

Hans–Dieter Mutschler

**Wprowadzenie
do filozofii przyrody**

**Przekład
Józef Bremer**

**Wydawnictwo WAM
Kraków 2005**

Wprowadzenie

Na pytanie o to, co właściwie powinniśmy rozumieć przez ‘naturę’ (*Natur*)¹, 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.

¹Niemiecki 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 ‘nadnaturalne’, 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 przyrodoznawstwa² 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-

²Niem. „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 = ¹1959).

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 jakiejś 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 przeszłości.

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 HOBBESA 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 rozumu 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 żyjemy³ 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-

³Niem. „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 etyczno-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 płaszczyznę 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 drugorzędym

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.