby dojścia, tzn. przyrody jako jakiejś wielkości, którą można pluralistycznie ująć ( $\text{Przy}_{\text{plur}}$ ), która jest nie tylko obliczalna, lecz można ją także zrozumieć, albo której estetyczne i moralnie relewantne własności da się może poznawczo wykorzystać. W ten sposób wyłaniają się dwie pary przeciwieństw:

$\text{Przy}_{\text{cał}}$  —  $\text{Przy}_{\text{reg}}$   
 $\text{Przy}_{\text{scje}}$  —  $\text{Przy}_{\text{plur}}$

Ponieważ obydwie rozróżnienia pozwalają się ze sobą kombinować, daje to cztery możliwości, które odpowiadają rzeczywistości reprezentowanym stanowiskom i które należy osobno omówić. Umieszczenie danego stanowiska w powyższej ‘przestrzeni możliwości’ musi być poparte argumentami, gdyż w żadnym wypadku nie jest ono zrozumiałe samo przez się, chociaż wielu filozofów przyrody woli, żeby umieszczenia ich w tej przestrzeni możliwości nie uważać za coś wymagającego uzasadnienia. Odnosi się to przede wszystkim do filozofów, którzy na sposób pewny zakładają, że przyrodą jest właśnie ‘wszystko to, co istnieje’ ( $\text{Przy}_{\text{cał}}$ ), albo którzy bez wątpienia wychodzą z założenia, że nauki przyrodnicze mogłyby wiedzieć wszystko, co byłoby do powiedzenia o przyrodzie ( $\text{Przy}_{\text{scje}}$ ).

Kombinatoryka dostarcza nam więc następujących czterech stanowisk, wymagających dalszego zbadania:

$\text{Przy}_{\text{cał/scje}}$   
 $\text{Przy}_{\text{cał/plur}}$   
 $\text{Przy}_{\text{reg/scje}}$   
 $\text{Przy}_{\text{reg/plur}}$

Stanowisko  $\text{Przy}_{\text{cał/scje}}$  jest utrzymywane przez wielu analitycznych teoretyków nauki, a także przez fizyków/fizykalistów, jak np. przez W.v.O. QUINE’A, C.G. HEMPLA, Wolfganga STEGMÜLLERA czy Bernulfa KANITSCHIEDERA. Dla nich ‘przyroda’ oznacza całość tego, co istnieje, którą można na sposób wystarczający ująć za pomocą fizykalistycznego schematu.

Stanowisko Przy<sub>cał/plur</sub> jest często reprezentowane przez filozofów widzących w pojęciu ‘przyrody’ ostateczną instancję, która jednak otwiera się jedynie na wielość nieredukowalnych sposobów dojścia. Klasycznymi przedstawicielami tego stanowiska są: Ch.S. PEIRCE, A.N. WHITEHEAD, ale także tacy autorzy jak: Hans JONAS czy Klaus MEYER-ABICH. Oczywiście, koncepcja ta nie musi w sposób konieczny pojawiać się w postaci tego rodzaju bogatej w założenia metafizyki. Można by ją także dostrzec np. w filozofii przyrody Ernsta BLOCHA, o ile w ogóle marksizm rozporządzał nieredukcjonistycznym pojęciem przyrody, jako całości tego, co istnieje. Filozofia przyrody BLOCHA nie zostanie jednak w dalszych rozważaniach bliżej przedstawiona, ponieważ wymagałoby to obszernej krytyki leżącej u jej podstaw teorii społeczeństwa, która to krytyka rozsądziłaby ramy niniejszej pracy.

W przeciwieństwie do Przy<sub>cał/plur</sub> stanowisko Przy<sub>reg/scje</sub> jest o wiele bardziej rozpowszechnione i *na pierwszy rzut oka* jest ono stanowiskiem najbardziej przekonującym. Cieszy się ono niekwestionowanym uznaniem, jakie naukom przyrodniczym udało się uzyskać w odniesieniu do ich obszaru przedmiotowego i łączy z tym nieredukcjonistyczny obraz człowieka, na poparcie którego da się również dostarczyć dobrych argumentów. Stanowisko to jest zazwyczaj reprezentowane przez przedstawicieli ‘Szkoły z Erlangen’<sup>1</sup>, tzn. przez takich autorów jak: Paul LORENZEN, Jürgen MITTELSTRASS, Friedrich KAMBARTEL albo Peter JANICH, ale także przez filozofów analitycznych, którzy ze szkołą tą nie mają nic wspólnego, jak np. przez Donalda DAVIDSONA czy Hilarego PUTNAMA.

Stanowisko, które powinno tutaj zostać uwypuklone, mianowicie kombinacja Przy<sub>reg/plur</sub> jest z pewnością stanowiskiem mniejszościowym, gdyż obciąża się ono koniecznością kwestionowania roszczenia przyrodoznawstwa do całkowitego wyjaśniania tam, gdzie roszczenie to święci swoje największe triumfy, mianowicie na polu przyrody. Stanowisko to *prima vista* przedstawia sobą niewiele, dlatego scjentyzm zwykle nie jest kwestionowany w odniesieniu do przyrody, lecz w odniesieniu do człowieka, tak np. w obszernej dyskusji o ‘stosunku ciała

---

<sup>1</sup>Tzw. „Szkoła z Erlangen” („Erlanger Schule”) powstała w latach 60-tych XX wieku głównie dzięki naukowo-teoretycznym pracom Paula LORENZENA. Stawiała ona sobie między innymi za cel metodyczne (tzn. zupełne i pozbawione sprzeczności) uzasadnienie nauk (J. B.).

i duszy’, o ‘mentalnym uprzyczynowieniu’, a całkiem ogólnie w pytaniu o ‘naturalizm’ w filozofii analitycznej czy w pytaniu o możliwość fizykalizacji tego, co społeczne i w pytaniu o granice *social engineering*, jak to ma miejsce u K.O. APLA czy Jürgena HABERMASA.

Jeśli nawet nie chce się poddawać w wątpliwość znaczenia tego typu dyskusyjnych kontekstów, to niekonsekwentnym wydaje się odrzucanie redukcjonistycznego punktu widzenia w stosunku do człowieka, a akceptowanie go w stosunku do przyrody. Jest to niekonsekwentne dlatego, że także człowiek jest istotą należącą do przyrody i niełatwo można zrozumieć, dlaczego w całej przyrodzie mielibyśmy tworzyć pozbawione analogii wyjątkowe zjawisko tego rodzaju, że do opisanego człowieka powinny być użyte *całkiem inne* kategorie, aniżeli do opisanego pozostałej przyrody. Wydaje się, że w bardzo rozpowszechnionym stanowisku Przy<sub>reg/scje</sub> pokutuje jakaś resztkowa forma dualizmu, który od DESCARTESA do KANTA miał skłonność nie tylko do odróżniania dyskursów o tym, co mentalne od dyskursów o tym, co fizykalne — co jest konieczne — ale również do tak ostrego ich oddzielenia, że już nie można ich wzajemnie do siebie odnosić.

Stąd prowadzona w niniejszym wprowadzającym rozdziale dyskusja powinna pokazać, że przy bliższym spojrzeniu stanowisko Przy<sub>reg/plur</sub> ma o wiele mniej założeń, niż się pozornie na pierwszy rzut oka wydaje.

Cztery wymienione stanowiska zostaną obecnie przedyskutowane w tej kolejności, w jakiej zostały wprowadzone:

Przy<sub>cał/scje</sub>

Przy<sub>cał/plur</sub>

Przy<sub>reg/scje</sub>

Przy<sub>reg/plur</sub>

### 1.1 Przyroda jako scjentyfikacyjnie ujmowalna całość tego, co istnieje (Przy<sub>cał/scje</sub>)

Stanowisko Przy<sub>cał/scje</sub> jest poniekąd najbardziej ‘twardym’ stanowiskiem. Zakłada ono, że nie ma niczego na tym świecie, co nie jest dostępne sposobowi wyjaśniania znanemu z nauk przyrodniczych, a w przypadku granicznym nawet z fizyki teoretycznej. Fizykalizm występuje tu jednak w różnych postaciach. Naturalnie w postaci nie kwestionowanego przekonania fizyków teoretycznych, że są we wszystkim kompetentni. Przekonani o tym byli np. Max PLANCK, Albert

EINSTEIN, a jeszcze dzisiaj są o tym przekonani tacy fizycy jak Steven WEINBERG czy Frank TIPLER. Na przykładzie WEINBERGA można pokazać, że tak rozumiany fizykalizm opiera się na dogmatycznych przeabsolutyzowaniach, które trudno usprawiedliwić.

Fizykalizm wsparty argumentami występował od lat dwudziestych minionego stulecia w Kole Wiedeńskim, tzn. u takich autorów jak: Rudolf CARNAP, Moritz SCHLICK czy Otto NEURATH. Ta tradycja fizykalizmu była kontynuowana przez niektórych teoretyków nauki: Ernesta NAGLA, C.G. HEMPLA, W.v.O. QUINE'A, Wolfganga STEGMÜLLERA, W.K. ESSLERA itd. Zanim jednak zajmiemy się tą tradycją, musimy wskazać na centralny problem fizykalizmu: człowieka.

### 1.1.1 Naukowo odmierzony człowiek

O prawdziwości fizykalizmu nie decyduje przede wszystkim jego stosunek do przyrody, lecz do człowieka. W niniejszym dociekanii zostaną wprowadzone podane powody, dlaczego fizykalizm nie odpowiada prawdzie nawet gdy chodzi o przyrodę, ale właściwym jego sprawdzianem pozostaje człowiek. Ponieważ tematowi temu jest poświęcona obszerna literatura, która nie podpada pod kompetencję filozofii przyrody, nie będziemy tutaj powtarzać argumentów 'za i przeciw' znanych z debaty nad ciałem i duszą czy mózgiem i duchem. AUTOROWI wydaje się jednak, że naturaliści, tzn. ci, którzy są zwolennikami całkowicie przyrodniczego wyjaśniania człowieka, dysponują słabszymi argumentami aniżeli ich przeciwnicy.

Fizykalistyczny redukcjonista jest z reguły zmuszony do przyjmowania dość egzotycznych założeń, gdy chce *pod każdym względem* wyjaśniać człowieka naukowo-naturalistycznie tak, iż w zasadzie należałoby się dziwić, dlaczego stanowisko to już dawno nie zostało wyeliminowane. Na przykład filozof Holm TETENS przedstawia fizykalistyczny obraz człowieka, w którym nie czyni żadnej różnicy pomiędzy neurocybernetyką a fizyką i uważa tę 'naukę' za wystarczającą do 'wyjaśniania' ludzkiego zachowania, która sprowadza się do badania odpowiednich prawidłowości, wiążących nasze poznania z naszymi działaniami (TETENS 1994).

Autor ten widocznie wyobraża sobie, że człowieka, podobnie jak samochód, można postawić na eksperymentalnym stoisku badawczym, celem przetestowania jego wewnętrznego funkcjonowania. Nie ulega wątpliwości, że na tego rodzaju 'stoisku badawczym' można

wiele się dowiedzieć, zarówno o samochodzie jak i o człowieku. Metodami tymi bardzo skutecznie posługuje się ‘psychologia kognitywna’ (por. np. ANDERSON 1996).

Oczywiście istnieją w człowieku uwarunkowane ewolucyjnie, silne neuronalne powiązania, które są otwarte dla takiej nomologicznej ingerencji. Istnieją jednak pewne przesłanki, aby wątpić, że w takim postępowaniu można uzyskać *wystarczające* pojęcie o człowieku. Tego rodzaju ‘stanowisko badawcze’ abstrahuje przykładowo od historycznego, społecznego i normatywnego usytuowania człowieka. Uwzględnienie takiego usytuowania jest istotne nawet dla samochodu. Nie zrozumie się naprawdę samochodu, gdy zna się jedynie eksperymentalne dane z warsztatowego stoiska badawczego, lecz musi się ponadto wiedzieć, jakie społeczne, historyczne i normatywne warunki doprowadziły do tego, że nasze problemy transportowe rozwiązujemy za pomocą samochodu w ten sposób, jak to dzisiaj czynimy. Dlaczego więc jakiś punkt widzenia, który jest zbyt ograniczony w stosunku do samochodu, ma być wystarczający, gdy chodzi o człowieka?

*Naturalizm*, czyli ujęcie mówiące, że potrafimy człowieka wystarczająco ‘wyjaśniać’ za pomocą metod dostarczanych przez nauki przyrodnicze, staje tym samym przed trudnymi do rozwiązania problemami. Ponieważ zadaniem tej książki nie może być obszerniejsze przedstawienie tego rodzaju problemów, więc przytaczamy tylko jedną obserwację, symptomatyczną gdy chodzi o słabość naturalizmu: W wydanej ostatnio przez Geerta KEILA i Herberta SCHNÄDELBACHA pracy zbiorowej o naturalizmie tylko sześciu autorów reprezentuje tak zwany ‘naturalizm *nieredukcjonistyczny*’, czyli dopuszczający kategorie intencjonalne, nieredukowalność perspektywy pierwszoosobowej, skalę wszystkich nauk, a więc uwzględniający nie tylko kategorie fizyki i chemii, lecz także prawoznawstwa, psychologii czy nauki o literaturze, itd. Autorzy ci nadal wszystko to nazywają ‘naturalizmem’ (KEIL/SCHNÄDELBACH 2000; por. także KEIL 1993).

Pytamy się jednak, czy tego rodzaju zapożyczenia nie są jedynie grzeczną formą pożegnania się z całym naturalistycznym programem? Pojęcie ‘naturalizmu’ jest zdefiniowane poprzez konstytutywne odniesienie do nauk przyrodniczych. Jeżeli jednak w opisie człowieka uwzględni się *wszystkie* nauki humanistyczne, używanie kategorii intencjonalnych, niemożliwą do obejścia perspektywę pierwszoosobową itd., to nie można nadal nazywać tego ‘naturalizmem’, ponieważ pojęcie ‘natury’ nie jest tutaj zdefiniowane. Zgodnie z tym nie znajdziemy

u KEILA/SCHNÄDELBACHA żadnych relewantnych prób objaśniania ze strony ‘nieredukcjonistycznych’ naturalistów ich pojęcia przyrody, co jednak byłoby konieczne, jeżeli muszą oni zrezygnować z nauk przyrodniczych jako *definiensu* dla swojego przedsięwzięcia.

Podobne zarzuty muszą zostać postawione wobec tak zwanych ‘nauk kognitywnych’, stanowiących zupełnie niejasną mieszaninę informatyki, semiotyki, filozofii i antropologii (odnośnie do tego: GOLD/ENGEL 1998). Przejdźmy zatem do fizykalizmu w wąskim znaczeniu.

### 1.1.2 Fizykalizm dogmatyczny: Steven Weinberg

Oczywiście fizyk nie musi być fizykalistą. Werner HEISENBERG odrzucił zdecydowanie fizykalizm (szczególnie w: HEISENBERG 1989). A jednak fizykalistyczna konstrukcja świata jest sugestywna, bowiem wydaje się być czymś pożądanym, aby wszystko, co istnieje móc algorytmicznie sprowadzić do jednej prostej formuły. Życzenie to przybiera często postać wiary w jakąś ‘formułę świata’, którą potem identyfikuje się z ‘zunifikowaną teorią pola’, jednoczącą w jednym formalizmie wszystkie cztery znane siły: słabe i silne oddziaływanie, siłę elektromagnetyczną i siłę grawitacyjną. Stephen HAWKING, autor znaczących artykułów naukowych z zakresu kosmologii kwantowej, identyfikuje np. tego rodzaju zjednoczoną teorię pola z myślami Boga przed stworzeniem świata (HAWKING 1988, 218), nie podając jednak, skąd stwierdzenie to czerpie swoje prawo do ważności. Jeszcze dalej idzie Steven WEINBERG, laureat nagrody Nobla za teorię unifikacji oddziaływań słabych i elektromagnetycznych<sup>2</sup>. Od „zunifikowanej teorii pola” [*Vereinigte Feldtheorie*] domaga się on bycia ‘ostateczną’ albo ‘logicznie konieczną’.

„Najlepiej uczynimy wtedy, gdy scharakteryzujemy tę ostateczną teorię jak taką, która jest tak ścisła, że każda próba jakiegokolwiek nawet najmniejszej zmiany prowadzi do logicznych absurdów” (WEINBERG 1992, 24/5).

Jasnym jest, że tego rodzaju prawa do ważności nie będą potwierdzane przez naukę empiryczną, jak np. fizykę, gdyż nie wiemy, czy

---

<sup>2</sup>Oddziaływanie elektromagnetyczne i oddziaływanie słabe można opisać w ramach jednego oddziaływania nazwanego „elektrosłabym”. Twórcy teorii unifikującej oddziaływania słabe i elektromagnetyczne otrzymali w 1979 r. Nagrodę Nobla (J. B.).

znane dzisiaj cztery podstawowe siły są wszystkimi siłami, jakie drze-  
mią w głębokościach materii, a poza tym nadal nie mielibyśmy żad-  
nego sposobu postępowania, aby jakąkolwiek teorię zakwalifikować  
jako ‘ostateczną’. Tego typu teoria nie byłaby falsyfikowalna, zatem  
choćby z tego względu, nie byłaby już teorią empiryczną, ponadto  
zaś dla wszystkich teorii istnieją logicznie ekwiwalentne sformułow-  
ania, które opierają się na różnych założeniach ontologicznych (jak np.  
ontologia cząstek albo pola w teorii kwantowej), a w końcu każda fi-  
zykalna teoria jest empirycznie niedookreślona, tzn. istnieje zawsze  
możliwość, aby jakiś dany szereg wyników pomiarowych ‘wyjaśniać’  
poprzez logicznie ze sobą nierównoważne teorie, które *ipso facto* nie  
spoczywają na tych samych ontologicznych założeniach podstawo-  
wych<sup>3</sup>.

W związku z tym warto trochę bliżej omówić koncepcję fizyka Stevena  
WEINBERGA, w której szczególnie jasno widać mechanizm, prowa-  
dzący do owych wygórowanych wymagań dotyczących ważności. Me-  
chanizm ten został opisany przed ponad 200 laty przez KANTA w jego  
*Krytyce czystego rozumu*. Istota tego mechanizmu leży w niezaspoko-  
jonym dążeniu człowieka do metafizyki, które go stale skłania do  
przechodzenia od tego, co ‘uwarunkowane’<sup>4</sup> do tego, co ‘nieuwarun-  
kowane’, do mieszania kategorialnych form nauki z transcendentnymi  
‘ideami’, do czynienia ze zjawisk prawdziwej ‘rzeczy samej w sobie’.

Ostatnie przejście widać szczególnie dokładnie u WEINBERGA. Nie  
liczy się on z tym, że przyroda w fizycznym eksperymencie może się  
pojawić jako to, co odpowiada eksperymentalnym warunkom, lecz  
stwierdza empatycznie: „Ja jednak mówię o samej przyrodzie jako  
takiej” (WEINBERG 1992, 62). Coś całkiem podobnego występowało  
już w niemieckim idealizmie, chociażby u SCHELLINGA: „Filozof przy-  
rody stawia siebie na miejscu przyrody” (SCHELLING 1/IV, 530).

Te wzniosłe wymagania nie są do spełnienia ani przez spekulatywną  
metafizykę ani przez jakąś współczesną teorię pola. W przeci-  
wieństwie do tego KANT dopuścił ‘ideę’ tylko jako regulatywną, tzn.  
to, co ‘nieuwarunkowane’ przyświeca naukowcowi w jego dążeniu do  
znalezienia jedności zasad stojących za wielością zjawisk. Kant porów-

<sup>3</sup>Teoria jest niedookreślona (niem. „unterdeterminiert”, ang. „under-determinate”), gdy oprócz niej inne teorie ‘pasują’ do obserwowanego zjawiska (J. B.).

<sup>4</sup>Kantowskie „das Bedingte” INGARDEN tłumaczy jako „przedmiot uwarunko-  
wany”; por. *Krytyka czystego rozumu*, B 527/A498 (J. B.).



nuje ten mechanizm do *focus imaginarius* (KANT, *Krytyka*, B 672), tzn. do czysto wirtualnego punktu jednoczącego. Interesujące jest, że WEINBERG, który — jak szczerze wyznaje — z zasady nie dopuszcza żadnej filozofii, wybiera dokładnie to samo porównanie:

„Proszę sobie wyobrazić, że przestrzeń naukowych zasad jest wypełniona strzałkami, które każdorazowo są wymierzone w jakąś zasadę i które same wychodzą od innych zasad, poprzez które ta jedna jest wyjaśniona. Owe strzałki wyjaśniające pokazują rozpoznawalny wzorzec: Nie tworzą one ani rozdzielonych, niezależnych od siebie grup, które odpowiadają pojedynczym naukom, ani nie błędzą bezcelowo, lecz są wszystkie ze sobą wzajemnie powiązane i gdy prześledzi się je z powrotem, wydają się wszystkie wypływać z jakiegoś jednego wspólnego punktu wyjścia. Ten punkt wyjścia, w którym zbiegają się wszystkie wyjaśnienia jest tym, co rozumiem przez ostateczną teorię”<sup>5</sup> (WEINBERG 1992, 13).

W odróżnieniu od KANTA WEINBERG uważa jednak taką ideę za osiągalną. Wierzy on, że posiadając jakąś ‘formułę świata’, można z niej wyprowadzić wszystko, co istnieje. W rozmowie z WEINBERGIEM redaktor czasopisma *Der Spiegel* stawia zarzut, który się sam nasuwa: „Ale nie wiemy nawet jak powstało życie na Ziemi, albo jak funkcjonuje ludzka świadomość”. Na to WEINBERG odpowiada:

„Tak, ale to nie są żadne fundamentalne tajemnice, gdyż wiemy, jaką formę wyjaśnienia kiedyś znajdziemy: wszystko, co zachodzi w mózgu opiera się na prawach chemii i fizyki” (WEINBERG 1999, 192).

Oznacza to zatem, że jeżeli będziemy mieli ową ‘formułę świata’, to wtedy nawet w przedmiotach złożonych nie będą mogły więcej występować jakości emergentne. Jak mało jest to jednak prawdopodobne, zademonstrował Hilary PUTNAM za pomocą zarówno prostego jak i przekonującego przykładu:

Gdy mamy deskę z dwoma otworami, jednym okrągłym, drugim kwadratowym (średnica i długość boku są równe), to jak należy wyjaśnić,

---

<sup>5</sup>WEINBERG używa zwrotu „final theory” [niem. „endgültige Theorie”] (J. B.).

że kwadratowa pieczęć przechodzi przez jeden otwór, a przez drugi nie? Wyjaśnienie tego stanu rzeczy nie musi się odwoływać do jakichkolwiek molekuł czy mikrostruktur, gdyż jakiś filozof grecki dysponujący całkowicie błędną nauką o czterech elementach mógłby to wyjaśnić równie dobrze jak i my. Jeśli z drugiej strony próbujemy tu podać wyjaśnienie mikrofizyczne, musimy do praw mikrofizycznych wprowadzić warunki brzegowe, które z punktu widzenia tych praw są „totally accidental” („this atom is here, this carbon atom is there, and so forth”). Ponieważ „wyjaśnić” = „wyprowadzić z praw”, a owe warunki brzegowe są przypadkowe ze względu na tego rodzaju prawa, więc nawet ów prosty stan rzeczy nie może być wyprowadzony z fizyki teoretycznej. Skoro jednak tak jest, to jakie podstawy powinniśmy posiadać, pyta PUTNAM, aby wierzyć, że np. prawa ekonomii są dedukowalne z praw fizycznych? (PUTNAM 1975, 295nn).

Wobec tak poważnych zarzutów fizykalizm utracił wiele ze swojej atrakcyjności. W Niemczech jest on jednak nadal rozwijany przez takich autorów jak Bernulf KANITSCHIEDER, który podobnie jak SCHELLING jest przekonany o tym, że można zajrzeć do „wnętrza natury” (KANITSCHIEDER 1996).

### 1.1.3 Fizykalizm naukowo–teoretyczny: Wolfgang Stegmüller

Dogmatyczny fizykalizm reprezentowany przez niektórych uprawiających naukę fizyków, został wspomniany dlatego, że często motywuje on światopoglądowo, kryjąc się za subtelnie cyzelowanymi łańcuchami argumentacyjnymi analitycznych teoretyków nauki oraz dlatego, że dostarcza on schematu, według którego postępuje rozpowszechniony dzisiaj fizykalistyczny platonizm, który zostanie obszerniej przedstawiony i skrytykowany w 3.3.

Ważnym ponadto wydaje się, aby nie powoływać się tylko na teoretyków nauki, ale także na empirycznie pracujących naukowców. Trudno bowiem o jeszcze większe wzajemne wyobcowanie niż to, z którym mamy do czynienia pomiędzy tymi dwoma grupami.

Właśnie Steven WEINBERG wyraził się bardzo negatywnie na ten temat. Teoria nauki nie jest niczym więcej aniżeli

„[...] uprzejmą uwagą na marginesie, dotyczącą historii i odkryć nauki. [...] Nie znam *nikogo*, kto w czasach powojennych brał aktywny udział w postępie fizyki i którego

praca badawcza byłaby w godny uwagi sposób wspierana przez działalność filozofów” (WEINBERG 1992, 174/5).

Tego rodzaju wspieranie miało być jednak tym, do czego teoria nauki od początku rościła sobie prawo. Według Rudolfa CARNAPA zastosowanie współczesnej logiki formalnej ma nie tylko odgrywać rolę *post-festum*, lecz „ułatwi ono tworzenie nowych pojęć, formułowanie nowych odważnych założeń” (CARNAP 1986 = <sup>1</sup>1996, 287).

Tak się jednak nie stało. Droga od nauki do analitycznej teorii nauki pozostała jednokierunkową ulicą wewnątrzakademicką. Faktycznie ten typ teorii nauki nie wywiera żadnego wpływu na uprawianie nauki i musi się dopiero pokazać, czy lepiej powiedzie się nowszym szkicom.

Ponieważ teoria nauki używa często bardzo wąskiego pojęcia nauki, wielu fizyków uprawia swoją filozofię omijając ją, co oczywiście kończy się dyletantyzmem. Z drugiej strony spotykamy u wielu ‘filozofujących fizyków’ inicjatywy (por. pod 2.2), których brak licznym teoretykom nauki. Na przykład rzadko badają oni przedstawioną w ostatnim punkcie idealno–metafizyczną komponentę procesu naukowego. (Wyjątkiem jest tutaj np. Hans POSER, którego metafizyka odpowiada w znaczącym stopniu metafizyce przedstawianej w niniejszej książce [POSER 2001, 201nn].) Będąc filozofem przyrody dobrze jest w każdym razie nie ograniczać się jedynie do teorii nauki, aby tym samym być skazanym na jej metafizyczne zawężenia, co jednak nie oznacza, że można ją ignorować.

Pośród analitycznych teoretyków nauki, którzy do końca reprezentowali fizykalizm i to w całej jego ostrości, wyróżnia się Wolfgang STEGMÜLLER. Fizykalizm ten, którego niepowodzenia chcemy tutaj naszkicować, jest o wiele bardziej przemyślany aniżeli fizykalizm autorów wymienionych w przedostatnim punkcie, pozbawionych wyraźnych konturów i nazywanych ‘nieredukcjonistycznymi naturalistami’. Tylko ściśle redukjonistyczny naturalizm, jak w przypadku STEGMÜLLERA, może w *pouczający* sposób okazać się pomyłką.

STEGMÜLLER konsekwentnie przekazał do zakresu fizyki wszystko, co istnieje, tak samo procesy historyczne, jak i psychiczne czy świadomościowe, tak samo FREUDA, jak i MARKSA. Granice jego programu stały się widoczne dopiero, gdy go w całości zrealizował. Początkowo wychodził on z stanowiska CARNAPA, stawiającego w centrum badań czysto syntaktyczne analizy. Później

CARNAP akceptował semantykę, ale tylko w sensie formalnej, ekstensjonalnej semantyki TARSKIEGO. STEGMÜLLER postępował najpierw według programu CARNAPA, a jego teoria nauki opierała się głównie na syntaktyczno–logicznych analizach, szczególnie na analizach już sformalizowanych języków naukowych, jak np. fizyki teoretycznej. Oczywiście nadal przyznawał, że język potoczny jest ostatecznym metajęzykiem wszystkich formalnych języków, ale z jego fundującego działania nie czynił dalej żadnego użytku, tak samo jak wprawdzie podkreślał konstytutywne odniesienie fizyki teoretycznej do budowanych rzemieślniczymi metodami instrumentów pomiarowych, jednak nie rozważał tego w sensie ‘instrumentalnego *a priori*’, jak to miało miejsce u ‘Erlangczyków’ (STEGMÜLLER [WT] I, 70; II/1, 469). Dla tego typu stanowiska pragmatyczne założenia procesu naukowego są przypadkowe w sensie popperowskiego *context of discovery*, który może być przeniesiony do czystej psychologii badań.

W trakcie swojego naukowo–badawczego rozwoju STEGMÜLLER zaakceptował dokonane przez HEMPLA w jego późnych pismach przejście od wyjaśnień dedukcyjno–nomologicznych (DN) do indukcyjno–statystycznych (IS). Przejście od wyjaśnień DN do wyjaśnień IS staje się konieczne, gdy chce się naukowo–teoretycznie wyjść naprzeciw statystycznemu charakterowi teorii kwantów i gdy jest się zdania, że wyjaśnienia DN są szczególnymi przypadkami wyjaśnień IS, podczas gdy odwrotna zależność nie zachodzi. W każdym razie, według STEGMÜLLERA, wyjaśnienia DN można uzyskać bez odwołania się do pragmatycznych relatywizacji. W przypadku wyjaśnień IS rozumiana w hemplowskim sensie ‘pragmatyka’ zmierza ku ‘istotnemu’ odwołaniu się do ‘konkretnych sytuacji wiedzy’ albo do jej relatywizacji do określonego kręgu osób, albo do jakiegoś przedziału czasu. STEGMÜLLER przyznaje, że w takim przypadku trzeba by wzbogacić semantykę formalną o semantykę intensjonalną (STEGMÜLLER [WT] I, 4nn; 954). Należy zaznaczyć, że STEGMÜLLER opracował drugie wydanie swojej *Teorii nauki* w duchu takiej intensjonalnej semantyki, co oznacza rewizję jego podstawowych założeń, przy czym przede wszystkim zminimalizował on rolę pragmatyki. Odpowiada ona ‘niższej płaszczyźnie’ naukowego poznania (STEGMÜLLER [WT] I, 118).

Wprawdzie STEGMÜLLER nie zrewidował swojego ujęcia postaw propozycjonalnych jak ‘chcieć’, ‘życzyć sobie’, ‘przeczuwać’, ‘wierzyć’ itd., od których wymaga, że musiałyby zostać wprowadzone w „teore-

tyczny system cechujący się stopniem i precyzją teorii elektromagnetycznej”. Mogłoby to nastąpić poprzez redukcję teleologii czynności do przyczynowości motywów, poprzez redukcję przyczynowości motywów do neurofizjologicznych prawidłowości, które ze swej strony powinny zostać sprowadzone do chemiczno–fizykalnych mechanizmów w ramach analiz cybernetycznych. W ten sposób można by zrozumieć filozoficzną ‘nieszkodliwość’ wyjaśnień teleologicznych, a z nią nieszkodliwość i zastępowalność wszystkich wyrażań, odnoszących się do tego, co mentalne (STEGMÜLLER [WT] t. I, 452; 703nn).

STEGMÜLLER wyraża zatem nadzieję związaną tradycyjnie z cybernetyką, że dyscyplina ta wspomaga fizykalistyczny redukcjonizm tak, że przy jej pomocy każde zdanie, które mówi o ‘celach’, ‘wartościach’ albo ‘sensach’, można by przetłumaczyć na ekwiwalentne zdanie, nie zawierające już żadnych teleologicznych pojęć (odnośnie do krytyki tego rozpowszechnionego stanowiska por. 4.5).

Redukcjonizm ten jest jednak stawiany pod znakiem zapytania z innej strony: od pewnego okresu swojego naukowego rozwoju STEGMÜLLER przejmuje ‘strukturalizm’ J.D. SNEEDA, wedle którego jakąś teorię można *en bloc* scharakteryzować za pomocą ‘mnogościowo–teoretycznego orzecznika’. Następnie akceptuje on SNEEDA pojęcie *T*–teoretycznego, które mówi, że w jakiejś teorii mogą istnieć wielkości, których wartości nie da się obliczyć, bez ponownego odwołania się do teorii *T*. Koncepcja ta zawiera dalsze ‘pragmatyczne relatywizacje’, zmierzające ku temu, że *Scientific Community* należałoby zdefiniować przez ‘wspólny cel badań’. Koncepcja SNEEDA prowadzi do „równowagi rozważania”<sup>6</sup>, zachodzącej pomiędzy historią nauki a teorią nauki (STEGMÜLLER [WT] II/2, 27nn; II/3, 110, 346).

Rozwój ten doprowadził pierwotny program STEGMÜLLERA *ad absurdum*, nie ma już bowiem sensu dążyć do zredukowania całej teleologii działania przy pomocy cybernetyki do fizyki i chemii, jeśli dyscyplin tych w ogóle nie można określić bez odwołania się do celów działania.

W sumie na przykładzie STEGMÜLLERA widać, że urzeczywistniony fizykalizm ma tendencję do zmieniania się w swoje przeciwieństwo. Postawiony w centrum przez konstruktywistów z Erlangen ‘prymat tego, co praktyczne’ sam wraca tutaj mimo woli. Stąd

---

<sup>6</sup>Niem. „Überlegungsgleichgewicht”. Chodzi o stan, w którym, po gruntownym rozważeniu, wszystkie sądy zgadzają się ze sobą na wszystkich stopniach ogólności (J. B.).

jest także zrozumiałym, że STEGMÜLLER nigdy tak rzeczywiście nie przyjął do wiadomości, wspomnianego przez przedstawicieli ze Szkoły w Erlangen, zwrotnego związania z praktyką. Paula LORENZENA alternatywne rozważania zasad podstawowych, dotyczące techniczno-praktycznego ufundowania fizyki, STEGMÜLLER sprawdza na przykład tylko w aspekcie rachunkowym. a nie bada tych rozważań od strony ich osiągnięć uzasadniających, widocznych w obrębie tego, co praktyczne (STEGMÜLLER [WT] I, 518; II/2 61/2; II, 4/5). Tak samo marginalnie omawia eksperymentalne odnoszenie się fizyki do tego, co doświadczalne. W tego rodzaju teorii nauki konteksty działania pozostają czymś zewnętrznym.

Nie tylko immanentny rozwój myśli Wolfganga STEGMÜLLERA wskazuje na konstytutywne odwołanie się każdej teorii do kontekstów pragmatycznych. W orszaku takich autorów, jak Stephen TOULMIN, Norwood HANSON czy Imre LAKATOS mówiono wprost o ‘pragmatycznym’ albo ‘kontekstualnym zwrocie’ w teorii nauki. W związku z taką ewolucją fizykalizm dawno już nie znajduje akceptacji, do której mógł sobie rościć pretensje w czasach ‘Koła Wiedeńskiego’ tak, iż można mówić o swoistym ‘naukowo–teoretycznym samozniesieniu się fizykalizmu’.

Z drugiej strony tego rodzaju podstawowe, naukowo–teoretyczne rozważania nie są *explicite* przedmiotem filozofii przyrody, w każdym razie nie w tym sensie, w jakim jest ona tutaj rozumiana. Dlatego należy pozostać przy tych paru uwagach, wskazujących jedynie na argumentacyjne deficyty w fizykalistycznym czy naturalistycznym programie. Niniejsza praca dostarczy oczywiście kilku antynaturalistycznych argumentów dla ściślej rozumianej filozofii przyrody. I tak w punkcie 3.4 zostanie pokazane, że nawet pojęcia ‘materii’ nie da się uzasadnić czysto wewnątrz–fizykalnie. *A fortiori*, uzasadniana w rozdziale czwartym koncepcja teleologii przyrody rozsadza każdy fizykalizm.

Wynik: Stanowisko Przycał/scje wydaje się zawodne pod tym względem, że fizykalistycznemu schematowi wyjaśniania musi ono przyznać zasięg, który trudno uzasadnić.