

# PROBLEM NATURALIZMU W DIALOGU NAUKI I RELIGII

Grzegorz Bugajak

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa

**Abstract.** The paper offers an evaluation of the argument that naturalism of the natural sciences puts them in irrecoverable conflict with religion. In a situation where “naturalism means many different things to many different people” (L. Sklar), the task to analyse the argument in question requires, in the first place, a more specific designation of those meanings. An attempt at such a designation, undertaken in the paper, points to four basic types of naturalism: “philosophical”, semantic, methodological, and ontological (metaphysical). Each of these is further divided into sub-types that are also described. What can be rightly assigned to the natural sciences is *internal methodological naturalism* which requires that only certain means of explanation can be employed in them. This, however, has no bearing on religious statements. In turn, every form of ontological naturalism (labelled here as: physicalism, materialistic monism, natural reductionism, scientific naturalism, and scientific naturalism) shares *anti-super-naturalistic* conviction, usually described in negative terms and explicitly rejecting the idea of the existence of such beings as gods, souls, or angels. While this is obviously in direct conflict with most religions, it follows neither from achievements, nor from the practise of science

## Wstęp

W dyskusjach nad związkami nauki i religii nierzadko pojawia się argument, który można zrekonstruować następująco: 1) Nauki przyrodnicze są naturalistyczne; 2) Naturalizm jest w bezpośrednim konflikcie z religią. Stąd wynika, że nauki przyrodnicze pozostają w (nieusuwalnym) konflikcie z religią. Celem artykułu jest zbadanie zasadności tego wniosku, która zależy przede wszystkim od znaczenia, jakie przypisuje się pojęciu „naturalizm” i od sensu, w jakim orzeka się naturalizm nauk przyrodniczych. Dlatego próba bliższego określenia tych znaczeń będzie główną osnową podjętych rozważań.

Wielu filozofów jest dziś skłonnych określać siebie jako naturaliści, a w dyskusjach dotyczących konkretnego problemu deklarować, że ich własne spojrzenie jest naturalistyczne. W dyskusjach tych rzadko kiedy jednak spotkać można definicję naturalizmu, czy choćby tylko bliższe określenie jaki element własnego poglądu nazywa się naturalistycznym, albo czego dokładnie broni się przed atakami antynaturalistów (1, s. 2). W konsekwencji, wiele idei kojarzonych jest z naturalizmem na zasadzie pewnej etykiety, ale ich treść pozostaje niejasna albo banalna (2, s. 36). Również ci, którzy odzégnują się od naturalizmu – na przykład w dyskusjach w ramach metafizyki, epistemologii, filozofii umysłu czy filozofii języka – często nie zadają sobie trudu jasnego wskazania treści stanowiska, które odrzucają. Ten stan rzeczy skłonił Hilarego Putnama

do sarkastycznego komentarza dotyczącego sporów o poglądy naturalistyczne, sporów, które – nie określając wyraźnie swojego przedmiotu – ograniczają się w konsekwencji do ideologicznych deklaracji, przypominających, obowiązkowe swego czasu w pewnych rejonach świata, nawiązywanie do „jedynie słusznych“ poglądów towarzysza Stalina (3, s. 59).

Wobec wielości kontekstów w jakich pojawia się określenie „naturalizm“, zamiar jego jednoznacznego zdefiniowania wydaje się niemożliwy do przeprowadzenia. Niemniej, warto podjąć próbę uporządkowania znaczeń, w jakich termin ten zasadniczo występuje, ponieważ sytuacja, w której „naturalizm oznacza wiele różnych rzeczy dla różnych ludzi“ (4, s. 1) jest dalece niesatysfakcjonująca, a dla rzeczowych dyskusji filozoficznych – zabójcza.

## 1. Naturalizm filozoficzny

Mianem naturalizmu dość często opatruje się pewien pogląd dotyczący relacji między filozofią a nauką (1, s. 3), wyrażany zwykle w twierdzeniu o braku autonomii filozofii w stosunku do nauki. Ta odmiana naturalizmu bywa nazywana „naturalizmem filozoficznym“<sup>1</sup>, co wyraża postulat swoistej naturalizacji filozofii. Zarówno jednak odmawianie dociekaniom filozoficznym autonomii, jak i postulat ich naturalizacji mogą być różnie rozumiane, dlatego naturalizm filozoficzny nie jest stanowiskiem jednolitym.

Najbardziej skrajną formą tego stanowiska jest odmówienie sensowności wszelkim rozważaniom filozoficznym i uznanie, że rzetelną wiedzę, godną tego miana, zdobywać można jedynie w nauce. W tym znaczeniu naturalizm jest więc po prostu pozytywizmem w starym, Comte’owskim znaczeniu, czyli w takim sensie, jaki miało słowo „pozytywizm“ przed pozytywizmem logicznym (3, s. 66).

Warto zauważyć, że zarówno wielu prekursorów jak i następców Comte’a, Spencera, czy Macha głosiło poglądy mniej radykalne, które – z punktu widzenia wyróżnionego tu znaczenia terminu „naturalizm“ – można uznać za antynaturalistyczne. Na przykład fenomenalizm uznawał co prawda, że człowiekowi dostępne są bezpośrednio jedynie pewne układy wrażeń, zjawiska, których opisem i adekwatnym wyjaśnieniem zajmuje się nauka, nie wykluczał jednak sensowności pytań o filozoficznie rozumianą „istotę rzeczy“. Uznanie takich pytań za pozbawione sensu i – w konsekwencji – wykluczenie ich z obrębu nie tylko nauki, ale jakiegokolwiek racjonalnego dyskursu jest radykalizacją właściwą dopiero pozytywizmowi (por. np. 5, s. 16 – 18).

---

<sup>1</sup> Każda forma naturalizmu jest poglądem filozoficznym, dlatego terminologia przyjęta w tym paragrafie może być nieco myląca. Omawiane tutaj stanowisko nazwano jednak „naturalizmem filozoficznym“ dla wyrażenia faktu, że jest to pogląd dotyczący roli filozofii, a ściślej jej związków z naukami przyrodniczymi.

Również wyrosła z pozytywizmu filozofia analityczna była początkowo antynaturalistyczna (1, s. 8). Dociekania filozoficzne miały tu bowiem zarówno swój przedmiot – był nim język nauki, jak i swoją metodę, jaką była jego logiczna analiza. Jednakże, po Quine’owskiej krytyce rozróżnienia zdań na analityczne i syntetyczne filozofia analityczna znalazła się w swoistej pułapce: odrzuciwszy uprzednio sensowność Pierwszej Filozofii, czyli pytań właściwych esencjalizmowi a dotyczących „istoty rzeczy“ znacznie ograniczyła zakres własnych kompetencji i stała się dyscypliną wtórną w stosunku do nauki. Pozostawała jednak autonomiczna, co było wyznaczone głównie przez jej własną metodę. Wspomniana krytyka Quine’a odebrała jej jednak i to – w jej perspektywie podział na problemy filozoficzne (po odrzuceniu Filozofii Pierwszej: analityczne) i naukowe (syntetyczne) stał się bezprzedmiotowy, a filozofii pozostała już tylko rola *ancilla scientiae*, czy to jako „nauki na początku“ sugerującej naukom przyrodniczym nowe problemy badawcze, czy jako syntezy naukowych ustaleń, ewentualnie – jako dyscypliny próbującej doprecyzować naukowe pojęcia, ale wobec ich uwikłania w kontekst teoretyczny, czyniącej to niejako „wewnątrz“ samej nauki. Z tego powodu, współcześni filozofowie analityczni, w ramach swoich własnych założeń, nie obronią autonomii filozofii i w konsekwencji „muszą“ być naturalistami – właśnie w sensie ostatecznego „poddania“ filozofii naukom przyrodniczym. Dlatego ten typ naturalizmu bywa również określany jako „naturalizm naukowy“ (1, s. 2).

Tak rozumiany naturalizm filozoficzny staje się niekiedy argumentem w dyskusjach wokół wzajemnego stosunku nauki i religii. obrońcy światopoglądu religijnego często powołują się na tzw. „zasadę rozdziału płaszczyzn poznawczych“ (ang. *separate magisteria*), która poowiada, że nauka i religia (a raczej: teologia) to dwie różne dziedziny poznania, mające własny przedmiot i metody i cieszące się wzajemną autonomią. Ustalenia jednej nie mają więc bezpośredniego wpływu na twierdzenia drugiej i, w szczególności, między nauką a teologią (religią, wiarą) nie może zachodzić rzeczywista sprzeczność. Co więcej, przyjęcie wspomnianej zasady umożliwia uznanie, że obie te dziedziny mogą dostarczyć niezależnej wiedzy, swoistego „materiału“ do konstrukcji spójnego obrazu świata, opartego na danych pochodzących z obu źródeł. Konstrukcja taka nie może przy tym być dziełem żadnej z nich z osobna – bo tego zabrania ich wzajemna niezależność – lecz wymaga „trzeciego partnera“ dialogu. Partnerem takim może zaś stać się filozofia, dokonująca pożądaných syntez (zob. np. 6).

Argumentem przeciwko takiej możliwości, przeciw tej propozycji rozwiązania „sporu“ między nauką a religią staje się właśnie omawiany typ naturalizmu. Jeśli bowiem rozwój filozofii w XX wieku pokazał, że filozofia nie jest od nauki niezależna, to doktrynę rozdziału płaszczyzn poznawczych uznać należy za nieaktualną (zob. np. 7). Zanegowanie tezy o niezależności dotyka przy tym zarówno postulowanego, filozoficznego obrazu świata, który nie może wobec tego istnieć „obok“

ustaleń nauki, jak i punktu wyjścia tej naukowo-teologicznej syntezy. Jak bowiem należy sądzić, skoro filozofia nie jest w stosunku do nauki autonomiczna, to tym bardziej za taką nie można uważać teologii, w każdym razie w jej wypowiedziach dotyczących świata badanego przez naukę. Nietrudno wszakże dostrzec, że całe rozumowanie zmierzające do obalenia tezy o niezależności płaszczyzn poznawczych oparte jest na założeniach współczesnej filozofii analitycznej. Inaczej mówiąc – broni się w ramach tego właśnie sposobu uprawiania filozofii. Trudno jednakże uznać, że filozofia analityczna jest podejściem „jedynie słusznym“, i nikt, kto nie jest dogmatycznym post-pozytywistą, odrzucającym wszelką postać „Pierwszej Filozofii“, nie musi tezy o rozdzielności płaszczyzn uznać za obaloną.

Stanowisko naturalizmu filozoficznego (naukowego) nie zawsze przyjmuje skrajną postać twierdzenia o tym, że filozofia, nie mając żadnej autonomii, może być co najwyżej swoistą kontynuacją nauki w odniesieniu do najbardziej ogólnych problemów. Nawet poglądy wspomnianego Quine'a, który istotnie przyczynił się do utrwalenia takiego spojrzenia na rolę filozofii, zdają się pozostawiać miejsce na jej mniej minimalistyczną wizję. Quine określa naturalizm jako „uznanie, że identyfikacja i opis rzeczywistości jest rzeczą samej nauki, a nie jakiejś uprzedniej filozofii“ (8, s. 21). Jest to niewątpliwie oddanie pierwszeństwa nauce w dociekaniach nad „konstrukcją“ świata i odrzucenie takiej filozofii, która miałaby coś nauce dyktować. To pierwszeństwo nauki nie musi jednak oznaczać sprowadzenia filozofii do roli prostej kontynuatorki naukowych dociekań. Stanowisko bardziej umiarkowane, które w kontekście naszych rozważań można nazwać *umiarkowanym naturalizmem filozoficznym*, jest współcześnie podzielane na przykład przez wielu filozofów przyrody, postulujących tzw. „oddolne“ uprawianie tej dyscypliny (por. np. 9). W tym rozumieniu, dane naukowe mogą pełnić istotną rolę w rozwiązywaniu starych problemów filozoficznych. Co więcej, filozofia przyrody nie tylko może, ale musi być otwarta na nauki przyrodnicze, by nie przerodzić się w bezwartościową spekulację. Filozoficzne konstrukcje muszą być w pewien sposób zgodne z ustaleniami nauki<sup>2</sup>, które w szczególności mogą prowadzić do podważenia dawnych, filozoficznych konkluzji (por. 1, s. 17). W tym sensie można twierdzić, że kiedy zainteresowania filozofii i nauki się spotykają, nauka przyjmuje rolę lidera, a filozofia musi mieć wzgląd na naukowe ustalenia (10, s. 71).

Umiarkowany naturalizm filozoficzny jest więc podejściem, które unika zarówno skrajności polegającej na odmawianiu filozofii wszelkiej autonomii i jakichkolwiek prawdziwie własnych problemów badaw-

---

<sup>2</sup> Zgodność z ustaleniami nauki oznacza tutaj redukcyjne potwierdzenie tez filozoficznych przez dane naukowe. Koncepcje filozoficzne nie są w ten sposób w żadnej mierze „dowiedzione“, niemniej mogą być uprawdopodobniane.

czych, jak i skrajności drugiej – prowadzenia dociekań filozoficznych w zupełnym oderwaniu od wiedzy, jakiej dostarcza nauka. Łatwo zauważyć, że postrzeganie wzajemnych związków między nauką a filozofią w perspektywie naturalizmu umiarkowanego nie przekreśla sensowności dialogu nauka – religia, a przeciwnie – temu dialogowi sprzyja. Umożliwia bowiem w szczególności formułowanie takich propozycji filozoficznych, które są z osiągnięciami naukowymi zgodne, a które mogą mieć również inne, pozanaukowe (w tym teologiczne) źródła.

## 2. Naturalizm semantyczny

Niemiała część dyskusji wokół naturalizmu dotyczy sposobów poprawnego opisu takich sfer jak świat wartości i myśli, zatem angażuje zwykle (choć nie wyłącznie) filozofię umysłu i etykę (zob. np. 11, s. 17). Jeśli rację ma Huw Price, że problem gdzie „umieścić” takie byty jak znaczenia czy wartości ma swe źródła w użyciu języka, to spór dotyczy relacji semantycznych, przede wszystkim kwestii referencji, czyli odnoszenia się terminów do „czegoś”. Wspomniany autor twierdzi też, że jeżeli własność „odnoszenia się” przypisujemy pewnym wyrażeniom językowym, to twierdzimy coś istotnego o tych wyrażeniach, a nie po prostu używamy ich do twierdzeń o czymś innym (10, s. 77 – 78). W tym ujęciu ciężar dyskusji, niezależnie od szczegółowych problemów poszczególnych dyscyplin, przenosi się na teren teorii poznania, a stanowisko naturalistyczne w tym sporze zwie się naturalizmem semantycznym.

W swojej mocnej postaci stanowisko naturalizmu semantycznego to twierdzenie, że jedyne sensownymi, autentycznymi (*genuine*) pojęciami są pojęcia używane w naukach przyrodniczych, zaś wszystkie inne warto zachować tylko wówczas, gdy można znaleźć ich interpretację w terminach uznawanych w nauce. Wersja słabsza tego stanowiska głosi, że pojęcia nauk przyrodniczych są jedyne nieproblematycznymi pojęciami, jakimi dysponujemy (1, s. 7), zatem używanie wszystkich innych wymaga jakiegoś szczególnego, choć niekoniecznie naukowego, „usprawiedliwienia”.

Obie wersje naturalizmu semantycznego mogą mieć swoje dalsze „odcienie” w zależności od tego, na czym – według jego zwolenników – polegać miałyby naturalizacja pojęć pozanaukowych. Zwolennicy wersji mocnej będą twierdzili albo, że pojęcia te należy zredukować, czy też zrekonstruować tak, by nadać im jasny sens z punktu widzenia nauk przyrodniczych, albo wyeliminować je zupełnie z racjonalnego dyskursu jako przejawy iluzji zrodzonych w czasach przednaukowych. W ramach podejścia słabszego z kolei postuluje się, by pojęcia pozanaukowe traktować jako fikcje, jednakże użyteczne w pewnych zastosowaniach, czy też uznać, że mogą one odgrywać rolę niemożliwych do eliminacji wyrażen językowych, które nie mają jednak cechy „odnoszenia się” (są „nierreferencyjne”) (1, s. 4).

W dużej mierze naturalizm semantyczny sprowadza się do redukcjonizmu, a w wersji najbardziej skrajnej – do fizykalizmu. Zatem, do pewnego stopnia, dyskusja nad jego słusnością jest wewnętrznym meta-problemem poszczególnych dyscyplin tak, jak na przykład adekwatność redukcjonizmu fizyko-chemicznego w biologii jest problemem metabiologicznym. Z tego punktu widzenia omawiana wersja naturalizmu nie ma większego znaczenia dla dialogu nauki i religii, ponieważ próby harmonizowania naukowego obrazu świata ze światopoglądem religijnym można podejmować niezależnie od cech jakie przypisuje się pojęciom używanym po naukowej stronie dialogu. Z drugiej strony, jeśli postulat naturalizacji pojęć potraktować „absolutystycznie“, tj. jako odnoszący się do każdego rodzaju dyskursu, to musiałby on oznaczać eliminację religijnej strony dialogu. Pojęć religijnych i teologicznych nie można bowiem traktować jedynie jako użytecznych fikcji, czy też odmawiać im charakteru referencyjnego, bez zanegowania istotnej treści religijnego przesłania. Nie widać też sposobu (ani też powodu) „rekonstrukcji“ takich religijnie istotnych terminów jak np. „grzech“, „łaska“, „zbawienie“ w terminach nauk przyrodniczych. W tym ujęciu, „absolutny“ naturalizm semantyczny byłby nie tyle przeszkodą w dialogu nauki i religii, ile uniemożliwiałby taki dialog u samych podstaw.

### 3. Naturalizm metodologiczny

Jedną z najczęściej głoszonych form naturalizmu, a w każdym razie dość rozpowszechnionym terminem, jakim opatrywana jest poruszana tutaj problematyka jest tzw. naturalizm metodologiczny. W wersji najbardziej skrajnej przyjmuje on postać twierdzenia, że do rzetelnej wiedzy można dojść wyłącznie dzięki metodom nauk przyrodniczych. Odniesienie w tym twierdzeniu do metod naukowych usprawiedliwia nadawaną mu nazwę, nietrudno jednak zauważyć, że twierdzenie to dotyczy nie tyle samych metod, ile – ogólniej – akceptowalnych źródeł wiedzy. Jest to więc twierdzenie z zakresu teorii poznania i dlatego omawiane stanowisko bywa również nazywane naturalizmem epistemologicznym (zob. 1, s. 7). Nieco łagodniejszą jego postać, i z położeniem nacisku na metody, można wyrazić następująco: „metody nauk przyrodniczych są możliwe do zastosowania w każdej dziedzinie badań“ (12). Jeśli dołączyć do tego tezę normatywną uznając, że metody nauk przyrodniczych nie tylko można, ale i należy stosować w innych dziedzinach, ponieważ są najbardziej godne zaufania i w sposób najlepszy z możliwych przybliżają do zdobycia wiarygodnej wiedzy, to wracamy do sygnalizowanego wyżej stanowiska naturalizmu metodologicznego w wersji silnej.

Argumentem za słusnością tego stanowiska staje się najczęściej sukces nauk przyrodniczych, mierzony choćby praktycznymi zastosowaniami w różnych dziedzinach życia, a uznanie, że to właśnie nauki przyrodnicze mają na swoim koncie największe sukcesy praktyczne i

poznawcze wiedzie do postulatu uprawiania innych dyscyplin na wzór tych nauk. Podejście takie napotyka jednak na poważne trudności. Jedną z nich jest nieostrość samego pojęcia „sukcesu nauki“, na co zwracają zwykle uwagę krytycy stanowiska realistycznego w filozofii nauki (zob. np. 13, s. 28), jako że sukces nauki jest jednym z istotnych argumentów realistów w sporze o status poznawczy teorii naukowych. Choć nieostrość tę można na różne sposoby łagodzić (zob. np. 14), nie usuwa to jednak innego problemu. Istnieją wszak różne dyscypliny nauk przyrodniczych, z których każda ma własne, odmienne od innych metody badań. Nie istnieje coś takiego, jak jedna metoda naukowa, wspólna wszystkim dyscyplinom (2, s. 42 – 43), ani nawet zbiór takich podstawowych metod. Zwolennicy silnej wersji naturalizmu metodologicznego stają zatem przed pytaniem, którą konkretnie dyscyplinę nauk przyrodniczych należy uznać za „wzorcową“, metody której z nich miałyby mieć zastosowanie we wszystkich dziedzinach badań? Innymi słowy, co jest ową wyróżnioną dyscypliną, której przysługiwałoby miano „prawowitej“ nauki, do której należałoby zredukować wszystkie inne. Odpowiedź wiedzie często do fizykalizmu (1, s. 4 – 5), czyli do przekonania, że podstawą postulowanej redukcji powinny się stać fundamentalne teorie fizyki.

Wskazanie na metody fizyki, jako najbardziej podstawowe i wiarygodne, które powinny znaleźć zastosowanie w innych obszarach racjonalnych dociekań ma co najmniej dwa źródła. Pierwsze wiąże się z próbą odpowiedzi na pytanie która z dyscyplin przyrodniczych odnosi największe sukcesy i ze wskazaniem, że zarówno poznanie świata w jego najbardziej fundamentalnych charakterystykach, jak i najbardziej owocne zastosowania praktyczne zawdzięczamy właśnie fizyce. Wspomniane wyżej kłopoty z dookreśleniem pojęcia „sukcesu nauki“ i tu jednak dają o sobie znać. Nie jest bowiem oczywiste czym ów sukces mierzyć. Wielu wskazuje na przykład na fakt, że w ostatnich latach największa liczba oryginalnych publikacji dotyczy odkryć w chemii. Inni przypominają, że wiek XX nazywany bywa „wiekiem biologii“, jako że w tej właśnie dziedzinie dokonano wielu przełomowych odkryć, istotnie wpływających zarówno na nasze rozumienie świata, jak i mających doniosłe konsekwencje praktyczne. Ostatecznie nie widać sposobu rozstrzygnięcia, która ze wspomnianych dziedzin: fizyka, chemia, biologia, czy może jeszcze jakaś inna dyscyplina naukowa zasługuje na miano wzorca sukcesu, z którego czerpać należałoby w innych obszarach badań.

Drugi argument za fizykalizmem ma, z pozoru, bardziej merytoryczne podstawy: Skoro, jak uczy współczesna kosmologia, kiedyś świat zawierał tylko pola i cząstki, to wszystko co dziś istnieje jest tylko meoreologiczną sumą tych fizycznych obiektów (3, s. 66 – 67). Zatem prawa rządzące tymi obiektami należy uznać za najbardziej podstawowe, a metody, dzięki którym coraz lepiej poznajemy ich funkcjonowanie – za najbardziej właściwe do badania wszelkich złożonych z nich przed-



miotów. Takie stanowisko należy jednak uznać za trudną do przyjęcia skrajność, wobec licznych argumentów przeciwników redukcjonizmu, zwłaszcza w biologii, czy zwolenników różnych form tezy o emergencji. Jeśli postulat redukcji jest kontrowersyjny nawet w odniesieniu do pozafizykalnych dyscyplin nauk przyrodniczych, to tym bardziej trudno go przyjąć w nie-przyrodniczych dziedzinach badań. Nawet wielu filozofów deklarujących się jako naturaliści i uznających np. wyjaśnienia w terminach intencjonalności, czy twierdzenia wartościujące jako „kognitywnie podejrzane“ przyznaje najczęściej, że przynajmniej na terenie epistemologii redukcjonizm jest nie tyle trudny do utrzymania, ile jego tezy nie mają jasno określonej treści. Przykładowo, odnoszenie się pojęcia do czegoś nie tylko trudno redukcyjnie wyjaśnić, ale nie wiadomo nawet co taka redukcja miałaby znaczyć (3, s. 66 - 70). Dlatego próba odpowiedzi na pytanie o to co jest właściwą metodą naukową, którą - w myśl naturalizmu metodologicznego - należałoby „polecać“ wszystkim dyscyplinom wiedzy zwolenników tego stanowiska do jego słabszej formy. Jedną z propozycji w tym względzie jest pluralizm koncepcyjny (czy raczej: konceptualistyczny - *conceptual pluralism*) Putnama.

To pluralistyczne stanowisko zasadza się na odrzuceniu twierdzenia, że jakaś wybrana metoda, czy zbiór metod funkcjonujących w którejś z dyscyplin naukowych jest odpowiednia dla wszystkich naszych celów poznawczych. Wobec poczynionych wyżej uwag trudno się z tym nie zgodzić. Putnam zauważa zresztą, że z podejściem takim zgodzą się również naturaliści, tyle że będą zwykle wprowadzali Quine'owskie odróżnienie (15, s. 24) na systemy konceptualne pierwszego i drugiego rzędu, gdzie do wyróżnionych (pierwszego rzędu) należeć będą poprawnie sformalizowane teorie nauk przyrodniczych (3, s. 61). Odróżnienie to jednak, mimo że jest formalnie poprawne, jest jednak zbyt „silne“. Jak wiadomo, poprawna formalizacja wielu teorii nie jest możliwa nawet w matematyce, czego dowiodło fiasko programu Hilberta. Tym trudniej oczekiwać, że formalizacja taka jest możliwa w odniesieniu do wielu istotnych teorii nawet w najbardziej zmatematyzowanych działach przyrodznawstwa, nie wspominając już o takich teoriach przyrodniczych, których matematyzacja wydaje się niemożliwa, albo niecelowa. Zatem rozróżnienie Quine'a zbyt łatwo deprecjonuje ważne teorie przyrodnicze, zaliczając je do systemów konceptualnych drugiej, czyli gorszej klasy. To powoduje, że linia demarkacyjna między „dobrymi“ a „gorszymi“ teoriami bywa przez innych autorów różnie kreślona i w konsekwencji samo to naturalistyczne rozróżnienie staje się mgliste. Dlatego trudno nie zgodzić się z Putnamem (3, s. 61), że różne rodzaje twierdzeń, zwykle klasyfikowane przez naturalistów jako „gorsze“, nie w pełni racjonalne, są jednak „dobrymi“ twierdzeniami (*'bona fide' statements*), ponieważ podobnie jak twierdzenia uważane za wzorzec racjonalności, „w pełni podlegają normom prawdziwości i ważności (*validity*)“ (16, s. 202). Naturalnie, owe „normy prawdziwości i ważności“



muszą być jakoś bliżej określone. Można na przykład żądać, by każda, w pełni racjonalna dziedzina badań, opierała się na empirii i była poddana rygorom falsyfikowalności (por. 17). Tak sformułowane kryteria naukowości można nawet uznać za zgodne z głównym postulatem naturalizmu metodologicznego – by metody nauk przyrodniczych stosować w każdej dziedzinie badań – choć, jak przyznaje Putnam (3, s. 60), wymaga to szczególnego, odmiennego niż współczesne rozumienia pojęcia „metod nauk przyrodniczych“, zatem tego rodzaju „zgoda na naturalizm“ byłaby tylko swoistym wybiegiem. Pluralizm konceptualistyczny pozostaje więc stanowiskiem opozycyjnym w stosunku do naturalizmu metodologicznego.

Fakt, że istnieją różne dyscypliny naukowe, a próba wskazania wśród nich na „naukę wzorcową“ wydaje się skazana na niepowodzenie, jest jednym z – można powiedzieć – praktycznych argumentów przeciw silnemu naturalizmowi metodologicznemu. John Dupré dodaje do tego interesujący argument merytoryczny: pluralistyczny obraz nauki, istnienie tak różnorodnych a i nierzadko przenikających się sfer badawczych można uznać za konsekwencję pewnego „faktu empirycznego“: występujące w świecie złożone zjawiska dają się lepiej zrozumieć, jeśli próbujemy je wyjaśniać w ramach rozmaitych, choć komplementarnych podejść badawczych (2, s. 56).

Zauważmy, że wspomniane wyżej argumenty za pluralistycznym podejściem do opisu rzeczywistości pozostają ważne również, gdy rozszerzymy zakres naszej refleksji także na poza-przyrodnicze dziedziny wiedzy. Zrozumienie świata w całej jego złożoności wymaga spojrzenia nań z punktu widzenia wielu dyscyplin, z których każda, badając swój przedmiot w innym aspekcie, przyczynia się do tworzenia komplementarnego obrazu rzeczywistości. W takiej perspektywie, dialog nauki i religii staje się nie tylko możliwy, ale wręcz konieczny, oczywiście nie dla którejkolwiek z tych dyscyplin z osobna – dla jakiejś dziedziny przyrodoznawstwa, czy dla teologii samych w sobie – ale właśnie z punktu widzenia potrzeby tworzenia możliwie pełnej wizji świata. Wypada dodać, że takie rozumienie „pluralizmu konceptualistycznego“ byłoby przypuszczalnie wbrew intencjom wielu filozofów, którzy formułują to stanowisko w ramach krytyki naturalizmu metodologicznego, a wspomniany wyżej Putnam wyraźnie podkreśla, że oponenti naturalizmu bronią podejścia komplementarnego w ramach nauki, a nie postulują odwoływania się do wyjaśnień nadnaturalnych czy nadprzyrodzonych (3, s. 60 – 61). Ale też obrona sensowności dialogu nauki i religii nie polega na żądaniu wprowadzania nadnaturalnych czynników do naukowego wyjaśniania zjawisk naturalnych. Chodzi natomiast o uznanie, że nauki przyrodnicze i teologia, szanując wzajemną odrębność, mogą dostarczać komplementarnych elementów wiedzy o świecie, dzięki czemu nasze rozumienie rzeczywistości – w ramach próby filozoficznych syntez – może stać się pełniejsze. Dodajmy także, że uzasadnienie sensowności takich syntez musi wiązać się z postulatem szerszego

rozumienia kryteriów „prawdziwości i ważności“ wiedzy niż te, które wskazano wyżej w ramach określenia pluralizmu konceptualistycznego. Wiedza teologiczna bowiem – podobnie zresztą jak ta, zdobywana w innych dziedzinach nauk humanistycznych – nie ma ani empirycznych podstaw, ani też nie jest falsyfikowalna w tradycyjnym znaczeniu tych terminów.

Innym rodzajem naturalizmu metodologicznego jest wymaganie, by „w wyjaśnieniach naukowych odwoływać się jedynie do przyczyn naturalnych“ (18, s. 115). Wydaje się to wymaganie jak najbardziej słuszne – uważa się dość powszechnie, że rozwój racjonalnej refleksji nad światem, zapoczątkowany przez pierwszych europejskich filozofów w starożytnej Jonii był możliwy właśnie dzięki przyjęciu metody polegającej na poszukiwaniu naturalnych przyczyn obserwowanych zjawisk. Z tego źródła czerpie także nowożytna nauka, która można w pewnej mierze traktować jako wyrastającą z rozważań pierwszych i późniejszych filozofów przyrody. Odrzucenie wyjaśnień mitycznych i religijnych faktycznie przyczyniło się do rozwoju wiedzy przyrodniczej, co może być kolejnym argumentem za słusnością tego typu naturalizmu. Ponieważ formułuje on wymaganie dotyczące właściwych metod nauk przyrodniczych, można omawiane stanowisko nazwać *wewnętrznym* naturalizmem metodologicznym. Nie oznacza to jednak, że poza naukami przyrodniczymi, wyjaśnienia pozanaturalne, w tym religijne, wolno uznać za zupełnie bezwartościowe. Nauka, w swoim własnym obszarze zainteresowań jest i powinna pozostać naturalistyczna. Twierdzenie jednak, że jej naturalistyczne podejście jest jedynie słuszne w każdej dziedzinie badań byłoby nieuzasadnioną uzurpacją i sprowadzałoby się do omówionej wcześniej „absolutnej“ formy naturalizmu metodologicznego, wraz z towarzyszącymi mu problemami.

Naturalizm wewnętrzny nie wydaje się stać w sprzeczności z postulatem właściwego dialogu nauki i religii, ponieważ stanowi wewnętrzną dyrektywę samych badań naukowych, zaś we wspomnianym dialogu taka perspektywa z konieczności musi być przekroczona w ramach dobrze pojętej interdyscyplinarności. Niemniej są filozofowie, którzy nawet tak pojęty naturalizm uważają za wysoce problematyczny dla zwolenników dialogu nauki i religii. Naturalizm ten ma mianowicie powodować nieusuwalną niezgodę nauki z religią, ponieważ nauka, właśnie ze względu na swój naturalizm, musi odrzucić możliwość zachodzenia zdarzeń cudownych (18, s. 115). Stała regularność praw przyrody, do której odwołują się wyjaśnienia naukowe miałyby nie dopuszczać zdarzeń, które takiej regularności nie podlegają (19, s. 204). Tymczasem wewnętrzny naturalizm metodologiczny nie zakazuje zachodzenia takich zdarzeń, lecz oznacza, że nie podlegają one naukowemu wyjaśnieniu. Jeśli więc do postulatu naturalizmu nie dołączy się dużo mocniejszego wymagania, by nauka wyjaśniała wszystko, to przyjmowanie istnienia zjawisk wymykających się takiemu wyjaśnieniu nie jest z naturalizmem sprzeczne. Nauka, odwołująca się w swoich wyjaśnieniach do

regularności praw przyrody, właśnie dlatego nie jest w stanie uchwycić zdarzeń cudownych, że – z definicji – są one jednorazowe, niepowtarzalne i nie podlegają żadnym „regularnym prawom“.

#### 4. Naturalizm ontologiczny

Naturalizm ontologiczny (zwany też metafizycznym) jest stanowiskiem, w ramach którego, mówiąc w pewnym uproszczeniu, udziela się odpowiedzi na pytanie o to co „faktycznie“, czy „fundamentalnie“ istnieje, a odpowiedź ta odwołuje się w jakiś sposób od nauk przyrodniczych. Można wyróżnić kilka form tego stanowiska.

Jak widzieliśmy, naturalizm jest często stowarzyszony z redukcjonizmem. Stanowisko redukcjonizmu ma zaś również, jak wiadomo, swoją wersję ontologiczną, w myśl której w świecie daje się wyróżnić pewne poziomy organizacji a obiekty wyższego poziomu sprowadzić można do obiektów i oddziaływań poziomu niższego. Jeśli uznać, że owe poziomy wyznaczone są przedmiotem zainteresowania poszczególnych dyscyplin naukowych, a tym samym zredukowanymi obiektami są „obiekty nauki“ (2, s. 46 – 47), to otrzymamy jedną z form naturalizmu ontologicznego. W tym ujęciu, naturalizm ontologiczny utożsamia się więc z monizmem, przyjmującym istnienie jakiegoś fundamentalnego poziomu rzeczywistości. W myśl tej formy naturalizmu ontologicznego tylko obiektom z owego podstawowego poziomu można przypisać „prawdziwe“ istnienie. W kontekście nauk przyrodniczych, poziomem fundamentalnym jest oczywiście ten, którym zajmuje się fizyka.

Równie naturalną, co – jak się okazuje – paradoksalną konsekwencją takiej fizykalistycznej redukcji ontologicznej jest bliski związek, o ile nie utożsamienie, omawianej formy naturalizmu ontologicznego z monizmem materialistycznym. Paradoks polega na tym, że nie jest bynajmniej jasne jak można bliżej określić pojęcie materii czy materialności. Dla przykładu, Kartezjańskie utożsamienie materialności z przestrzennością i czasowością (obiekt materialny to taki, który posiada pewne przestrzenne i czasowe charakterystyki) zdezaktualizowało się dawno, wraz z odkryciem takich obiektów fizycznych (pól i cząstek), które nie bardzo dają się lokalizować (2, s. 37 – 39). Nie miejsce tu na bliższą analizę innych dawniejszych prób definiowania materii przez wyliczenie jej cech. Wszystkie one jednak albo są dziś niewystarczające – jak wskazanie na przykład na cechę posiadania masy, wobec istnienia odkrywanych przez fizykę (a więc z pewnością materialnych) obiektów bezmasowych, albo nie dość dobrze określone – jak utożsamienie „bycia materialnym“ z „byciem obserwowalnym“, wobec niejasności związanych z pojęciem obserwowalności.

– 46 – Kłopoty z określeniem tego co jest materialne rzutują oczywiście na poprawność określenia stanowiska naturalizmu ontologicznego w tej jego wersji, która utożsamia się z monizmem materialistycznym. Niezależnie od kłopotów z samym poprawnym sformułowaniem omawia-

nego stanowiska, trudności te sprawiają również, że naturalizm ontologiczny w tej wersji musi pozostać światopoglądowym wyborem jego przedstawicieli. Odrzucając bowiem istnienie świata „niematerialnego“ czy „nadmaturalnego“ bez uprzedniego określenia czym jest „świat materialny“ albo „natura“, można jedynie – dookreślając to stanowisko – dogmatycznie deklarować negację takiego obrazu świata, jaki sugeruje religia. Wrócimy jeszcze do tego problemu.

Słabszą formą redukcjonizmu ontologicznego, którą można by nazwać *redukcjonizmem przyrodniczym* jest przyznanie realnego istnienia bytom „postulowanym w akceptowalnych wyjaśnieniach nauk przyrodniczych“ z podkreśleniem, że są to jedyne prawdziwe (*genuine*) byty, jakie istnieją (1, s. 7). Zwolennicy tego stanowiska odrzucają więc istnienie bytów psychicznych, czy obiektów matematycznych, ograniczając realność bytową do przedmiotów teoretycznych takich nauk jak fizyka, chemia, czy biologia. W stosunku do redukcjonizmu fizykalistycznego jest to więc ustępstwo na rzecz innych, poza fizyką, nauk przyrodniczych. Jak się należy domyślać, „wyjaśnienia akceptowalne“ to takie, które przez dłuższy czas sprawdzają się w naukach przyrodniczych, prowadząc między innymi do poprawnych przewidywań. Innymi słowy – są elementem dobrze ugruntowanych teorii.

Przeciw temu stanowisku przemawiają zarówno dobrze znane argumenty z historii nauki, jaki i wątpliwości dotyczące statusu ontycznego przedmiotów teoretycznych współczesnych nauk przyrodniczych. Takie „obiekty“ jak kwark czy gatunek biologiczny od dziesięcioleci dobrze funkcjonują w teoretycznych wyjaśnieniach naukowych, co jednak nie oznacza, że bez wahania można uznać, że są to realnie istniejące „rzeczy“. Przeciwnie – choć pojęcie gatunku jest podstawowe dla wielu działów biologii, okazuje się, że nie sposób sformułować jednolitej koncepcji gatunku. Zależy ona bowiem od metody badań: inaczej gatunek określa się w ramach metody morfologicznej, inaczej – w genetycznej, jeszcze inaczej – w archeologii (zob. np. 20), a różnice te powodują, że ten sam osobnik jest bądź nie jest zaliczany do danego gatunku w zależności od kryteriów (które są pochodną stosowanej metody badań) branych pod uwagę. Można zatem powiedzieć, że żaden z gatunków biologicznych nie istnieje realnie, a samo pojęcie „gatunku *X*“, choć jest „dobrze ugruntowane w akceptowalnych wyjaśnieniach przyrodniczych“, nie wskazuje na żadną realność bytową. Z kolei chromodynamika kwantowa, postulująca istnienie kwarków jako elementów budulcowych barionów i mezonów, zakazuje jednocześnie występowania pojedynczych kwarków. Okoliczność ta wydaje się wskazywać, że choć oparty na postulacie istnienia kwarków tzw. Model Standardowy cząstek elementarnych poprawnie pełni funkcje wyjaśniające, to jednak kwarki należy uznać raczej za „użyteczne fikcje“ niż za realne „obiekty“.

Przykłady historyczne przedmiotów teoretycznych nauk przyrodniczych są jeszcze bardziej przekonujące: Teoria eteru czy teoria ciepli-

ka (flogistonu) dostarczały akceptowalnych wyjaśnień zjawisk jakich dotyczyły (odpowiednio: rozchodzenia się światła i spalania) i były na pewnym etapie rozwoju fizyki i chemii „dobrze ugruntowanymi teoriami“. Siedemnasto- i osiemnastowieczni zwolennicy redukcjonizmu przyrodniczego musieliby więc uznać realne istnienie ciepłika, a w wieku dziewiętnastym taki status ontyczny przyznać eterowi. Ostatecznie więc ontologiczna teza o realnym istnieniu bytów postulowanych w akceptowalnych wyjaśnieniach naukowych może mieć jedynie charakter hipotetyczny i podlega rewizji wraz z rozwojem nauki. To zaś w konsekwencji podważa sensowność stanowiska redukcjonizmu przyrodniczego. Jeśli bowiem status ontyczny obiektów, którym stanowisko to przyznaje realne istnienie może być jedynie hipotetyczny, to nie widać powodów, dla których takiego statusu nie należałoby też przyznać na przykład bytom psychicznym. Innymi słowy, nie ma istotnej różnicy między bytami postulowanymi w naukach przyrodniczych, a tymi, które są elementami wyjaśnień w teoriach pozostałych nauk – wszystkie one, z punktu widzenia swoich teorii, pełnią rolę „użytecznych fikcji“.

Kolejną odmianą naturalizmu ontologicznego jest stanowisko, które można nazwać *naturalizmem scjentyistycznym*. Sprowadza się ono do uznania, że wszystko co istnieje, to świat, wraz ze swymi naturalnymi własnościami, badany przez nauki przyrodnicze (10, s. 73). Dla uniknięcia niejasności związanych z pojęciem „naturalnych własności“ można posłużyć się określeniem George’a Edwarda Moore, który za własność naturalną uznaje taką własność, „zajmowanie się którą jest rzeczą nauk przyrodniczych“ (21, s. 137). Z jednej strony jest to stanowisko zbliżone do omówionego poprzednio redukcjonizmu przyrodniczego, ponieważ ostatecznym arbitrem orzekającym o istnieniu rzeczy czyni nauki przyrodnicze. Jednocześnie, przez swoją większą ogólność, unika trudności tamtego poglądu. Ogólność ta sprawia jednocześnie, że – z drugiej strony – w swoim wydzwiku zbliża się do monizmu materialistycznego, choć unikając pojęcia materii unika też jego kłopotów. Niemniej, widoczna w nim aprioryczna negacja istnienia świata „nadenaturalnego“, jakiejś sfery rzeczywistości, która byłaby naukom przyrodniczym niedostępna sprawia, że i ten typ naturalizmu ontologicznego trzeba uznać za wyraz „filozoficznej wiary“, przypuszczalnie motywowanej światopoglądowo. Widać to szczególnie wyraźnie w poglądach Wilfrida Sellarsa, którego opinię o wyłącznej ontologicznej kompetencji nauk przyrodniczych należy uznać za możliwie najsilniejsze sformułowanie naturalizmu scjentyistycznego: „nauka [*science* – chodzi więc o nauki przyrodnicze] jest miarą wszystkich rzeczy, tego co jest – że jest, i tego czego nie ma – że nie ma“ (22, s. 173). Rzadko który filozof nauki nie zgodziłby się z poglądem, że pozytywne twierdzenia nauk przyrodniczych mają z zasady charakter hipotetyczny, zaś twierdzenia negatywne, na przykład o nie istnieniu jakiegoś obiektu czy własności, nie są w ogóle możliwe do uzasadnienia. Zatem opinia Sellarsa jest jeszcze jednym wcieleniem scjentyistycznego dogmatu, charakterystyczne

go dla wszystkich odcieni stanowiska nazwanego tutaj naturalizmem scjentyistycznym.

Słabszą wersją poprzedniego stanowiska jest pogląd ograniczający ontologiczne kompetencje nauki do świata przyrody, choć przyznający naukom przyrodniczym – w duchu naturalizmu – wyłączność tych kompetencji. Można go więc nazwać *naturalizmem przyrodniczym*, a wyrazić w postaci twierdzenia, że cała prawda o świecie przyrody wyczerpuje się w „faktach naturalnych“ (23, s. 27), czyli takich, które są stwierdzane w naukach przyrodniczych, albo – z nieco innego punktu widzenia – że „wszystkie zjawiska podlegają prawom przyrody“ (3, s. 60). Przyjęcie takiego stanowiska wyklucza wszelkie nadnaturalne ingerencje w bieg zdarzeń w świecie przyrody, co stoi w sprzeczności – jak chcą tego przeciwnicy dialogu nauki i religii – z poważną częścią religijnego przesłania dopuszczającego takie ingerencje. Czy jednak stanowisko to jest z konieczności stowarzyszone z naukami przyrodniczymi?

Omawianą formę naturalizmu można uznać za wzmocnienie słusznej tezy wewnętrznego naturalizmu metodologicznego, w myśl której naukowe wyjaśnienia mogą odwoływać się jedynie do przyczyn naturalnych, działających zgodnie z niezmiennie regularnymi prawami przyrody (patrz p. 3). Zauważmy jednak, że jest to wzmocnienie tezy metodologicznej, wskazującej najogólniej na właściwą metodę zdobywania wiedzy w naukach przyrodniczych do tezy ontologicznej, wykluczającej istnienie zjawisk niemożliwych do wyjaśnienia w ramach tej metody. Zabieg taki nie wydaje się jednak możliwy do uzasadnienia inaczej, jak tylko przez arbitralne uznanie wyłącznej kompetencji nauk przyrodniczych w opisie i wyjaśnianiu wszelkich aspektów świata natury. Również więc i w tej formie naturalizmu mamy do czynienia z silną tezą ontologiczną, którą można uznawać lub nie w zależności od podzielanych poglądów filozoficznych, ale która nie jest w żaden sposób wymuszona przez sam fakt istnienia nauk przyrodniczych i obowiązującej w nich zasady wewnętrznego naturalizmu metodologicznego.

Wszystkie omówione wyżej formy naturalizmu ontologicznego (a więc: fizykalizm i spokrewniony z nim monizm materialistyczny, redukcjonizm przyrodniczy, naturalizm scjentyistyczny), być może z wyjątkiem ostatniej (naturalizm przyrodniczy) mają swoje wewnętrzne problemy, które słuszność tych stanowisk stawiają pod znakiem zapytania. Niezależnie od tego, wszystkie one mają jedną cechę wspólną: naturalizm ontologiczny w każdej postaci zaprzecza „supernaturalizmowi“, oznaczającemu „odwoływanie się do jakiegoś czynnika czy siły, które w jakiś sposób pozostają poza znanym światem przyrody, i których działań nie można zrozumieć jako jego część“ (23, s. 23). Innymi słowy, naturalizm oznacza „uznanie, że w świecie nie działają żadne nadnaturalne czynniki“ (23, s. 35). Takie przekonanie można więc nazwać *antysupernaturalizmem* i uznać za kolejną formę naturalizmu ontologicznego.



Antysupernaturalizm wymaga jednak dookreślenia czym są owe „nadnaturalne czynniki“, które się wyklucza. Jak przyznaje John Dupré (2, s. 36), łatwiej w tym względzie wskazać na przykłady niż teoretycznie scharakteryzować czym jest „normalny bieg przyrody“, poza którym mają nie istnieć żadne inne byty i stwierdza, że chodzi tu o odrzucenie istnienia takich bytów jak dusza, aniołowie, czy bóstwa. Naturalizm ontologiczny w swej najbardziej podstawowej treści okazuje się więc ostatecznie niczym więcej, niż prostą deklaracją ateizmu.

Trudno o racjonalną polemikę z poglądami o charakterze w gruncie rzeczy światopoglądowym. Warto jednak wspomnieć o pewnym argumencie przeciw klasycznie rozumianemu naturalizmowi, sformułowanym przez Huw Price. Co prawda w intencji jego autora zmierza on do obrony prawomocności dyskursu np. etycznego przed skrajnościami fizykalizmu czy naturalizmu przyrodniczego, a nie do akceptacji istnienia czynników nadnaturalnych w świecie, niemniej może też, jak się wydaje, posłużyć do próby stępienia ostrza antysupernaturalizmu.

Price wprowadza rozróżnienie na naturalizm przedmiotowy (*object naturalism*) i podmiotowy (*subject naturalism*). Ten pierwszy to klasyczna teza naturalizmu ontologicznego, dająca się najkrócej wyrazić w stwierdzeniu, że wszystko co istnieje, to świat badany przez nauki przyrodnicze. Tymczasem, bardziej fundamentalny jest naturalizm podmiotowy, rozumiany jako wymaganie, by punktem wyjścia refleksji filozoficznej czynić nie to, co nauki przyrodnicze mówią o świecie, lecz to, co nauka (w sensie szerszym) mówi o człowieku. Price twierdzi, że tak rozumiany naturalizm podmiotowy jest bardziej fundamentalny, ponieważ od niego zależy prawomocność naturalizmu przedmiotowego (10, s. 73 - 74). Jak należy sądzić, to ostatnie przekonanie wynika po prostu stąd, że nauki przyrodnicze są dziełem człowieka, a zatem ostateczna interpretacja ich osiągnięć musi zależeć od wiedzy o ich twórcy. Podstawowym dla Price'a „faktem o człowieku“ jest używanie języka przez naturalne istoty ludzkie. Zaś w języku tym zawierają się nie tylko wypowiedzi o atomach, ale też na przykład o wartościach (10, s. 77 - 78). Zatem naturalizm podmiotowy czyni dyskurs pozaprzyrodniczy, na przykład - etyczny, równie prawomocnym co rozważania nauk przyrodniczych.

Łatwo zauważyć, że w „języku używanym przez naturalne istoty ludzkie“ znajdują się nie tylko wypowiedzi o atomach i wartościach, ale również o aniołach i bóstwach. Oczywiście fakt ten nie nadaje przedmiotom ludzkich wypowiedzi realnego istnienia - ani bóstwom, ani wartościom, ani atomom. Niemniej przyjęcie perspektywy naturalizmu podmiotowego czyni wszystkie te wypowiedzi równie racjonalnymi, otwierając perspektywę dialogu między tymi, którzy mówią o atomach i tymi, którzy mówią o Bogu.

## Zakończenie

Przeprowadzona próba uporządkowania znaczeń i kontekstów w jakich pojawia się określenie „naturalizm“ nie jest z pewnością jedynym możliwym sposobem, w jaki zadanie takie można wypełnić. Również przyjęte tu nazewnictwo poszczególnych typów i form naturalizmu ma charakter roboczy. Wydaje się jednak, że może ona stanowić pomoc dla orientacji w filozoficznych dyskusjach wokół naturalizmu i częściowo przynajmniej zaradzić sytuacji, kiedy rzeczowa debata merytorycznych problemów staje się niemożliwa wobec wieloznaczności używanych w niej pojęć. Podjęte tu rozważania należałoby też uzupełnić o analizę związków między dwoma podstawowymi rodzajami naturalizmu: metodologicznym i ontologicznym, które – choć treściowo wyraźnie różne – mogą w pewnych swych formach wzajemnie się warunkować.

Podjęte rozważania nad różnymi znaczeniami terminu „naturalizm“ umożliwiły też odniesienie się do tezy, że naturalizm nauk przyrodniczych jest nieusuwalną przeszkodą w dialogu tych nauk i religii. Okazuje się, że stanowisko naturalizmu w wersji ontologicznej sprowadza się do deklaracji ateizmu, a zatem faktycznie stoi w bezpośredniej sprzeczności z treścią religii. Niemniej, jest ono pewnym filozoficznym, a czasem i światopoglądowym wyborem, a nie poglądem, który w sposób konieczny byłby implikowany przez naukę. Nauki przyrodnicze nie są ontologicznie naturalistyczne. Są natomiast naturalistyczne w sensie wewnętrznego naturalizmu metodologicznego i, jak się wydaje, takimi powinny pozostać. Jednakże wskazanie na właściwą metodę zdobywania wiedzy w tych naukach nie czyni z nich wroga rozważań religijnych i teologicznych, lecz metodologicznie odmiennego partnera dialogu.

## Bibliografia

- [1] de CARO, M. – MACARTHUR, D. Introduction: The Nature of Naturalism. in de CARO, M. – MACARTHUR, D. *Naturalism in Question*. Cambridge Mass – London, Harvard University Press. 2004, s. 1 – 17.
- [2] DUPRÉ, J. The Miracle of Monism. in de CARO, M. – MACARTHUR, D. *Naturalism in Question*. Cambridge Mass – London, Harvard University Press. 2004, s. 36 – 58.
- [3] PUTNAM, H. The Content and Appeal of “Naturalism“. in de CARO, M. – MACARTHUR, D. *Naturalism in Question*. Cambridge Mass – London, Harvard University Press. 2004, s. 59 – 70.
- [4] SKLAR, L. Naturalism and the Interpretation of Theories. in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 2001. Roc. 75, s. 1 – 9 (paginacja wg stron www APA).
- [5] HELLER, M. Kosmologia i rzeczywistość. in *Analecta Cracoviensia*. 1988. Roc. 20, s. 15 – 29.
- [6] BUGAJAK, G. Rozum a wiara – rola filozofii. in Z. PLAŠIENKOVÁ, Z. – Laliková, E. *Igor Hrušovsky. Osobnosť slovenskej filozofie*. Bratislava. 2007, s. 355 – 361.

- [7] JODKOWSKI, K. Eskapizm teologii i filozofii katolickiej w sprawie „nauka a religia”. in *Na Początku...* 2005. č. 7/8, s. 261 – 280.
- [8] QUINE, W. V. O. *Theories and Things*. Cambridge, Harvard UP. 1981.
- [9] LEMAŃSKA, A. *Filozofia przyrody a nauki przyrodnicze*. Warszawa, Wyd. ATK. 1998.
- [10] PRICE, H. *Naturalism without Representationalism*. in de CARO, M. – MACARTHUR, D. *Naturalism in Question*. Cambridge Mass – London, Harvard University Press. 2004, s. 71 – 88.
- [11] JUDYCKI, S. *Zagadka naturalizmu*. in *Roczniki Filozoficzne*. 2003. Roc. 51, č. 3, s. 17 – 37.
- [12] BOYD, R. – GASPAR, Ph. – TROUT J. D. (eds.). *The Philosophy of Science*. Cambridge, MIT Press. 1991.
- [13] ZEIDLER, P. *Spór o status poznawczy teorii*. Poznań, UAM. 1993.
- [14] BROWN, J. *Smoke and Mirrors. How Science Reflects Reality*. London – New York, Routledge. 1994.
- [15] QUINE, W. V. O. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia UP. 1969.
- [16] CONANT, J. *Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics*. in *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1997. Roc. 97, č. 2, s. 195 – 222.
- [17] DEWEY, J. *The Latter Works, vol. 10: Art as Experience*. (ed. BOYDSTON, J. A.). Carbondale, Southern Illinois UP. 1981–1990.
- [18] JODKOWSKI, K. *Epistemiczne układy odniesienia i „warunek Jodkowskiego”*. in LATAWIEC, A. – BUGAJAK, G. *Filozoficzne i naukowo-przyrodnicze elementy obrazu świata 7*. Warszawa, Wyd. UKSW. 2008, s. 108 – 123.
- [19] BYLICA, P. *Problem pochodzenia i natury człowieka a teza o rozdzielności płaszczyzn nauki i religii*. in BUGAJAK, G. – TOMCZYK, J. *Kontrowersje wokół początków człowieka*. Katowice, Księgarnia św. Jacka. 2007, s. 195 – 208.
- [20] BUGAJAK, G. – TOMCZYK, J. *Human origins: continuous evolution versus punctual creation*. in DAS, P. *Global Perspectives on Science and Spirituality*. Templeton Foundation Press. w druku.
- [21] LEWY, C. G. E. *Moore on the Naturalistic Falacy*. in STRAWSON, P. F. *Studies in the Philosophy of Thought and Action*. Oxford, Oxford University Press. 1968, s. 134 – 146.
- [22] SELLARS, W. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. in *Science, Perception and Reality*. New York, Humanities Press. 1963, s. 127 – 196.
- [23] STROUD, B. *The Charm of Naturalism*. in de CARO, M. – MACARTHUR, D. *Naturalism in Question*. Cambridge Mass – London, Harvard University Press. 2004, s. 21 – 35.