

Witold Tulibacki

Uwagi o naturalizmie

Naturalizmem w filozofii określa się najczęściej¹ pewną orientację myślową, która objaśniając zjawiska rzeczywistości odwołuje się do ich przyrodniczego charakteru. Terminem kluczowym, który — co prawda — posiada liczne konotacje, jest w tym przypadku *natura*. Wiedzie on nasze skojarzenia jednoznacznie ku światu przyrody.

Oczywiście, nie ma tu potrzeby wkraczać na teoretycznie niepewny teren uściśleń definicyjnych, z góry skazanych na mierne powodzenie. Lecz gdy odwołamy się do intuicji językowych — zarówno kategoria natury, jak i przyrody jawią się nam, w zasadzie, jako synonimy. I wypada zawierzyć tym intuicjom. Choć należy pamiętać, że tak jak np. u stoików, czy być może też u Hegla lub u fenomenologów, termin *natura* wykracza poza wąskie, zwane dziś scjentystycznym, rozumienie świata jako przyrodniczego i będzie w tych koncepcjach bardziej zbliżony do treści, która zawarta jest w kategorii wszystkiego, o czym można mówić², niemniej jednak bez większego wahania stwierdzić można, że i w tych przypadkach istnieje ścisły związek znaczenia „natury” z tym, co określa się mianem świata przyrodniczego. Mówiąc o naturze winniśmy zachować pewną semantyczną ostrożność, jako że terminem tym operowali, dość swobodnie go traktując, panteiści, gdy stosowany przez nich rozkład akcentów ontologicznych powodował, że raz opisywali nim przyrodę, innym razem utożsamianego z przyrodą Boga. Dokąd zatem sięga granica natury, jeśli przekraczać może swój przyrodniczy horyzont? Oczywiście sięgać może, jak to w refleksji filozoficznej, w dowolne rejony każdego pomyślanego bytu, czy będą to pitagorejskie sfery, czy arystotelesowska for-

¹ Piszę „najczęściej”, zdając się na nie do końca jasne, aczkolwiek dość powszechnie akceptowane rozumienie naturalizmu.

² Jan Woleński zwraca uwagę na ten fakt w odniesieniu do stoicyzmu Cycerona pisząc: „Uważał on [Cyceron — W. T.] *lex naturae* za powszechne, niezależne od woli ludzkiej, wieczne i niezmiennie: jest też niepisane i wrodzone. Jego źródło jest podwójne: Bóg i natura. Zważywszy stoicki panteizm, różnica między Bogiem a naturą jest tu nader względna”. Patrz J. Woleński, *Prawo naturalne a prawo przyrody*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1996, t. XXIV, z. 2, s. 7.

ma, czy owa dusza świata, która, jak u Marka Aureliusza, skorelowana z ludzką duszą „jest źródłem Sprawiedliwości” i w niej „mają początek cnoty inne”³. Może też natura wprost oznaczać Stwórcę, czego przykładem jest stanowisko o rodowodzie oświeceniowym, wyrażone w nader cenionej podówczas *Teorii uczuć moralnych* (*The Theory of Moral Sentiment*) autorstwa Adama Smitha. Możemy tam przeczytać, że „zarządzanie wielkim organizmem wszechświata [...] jest sprawą Boga”⁴, ale: „natura przyznaje nagrody za dobre zachowanie w nie-szczęściu”, troszczy się rodzicielsko o człowieka i społeczeństwo, „nawołuje ludzkość do aktów dobroczynnych”. Zatem nie ma wątpliwości, że Bóg i natura są tożsame poza kontekstem, w którym autor czyni Boga „stwórcą natury”, „twórcą natury” itd.⁵ W tym, i w przypadkach temu podobnych, można zadać pytanie, czy pojęcie natury daje się używać aż tak elastycznie. A jeśli dopuścimy tę możliwość, pozostanie zapytać, czy na tak skonstruowanym pojęciu natury można oprzeć konstrukcję pojęciową naturalizmu.

Naturalizm pojęty w sposób charakterystyczny dla stoicyzmu czy u Smitha jest jedynie pozorem naturalizmu lub co najwyżej naturalizmem umiejscowionym w sferze werbalnej, dalekim od spełnienia wymogów, jakim, bez względu na swoją światopoglądową opinię, hołdowało wiele koncepcji filozoficznych odwołujących się do faktów przyrodniczych.

Pojęcie natury charakteryzowano też w ten sposób, iż podkreślono jej ontyczną autonomię. Natura jawiła się jako coś od człowieka niezależnego i pierwotnego. Człowiek był jej wytworem, odkrywał ją poza swą świadomością lub „napotykał” ją w świadomości dzięki splotowi możliwości tkwiących w obrębie jego władz poznawczych.

Wypada jednak podkreślić, że wywodliwe⁶ z pojęcia natury pojęcie naturalizmu nie absorbuje właściwie (a jeśli tak, to z ogromnymi trudnościami) tych ujęć natury, które ją traktują jako efekt kreacji boskiej. Naturalizm jest w zasadzie myślową konstrukcją świata, akcentującą przyrodniczość świata w duchu realizmu materialistycznego. I choć to umiejscowienie nie jest dość precyzyjne i nie oddaje istoty różnorodności i bogactwa interpretacyjnego różnych odcieni naturalizmu, to wyznacza ono kierunek, w jakim naturalizm podążał w opisie świata. W tym najogólniejszym wariacie, świat przybiera postać przyrodniczą, a naturalizm znajduje swoją wersję kosmologiczną. Fundamentem dla tych ujęć była przesłanka o jednorodności świata obiektywnej przyrody i świata ludzkiego.

³ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*. Warszawa 1984, s. 133.

⁴ A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, Warszawa 1989, s. 353, 212, 217, 127.

⁵ Tamże, s. 188, 112.

⁶ Termin „wywodliwe” zapożyczony tu zostaje od Tadeusza Kotarbińskiego jako oddający, w naszym odczuciu, istotę swoistego językowego automatyzmu pozwalającego na łatwy zabieg utworzenia w tym przypadku kategorii naturalizmu od kategorii natury. Por. T. Kotarbiński, *Sprawność i błąd*, Warszawa 1957, s. 120.

Świat ludzki w oczach naturalistów stanowił pewną wysublimowaną sferę przyrodniczą, nie wykraczającą wszakże swoją innością poza horyzont oddziaływania tych samych praw, które obowiązują w przyrodzie. Naturalizm wyrażał przekonanie o istnieniu jakiegoś „subporządku” poddającego się rozeznaniu racjonalnemu opartemu na danych empirycznych i wiedzy przyrodniczej. Ta właśnie wersja naturalizmu (którą określić można jako antropologiczną), wiodła doktryny filozoficzne ku rozważaniom dotyczącym istoty człowieka ujętego w perspektywie jakichś stałych przynależnych mu cech, jakieś dającej się scharakteryzować natury ludzkiej. Ta wizja człowieka wiodła drogą prostą ku naturalizmowi w etyce, rozprzestrzenionemu z różnym nasileniem, we wszystkich epokach filozoficznych. Różnorodne koncepcje o wymowie naturalistycznej operowały hasłem „natury ludzkiej” w przekonaniu, że odpowiada ono empirycznie stwierdzonej (niekoniecznie bezpośrednio, ale np. poprzez obserwowaną strukturę zachowań) właściwości człowieka jako przyrodniczego gatunku. Częstokroć poprzez jakieś względnie szczegółowe próby charakteryzowania natury ludzkiej usiłowano dać odpowiedź na odwieczne pytanie o istotę człowieka, stanowiącą klucz dla wyjaśnienia ludzkich zachowań indywidualnych i społecznych oraz wszelkich przejawów ludzkiej aktywności. Szereg doktryn wyrażało wiarę w istnienie stałych, niezmiennych w czasie, przyrodzonych cech konstrukcji człowieka, które można wyizolować z ogólnej skomplikowanej ontycznie struktury bytu ludzkiego, i które dadzą się określić jako względnie samodzielne komponenty istoty tego bytu.

Stąd próby opisu „istoty” człowieka w kategoriach *animal rationale*, *homo faber*, *homo oeconomicus*, *homo ludens*. Chodziło o ustalenie zespołu cech pozazoologicznych (w odróżnieniu np. od *homo sapiens*, *homo erectus*), które wyrażają niezaprzeczalne różnice pomiędzy człowiekiem a zwierzętami. Inaczej mówiąc — szło o znalezienie własności swoistych, charakteryzujących człowieka. Tak zdaje się rozumiał tę kwestię Roman Ingarden, gdy pisał: „Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć”⁷.

Antropologiczna wersja naturalizmu odwołująca się do istnienia pewnego człowieczego *constans* usytuowanego gdzieś w pokładach biologii, omijała w zasadzie problematykę szczegółowych analiz świadomości. Był to rezultat przekonania, że świadomość jako główny wyróżnik istoty człowieka jest uwarunkowana biologicznie i jej geneza tkwi w anatomii i fizjologii gatunkowej *homo sapiens*, więc „każdy człowiek posiada jednakową strukturę psychiczną czy też psychofizyczną wspólną całemu gatunkowi i różniącą człowieka od innych zwierząt”⁸. Naturalizm w swojej antropologicznej postaci jest przeto również filozoficznym

⁷ R. Ingarden, *O naturze ludzkiej*, w: *Książeczka o człowieku*, Kraków 1975, s. 26.

⁸ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1965, s. 67.

wyznaniem wiary w nierozzerwalność sfery „psyche” z ludzką cielesnością, a przekonanie to w XX wieku — zważywszy ogromny bagaż wiedzy biologicznej — pozwoliło na skonstruowanie rzeczowych i nieźle uargumentowanych teorii, których przykładem może być komplementarna wizja A. Gehlena wyrażona w pracy *Der Mensch*. Dla Gehlena, „inność” człowieka w stosunku do zwierząt gwarantowana jest przez fakt, że „cała jego struktura, od najniższych do najwyższych funkcji ciała, jest inna niż struktura zwierząt”⁹. Ale, co najbardziej w tej teorii uderzające z filozoficznego punktu widzenia, to fakt, że Gehlen postrzega cielesność jako bazę ontyczną, z której bezpośrednio wywodzi się umysł będący oczywistym znakiem tego „co duchowe” w człowieku. W ten sposób koncepcja Gehlena opowiada się jednoznacznie po jednej ze stron światopoglądowych rozstrzygnięć, usytuowanych w filozofii tak, iż odnoszą się one do problemu wyrażanego skrótowo w pytaniu „co jest pierwotne — dusza czy ciało?”

Łatwo więc na tym przykładzie spostrzec, że naturalizm jest jeszcze czymś więcej niżli tylko wyznaniem wiary w związek sfery psychicznej i somatycznej. Jest on (jednocześnie) stroną w sporze o pierwotność materii lub ducha, a w kontekście problemów ludzkich czyni z ciała ludzkiego bazę substancjalną dla szeroko pojętej świadomości. Tak ujęty naturalizm nie zawsze jednak pozostawał w zgodzie z obrazem człowieka, wypracowanym przez równoległe rozwijające się nauki przyrodnicze. Weźmy za przykład Freuda, którego trudno pominąć prezentując naturalizm. Otóż w ocenie wizji człowieka zaproponowanej przez twórcę psychoanalizy z pewnością pojawiają się pewne wątpliwości i niejasności, gdy zastosujemy tu jako kryterium przynależności do naturalizmu pierwotną aktywność ciała w stosunku do warstwy psychicznej. W tym kontekście jasna jest u Freuda sprawa wpływu zjawisk psychicznych na zachowanie. Natomiast zagadnienie biologicznych źródeł zjawisk psychicznych zostało tylko szkicowo zarysowane, tak że postulat uznania autonomii psychiki w stosunku do ciała może wydać się niezbyt uważnym odbiorcom freudyizmu uzasadniony¹⁰, choć trzeba wziąć pod uwagę fakt, że w 1895 roku wystąpił Freud z propozycją uznania psychologii za naukę biologiczną, którą to ideę zawarł w *A Project for Scientific Psychology* — pracy nie opublikowanej za jego życia¹¹.

Na przykładzie Freuda można dostrzec, że naturalizm, jakkolwiek mu się przypisuje rozstrzygnięcia na korzyść ontycznej pierwotności sfery somatycznej w sto-

⁹ Por. C.A. Van Peursen, *Antropologia filozoficzna. Zarys problematyki*, Warszawa 1971, s. 132-138.

¹⁰ Wypada dodać w tym miejscu, że Freud swą metodą uprawiania psychoanalizy tworzył podstawy dla takiej oceny, gdy wraz z rozwijaniem teorii psychologicznej coraz mniej uzgadniał własne założenia z założeniami biologii.

¹¹ S. Freud, *Project for Scientific Psychology*, w: *The Origins Psychoanalysis. Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes, 1887-1902*, M. Bonaparte, A. Freud, E. Kris (red.), New York 1954.

sunku do wszystkich procesów zachodzących w pokładach ducha, nie zawsze zdecydowanie eksponuje tę „preferencję”.

Stanowisko oparte na pierwotności ciała, stanowi czasem punkt wyjścia dla zasadnej krytyki naturalizmu, rozumianego wszakże w sposób dość konkretny, w jaki, na przykład, pojmował go marksizm. Otóż w obrębie marksizmu, zarówno u klasyków, jak i późniejszych jego zwolenników znajdziemy wywody odnoszące się do problemu natury ludzkiej¹². Marksizm nie stronił od przyznania racji tym nurtom, które głosiły istnienie zespołu niezmiennych właściwości biologicznych i podkreślał istnienie związku pomiędzy wrodzonymi dyspozycjami człowieka, a sferą zachowań ludzkich. Niemniej jednak, uznając ontyczną pierwotność i sprawczość cielesności w stosunku do sfery duchowej, przeciwstawiał się oświeceniowemu ideom powszechności „natury ludzkiej”, podkreślając jej historyczną zmienność powiązaną ze społecznym kontekstem istnienia człowieka. W ten sposób marksizm odrzucał poniekąd tradycję naturalizmu, nie rezygnując z zasadniczych założeń wizji naturalistycznych.

Marksizm kierował się zawsze ku otwartemu naturalizmowi potencji, nie zaś nieodwołalnych determinacji, i trzeba przyznać, że postawa ta antycypowała pewne osiągnięcia wiedzy naukowej związane ściśle z człowiekiem. Niejakie analogie do tych sugestii marksizmu da się znaleźć w przekonaniu wyrażonym w połowie naszego wieku przez R. Redfielda, który sądził, że istnieją zespoły cech odnoszących się do wszelkich przedstawicieli naszego gatunku niezależnie od ich usytuowania wśród konkretnych kulturowych i społecznych. Ale Redfield daleki był od odnoszenia natury ludzkiej do szczegółowych, specyficznych, wrodzonych gatunkowo człowiekowi cech. Ową naturę opisywał raczej jako zespół potencji, które ujawniają się w procesach uspołecznienia człowieka poprzez jego jednostkowy rozwój w ludzkim środowisku. Stąd też w pracy *Natura ludzka i studia nad społeczeństwem* wyrażał pogląd, że możliwe są pewne uniwersalne zachowania czy postawy, choć stopień rozwoju i zróżnicowania kultur w praktyce dają obraz olbrzymiej różnorodności w tym zakresie¹³.

Nas jednak zajmuje tu przede wszystkim pewien kłopot związany z precyzyjnym usytuowaniem merytorycznym naturalizmu. Wydawało się, że rozstrzygnięcia w zakresie pytań fundamentalnych w filozofii dotyczące pierwotności ciała wobec duszy wskażą właściwy kierunek możliwie niedyskusyjnego umiejscowienia naturalizmu. Okazuje się jednak, że wyjściowe rozstrzygnięcie światopoglądowe stanowią tylko tło dla postawy naturalistycznej. Tezę tę można by ilustrować dowolną w zasadzie liczbą przykładów. Jednym z nich jest pogląd ks. Włodzimierza Sedlaka, który mówiąc o filogenetycznej „pamięci ciała” odwołuje się

¹² Potwierdzenie tej tezy odnajdziemy w *Ideologii niemieckiej, Przyczynku do krytyki ekonomii politycznej, Zarysie ekonomii politycznej, Tezach o Feuerbachu, Kapitale, Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* ... K. Marksa.

¹³ R. Redfield, *Human Nature and the Study of Society*, Vol. I, Chicago 1962.

do biologicznej natury człowieka zawartej w bioelektronicznej konstrukcji i powiązaniu struktur cielesnych. Píše W. Sedlak: „Czy podstawowe przekonania człowieka nie wynikają po prostu z jego natury? Jej nawet intuicyjny tylko sondaż bywa obarczony stosunkowo niewielkim współczynnikiem pomyłek. A może tylko rozwój biologii, która jeszcze nie doszła do kompletnego przeanalizowania życia, musi z konieczności sięgnąć do warstw gdzie przyczaiło się Nierozpoznane w konstrukcji człowieka? Wszak obniżamy coraz bardziej poziom badawczy. Bioelektronika znalazła się już w rejonach kwantowych, a tutaj rzeczywistość biologiczna może nieco inaczej wyglądać”¹⁴.

Trzeba więc uznać, że podział na stanowiska naturalistyczne i nienaturalistyczne przebiega nie tylko na poziomie światopoglądowym, lecz że przeniósł się na płaszczyznę argumentacji naukowej, a współczesna wiedza przyrodnicza zaciera dawne kryteria światopoglądowe. Bywa, na przykład, że z pozycji antynaturalistycznych jednoznacznie wykazuje się, iż naturalizm stanowi konsekwencję arbitralnych wyborów „odrzucających istnienie lub możliwość istnienia jakichkolwiek przedmiotów lub zdarzeń leżących właściwie poza sferą naukowego wyjaśnienia”¹⁵, albo też usiłuje się wzbudzić podejrzenie co do naukowych walorów naturalizmu twierdząc, że istnieją „nauki, które dopuszczają wyjaśnienia nienaturalistyczne”¹⁶. Można po części zgodzić się z autorem, gdy twierdzi, iż „naturalizm jest jedną z wielu filozofii poszukiwania prawdy, ale nie jest kryterium naukowości”¹⁷. Jednak natychmiast wypomnieć należy, że to właśnie naukowość stanowi ważne kryterium naturalizmu, więc teza powyższa jest, w jakimś sensie, zwodnicza. Więcej nawet, można by dowodzić polemicznie, że kwestionować na terenie filozofii da się wszystko, także np. naukowość samej nauki. I tak w zasadzie w nieskończoność. Problem uściślenia pojęcia naturalizmu, choćby tylko w jego rozumieniu antropologicznym, pozostaje tedy wciąż nierozwiązany.

Naturalizm można opisywać metodą przyszerogowania człowiekowi jakiejś „istoty” wyrażonej w dowolnej formule (np. *animal rationale*), lecz nazwanie własności swoistej dla człowieka czy nawet wskazanie na nią jako cechę ewidentnie charakterystyczną, otwiera na oścież możliwość stosowania przeróżnych wariantów syntetyzujących własność bycia człowiekiem, wariantów, które w zależności od fantazji teoretyków mogą dawać w zasadzie dowolny obraz człowieka.

Mając to na względzie staje się zrozumiałe, że najbardziej pewnym wyróżnikiem naturalizmu antropologicznego jest usytuowanie człowieka w kontekście

¹⁴ W. Sedlak, *Życie jest światłem. Bioelektronika i możliwości nowej antropologii*, „Studia Filozoficzne” 1978, nr 10, s. 101.

¹⁵ Por. A. Danto, *Naturalism*, w: P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, New York-London 1967, s. 448.

¹⁶ K. Jodkowski, *Kreacjonizm a naturalizm nauk przyrodniczych*, „Ruch Filozoficzny” T. LIII, 1996, nr 2-3, s. 217.

¹⁷ Tamże.

przyrodniczym, który to kontekst wszelako rozpostarty jest pomiędzy dwoma filarami: naturą — rozumianą jako autodynamiczny byt sam w sobie (*a se*) generujący i zawierający konkretne układy materialne, dające się charakteryzować w swej względnej swoistości poprzez „lokalne nomologie”, oraz naturą — rozumianą jako „ewoluująca struktura biotycznych i abiotycznych komponentów biosfery, czyli środowiska życia w sensie właściwym”¹⁸.

W tej sytuacji naturalistyczny obraz powiązań człowieka ze światem rysuje się odmiennie w zależności od przyjętego charakteru powiązań rozumianych w pierwszym bądź w drugim sensie. Naturalizm antropologiczny, szukając związków człowieka ze światem, ujawnia swój deklaracyjny i hipotetyczny charakter. W gruncie rzeczy wszystko w nim jest założeniem, domysłem, wyborem światopoglądowym, częstokroć nieuświadomionym przez jego wyznawców. Taką postawę bez trudu odnajdziemy w różnych odmianach wiedzy tajemnej. Wyrażnie w okultyzmie, który forsuje tezę o ścisłej zależności „światów” duchowego, astralnego i fizycznego, i twierdzi, że ciało astralne przechodzi kolejno do coraz to wyższych form organizacji materialnej — od minerałów do człowieka. Przekonanie o związkach trwałych pomiędzy człowiekiem i wszechświatem leży również u podstaw chiromancji, frenologii, fizjonomiki. Takie też nastawienie ujawnia wielowiekowa tradycja astrologiczna podkreślająca pełną determinację życia biologicznego, psychicznego jednostek i całych zbiorowości od konfiguracji struktur Metagalaktyki. Przykładem takiego spojrzenia na związki kosmosu i człowieka jest popularna książka G.L. Playfair’a i S. Hilla *Cykle nieba*. Jej autorzy mottem uczynili następujące słowa G.A. Siergiejewa: „Życie na Ziemi wiąże z kosmosem, tym bliskim i tym dalekim, niewidzialne nici. Aby się znaleźć pod wpływem czynników kosmicznych, nie trzeba być wystrzelonym w przestrzeń. Nie trzeba nawet wychodzić z pokoju”¹⁹. Sami zaś piszą we *Wstępie*: „Na każdą żyjącą na Ziemi istotę nieustannie, od urodzenia aż do śmierci, działają naturalne siły kosmiczne. Większość z nich jest niewidzialna, niektóre w pełni rozumiemy lub świadomie odczuwamy, a wszystkie mogą w rozmaity sposób wpływać na nasze codzienne życie, przynosząc korzyści lub szkody. Własny los zależy od nas w dużo mniej-szym stopniu, niżby niektórzy sobie życzyli”²⁰.

W obecnym stadium wiedzy o istocie powiązań pomiędzy światem kosmicznym i ludzkim winniśmy raczej przyjąć, że teza głosząca istnienie związków trwałych pomiędzy Wszechświatem a gatunkiem *homo sapiens* nie jest tezą naukową. Argumenty naukowe są w tej sprawie zbyt lapidarne, by je brać serio.

Tę samą cechę mają podejmowane dzisiaj w różnych kontekstach rozważania, wywiedzione z teorii chaosu. Obrońcy tej wizji, Ilia Prigogine i Isabelle

¹⁸ Por. J. Wawrzyniak, *Aksjologia ewolucyjna jako podstawa etyki środowiskowej*, w: S. Dziamski (red.), *Aksjologia, etyka, samookreślenie*, Poznań 1996.

¹⁹ G. L. Playfair, S. Hill, *Cykle nieba*, Warszawa 1984, s. 19.

²⁰ Tamże.

Stengers²¹, proponują nowy sposób ujmowania zjawisk, bazując na nowym odczycaniu przemian zachodzących w świecie, którymi zawiadują różnorodne procesy nieodwracalne, wyrażające się poprzez nieliniowość, losowość, niestabilność, fluktuacje. Determinizm o mechanistycznym wydźwięku zostaje odrzucony na korzyść wizji świata, w którym dominują procesy stochastyczne i czasowo nieodwracalne. Wszechświat postrzegany jest jako byt o wewnętrznym braku równowagi, w którym stany, do jakich dąży układ termodynamiczny, mają charakter niezdeterminowany, są niestabilne, lecz zdolne do wytworzenia uporządkowanych struktur.

Koncepcja chaosu uwzględnia zatem funkcjonowanie pewnych ewidentnych relacji pomiędzy kosmosem a istnieniem i działaniem człowieka²². Traktując zaś kosmos jako czasoprzestrzenne uniwersum, byt sam w sobie, jako — mówiąc językiem tradycji naturalistycznej — naturę, owa koncepcja jest niezaprzeczalnie współczesnym przejawem naturalizmu, posiada wyraz kosmologiczny na równi z treścią antropologiczną dzięki swej dążności do rozumienia różnych przejawów świata w sposób komplementarny i holistyczny. Naturalizm taki jest postawą filozoficzną odwołującą się do pewnych oczywistości racjonalnych lub intuicji empirycznej i w zasadzie jego tradycja oraz współczesność — z racji słabej argumentacji naukowej — różnią się od siebie niewiele jeśli idzie o stronę merytoryczną.

Inaczej z pewnością ma się zagadnienie, gdy w polu obserwacji pojawi się naturalizm będący wynikiem namysłu nad zjawiskiem życia i jego genezą, odwołujący się do weryfikowalnych ustaleń z obszarów wiedzy naukowej. W tym przypadku kryterium naturalizmu staje się *naukowość* w sensie ścisłym. Nauki biologiczne tworzą pewien obraz człowieka jako organizmu. Starają się również w strukturach biologicznych organizmu doszukać się uzasadnień dla istnienia rejestrowalnych schematów zachowań człowieka. W ten sposób nauki biologiczne odnoszą się do *homo sapiens* i przenikają do obszaru kultury, do życia duchowego człowieka, sytuując przejawy naszej gatunkowości w obrębie własności biologicznych, nie twierdząc bynajmniej, że genetycznie „zaprogramowany” na tworzenie kultury i życia duchowego człowiek jest w ostatecznym kształcie bytem w pełni zależnym od swej biologii i tożsamym z nią.

W postaci antropologicznej naturalizm opiera się dziś na intersubiektywnie weryfikowalnych rezultatach badań nauk biologicznych i odrzuca zarówno własną tradycję rejestrowania obserwacji, jak i ową wszechpotężną dowolność inter-

²¹ I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi*, Warszawa 1990.

²² Dodajmy, że postrzeganie tych relacji rozciągnięte może być także i na kulturę, i na twórczość oraz, w zasadzie, na dowolne formy rzeczywistości ludzkiej, które jawią się jako efekt ontycznej organizacji wywiedziony z chaotycznego nieporządku, i w związku z tym mogą być opisane za pomocą języka struktur dysypatywnych.

pretacyjną filozofii, która zawsze w przypadku braku argumentów odwoływała się do „doświadczenia wewnętrznego” lub dogmatu.

Remarks on Naturalism

Naturalism can be understood broadly as a philosophical position that informs scientific research on the one hand, and sheds light on the human condition on the other. The author distinguishes between a traditional view of naturalism that has never been supported with a credible justification and a contemporary view that aspires to combine the approach of biological sciences with the study of the mental faculties of man.