

Daniel Sobota

Co to jest przyroda?

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2014.006>

*Du großes Gestirn! Was wäre dein Glück,
wenn du nicht die hättest, welchen du leuchtest!*
F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*

Przygotowanie i przeformułowanie pytania

Przyroda jest tym, co nas otacza. Być może, w ten sposób „świadomość potoczna” najczęściej odpowiada na tytułowe pytanie¹. Jest to odpowiedź tyleż oczywista, co nieścista, a przez to wątpliwa. Otacza nas bowiem wiele rzeczy, spośród których tylko część można zaliczyć do przyrody. Otacza nas wprawdzie niebo i ziemia, góry i morze, zwierzęta i rośliny, ale też – a może przede wszystkim, biorąc pod uwagę kulturę wielkowiejską – dzieła ludzkich rąk, tzw. kultura materialna: budynki i ulice, mosty i autostrady, fabryki, domy i stacje benzynowe. Otacza nas jeszcze więcej: obok dzieł sztuki spotykamy ludzi, ich słowa i czyny, postawy i gesty.

Korygując to, co zostało powiedziane, należy zaznaczyć, że zawężamy spojrzenie do tzw. rzeczy naturalnych. Przyroda jako to, co naturalne, to antynomia kultury, rzeczy wytworzonych przez człowieka, przeciwieństwo rzeczy sztucznych, uszytych na ludzką miarę. Pomijając

¹ Wprawdzie nie dysponuję w tym względzie danymi statystycznymi, które potwierdziłyby moją hipotezę, jednak z częstych rozmów na ten temat w gronie studentów i znajomych wynika, że jest to najczęściej pierwsza pojawiająca się spontanicznie odpowiedź na tytułowe pytanie. Moje spostrzeżenia znajdują odzwierciedlenie także w treści wpisów i komentarzy pojawiających się na różnych stronach internetowych.

fakt, że o wszystkim, co zostało stworzone w sensie kreacjonistycznym, możemy powiedzieć, iż jest w istocie dziełem sztuki (boskiej), a więc jest sztuczne, niekiedy i to pojęcie przyrody, zawężonej do tego, co naturalne, wydaje się za szerokie. Na przykład ciała niebieskie chętniej sytuuje się w kosmosie, we wszechświecie, przyrodą natomiast nazywa się to, co ziemskie, co przynależy do sfery podksiężycowej. Ziemia to miejsce, w którym rozwinęło się życie (biosfera). Być może nie przypadkiem określenie przyrody uwzględnia przede wszystkim to, co żywe. Grecka *physis*, łacińska *natura* i polska przyroda, chociaż mają różny sens, jako słowa odnoszą się do wzrastania i rodzenia, a to, póki co, jest atrybutem tego, co ziemskie. Przyroda jest tym, co nas otacza, tzn. środowiskiem naturalnym.

Rozwój techniki postawił jednak nowe pytania. Co z rzeczami naturalnymi, wytworzonymi przez człowieka? Czym są płody rolne, wydobywane surowce i energia atomowa, nowe związki chemiczne i zwierzęta hodowlane, szczepionki i ludzkie embriony? Czy to są elementy przyrody? Niektórzy, bojąc się o Naturę, widzą w tych ludzkich aktach kreacji, w tej „zabawie w Pana Boga” coś wyjątkowo demonicznego. W imię Natury stworzonej i zakończonej, występują przeciw „mutacjom” i „hybrydom”. Co zatem oznacza wytwarzanie – odkrywanie czy kreowanie? naśladowanie, wynajdywanie czy wymyślanie? I kim jest ten, który to czyni? Czy nie jest on również „częścią natury”, otoczoną i otaczającą zarazem, bytem pośród bytów, zwierzęciem pośród zwierząt?

Wątpliwości jest coraz więcej, pytania się mnożą, trudności narastają. Jednak, być może, jest tak tylko z punktu widzenia codziennej świadomości, która stanowi swego rodzaju granicę wiedzy, przekonań, wierzeń, światopoglądów, emocji, uczuć, doświadczeń i – *last but not least* – partykularnego interesu. Sprawa wygląda zgoła inaczej, gdy oczyści się pole widzenia i spojrzy się na te kwestie w sposób „nowoczesny” i tak naprawdę, wydaje się, jedynie możliwy, tzn. z punktu widzenia niezaangażowanego obserwatora przyrodnika. Gdzież indziej szukać dziś poważnej odpowiedzi na pytanie o przyrodę, jeśli nie w naukach przyrodniczych? Spektakularny rozwój przyrodoznawstwa, który zaczął się kilka stuleci temu i którego końca wciąż nie widać, ukazuje przyrodę w sposób wolny od uprzedzeń. Należy więc odrzucić wcześniejszą, spontaniczną odpowiedź na rzecz następującej: przyroda jest tym, o czym mówią nauki przyrodnicze.

Dlatego też, wraz z powstaniem i rozwojem nowożytnego przyrodoznawstwa, filozofowie, którzy od czasów greckich kierowali pierwsze swoje kroki w stronę zagadki przyrody, zwracają się ze swoimi pytaniami o przyrodę przede wszystkim do nauk przyrodniczych. Wprowadzie jeszcze w czasach Galileusza, Kartezjusza, Isaaca Newtona i Gottfrieda W. Leibniza myśl filozoficzna, silnie inspirowana poczynaniami badań

eksperymentalnych, potrafiła, mimo wszystko, zdobyć się na spojrzenie daleko wybiegające poza to ujęcie przyrody, które proponowała wówczas fizyka, czego dobrym przykładem może być Newtonowska idea *sensorium Dei*. Jednak mniej więcej od połowy XIX w. myśliciele zainteresowani przyrodą widzą w filozofii przyrody, z jednej strony filozoficzną interpretację rezultatów poznawczych przyrodoznawstwa, z drugiej – samą teorię nauk przyrodniczych, od której praktyki zależy odpowiedź na pytanie o przyrodę. Spojrzeniu temu hołdują filozofowie należący do różnych orientacji, odwołujący się zarówno do tradycji filozofii analitycznej, pozytywizmu, transcendentalizmu, jak i tomizmu. Pytać w sposób filozoficzny „co to jest przyroda?“, to brać na świadka nauki przyrodnicze. Niezbitym dowodem tego jest dzisiejsza tzw. filozofia przyrody. *Natural philosophy* lub *philosophy of nature* jest terminem, który w anglojęzycznym obszarze kulturowym oznacza tyleż filozofię przyrody, co nauki przyrodnicze (*natural sciences*).

I trudno nie przystać na taką propozycję. Nienaukowy obraz przyrody wypada dziś dość infantylnie i trudno obronić go przed zarzutami subiektywizmu i antropocentryzmu. Można jednakże zapytać: czy to „niepodważalne“, wszechobecne posługiwanie się przeciwieństwem obiektywizmu i subiektywizmu ma w ogóle sens poza dyskursem naukowym oraz relacją między nim a pozostającą pod jego dyktaniem świadomością potoczną? W istocie powszechna dziś zgoda na to, że jedynie nauki przyrodnicze mają prawo prezentować prawdę o przyrodzie, co przekłada się na sposób nauczania i treści kształcenia, programy edukacyjne i finansowanie nauk, wynika z pewnych rozstrzygnięć natury filozoficznej. Albowiem trzeba powiedzieć, że nauki, których podstawową dyrektywą metodologiczną było od początku hasło pozostawania wolnym od wartościowania, zajmowania postawy, wikłania się w rozstrzygnięcia o charakterze aksjologicznym, same sobie tego prymatu nie przyznały. Odpowiedzialność filozofii rozciąga się jednak o wiele dalej. Filozofia nie tylko przypieczętowała prymat naukowo-obiektywnej wizji świata, ale w dużej mierze sama tę wizję wytworzyła. W istocie bowiem nauki niewiele mają do powiedzenia o przyrodzie jako takiej. Pytanie „co to jest przyroda?“ nie jest pytaniem naukowym, lecz filozoficznym pytaniem o ideę przyrody². Nauki przyrodnicze nie zajmują się ideą przyrody jako takiej, lecz tym, co podpada pod tę ideę, a więc tym, co przyrodnicze. U podstaw nauk przyrodniczych znajduje się więc filozoficzna decyzja, że ich dziedziną przedmiotową jest właśnie przyroda, a nie co innego (np. sztuki piękne).

² W ten sposób rozumie pytanie „co to jest x?“ R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, w: idem, *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, PWN, Warszawa 1972, s. 327–482.

Żeby odpowiedzieć na pytanie, skąd pochodzi decyzja o kulturowym pierwszeństwie naukowego obrazu przyrody przed innymi, które określa się mianem subiektywnych, trzeba by sięgnąć do historii ostatnich kilku stuleci, na co, oczywiście, nie ma tu miejsca. Dzisiejsza filozofia przyrody jako filozofia (wyników) nauk przyrodniczych korzysta z historyczno-filozoficznych rozstrzygnięć przeszłości. Trzeba jednak zapytać, czy takie zapośredniczone przez nauki przyrodnicze filozoficzne podejście do przyrody jest rzeczywiście filozoficznie adekwatne. Czy nie przeczy ono w pewien sposób radykalizmowi (*radix*) i krytycyzmowi (*krisis*), który wpisany jest w myślenie filozoficzne? Tak zwana filozofia przyrody wydaje się pod tym względem podwójnie dogmatyczna. Godząc się na rolę wykładawcy nauk przyrodniczych, z jednej strony przyjmuje ona bezkrytycznie te filozoficzne rozstrzygnięcia, które legły u podstaw nauk, z drugiej – na to, co same nauki, odnośnie do treści naukowych, prezentują. Czy tak rozumiana filozofia przyrody rzeczywiście wyczerpuje sens filozoficznego mówienia o przyrodzie? Mimo wszystko trudno się z tym zgodzić.

Jeśli poważnie potraktować filozofię w zwrocie „filozofia przyrody”, trzeba powiedzieć, co następuje. Zanim nie postawi się pytania o przyrodę w sposób czysto filozoficzny, tzn. radykalny, całościowy i krytyczny, trudno orzec, czy i dlaczego filozofia przyrody musi podążać ramię w ramię z naukami przyrodniczymi. Wydaje się, że dotychczasowa decyzja, aby tak właśnie postępować, wynika z bezkrytycznego przyjmowania pewnej tradycji filozoficznej, która zaczyna się w myśli Kartezjusza. Co ciekawe, tradycja ta jest silna również tam, gdzie do pewnego stopnia odrzuca się główne założenia kartezjanizmu. Postulat, aby prawo wypowiedzania się na temat przyrody przyznać przede wszystkim naukom przyrodniczym, pozostaje w zgodzie z powszechnym dziś rozumieniem filozofii jako ważnej pozycji wykształcenia humanistycznego, czy wręcz filozofii jako nauki humanistycznej. W ten sposób pierwotny podział kompetencji, który miał charakter filozoficzny, został poddany trwałej instytucjonalizacji. Sądzi się, że filozofia jako obszar humanistyki nie może zajmować się przyrodą jako taką, chyba że ze względu na pytanie o relację między człowiekiem i jego naturalnym otoczeniem (jak to się dzieje np. w etyce środowiskowej czy bioetyce itp.) lub też jako tzw. motyw w obrębie sztuki. Jeżeli jednak w ten sposób stawia się sprawę, to i tak owo „naturalne otoczenie” człowieka traktowane jest jako z góry opisane przez nauki przyrodnicze. Słowem, doszło do pewnego zawłaszczenia tematu przyrody przez nauki przyrodnicze i tzw. filozofię przyrody. Humanistyce pozostaje „jedynie” badanie człowieka w jego kulturowym (duchowym) wymiarze.

Dla naszych rozważań wynika stąd, że to, w jaki sposób odpowiada się na pytanie o przyrodę, zależy w dużej mierze od rozumienia tego, czym jest sama filozofia. Nie wchodząc w szczegóły, zasygnalizuję tyl-

ko dwie rzeczy. Po pierwsze, nakazuje się dużą dozę ostrożności przed wpisywaniem filozofii w obszar humanistyki. Biorąc pod uwagę historyczno-problemową różnorodność podejść i tematów rozważań filozoficznych, tego rodzaju klasyfikacja nie wytrzymuje próby. Po drugie, wątpliwe jest także klasyfikowanie filozofii jako jednej z nauk. Zgadzam się w tym względzie z Martinem Heideggerem, że filozofia jest domeną zupełnie niepowtarzalną i autonomiczną. Ma ona własne podejście, własne zadania i własną problematykę³. Niniejsze rozważania na temat przyrody próbują kierować się zasadą, że trzeba oddać „cesarzowi, co cesarskie, a Bogu, co boskie”. Zachowując suwerenność rozważań filozoficznych i ich przedmiotu, postaramy się je otworzyć na to, co niefilozoficzne.

Wróćmy do przytoczonej na samym początku odpowiedzi na tytułowe pytanie, a mianowicie, że przyroda jest tym, co nas otacza. Mimo swoich oczywistych ograniczeń, wyrasta ona ze słusznego skądinąd przekonania, że aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba uwzględnić pewną więź, wspólnotę czy też po prostu pewien stosunek między nami a światem, w którym żyjemy. W pojęcie otoczenia (*Umwelt*) wpisana jest bowiem relacja. Otoczenie otacza otaczanego. I w zależności od tego, kogo lub co otacza otoczenie, wypada ono różnie⁴. Nie istnieje otoczenie jako takie, lecz zawsze otoczenie kogoś lub czegoś. Z jednej strony wydaje się słuszne, że przyroda jest tym, co nas otacza, jednak – nie wszystkim co, nas otacza. Oprócz przyrody istnieją bowiem byty, które zalicza się tradycyjnie do obszaru kultury. Z drugiej strony można ostrożnie także powiedzieć, że przyroda jest w istocie wszystkim, co nas otacza. Wówczas jednak akcent pada na owo *n a s*, a mianowicie na użyty tu biernik. W tej wersji przyroda jest wszystkim, co *n a s* otacza, kultura zaś byłaby tym wszystkim, czym *m y* się sami otaczamy. Pewnego rodzaju bierność w obliczu przyrody byłaby powetowana aktywnością kulturotwórczą.

³ Por. M. Heidegger, *Fenomenologia i teologia*, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, przekł. zbiorowy, Wyd. Spacja, Warszawa 1999, s. 44–62.

⁴ Pojęcie otoczenia upowszechnił w XX w. przede wszystkim J. J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Verlag von Julius Springer, Berlin 1909. Polskie tłumaczenie wybranych pism: *Istota żywa jako podmiot: wybór pism Jakoba Johannesesa von Uexkülla*, przeł. A. Pobjojewska, M. Półrola, Studio Wydawnicze KARTA, Łódź 1998. Por.: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, II Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 29/30: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, wyd. 2, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1992, s. 382 i n.; K. Szweczyk, *Jacob von Uexküll: Uniwersum życia w miejsce obiektywnego świata astronomów i fizyków*, w: *Filozofia i ekologia w poszukiwaniu nowego stosunku do przyrody*, red. R. Panasiuk, A. M. Kaniowski, Wyd. UŁ, Łódź 1993, s. 141–148; idem, *Uexküll Jacob, Theoretische Biologie*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, red. B. Skarga, t. 2, PWN, Warszawa 1994, s. 433–437; G. Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, aus dem Italienischen von D. Guriato, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2003, s. 49–56.

Jeśli przyjmujemy podaną wcześniej „definicję” przyrody jako otoczenia, trzeba na nowo określić sens tytułowego pytania. W odpowiedzi tej bowiem zwraca się uwagę na faktyczną relację, jaka zachodzi między przyrodą a nami. Używamy przy tym zaimka osobowego „my”, który ma sens tylko w określonym kontekście. Odpowiedź ta ma więc charakter sytuacyjny i okazjonalny. Daleko jej do bycia prawdziwą definicją w mocnym logicznym sensie. Powiada się, że przyroda jest tym, co nas, jako faktycznie istniejących, faktycznie otacza. Znaczy to jednak, że zgodnie z podaną wcześniej charakterystyką pytania „co to jest przyroda?”, jako pytania o ideę *resp.* istotę, udzielona przez nas odpowiedź nie jest odpowiedzią na to pytanie. Określenie istoty przyrody jako tego, co nas otacza, jest, biorąc pod uwagę sens tytułowego pytania, przynajmniej z trzech powodów nie do utrzymania. Po pierwsze, trudno przyznać, zwłaszcza zwracając uwagę na to, o czym mówią nauki przyrodnicze, że przyroda jest tym, co otacza człowieka, albowiem człowiek sam jest częścią świata przyrody, istotą żywą pośród innych, sobie mniej lub bardziej podobnych. Po drugie, odpowiedź ta od razu sytuuje przyrodę w odniesieniu do człowieka jako bytu mającego jakieś tajemnicze znaczenie dla przyrody, gdy tymczasem w samym pytaniu nic o tym nie wiadomo, aby odpowiedź musiała zakładać tak określony kierunek. Po trzecie wreszcie, mówiąc, że „przyroda jest tym, co nas otacza”, wcale nie definiujemy przyrody, nie mamy przecież na myśli, że idea przyrody jest tym, co otacza człowieka jako takiego (brzmi to absurdalnie), lecz że faktyczna przyroda (cokolwiek miałoby to być) rzeczywiście otacza jakichś konkretnych nas. Odpowiedź nie ujmuje istoty *resp.* stałych idei przyrody, lecz opisuje faktyczny stan rzeczy. Ponieważ brakuje nam wiedzy na temat istoty przyrody – a chcemy to wiedzieć i dlatego pytamy „co to jest przyroda?” – dlatego nie możemy określić, na ile podana odpowiedź, dotycząca stanu faktycznego, pozostaje w zgodzie z możliwościami, jakie wyznacza idea przyrody. Innymi słowy, ażeby przyjąć tę odpowiedź, musielibyśmy posiadać inną odpowiedź na inne pytanie, a mianowicie, czy do istoty przyrody należy to, że musi ona nas otaczać. A zatem w porządku odpowiedzi zdanie „przyroda jest tym, co nas otacza” i jego wartość logiczna zakłada już pewien sąd dotyczący istoty przyrody.

To, że przyjęta tu odpowiedź nie jest odpowiedzią na przewodnie pytanie, nie czyni jej od razu fałszywą, lecz co najwyżej tworzy sytuację, w której mamy oto odpowiedź, choć nie wiadomo zrazu, na jakie pytanie. Jak zatem wygląda adekwatne pytanie do zaproponowanej odpowiedzi? Droga, którą idziemy, stanowi odwrócenie zwyczajowego porządku. Zamiast udzielić odpowiedzi na pytanie, poszukujemy pytania dla już istniejącej odpowiedzi. Czy jest to do zaakceptowania? Przyjeliśmy pewną odpowiedź, ale po pierwsze, okazało się, że nie jest to odpowiedź na nasze pytanie, po drugie, nie wiemy, czy ta odpowiedź jest

w ogóle prawdziwa. Wygląda to tak, jakbyśmy próbowali uciec od trudności, które przedstawiło pytanie tytułowe, oraz – nawet jeśli przyjąć, że dopuszczalna jest zmiana pytania w trakcie rozważań – jakbyśmy, trzymając się pierwszej lepszej odpowiedzi, świadomie rezygnowali z prawdziwej odpowiedzi. Czy w związku z tym warto się jeszcze dłużej zajmować zaproponowaną odpowiedzią?

Powiadamy, że „przyroda jest tym, co nas otacza”. Z pewnością zdanie to nie jest bezpośrednią odpowiedzią na tytułowe pytanie, nie trudno jednak przyporządkować mu właściwe pytanie. Ze względów językowych moglibyśmy zaproponować, odnośnie do przyjętego zdania, pytanie „czym jest przyroda?”. Pytanie to jest wprawdzie wieloznaczne, ale – jak wskazuje Roman Ingarden – charakteryzuje się następującą cechą:

Przedmiot oznaczony jako podmiot pytania [...] ma tu być rozważany nie tylko jako coś samo dla siebie i bez względu na wszelkie stosunki z innymi przedmiotami, lecz jako coś, co jest „czymś”. „Czymś” zaś można być, tylko odgrywając jakąś rolę w pewnych dodatkowych okolicznościach, mających swe źródło poza danym przedmiotem. Okoliczności te właśnie różnicują znaczenie pytania „czym jest x?” [...]⁵.

Odpowiedź, że „przyroda jest tym, co nas otacza”, wydaje się doskonale wypełniać spostrzeżenie Ingardena. Wskazuje ono na okoliczność i relację do czegoś (nas), co nie jest przyrodą. Zdaniem Ingardena, mimo że na to pytanie (czym jest x?) można odpowiedzieć *de facto* w różny sposób, najbardziej adekwatną na nie odpowiedzią jest odpowiedź podporządkowująca podmiot pytania pewnemu gatunkowi. Problem z tak rozumianym pytaniem o przyrodę polega jednak na tym, że przyroda nie jest żadnym egzemplarzem gatunku. W tym sensie nie wolno nam pytać o przyrodę. Jeśli można przyporządkować odpowiedź „przyroda jest tym, co nas otacza” pytaniu „czym jest przyroda?”, to tylko w sensie pytania „co robi przyroda?”, *resp.* „jak działa przyroda?”. Odpowiedź: przyroda nas otacza. Wobec niej zawsze jesteśmy wewnątrz⁶.

To ostatnie zdanie wydobywa dotąd niedostrzeżony sens naszej odpowiedzi. To, że przyroda jest tym, co nas otacza, nie musi być równoznaczne z tym, że przyroda nas otacza. Słowo „otaczać” może wskazywać na aktywny ruch otaczania (okrażania i osaczania) lub też na fakt znajdowania się czegoś wokół. Powiedzenie, że „przyroda nas otacza”, podkreśla raczej, chociaż nie trzeba tego tak słyszeć, pierwsze znaczenie słowa „otaczać”, natomiast stwierdzenie, że „przyroda jest tym, co nas

⁵ R. Ingarden, *O pytaniach esencjalnych*, s. 352.

⁶ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, PWN, Warszawa 1997, s. 147.

otacza", niejako informuje o fakcie, że przyroda jest otoczeniem. Jaki sens ma wobec tego otaczanie, gdy chodzi o przyrodę? Czy przyroda jest otoczeniem, bo nas otacza, czy nas otacza, bo jest otoczeniem?

Pytanie, czy przyroda czynnie, czy biernie nas otacza, krzyżuje się z innym, już wspomnianym, pytaniem, a mianowicie, czy przyroda czyni to przypadkowo, czy w sposób konieczny. O ile zdanie „przyroda nas otacza” stwierdza zaistniały fakt, że przyroda nas otacza, nie mówiąc nic na temat istotnych własności przyrody, o tyle sąd „przyroda jest tym, co nas otacza” zdaje się uwydatniać pewien element konstytutywny przyrody („przyroda jest *tym, co...*”). Użyte w narzędniku „to” wskazuje – jak mówi Ingarden – niejako poza przyrodę na coś innego od niej. Ruch wskazywania idzie od podmiotu w stronę otaczającego i od niego z powrotem do otaczanego („...nas otacza”). Ma zatem każdorazowo sens okolicznościowy. Przyroda jest tym, co nas otacza, tzn. otoczeniem i okolicą. Czy to jednak oznacza, że przyroda, rozumiana jako „to, co...”, jest jednostkowym bytem? Taką możliwość już wcześniej odrzuciliśmy. Przyroda nie jest rzeczami, które nas otaczają, lecz wszystkim tym, co nas otacza. Czy można jednak wskazać na wszystko? Jak doświadczamy wszystkiego, co nas otacza? Czy nie dzięki temu, że to na nas jakoś oddziałuje? Że nas w tym wypadku otacza?

Postawione przed chwilą pytania zakładają, że wszystko może jakoś na nas działać, a zatem że wszystko jakoś jest wobec nas. Porzucamy nasze zainteresowanie przyrodą jako ideą i kierujemy się w stronę faktycznego doświadczenia przyrody, które leży u podstaw stwierdzenia, że przyroda jest tym wszystkim, co nas otacza. W tej perspektywie, ponieważ to my dokonujemy doświadczenia, ważne jest nie tylko to, co nas otacza, ale także, a może przede wszystkim to, że to my jesteśmy otaczani. Odpowiedź, w jaki sposób oddziałuje otoczenie, nie jest możliwa bez uwzględnienia tego, na kogo ono działa. Nasza odpowiedź zakłada, że przyroda, jako faktyczne otoczenie, właśnie nas otacza, a zatem ani przykładowo „mnie”, „ciebie” lub „ich”, ani tym bardziej „jego”, który mógłby być zarówno przedstawicielem gatunku *Homo sapiens*, ale też *Sciurus vulgaris* (wiewiórka pospolita), *Ixodes ricinus* (kleszcz pospolity) lub tego oto *Pinus* (sosna).

Jednak dlaczego to my właśnie jesteśmy bytami szczególnymi, jeśli chodzi o przyrodę? Kiedy mówimy, że przyroda jest tym, co nas otacza, mamy na uwadze siebie i własną relację do przyrody. Zwróćmy uwagę, że mówiąc, iż przyroda jest tym wszystkim, co nas otacza, nie mamy na myśli ani człowieka rozumianego jako gatunek, ani człowieka rozumianego jako przedstawiciel tegoż gatunku, lecz właśnie nas. Gatunek i osobnik należą przecież jakoś do przyrody, nie mogą więc być tym, co ona otacza. Przyroda nie jest ani tym, co otacza człowieka, ani tym, co mnie jako człowieka otacza, lecz tym, co nas otacza. My zajmujemy w tej „definicji” pozycję centralną. Czy jednak my nie

oznacza, koniec końców, „my, ludzie”? Owszem, ostatecznie tak, tyle że w kontekście pytania o przyrodę nie chodzi o człowieka ani o ludzi, lecz właśnie o tę więź, za sprawą której powstajemy my jako my. My nie jest tylko sumą jednostek, lecz wspólnotą. Być może w powiedzeniu, że przyroda jest tym, co nas jako wspólnotę otacza, kryje się ta sama myśl, którą Arystoteles wyraził o człowieku, mówiąc, że jest on *dzoön politikon*⁷. Człowiek jest zwierzęciem, jednak tym, co go wyróżnia, jest wspólnotowość. Myślenie w kategoriach wspólnoty pojawia się zresztą po stronie samej przyrody. To, że człowiek jest zwierzęciem, oznacza, iż przynależy do świata zwierząt, jest częścią większej całości. Chodzi tylko o to, że wspólnota, wyrażona za pomocą pojęcia zwierzęcia, nie jest równa tej wspólnotocie, którą tworzy człowiek jako człowiek. Tę zwierzęcą wspólnotę można znacznie rozszerzyć i uznać, że jest ona tylko częścią świata przyrodniczego, który tworzy wspólnotę wyższego rzędu. Albowiem kiedy mówimy o przyrodzie jako o naszym otoczeniu, mamy na myśli nie sumę bytów przyrodniczych, lecz otaczającą nas całość, a więc pewną wspólnotę rzeczy. Skąd te dwie wspólnoty biorą swe więzi? Czy czerpią one je z siebie nawzajem? Czy ideą spajającą nas jest otoczenie, a spojeniem przyrody jest to, że nas otacza? Czy te dwie wspólnoty są równie pierwotne? Czy też któraś z nich – my lub przyroda – ma pierwszeństwo przed drugą? Jeśli tak, to co tu jest pierwsze: czy my powstajemy za sprawą otaczania nas przez przyrodę, tak że więź rodzi się z tej świadomości bycia otoczonym? Czy też, odwrotnie, przyroda konstytuuje się jako całość tego, co nas otacza, z powodu tego, że nas otacza? W tym ostatnim przypadku odpowiedź na tytułowe pytanie zakładałaby konieczność przebadania rodzajów więzi między ludźmi. Określonej relacji między ludźmi odpowiadałby pewien obraz przyrody⁸. I wreszcie trzecia możliwość. Przypuśćmy, że żadna z tych wspólnot (my i przyroda) nie jest dla siebie miarodajna. Skąd wówczas pochodzi ich więź wewnętrzna i zewnętrzna wobec siebie nawzajem? Czy dla każdej z tych wspólnot jest inna idea: inna dla nas, inna dla oto-

⁷ Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, w: idem, *Dzieła wszystkie*, przekł., wstępy i koment. M. Chigerowa et al., t. 1, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, 1253 a.

⁸ Gdyby przyjąć taką korelację między światem człowieka a przyrodą, trzeba by zapytać w pierwszej kolejności o aktualną sytuację, w jakiej żyjemy. Na ile np. świat współczesnej fizyki odzwierciedla tudzież jest odzwierciedleniem demokracji i kapitalizmu? Schodząc na niższe piętra „życia wspólnotowego”, największą zbieżność między więziami między ludźmi a przyrodą spotykamy na poziomie życia rodzinnego. Zarówno słowo „przyroda”, jak i „rodzina” wywodzą się od „rodzenia”. Czy w pojęciu rodzenia znajduje się podstawa, na której ufundowana jest relacja otaczania? Czy określenia istoty przyrody powinno się szukać w fenomenie narodzin? Czy zatem, przeciwnie, śmierć – jak widział to Heidegger – jest kryterium określającym to, co czysto ludzkie, a zatem nieprzyrodnicze?

czenia, jeszcze inna dla nas i otoczenia? Czy też istnieje tylko jedna moc spajająca wszystkie te trzy wspólnoty?

Wskazówkę, w którym kierunku należy szukać odpowiedzi na zadane pytania, przynosi następująca refleksja dotycząca więzi, która konstytuuje nas jako nas. Owo my powstaje na gruncie wspólnego celu, który przyświeca naszym działaniom. Mówimy wówczas o wspólnej idei. Jest ona odpowiedzią na pytanie, dla czego jesteśmy razem. To, dla czego jesteśmy razem, a mianowicie cel, ma swoje uzasadnienie w tym, że jest lub wydaje się wartościowy. A zatem tym, dla czego jesteśmy „dla tego”, jest wartość. Jak powiada Arystoteles, „wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra [...]”⁹. Cel jest ruchomy i nie zawsze pokrywa się z tym, co rzeczywiście ma wartość, która z perspektywy celu wydaje się czymś stałym. Owo my powstaje na gruncie dążenia w tym samym, wyznaczonym przez cel i uzasadnionym przez wartość kierunku¹⁰. Jego urzeczywistnienie związane jest z pokonaniem pierwotnych trudności¹¹. W ten sposób my konstytuuje się na gruncie pewnej sytuacji problemowej, obejmującej świadomość braku, świadomość trudności w jego usunięciu i świadomość celu, dla którego miałyby to być zrobione. Jeżeli przyroda jest tym wszystkim, co nas otacza, nie oznacza to, że przyroda jest tym, co czyni z nas nas samych, ani też, że to my jesteśmy miarą tego, czym jest przyroda, lecz oznacza to, iż pierwotnie dana jest wstępna sytuacja problemowa, która obejmuje i „definiuje” zarazem nas jako wspólnotę, otoczenie jako całość, jak i nas i otoczenie razem wziętych, jako pozostających w pewnej przynależności. Jeśli więc nawet słuszna okazałaby się jedna z propozycji odpowiedzi na pytanie tytułowe, sugerująca, że przyroda, rozumiana jako nasze otoczenie, zależy od rodzaju więzi między nami, to i tak pozostaje wątpliwość, na mocy jakiej idei więź ta w ogóle się zawiązała. Arystoteles powiada, że więź między ludźmi wynika z natury i dodaje, że z natury człowiek jest *dzoon logon echon*. Idąc tym więc tropem i mając w pamięci wcześniejsze nasze ustalenia, należałoby uczynić nie tyle rodzaje więzi między ludźmi, co raczej konstytuujące je rodzaje mowy, miarą tego, czym jest przyroda. Ponieważ jednak – jak twierdzi Arystoteles – mowa przysługuje człowiekowi z nadania natury, wynika stąd ostatecznie, że nie da się odpowiedzieć na pytanie „co to jest przyroda?”, nie podejmując najpierw

⁹ Arystoteles, *Polityka*, 1253 a.

¹⁰ W niemieckojęzycznej tradycji filozoficznej XIX w. dążenie (*Streben*) rozumie się niekiedy jako pewną współpracę zmysłu zewnętrznego (to, co przedstawione) i wewnętrznego (to, co wyobrażone). To pierwsze można uznać za to, co zastane i obecne, a więc „przyrodę”, to drugie – za to, co powinno być (to, co ludzkie).

¹¹ Należąca do klasyki filozofii teza, że dobro jako coś trzeciego jest tym, co tworzy więź między ludźmi, pojawiła się po raz pierwszy w Platońskim *Lizysie*. Por. Platon, *Lizys*, w: idem, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. 1, Antyk, Kęty 1999, s. 115 (218 D) i n.

kwestii samej relacji, jaka zachodzi między nami a otoczeniem¹². Na tym spoczywa cały ciężar odpowiedzi. Nie na tym, co kogo otacza, lecz na tym, jak to się dzieje.

Ta zmiana perspektywy powoduje, że pytanie „co to jest przyroda?” przekształca się w pytanie „jak jest przyroda?”. Pytanie o istotę, nie tracąc swojego fundamentalnego charakteru, ustępuje miejsca pytaniu o sposób istnienia, tzn. sposób jawienia się, który ściśle związany jest ze sposobem ujęcia. Nie przypadkiem dzieje się to podczas rozważań na temat przyrody. Ontologiczna „definicja” przyrody, jako tego, co nas otacza, przywołuje na myśl perspektywę podmiotowo-przedmiotową, na której zasadza się też relacja poznawcza. Odwołując się do pojęcia jawienia i sposobu ujęcia, do relacji między podmiotem i przedmiotem, która ma strukturę problemu i w ramach której konstytuują się człony tej relacji, natrafiamy na pojęcie sensu, a dalej – na pojęcie wartości¹³.

¹² Swoją drogą ciekawe byłoby przebadanie z jednej strony, jakie sensy przyrody odpowiadają poszczególnym więzom międzyludzkim (np. jaki obraz przyrody odpowiada przyjaźni lub miłości), z drugiej – jak zmienia się sens przyrody w odniesieniu do różnych form wypowiedzi (np. twierdzenia, pytania, prośby, rozkazy itp.). Ale też należałoby zadać pytanie odwrotne: jak kształtują się w odniesieniu do różnych sposobów istnienia przyrody różne rodzaje więzi i formy mowy?

¹³ Przywołujemy w ten sposób pewną tradycję, która z jednej strony nawiązuje do idei Gottloba Fregego, z drugiej, stoi w pobliżu myśli Heinricha Rickerta i fenomenologii Edmunda Husserla. Frege wiąże pojęcie sensu z rozważaniami logicznymi i nazywa go wprost „sposobem, w jaki przedmiot jest dany”. Zob. G. Frege, *Sens i znaczenie*, w: idem, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, PWN, Warszawa 1977, s. 62. Rickert przysługujący przeżyciom w perspektywie transcendentnej immanentny sens określa tym, co przeżycie realizuje, co wypełnia, co wskazuje na transcendentną przestrzeń wartości. Ów sens pojawia się jako wyraz sytuacji problemowej. Sens ma więc charakter problemowo-teleologiczno-aksjologiczny. Zob. H. Rickert, *Dwie drogi teorii poznania. Psychologia transcendentna i logika transcendentna*, przeł. T. Kubalica, w: *Neokantyzm badeniński i marburski. Antologia tekstów*, red. A. J. Noras, T. Kubalica, Wyd. UŚ, Katowice 2011, s. 73–119. To połączenie pojęcia sensu z pojęciem celu odpowiada do pewnego stopnia temu, jak rozumie sens świadomość potoczna. Husserl natomiast używa pojęcia sensu na określenie treści aktu znaczenia. Treść ta związana jest ze sposobem ujęcia przedmiotu, o którym mowa. Zob. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1, przeł. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, rozdz. *Wyrażenie i znaczenie*. Por. K. Michalski, *Logika i czas. Próba analizy Husserlowskiej teorii sensu*, PIW, Warszawa 1988, rozdz. 1. Jakkolwiek różne są to koncepcje, to jednak wspólne jest im to, że upatrują w pojęciu sensu rodzaj znaczącej relacji między podmiotem i przedmiotem. To jest ta myśl, którą chcielibyśmy dalej rozwinąć. Niestety wspólne jest im ponadto i to, że mówiąc o przyrodzie, z jednej strony wiążą ją z tym rozumieniem, które proponują nauki przyrodnicze, wedle których – notabene z powodów, o których powiedzieliśmy wyżej – mówienie o sensie przyrody jest bezsensu, z drugiej uważają, że tak rozumiana przyroda, tj. skrojony na modłę nauk przyrodniczych sens przyrody, stanowi najbardziej fundamentalny poziom, na którym ufundowane są wszystkie inne. W przypadku fenomenologii Husserla widać to wyraźnie zarówno na przykładzie jego teorii konstytucji, przedstawionej w *Ideach II*, jak i pojęcia *Lebenswelt*,

Tak postawione pytanie o przyrodę rozciąga się wzdłuż osi relacji między nami i otoczeniem. Dopiero z perspektywy tej relacji przyroda i my jawimy się sobie jako otoczenie i otaczający. Relacja jest w tym wypadku „silniejsza” niż człony relacji, które konstytuują się dopiero zgodnie z jej specyfiką.

Zarys odpowiedzi na pytanie

Człowiek może pozostawać w wielorakich relacjach do swego otoczenia. Podyktowane jest to zarówno tym, na czym mu w danej chwili i ogólnie zależy, jak i strukturą sytuacji, w której przyszło mu działać. To, jaki przyroda ma sens, zależy od tego, którą z wartości ów sens realizuje. Cel może uzasadniać prawda, dobro, pożytek, przyjemność, piękno lub świętość – by wymienić tylko wartości podstawowe¹⁴. Ze względu na różnice pomiędzy wspomnianymi wartościami, a także na panujące w aksjosferze przeciwieństwo wartości pozytywnych i negatywnych, możemy wyróżnić różnego rodzaju sensory, które ulegają dodatkowej multiplikacji przez związanie ich z określoną sytuacją historyczno-kulturową¹⁵.

Wydaje się więc, że oto w miejsce jednej przyrody, mamy raczej do czynienia – jakkolwiek dziwnie to zabrzmie – z wieloma przyroda-

którego struktura kategorialna ma postać analogiczną do tej, jaka pojawia się w przyrodzie widzianej z perspektywy naukowej. Por. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, ks. 2, część 1, PWN, Warszawa 1974. Praca ta zaczyna się od znamiennego zdania (ibidem, s. 3): „Zaczynamy nasze nowe rozważania od p r z y r o d y, a mianowicie od przyrody jako p r z e d m i o t u p r z y r o d o z n a w s t w a”. W obu przypadkach to, jak Husserl rozumie przyrodę, nie odbiega od tego, jak widzą ją nauki. Mimo że wspomniani myśliciele pozostali przywiązani do naukowego pojęcia przyrody i dlatego można powiedzieć, że ich rozumienie przyrody jest dalekie od fenomenologicznej otwartości, to jednak stworzyli szansę innego do niej podejścia, które można owocnie rozwinąć. W dużej mierze dokonał tego już Martin Heidegger, który, wywodząc się z tradycji neokantowskiej i fenomenologicznej, używał pojęcia sensu na oznaczenie sposobu istnienia. Próbując na nowo postawić pytanie o sens przyrody, ukazuje on nieźródłowość naukowego jej rozumienia. Por. D. Sobota, *Ontologia przyrody we wczesnej filozofii Martina Heideggera*, „Filo-Sofija” 2001, r. 11, t. 2–3, nr 13–14, s. 737–768. Tym sposobem otwiera on przed filozofią przyrody nowe możliwości badawcze.

¹⁴ Nie będziemy teraz rozstrzygać, czy rzeczywiście wspomniane wartości należy uznać za podstawowe. Pominiemy również inne pytania aksjologiczne (np. czy prawda jest wartością?). Pełna odpowiedź na pytanie tytułowe nie może jednak z tych pytań całkowicie zrezygnować.

¹⁵ Są to oczywiście bardzo problematyczne stwierdzenia, które wymagałyby dodatkowych wyjaśnień. Pytania w rodzaju: czy istnieją przeciwwartości? w jaki sposób wartości urzeczywistniają się w procesie historycznym? etc., muszą pozostać w tej krótkiej pracy bez odpowiedzi.

mi. Mieliliśmy problem z jedną przyrodą, a przez to, że pytanie stało się bardziej „pytajne”, mamy problem z wieloma przyrodami. Czy rzeczywiście jednak możemy mówić o przyrodach niczym o księżycach Saturna? Określenie to budzi poważny niepokój. Gdy mówi się o przyrodzie w sensie tego, co nas otacza, ma się na myśli raczej *wszystko to, co przyrodnicze*. Ta całość jest, mimo wewnętrznego zróżnicowania, pewną jednością. Przyroda jest jedna, chociaż nie jest na podobieństwo rzeczy żadną jednostką. Dlatego chętniej mówimy o wielości sensów jednej i tej samej przyrody, o różnych sposobach istnienia przyrody, ewentualnie o różnych pojęciach przyrody, ale nie o przyrodach. Na czym więc polega jedność przyrody, skoro – jak powiedzieliśmy wcześniej – pytanie „czym jest przyroda?” nie pyta o ideę, lecz o przyrodę odniesioną w pewnych okolicznościach do czegoś poza nią? Co istnieje jeszcze poza przyrodą?

Przyroda określa tylko jeden z obszarów problemowych, poza którym tradycja filozoficzna wymienia jeszcze człowieka i Boga. Oznacza to jednak, że udzielona na samym początku odpowiedź nie wnosi – poza wybraniem człowieka, a nie Boga, jako innobytu, wobec którego przyroda się określa – niczego więcej, niż to, o czym mówi analiza formalnej struktury pytania jako takiego. Fakt, że człowiek jest członem relacji określającej przyrodę, wynika z pewnością stąd, że to on stawia pod adresem przyrody pytanie. Samo pojęcie otaczania zaś można wywieść z horyzontu otaczającego możliwe odpowiedzi. Partykuła „czym”, której używamy w pytaniach o dowolny przedmiot, nie wystarcza do wyznaczenia pola możliwych odpowiedzi na pytanie o przyrodę. Czyni to tylko wraz z postawioną w pytaniu przyrodą. Ta ostatnia zatem, ujęta w pytaniu jako jedna przyroda, jest horyzontem możliwych odpowiedzi, możliwych sensów przyrody. Oznacza to jednak, że zaproponowana przez nas odpowiedź, mówiąca, że „przyroda jest tym, co nas otacza”, ma sens formalno-erotetyczny. Jest ona nie tyle odpowiedzią przeciwstawioną pytaniu, co raczej schematem odpowiedzi zawartym w pytaniu – jego *datum questionis*¹⁶.

Można zapytać, skąd się bierze ta narastająca liczba możliwych odpowiedzi, skąd ten zalew i niepohamowany napływ sensów przyrody; gdzie leży ich źródło. Otóż, ta otwarta wewnątrz pytania przestrzeń, która wyznacza pole możliwych sposobów działania nas wobec przyrody, to nic innego, jak dzianie się. Zauważyliśmy wcześniej, że pytanie „czym jest przyroda?” dotyczy tego, jak przyroda działa, jak w działaniu się ukazuje. Pole, wyznaczające możliwości działania, to właśnie dzianie się (dziejba, dzieje). Ze względu na różnorodność i ładunek wartości, a także każdorazowo konkretną ich realizację w rzeczywistości historyczno-

¹⁶ Termin pochodzi od K. Ajdukiewicza, *Zdania pytajne* (1938), w: idem, *Język i poznanie*, t. 1, PWN, Warszawa 1985, s. 279.

-kulturowej, doświadczenie przyrody, dane z perspektywy tytułowego pytania, ukazuje ją w jej nieprzebranym bogactwie jako niewyczerpalną potęgę, pełną rozmachu i nadmiaru. Jest to właśnie dzieje się czy też dzieje przyrody. Parafrazując słowa Wilhelma Diltheya: to, czym jest przyroda, mogą nam powiedzieć tylko dzieje. Stosunek człowieka do świata przyrody jest na wskroś dziejowy. Dzieje to możliwe odpowiedzi na pytalność bytu jako takiego. Dzieje w pewien sposób „tworzą” historię, która przedstawia w porządku chronologicznym zbiór różnorodnych, stworzonych przez człowieka w obrębie każdorazowej sytuacji kulturowej, w jakiej przyszło mu żyć, sposobów widzenia tego, czym jest przyroda. Historia jest domeną człowieka. Źródła historii stanowią o panoramie kultury. Bylibyśmy jednak w błędzie, gdybyśmy historię traktowali jedynie jako ciąg subiektywnych obrazów przyrody (światopoglądów), która poza tym, sama w sobie, jest czymś obiektywnym, tzn. czymś, co przedstawiają nauki. To rozróżnienie subiektywne/obiektywne jest pewnym dziejowym schematem, który tworzy tylko jedną z możliwości bycia przyrody, mianowicie przyrody jako przedmiotu przyrodoznawstwa. Sens bycia przyrody samej w sobie jest, oczywiście, jako sens, pewną modyfikacją relacji między człowiekiem i przyrodą. Poza nią przyroda nie ma żadnego sensu; jest sensu pozbawiona w ogóle. Sens przyrody, choćby jak w przypadku nauk przyrodniczych, sprowadzałby się do bycia poza sensem, wyznacza miejsce spotkania człowieka i przyrody. Stąd też historię pojęcia przyrody należy traktować jako kulturowy zapis doświadczeń z tego spotkania, jako świadectwo zawierające przesłanie o takim sensie przyrody, który, być może, nam, dzisiaj żyjącym, jest czymś nader obcym. Dlatego pojawia się na peryferiach przestrzeni możliwych odpowiedzi. Postawa, nazywana przez nas, za Heideggerem, „wytrzymywaniem w pytaniu”, powoduje jednak, że te odpowiedzi mogą zostać doświadczone jako żywe, wciąż dziejące się, aktualne.

Jak wyglądają zatem dziejowe możliwości przyrody? Wypunktujemy krótko tylko niektóre z nich. Zaczniemy od tej dziejowej możliwości, którą przytoczyliśmy podczas próby korekty pierwszej narzucającej się odpowiedzi. Przyroda jako przedmiot przyrodoznawstwa pojawia się w nastawieniu teoretycznym, które stanowi, zdaje się, naturalną reakcję na pytanie „co to jest przyroda?”. Pytanie bowiem kojarzy się zrazu z aktem teoretycznym, który ma to do siebie, że żąda za każdym razem prawdziwej odpowiedzi, tj. wymaga podejścia nakierowanego na wartość teoretyczną. Pytanie tytułowe „co to jest przyroda?” stanowi w pierwszej kolejności wyraz sytuacji problemowej, polegającej na tym, że nie wiemy, a chcemy się dowiedzieć, co to jest przyroda. Ponieważ z perspektywy prawdziwej odpowiedzi inne są fałszywe, a prawdziwą odpowiedzią wydaje się dziś ta, którą prezentuje przyrodoznawstwo, wobec czego za fałszywe należy uznać nie tylko te odpowiedzi niezgod-

ne z prawdą, które pojawiają się w ramach nastawienia teoretycznego, ale także wszystkie inne, które z istoty nie mieszczą się w opozycji prawda–fałsz. Dodajmy: fałszywe, tzn. subiektywne, albowiem fałsz polega na nieuprawnionym włączaniu elementów podmiotowych w obiektywny obraz rzeczywistości. Jeśli jednak potraktujemy pytanie nie jako akt teoretyczny, lecz egzystencjalny, wówczas znika prymat wartości prawdy przed innymi wartościami. Przyrodoznawcza prawda przyrody jest wtedy oczywiście tylko jedną z dziejowych możliwości teoretycznego (i nie tylko) sensu przyrody. Wynika ona mianowicie z określonych rozstrzygnięć filozoficznych. Obok nich znajdują się także odmienne sensy przyrody. Poczynione m.in. przez Heideggera, liczne interpretacje historycznych zapisów teoretycznych doświadczeń przyrody, które można odnaleźć w pismach filozoficznych presokratyków, Arystotelesa czy Leibniza, pokazały nie tylko, w jaki sposób można te sensy odczytywać jako żywe i aktualne, ale przede wszystkim dały do zrozumienia, jak bogata w sensy jest sama przyroda¹⁷. Teoretycznie negatywnie przyroda jawi się nie tylko jako fałsz w obrębie konkurujących ze sobą znaczeń przyrody, ale także jako źródło fałszu jako takiego. Innymi słowy, teoretycznie pozytywny i negatywny sens przyrody nie tylko odsłania się w ramach logiki, *resp.* ontologii przyrody, lecz także epistemologii przyrody. Przyroda jako źródło błędu przyjmuje postać ludzkiej cielesności, która za sprawą receptorów otwiera, ale zarazem i przesłania, „prawdziwy” obraz samej siebie. Podczas poznawania przyrody ciało pełni rolę zgoła ambiwalentną.

O ile w nastawieniu teoretycznym ciało, nie licząc jego zaangażowania podczas konstruowania eksperymentu, pełni raczej bierną funkcję, ograniczając się jedynie do zmysłowej rejestracji rzeczywistości materialnej, o tyle w uwzględniającym wartość pożytku i szkody nastawieniu pragmatycznym, które na co dzień dominuje w życiu człowieka, ciało jest aktywnym uczestnikiem doświadczenia przyrody. W tym aspekcie przyroda jawi się pozytywnie jako środek, surowiec, materiał, źródło energii, zapewniające człowiekowi schronienie, ciepło, transport, światło itd. Ów sens przyrody ma za sobą długie dzieje, które zapadają w mroki zwierzęco-ludzkiej prehistorii¹⁸. Niegdyś, za sprawą mocno kontemplacyjnego rozumienia wiedzy, pragmatyczny sens przyrody pozostawał w opozycji do sensu teoretycznego. Dzisiaj natomiast za sprawą koalicji

¹⁷ Zob. np. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*. II, Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944*, Bd. 35: *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, Hrsg. P. Trawny, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2012, erster und dritter Teil; M. Heidegger, *Z ostatniego wykładu marburskiego*, przeł. M. Połęba, w: idem, *Znaki drogi*, przekł. zbiorowy, Spacja, Warszawa 1999, s. 73–93; idem, *O istocie i pojęciu*, przeł. J. Sidorek, w: ibidem, s. 211–262.

¹⁸ Zob. mit o Prometeuszu: Platon, *Protagoras*, w: idem, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, t. 1, Antyk, Kęty 1999, s. 278–280 (320d–322c).

nauki i techniki i jej wpływu na codzienną praktykę pragmatyczny sens przyrody występuje najczęściej w silnym powiązaniu z sensem naukowym. Z jednej strony, patrząc z punktu widzenia przeciętnego mieszkańca aglomeracji miejskiej, intensywne urbanizacja i rozwój nowych technologii w pewien sposób uniezależniły człowieka współczesnego od bezpośredniego wpływu warunków przyrodniczych – zainteresowanie przyrodą ogranicza się dziś często do sprawdzania prognozy pogody – z drugiej jednak strony podstawowym warunkiem postępu cywilizacyjnego jest umiejętność wykorzystania zasobów naturalnych. Tak było w czasach światowej hegemonii cywilizacji chińskiej, perskiej czy egipskiej, tak jest i dzisiaj. Kluczową kategorią nastawienia pragmatycznego, w obrębie którego pojawia się sens przyrody, widziany z perspektywy pożytku i szkody, jest pojęcie pracy. Jak to określił Marks,

praca jest przede wszystkim procesem zachodzącym między człowiekiem i przyrodą, procesem, w którym człowiek poprzez swoją działalność realizuje, reguluje i kontroluje wymianę materii z przyrodą¹⁹.

Ponieważ, przekształcając przyrodę, człowiek tworzy samego siebie, dzieje przyrody odsłaniają prawdę o człowieku. Z perspektywy wartości utylitarnych przyroda to zarazem ogólny przedmiot, jak i narzędzie (środek), które wykorzystuje się do rozwiązywania problemów. Te ostatnie w dużej mierze sprowokowane są przez samą przyrodę. W ten sposób pozytywny sens przyrody wyrasta jako odpowiedź na negatywne doświadczenie przyrody. Przyroda jawi się jako przeszkoda, trudność pojawiająca się na drodze do realizacji ludzkich celów. Skrajnie negatywnym sensem przyrody jest, w tym kontekście, przyroda rozumiana jako kataklizm, jako niemożliwy do przewidzenia i powstrzymania ruch żywiołu, który niszczy porządek stworzony przez człowieka. Sens kataklizmu przedstawia zarazem kres możliwości rozumienia przyrody w ogóle. Sens kataklizmu to bez-sens, który należy odróżnić od naukowo-obiektywnego bez-sensu przyrody samej w sobie. Bez-sens kataklizmu jest czymś negatywnym i stoi w opozycji do sensu realizującego wartość pożytku. Bez-sens przyrody samej w sobie objawia się pozytywnie jako prawda i stoi w opozycji do fałszywej, bo „subiektywnej”, przesłaniającej widok bytu w sobie, sensowności rzeczywistości kulturowej. Także i w obrębie tego sensu można wyodrębnić wiele różnych doświadczeń przyrody. Nie wolno ich sprowadzać do tego znaczenia przyrody, które stało się udziałem nowoczesnej techniki. Historia techniki, od prostych narzędzi z czasów prehistorycznych aż po dzisiejszą

¹⁹ K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1, ks. 1: *Proces wytwarzania kapitału*, KiW, Warszawa 1951, s. 188.

rzeczywistość wirtualną, jest świadectwem różnych pragmatycznych doświadczeń przyrody²⁰.

Bardzo blisko wartości użytecznych znajdują się wartości witalne. Są to wartości najbardziej relacyjne, czyli wartości dla określonego podmiotu²¹. Nie znaczy to, oczywiście, że są one relatywne (subiektywne). To, że pożywienie ma wartość odżywczą lub energetyczną dla określonego gatunku organizmów albo że określony rodzaj wirusa zabija, nie jest kwestią upodobań jego przedstawicieli. W tym kontekście pojawiają się takie zagadnienia przyrodnicze jak życie, śmierć, dojrzewanie, starzenie się, zmęczenie, choroba, prokreacja. Ich współcześnie obserwowane zagarnięcie przez dyskurs naukowo-przyrodniczy w dużej mierze nie tylko pozbawia je ich doniosłego sensu społecznego, moralnego, religijnego, estetycznego itd., lecz również redukuje bogaty w znaczenia sens przyrodniczy.

Nieco inaczej niż z wartościami użytecznymi jest z wartościami hedonistycznymi. Z jednej strony są one w pewien sposób niezależne od subiektywnych wyborów – o czym doskonale wiedzą np. twórcy reklam i przemysłu rozrywkowego – z drugiej zaś mówimy o osobniczych preferencjach, co znaczy, że w istocie można nazwać te wartości mianem relatywnych. Jeśli więc dziś, wśród różnych pojęć przyrody, kulturowy prymat przyznajemy jej naukowemu obrazowi, określając go mianem obiektywnego, to najbliższe nam będzie hedonistyczne pojęcie przyrody, które kojarzymy z tym, co subiektywne. Albowiem hedonistyczne pojęcie przyrody jest ściśle związane z naszą cielesnością i seksualnością. Interesujące jest to, że *alter ego* obiektywnego pojęcia przyrody jest subiektywny obraz przyrody jako źródła przyjemności. Także i tutaj można mówić o różnorodności znaczeń przyrody, chociaż – mimo istotowej relatywności tego pojęcia, a więc i wynikającej stąd teoretycznie różnorodności – przyroda w tym aspekcie jawi się wyjątkowo jednowymiarowo. Czy dlatego, że wartość przyjemności uległa religijnej i moralnej dewaluacji i marginalizacji? Być może, obserwowane współcześnie poszukiwania technik wzbogacania i sublimowania naszych przyjemnych doznań przyczynią się do odkrycia nieznanych dotąd możliwości bycia przyrody²².

Od tego hedonistycznego pojęcia przyrody można bardzo łatwo poprowadzić nić w stronę etycznego i estetycznego jej ujęcia. Patrząc na

²⁰ Por. w tej sprawie filozoficzne znaczenie greckiej *techné* ze współczesnym pojęciem technologii.

²¹ O różnicy między relatywnością a relacyjnością odnośnie do wartości zob. N. Hartmann, *Ethik*, Verlag von Walter de Gruyter & Co., wyd. 4, Berlin 1962, s. 141.

²² O potrzebie doskonalenia zwłaszcza fizycznych doświadczeń prowadzących do przyjemności mówi np. R. Shusterman, *Świadomość ciała. Dociekania z zakresu somaeстетики*, przeł. W. Małecki, S. Stankiewicz, Universitas, Kraków 2008.

dzieje przyrody widzianej z tej pierwszej perspektywy, trzeba przyznać, że przyroda miała zwykle raczej zabarwienie negatywne, chociaż istnieje kilka ważnych wyjątków. Z reguły jednak drogowskazy, które sugerowały kierunek realizacji wpisanego w ludzkie istnienie dążenia do najwyższego dobra, jakim jest szczęście, odwracały się od przyrody, widząc w niej zło, które należy przezwyciężyć. Brutalność, okrucieństwo, porywczosć, emocjonalne rozedrganie, interesowność, bezwzględność, poządlliwość – to tylko niektóre aspekty przyrody, które rodzą przerażenie człowieka i moralny opór. Tak widziana przyroda stanowi wzór negatywny. Przykłady można by mnożyć. Powiedzieliśmy jednak również, że przyroda może stanowić pewien wzorzec pozytywny, ideał przyświecający ludzkiemu zachowaniu. Życie zgodne z naturą, życie w harmonii z przyrodą, błogosławione życie w stanie natury – nieskażonym ludzkimi przywarami, jest dla wielu obrazem spełnionego życia. Słowa „naturalny” i „nienaturalny” mają wyraźny wydźwięk normatywny. Naturalne jest to, co dobre, proste, bezpośrednie, umiarkowane; nienaturalne jest to, co złe, zboczone, wydumane, nadmierne i sztuczne.

Co do estetycznego pojęcia przyrody, to, na równi z hedonistycznym, bywa ono określane mianem subiektywnego. To ciekawe, że jeszcze kilka stuleci temu to pojęcie przyrody, widziane przez pryzmat piękna, ujmowane było jako coś obiektywnego, związanego z matematyczną strukturą rzeczywistości. Piękno wymieniano jako jedno z transcendentaliów. Od wieków przyroda była zarówno najbardziej dostępnym i wdzięcznym przedmiotem kontemplacji estetycznej, jak i tematem kreacji artystycznej. W XX w. sztuka oddaliła się od przyrody, czerpiąc inspiracje raczej z kultury wielkomiejskiej niż z krajobrazu wiejskiego. Czy to oznacza, że sztuka, w toku swej historii, wyczerpała już wszystkie możliwości odkrywania przyrody?

Wreszcie, nie należy pomijać religijnego pojęcia przyrody. Powszechna sekularyzacja właściwie całkowicie wyrugowała to ujęcie ze współczesnej świadomości. Bóg i przyroda występują dziś zwykle jako człony dysjunkcji. Spotykają się tylko podczas sporu o wzajemny stosunek religii i nauki. Poza tym zestawianie Boga z przyrodą pachnie ideologią lub mitologią. W każdym razie brzmi to dość niepoważnie. Niegdyś było inaczej. Związane to było niewątpliwie z tym, że człowiek żył bardzo blisko przyrody. Widzenie świata przyrodniczego w kontekście wartości religijnych było rzeczą naturalną. Z perspektywy religijnej przyroda jest albo dziełem Boga, albo miejscem pobytu Boga, sposobem przejawiania się Boga, albo jest samym Bogiem, czymś przeciwnym Bogu itp. Dziś panuje przekonanie, że Bóg, jako uzupełnienie teoretycznego obrazu świata, jest czymś zbędnym, innymi słowy, że poznanie naukowe i wiara nie powinny się w żadnym momencie ze sobą mieszać. Czy to jednak oznacza, że religijne pojęcie przyrody, poza swą funkcją wyjaśniającą, nie ma już prawa bytu? Że odnoszenie się do przyro-

dy w kontekście wartości świętości jest błędem, zabobonem czy iluzją? Zamiast odrzucać jednostronnie możliwość spotkania przyrody i Boga, trzeba raczej poszukać nowej perspektywy, w której ujawni się ich bliskość i oddalenie w zupełnie innym sensie, niż miało to miejsce do tej pory. Nie o to chodzi, żeby wskrzeszać Boga z popiołów dawnej metafizyki i próbować go na siłę dopasować do obrazu współczesnych nauk – tego rodzaju próby zawsze wyglądają niepoważnie – ale raczej należy, nie odrzucając naukowego pojęcia przyrody, znaleźć nowy sens pojęcia Boga. Jakiego Boga wymaga dzisiejsza przyroda spod znaku nauk, żeby mógł on znaleźć odniesienie do przyrody?

Wnioski

Spróbujmy podsumować zaprezentowane tu rozważania. Wnioski, jakie płyną z niniejszych ustaleń, pozwalają nam odnieść się do tytułowego pytania o przyrodę w sposób następujący.

Po pierwsze, nie jest to pytanie naukowe, lecz filozoficzne. Z perspektywy filozoficznej, którą określiliśmy jako wytrzymywanie w pytaniu, przyroda jawi się jako otoczony jednolitym horyzontem, nieprzebrany zasób dziejowego sensu.

Po drugie, oznacza to, że filozofia przyrody nie powinna ograniczać się jedynie do interpretacji wyników badań naukowych ani też do analizy i krytyki metody tych badań.

Po trzecie, odpowiedź na pytanie „co to jest przyroda?” nie może zostać sformułowana w postaci jednej, prostej definicji. Wynika to stąd, że nie ma jednego sensu przyrody, lecz jest ich wiele, w zależności od wartości i ich pozytywnego lub negatywnego obowiązywania oraz ich każdorazowej realizacji w działaniu.

Po czwarte, w takiej sytuacji ciśnie się na usta pytanie o hierarchię sensów i ich wzajemny stosunek. Czy wszystkie sensory przyrody należy traktować jako w pełni autonomiczne, znajdujące się na tym samym poziomie, czy też są między nimi różnice zależności? Jak wygląda wówczas kryterium i mechanizm fundowania? Czy przyroda w sensie tematu fizyki stanowi warstwę podstawową, na której ufundowane są pozostałe? Czy też jest sensem pochodnym?

Po piąte, w odpowiedzi na te pytania pomocna może być obserwacja, że często pozytywne pojęcie przyrody wyrasta jako odpowiedź na negatywny sens przyrody.

Po szóste, poszukiwanie odpowiedzi na pytanie tytułowe musi przebiegać równoległe do próby odpowiedzi na szereg pytań dotyczących człowieka i Boga. Oznacza to ostatecznie, że pytanie o przyrodę musi być stawiane równocześnie z pytaniem o byt w całości, a także o przyświecające mu wartości.

Po siódme, jeśli to, czym jest przyroda, jawi się zawsze w relacji do człowieka, to można równie dobrze powiedzieć, jakkolwiek osobliwie to zabrzmie, że nie tylko człowiek jest dziełem przyrody, lecz przyroda jest dziełem człowieka. Z tego wynika, że ochrona przyrody nie może dotyczyć tylko przyrody w sensie teoretycznym, utylitarnym czy witalnym, lecz musi obejmować sobą całość tego, co przynależy do przyrody, a zatem zarówno etyczny, estetyczny, jak i religijny jej wymiar. Oznacza to, że pełna ochrona przyrody zbliżona jest do tego, co nazywa się ochroną kulturowego dziedzictwa ludzkości.

Na koniec, w punkcie ósmym, pojawia się ostrzeżenie. Tego rodzaju bliskość przyrody i kultury tworzy niebezpieczeństwo wrzucenia wszystkiego do jednego worka. Rozważania, które tu przedstawiliśmy, w pewien sposób zacierają „naturalne”, zwyczajowe różnice między poszczególnymi obszarami tematycznymi (człowiek, kultura, sztuka, Bóg itp.). Wydaje się, że unikając zawężenia spojrzenia do tego, o czym mówią nauki przyrodnicze, wyraźnie „zagalopowaliśmy się”. Dlatego postulujemy potrzebę podejścia krytycznego i korygującego.

What is nature?

Keywords

Philosophy of nature, nature, environment, human, natural sciences, sense, historicising

The question “what is nature?” is the question of the philosophy of nature. However, the purpose of this article is to pose the question and to outline the answer regardless of how the natural sciences do it. First thing is the elaboration of purely philosophical approach. The starting point for consideration is the popular claim that nature is what surrounds us. Following the clue the author explores the relationship man-nature as historical and rich in meaning. Inexhaustible variety of sense he orders according to register of values that motivate human activity. In this way he gets a list of theoretical, ethical, aesthetic, pragmatic, religious and vitalistic sense of nature that achieves the question “what is nature?”.