

# Andrzej Maryniarczyk

---

"Die Frage wozu? Geschichte und  
Wiederentdeckung des  
teleologischen Denkens", R.  
Spaermann, R. Löw,  
München—Zürich 1985 : [recenzja]

---

*Studia Philosophiae Christianae* 24/1, 233-238

---

1988

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

R. Spaemann, R. Löw, *Die Frage wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München-Zürich (1981) 1985 ss. 306.

Podjęta przez Dawida Hume'a krytyka pojęcia przyczynowości, a przez przyrodoznawstwo pojęcia celowości, zmierzała do przezwyciężenia „aprioryzmu” poznawczego i uwolnienia nauki od wszelkich założeń metafizycznych. Pojawienie się w czasach współczesnych wielkich programów teorii ewolucji oraz systemowych interpretacji rzeczywistości, miało dopełnić tego, czego brakło krytyce Hume'a i przyrodoznawstwu i w konsekwencji stworzyć podstawy wyjaśniania naukowego.

Ukazanie się w ciągu czterech ostatnich lat dwóch wydań książki Roberta Spaemanna i Reinharda Löwe na temat celowości świadczy o ciągłym odradzaniu się tej problematyki tak w filozofii, jak i w naukach przyrodniczych. Autorzy traktują tę pracę jako „fundamentalne i międzydyscyplinarne studium, otwierające nowy etap dyskusji między naukami przyrodniczymi a filozofią na temat celowości. Jest to — zdaniem autorów — „fermentotwórcze” natarcie na postawę myślową przyrodników, którzy przy interpretacji przyrody i historii pytania: „w jakim celu” i „dlaczego” traktują jako bezpodstawne i zbędne.

Robert Spaemann ur. w 1927 r. w Berlinie, od 1972 r. pracuje w Instytucie Filozofii na uniwersytecie monachijskim. Znany jest między innymi z takich prac, jak: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geiste der Restauration* (1955); *Reflexion und Spontaneität* (1963). Studium na temat celowości otwiera jakby nowy etap zainteresowań i poszukiwań Spaemanna.

Reinhard Löw ur. w 1949 r. w Greising, pracuje także w Instytucie Filozofii na uniwersytecie monachijskim. Ważniejsze, wydane przez niego prace to: *Pflanzenchemie zwischen Lavoisier und Liebig* (1977); *Philosophie des Lebendigen* (1980). Problematyka celowości, którą się zajął, stanowi dla niego otwarcie nowych horyzontów poznania i rozumienia rzeczywistości.

Studium na temat celowości — jak czytamy we wstępie — powstało na tle dyskusji, jaka toczyła się między filozofami a przyrodnikami i jest jakby jej przedłużeniem. W dyskusji tej brali udział między innymi: Konrad Lorenz, Manfred Eigen, J. Illies, Ruper Riedl, K. Popper, W. Stegmüller i inni.

W pracy tej można wyróżnić trzy zasadnicze części. W pierwszej ukazany został kontekst historyczny problematyki celowości począwszy od Platona aż do czasów współczesnych. Druga część poświęcona jest krytyce antyteleologizmu w przyrodoznawstwie a także i w filozofii. W trzeciej autorzy zwracają uwagę na ontyczne podstawy celowości.

W omawianiu treści tej rozprawy zwrócimy szczególną uwagę na jej dwie ostatnie części jako szczególnie interesujące z punktu widzenia filozofii.

### 1. Krytyka postaw antyteleologicznych

Współczesna krytyka „antyteleologizmu” — zauważają autorzy — wyrosła jakby z dwóch źródeł równocześnie: z samego przyrodoznawstwa i z filozofii.

a. Funkcjonujący w przyrodoznawstwie ewolucjonistyczny model wy-

jaśnienia rzeczywistości miał zastąpić model celowościowy i uwolnić naukę od wszelkich założeń metafizycznych. Tymczasem, „darwinizm, mimo wielu prób ponownego ożywienia, pozostaje od dłuższego czasu martwy. Tragedią naszych czasów jest fakt, że większość biologów nie chce się do tego przyznać lub tego nie zauważa”. Słowa te wypowiedział znany biolog, dyrektor Instytutu Maxa-Plancka, Joachim Illies. Krytyka ewolucjonizmu — zdaniem Illiesa — koncentruje się na „drzewie ewolucji”, które prowadzi do człowieka. Haeckel przedstawia drzewo, na którym wyrastają gałęzie „wszystkich rodzajów i gatunków”, zaś człowiek ozdabia jego wierzchołek. Jest to jednak tylko logiczna konstrukcja wynikająca z założeń ogólnej teorii pochodzenia gatunków. Logiczna zaś konstrukcja — zauważa J. Illies — „jeszcze długo nie będzie prawdziwym drzewem” (s. 240). Centralną rolę dla darwinizmu odgrywały na tym drzewie rozgałęzienia, które symbolizowały formy pośrednie. Przy dokładnych jednak badaniach okazało się, że owe formy pośrednie „były tylko gałęziami na drzewie pochodzenia”, a nie samymi rozgałęzieniami, czyli poszukiwanymi przodkami. Dla poparcia tego twierdzenia powołuje się J. Illies — na ciągłe porzucanie, w wyniku nowych odkryć, form pośrednich, w związku z czym ewolucyjne „drzewo pochodzenia” przybrało postać zmienną (fleksybilną). Wskazuje to z jednej strony, że darwinizm jest nie tyle jakąś obowiązującą hipotezą, ile raczej „paradygmatem naukowym” typu T. Kuhna; z drugiej zaś strony „drzewo pochodzenia” jest pewną konstrukcją logiczną, powstałą w drodze indukcyjnego uogólnienia, w której darwinizm jest najwyższą zasadą (logiczną) konstrukcji.

Spostrzeżenie to nie jest wprawdzie żadnym przewyżczeniem darwinizmu, ale ma na celu — zdaniem Illiesa — ograniczenie i osłabienie siły twierdzeń teorii ewolucjonizmu. Stąd teoria ewolucji, przy pewnych określonych założeniach i dla niektórych przypadków, jest optymalną teorią wyjaśniania, jednakże w przypadku gdy jest uogólniana dla wszystkich „faktów”, przekracza swoje kompetencje i możliwości wyjaśniania. „Drzewo pochodzenia” dostarcza bowiem śladów prawdopodobnych, a te stanowią podstawę przypuszczeń a nie twierdzeń pewnych. W ten sposób mamy do czynienia z jakimś logicznym „Salto mortale”, które odsłania słabości darwinistycznej teorii wyjaśniania.

Nazwanie darwinowskiej teorii tylko hipotezą byłoby jakąś „kokieterią”. Zdaniem autorów, chodzi tu o coś więcej, mianowicie o zakwestionowanie adekwatności tej teorii, jeśli jest traktowana jako uniwersalny model wyjaśniania całej rzeczywistości. Dlatego krytyka programu teorii ewolucji na terenie przyrodoznawstwa ma na celu nie tyle wykazanie jej bezwzględnej fałszywości, ile raczej odrzucenie jej apodyktycznej formy. W dodatku opowiadając się za antyteologiczną postawą poznawania, postawę tę przyjmuje się jako „opcję” poznawczą.

b. Krytyka ewolucjonistycznego programu wyjaśniania z punktu widzenia filozofii nabadowana jest na analizie takich pojęć jak: „przyczynowe wyjaśnianie”, „system i informacja”, „materia i reguły rozwoju”, „przypadek”, „konieczność”, „wolność”, „życie”, „świadomość”, „moralność”. Pojęcia te wyznaczają obszar filozoficznej dyskusji na temat celowości, której podstawą jest ich rozumienie w poszczególnych dyscyplinach naukowych.

I tak — wskazują autorzy — pod pojęciem „wyjaśniania przyczynowego” rozumie się w przyrodoznawstwie schemat wyjaśniania typu

„Hempel-Oppenheim”, w którym zmierza się do ukazania podstawowych praw i założeń punktu wyjścia danego zdarzenia. Klasyczny schemat: przyczyna-skutek-działanie redukuje się do schematu: przodek-następca. Mówić się będzie w przyrodoznawstwie o „systemie przyczyn” jako o pewnej strukturze, która naturze rzeczy „odpowiada”.

Tak rozumiane wyjaśnianie przyczynowe jest dla antyteleologów z kręgu przyrodoznawstwa jedynym odpowiednim i wolnym od metafizyki modelem wyjaśniania. Zdaniem przyrodników, w ten sposób ujęta przyczynowość spełnia postulaty tak Hume'a jak i Kanta. Jest bowiem kategorią „a priori” dla indywiduum jak i kategorią „a posteriori” dla rozwoju gatunku ludzkiego.

Autorzy referowanej pracy tak rozumianemu pojęciu przyczynowości stawiają trzy zarzuty. Pierwszy dotyczy rozumienia przyczynowości w ramach kategorii apriorycznej, która funkcjonuje jako produkt przypasowywania do rzeczywistości. Pojęcie tak interpretowanej przyczynowości jawi się jako pewna „poznawcza naiwność”, usytuowana między filozofią transcendentálną a realistyczną ontologią. Trzeba jednak zauważyć, że już sama „teoria dopasowywania” zakłada z kolei kategorie, które musi ona wcześniej wyjaśnić. Jest więc sama teorią przyczynowości. Ponadto, jeśli teoria ta jest, jak to widzimy, zależna od podmiotu, to dającego nie nazwać jej „poznawaniem” zamiast „przypasowywaniem”.

W drugim zarzucie autorzy wskazują na „tak zwane odkrycia naukowe”, w których przyczynowość nie łączy się z celowościowym momentem myślenia. Ujawniają w związku z tym pewien mechanizm nabudowany na rozumowaniu, że „po jakimś zdarzeniu A następuje zdarzenie B, lub odwrotnie, każde zdarzenie B jest poprzedzone przez zdarzenie A”, krytykując go jako naiwny i nieprawdziwy. Wskazuje on bowiem nie tyle na nieaktualność celowościowego wyjaśniania i na przewyżczenie metafizyki, ile raczej odsłania leżący u podstaw materializm mechanicystyczny, który sam już jest pewną metafizyką.

Ponadto autorzy odrzucają wersję „hipotetycznego realizmu” będącą współczesną formą antyteleologizmu. Ten bowiem zabieg, przyjmujący hipotetyczne istnienie obiektywnego świata, nie oddala obu poprzednich zarzutów. W takim bowiem zestawieniu słowo „realny”, „realność” pozostają bez sensu.

Z kolei autorzy zwracają uwagę, że pojęcia „systemu i informacji” oraz z nimi związane pojęcia: „sterowania i programowania” nie zastępują wyjaśnienia teleologicznego. Po pierwsze — czytamy w studium na temat celowości — musi w takim przypadku zostać ściśle określone kryterium, aby jakiś układ mógł być przyjęty jako informacja w sensie jakiegoś programu. Po drugie, pojęcie „informacji” czy „programu” bez podmiotu informacji nie ma żadnego sensu. Ponadto mówić o „informacji” jako takiej nic innego nie znaczy, jak popadnięcie w tzw. esencjalizm lub idealizm typu Platona czy Hegla, co dla teorii ewolucji jest pojęciem niezrozumiałym, ponieważ albo „informacja” strukturalizuje materię, tak jak „eidos hyle” albo jest ona pozbawiona sensu. Pojęcia te same wskazują na jakieś nieokreślone teleologiczne implikacje, dzięki którym można dopiero odnaleźć ich podstawowe znaczenie i rozumienie.

Odnosnie zaś takich pojęć jak: materia, przypadek, konieczność czy wolność, które na dobre zadomowiły się w biologii, przyjmując ich materialistyczną interpretację — zauważają autorzy — nie wyzbywamy się jednak antropomorficznego odcienia i nasycenia. W związku z tym

podkreśla się, że ludzkie prawa są nieprzekładalne na prawa przyrody i nie dodzą się do tych ostatnich zredukować, lecz odwrotnie; człowiek jest tym „kto coś określa”. Wprawdzie jest on zorientowany na naturę to jednak stawia pytania, definiuje pojęcia, które z konieczności niosą „piętno” antropomorfizacji. Stegmüller nazywa to „resztką animistycznego obrazu świata”.

Na zakończenie tej części studium na temat celowości autorzy zwracają uwagę na takie pojęcia jak: „życie”, „świadomość” i „moralność”, których specyficzne rozumienie stało się podstawą integracji trzech nauk w ogólnym programie ewolucjonistycznym: biologii molekularnej, ewolucjonistycznej teorii poznania i socjologii. Definicja życia w programie tym sprowadza się do określenia warunków przejścia organizmów z nieożywionych do ożywionych. Definicja taka, zdaniem autorów — nie zawiera żadnej specyfiki. Wskazuje tylko na warunek różnicowania, według którego przejście zasadniczo może być udane lub nie. W XIX wieku F. Engels definiuje życie jako „sposób bycia ciała białkowego”. Dziś spotykamy na terenie teorii ewolucji definicję, że „że jakiś system żyje, jeśli jest zdolny do ewolucji poprzez mutację”. Z czasem pojawiły się definicje życia, w których naukowców przestała interesować kwestia powstawania życia, a zwrócono uwagę na „samopowielające się struktury”, przy czym pojęcie „struktury” przejęło ciężar warunku *sine qua non* dla życia. Sama jednak „struktura” przestała być żywa, pozostała tylko abstraktem życia. Natomiast pojęcie świadomości jest i pozostaje w ewolucjonistycznej teorii poznania ciągle nieodokreślone. Stąd wypowiedzi na ten temat są bardzo ostrożne. Odnajdujemy tylko jeden wyjątek. Jest nim Richard Dawkins, dla którego świadomość to „symulacja zewnętrznego świata”. On też dowodzi, że świadomość powstaje wtedy, kiedy mózg tak doskonale naśladuje świat, że tworzy model samego siebie. W takim przypadku istnieje możliwość, że bardziej skomplikowane maszyny liczące mogą też w przyszłości wytworzyć świadomość, co byłoby jawnym paradoksem. Nie jest to nic innego jak antropomorfizacja i teleologizacja struktur przedmiotowych. Pojawia się tu na co wskazują autorzy — błąd *petitio principii*, gdyż wyjaśniamy przyjęte założenie jako produkt jakiejś abstrakcji. Ponadto pojęcie symulacji jest już abstrakcją pojęcia świadomości. Zaś odkrycie symulacji może być dostępne tylko świadomości.

Próba podania przez socjologię genezy zasad moralnych, jak i całej moralności drogą ewolucyjnych ciągów i procesów jest — jak się wydaje dalszym redukcjonizmem, któremu nadaje się barwę antropocentryzmu. Wskazuje to ponadto na niemożliwość przekroczenia „fizykalistycznej mentalności”, która staje się przeszkodą w przekraczaniu tego ograniczenia.

## 2. Ontologiczne podstawy teleologii

Przywołane przez autorów paradoksy, pojawiające się w ramach antyteleologicznego programu wyjaśniania są podstawą do wskazania na pewne epistemologiczne jak i ontologiczne aspekty tego zagadnienia.

a. W pierwszym rzędzie autorzy podkreślają symboliczny charakter języka, którym posługuje się człowiek. Widzą w tym podstawowy argument przeciw tezie o „czystej obiektywności świata” i przeciw programowi ewolucjonistycznemu (s. 272). Sprowadzenie bowiem wszystkiego do rzeczywistości przedmiotowej nie jest wyjaśnieniem, ale odrzuceniem problemu podmiotowości. Medialny charakter języka wyklucza pojęcie

autonomizmu, które podkreślają przeciwnicy teleologii. Mowa bowiem okazuje się „zarazona” teleologizmem. Jest zatem w ostateczności czymś najbardziej „antropomorficznym” co posiadamy. „W niej bowiem zawarte jest to, co jest ostatecznie tajemnicą rozumienia świata, a co przez swoje subiektywne zakorzenienie niepokoi naukę” (s. 272).

Dalej wskazują autorzy na nieudane „odantropomorfizowanie” rzeczywistości, którego podjęły się nauki przyrodnicze. Byłoby to realne w tym przypadku, gdyby gatunek ludzki sam z siebie i zarazem koniecznie pojawił się na planecie i rozpowszechnił. W przeciwnym razie byłoby to tylko „jakieś pobożne życzenie lub chwalenie się”. Autorzy stają na stanowisku, że próba pokazania ewolucjonizmu jako antymetafizycznego programu byłoby „kokieterią”, gdyż ewolucjonizm sam w sobie jest skrajnie metafizyczny. Człowiek nie może bowiem myśleć biocentrycznie tylko dlatego, że tak chcemy. Człowiek myśli antropocentrycznie, bo jest człowiekiem. Życie jest nami, o ile nie potraktujemy go jako modyfikację czegoś nieożywionego i ostatecznie jest nam dane w naszym samodoświadczeniu i świadomym przeżywaniu. W nauce posługujemy się wyabstrahowanym pojęciem „życia”. Trzeba jednak pamiętać — podkreślają autorzy — że u podstaw abstrakcji leży pojęcie doświadczenia samego siebie i rzeczywistości oraz że sama abstrakcja musi być postawiona wobec pewnego kryterium antropologicznego. Oba ograniczenia wskazują zarazem na fakt powiązania całej dziedziny poznania z człowiekiem. A tego nie można odrzucić w imię prawdy rzeczy (bytu).

Ewolucja jest w głównej swej mierze poszukiwaniem koniecznych warunków czy przypadków będących zasadami rozwoju bytów. W całej zaś teorii nie chodzi o nic innego, jak tylko o hipotetyczne warunki (zdarzenia), które w ostateczności przyjmowane są jako fakty. Autorzy zauważają też, że dla przejścia między życiem, świadomością i moralnością charakter tych warunków jest zakryty. Mieści się on każdorazowo w „definitywnym” początku wyjaśnianego faktu czy zdarzenia. Takie pojęcie jak: „życie”, „świadomość” czy „moralność” tworzą horyzont, wewnątrz którego będzie można coś doświadczyć czy przeżyć. Wszystkie definicje niosą natomiast charakter dowolnej abstrakcji, która nie dosięga wszystkich definiowanych fenomenów. Autorzy postulują konieczność określenia nowego statusu dla teorii ewolucji.

b. Celem omawianego studium jest zwrócenie uwagi na konieczność teleologicznego wyjaśniania. Stąd na zakończenie, autorzy podejmują próbę odpowiedzi na pytanie dlaczego mówimy o „konieczności” teleologicznego wyjaśniania, czyli co właściwie w naszym obrazie świata zależy, a co nie zależy, od myślenia teleologicznego? Pierwsza odpowiedź brzmi: potrzebujemy teleologicznego myślenia, aby zrozumieć rzeczywistość. Jeśli zaś chodzi o obszar i granicę jego obowiązywalności, to będzie nim na pewno fakt ludzki. Natomiast im głębiej w strukturę bytu sięgają nasze pytania, tym bardziej konieczne wydaje się teleologiczne myślenie i wyjaśnianie. Jeśli natomiast zostanie odrzucone „rozumienie” jako zasadniczy moment w wyjaśnianiu to granica przyjęcia lub odrzucenia teleologicznego wyjaśniania staje się nieokreślona. Ważna w tym miejscu jest uwaga autorów, którzy zaznaczają, że potraktowanie wyjaśniania teleologicznego jako pewnego nie jest zgodne z jego założeniami. Następstwo celów nie oznacza, że cel rzeczywiście będzie osiągnięty. Zaś teleologiczna interpretacja nie jest interpretacją jakiegos' jednego stanu końcowego. W wyjaśnianiu teleologicznym interpretujemy nie ten cel, który został osiągnięty, ale ten, do którego zdąży dany byt.

Autorzy przyjmują też jako słuszny zarzut, że „rozumienie” jest w wyjaśnianiu czymś dodatkowym i uzupełniającym. Ale zwracają zarazem uwagę, że zawsze rozumienie jest czymś dodatkowym i dopełniającym w wyjaśnianiu. Ono nie stawia nas wobec takich samych zdarzeń czy faktów, jak wyjaśnianie przyczynowe typu „przodek-następca”, lecz ujmuje szereg celów, którym ono służy (s. 282).

Ponadto konieczność teleologicznej interpretacji wyprowadzają autorzy z obserwacji rzeczywistości, w której doświadczamy celowości. Żyjemy bowiem w świecie, w którym wszystko, tak my jak i cała rzeczywistość, jest uporządkowane, działa i żyje w sposób celowy. Stąd odpowiedź autorów na pytanie, kiedy zachodzi potrzeba teleologicznego wyjaśniania, brzmi: zawsze. Tak jak możemy interpretować czysto deterministycznie zdarzenia w świecie tak też, razem z Arystotelesem, możemy interpretować celowościowo wszystkie przypadki. Odpowiedź ta jednak nie może być zadowalająca. Wprowadza bowiem pewną dowolność interpretacji. Stąd rodzi się problem przyjęcia jakiegoś kryterium wyboru interpretacji.

Podstawą określenia takiego kryterium jest — zdaniem autorów — rozumienie świata i widzenie w nim człowieka. Jeśli podkreślimy „panowanie natury” jako perspektywę badań współczesnej nauki, owe „panowanie natury” staje się dla człowieka najwyższym celem, zaś sam byt ludzki potraktowany jest jako środek do celu. W tym zaś wyraża się istota nihilizmu. Postępujące „panowanie natury” jako najwyższego celu obraca się samo przeciw człowiekowi. Pozostaje więc jako jedyna konieczność wglądu w wewnętrzną strukturę bytu, a szczególnie bytu człowieka i to winno być podstawą określenia kryterium wyboru sposobu interpretacji.

Pytanie więc o status ontologiczny teleologii jest — zdaniem autorów — pytaniem o nas samych. To znaczy, w jaki sposób chcemy samych siebie i inne byty rozumieć. Ponadto chodzi tu o pytanie, co jest konieczne w bycie i w całej rzeczywistości, czyli odkrycie sensu bytu.

W wyjaśnieniu teleologicznym przechodzimy od przyczynowej interpretacji rzeczywistości do oglądania konkretnego. „Teleologia zakłada bowiem przyczynowość i nadaje jej określony status. Warunek staje się środkiem. Środek zaś jest środkiem do celu. Cel zaś jest całością, która obejmuje środki i integruje je. Całość ta w swojej samoistności przekracza środek-cel-działanie. Jest czymś bezpośrednim, czego jednak nie można wyjaśnić. Otwiera jednak horyzont dla możliwości zrozumienia, ale dopiero w swoim pojawieniu się” (s. 297).

Tak więc zreferowane w wybranych aspektach studium na temat celowości stanowi interesującą lekturę zarówno dla filozofa, jak i dla przyrodnika. Może być też okazją ponownego przemyślenia problematyki celowości, zwłaszcza w tych dyscyplinach filozoficzno-antropologicznych, które pojęcie to próbują zastępować innym.

*Andrzej Maryniarczyk*