

NATURA (gr. φύσις [physis], od: φύειν [phýein] – wytwarzać, płodzić, rodzić) – w filozofii: byt istniejący samodzielnie, zdolny do zdeterminowanego działania.

W dziejach filozofii n. była rozumiana w trzech znaczeniach: a) jako byt naturalny, będący źródłem działania; b) jako byt naturalny dostępny w aktach pojęciowego poznania; c) jako pojęcie (idea) wytworzone przez człowieka w aktach twórczego poznania.

NATURA JAKO ŹRÓDŁO DZIAŁANIA. W mitologii gr. i w utworach poetyckich Homera, Hezjoda, gr. tragiczków: Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa jest mowa o n., czyli o tym, co staje się przez urodzenie, wzrastanie, dojrzewanie. Przedmiotem poznawczego zainteresowania pierwszych gr. myślicieli (filozofów) był świat realnych bytów w aspekcie tego, co w świecie jest pierwsze, podstawowe, niezmienne, z czego byty powstają i w co się rozpadają. Cały dostrzegalny świat stanowi n. (φύσις [physis]) i poszczególne byty są n. (φύσις). Filozofowie jońscy – Tales, Anaksymander, Anaksymenes i Heraklit – mówili o tym, co bytuje, co się staje, o tym, co nie przemija i jest wieczne – a więc mówili o n. – περὶ φύσεως [perí phýseos]”, wskazując na konieczny początek (ἀρχή [arché]), jakim jest woda, bezkres (ἄπειρον [ápeiron]) lub powietrze, lub ogień przeniknięty Logosem, który nadaje harmonię światu. Ksenofanes z Kolofonu w swym dziele Περὶ φύσεως mówił o Bogu jako tym, który jest rzeczywistą n., a nie tylko mitycznym wyobrażeniem. Parmenides zaś uważał, że wszystko, co podlega powstawaniu i przemianie, nie jest bytem. Rozumienie n. było więc monizujące – jako coś, co jest konieczne, nieprzemijające, wieczne. Dla Anaksagorasa, jak wspomina Arystoteles w I księdze *Metafizyki*, n. jest nie to, co jawi się jako przejaw monizmu, ale to, co jest złożone z wielu elementów (homoiomierów) i kierującego nimi ducha – Νοῦς [Noús]. U Demokryta rozumienie n. jawi się jako przeciwstawienie porządku kosmologicznego porządkowi antropologicznemu – n. i prawa φύσις-νόμος [physis-nomos]. Myśl ta występuje także u sofistów, u których rozumienie n. jest związane z bóstwem i prawem pochodzącym od bóstwa. Platon, chociaż nie zajmował się badaniem n., mówił niekiedy o n., przeciwstawiając ją prawu (*Państwo*, *Kratylos*, *Prawa*). Zasadą wyjaśniającą νόμος (prawo) i φύσις (strukturę rzeczy) jest myśl i jej skutecznienie przez Demiurga działającego w świetle odwiecznej idei

jako istoty rzeczy. Dusza, będąca źródłem ruchu, jest n. (φύσις) przeciwstawioną poruszanemu ciału. Ona jest zawarta w duszy świata, przez co wszystkie dusze mają swój udział w „naturze” wszystkiego. Ponad tak pojętą duszą jest boski Demiurg, będący przyczyną celową i porządkującą, w uzależnieniu od idei i ostatecznie od boskiego dobra. Stąd n. (φύσις) jest czymś boskim (*Resp.*, księga X).

To Arystoteles zasadniczo ustalił rozumienie n., uwzględniając dotychczasowe określenia. Takie wyjaśnienia będą się powtarzały w następnych wiekach. U Arystotelesa czytamy: „Naturą [...] nazywam rodzenie tego wszystkiego, co wzrasta [...]. W innym znaczeniu natura jest pierwszym składnikiem, z którego coś rośnie. Jeszcze w innym znaczeniu jest źródłem pierwszego ruchu w każdym bycie naturalnym, jako naturalnym, jako takim. [...]. Z tego, co powiedzieliśmy, wynika, że naturą w pierwszym i naczelnym znaczeniu jest substancja, która jako taka posiada w sobie źródło ruchu” (*Met.*, 1014 b 16 – 1015 a 15). W *Fizyce* natomiast czyni rozróżnienie między n. (φύσις) a sztuką (τέχνη [techne]) jako sposobami powstawania. To, co powstaje na mocy n., jest n., jako ciało ożywione i jego części, oraz 4 elementy proste, które mają zasadę ruchu w nich samych, jako źródle swego ruchu. Natomiast twory powstające na mocy sztuki (τέχνη) nie posiadają w sobie źródła swego ruchu, ale jako złożone z materii i formy i podlegające zmianom – należą do n. Ruch naturalny, a nie wymuszony, jest spowodowany ową wewnętrzną siłą poruszania. Przyczyną ruchu naturalnego jest n. bytu ukonstytuowana przez jego formę. Byty, które nie podlegają ruchowi, nie posiadają n., nie są więc bytami naturalnymi. Szczególnym miejscem ujawniania się n. są byty ożywione przez dusze. Dusza bowiem jest zasadą ruchu od wewnątrz. Byt żyjący, rozumiany jako n., występuje już na stopniu wegetacji u roślin w postaci odżywiania, wzrastania, rozmnażania się; w wyższym stopniu u zwierząt, gdzie dusza zwierzęca jest źródłem procesów poznawczych, pożądawczych i poruszania się przestrzennego. Dusza ludzka natomiast, stanowiąca n. rozumną, jest źródłem nie tylko poruszeń wegetatywnych i zmysłowych, ale też intelektualnopoznawczych (rozumnych) i intelektualnopożądawczych oraz wolitywnych. Poznanie intelektualne jest związane, wg opinii Arystotelesa, z pierwiastkiem boskim przez tzw. intelekt czynny (νοῦς ποιῶν [nous poioun]), oddzielony od materii, z nią niezmiśnany,

będący aktem: „I ten rozum jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niez mieszany, ponieważ jest ze swej natury aktem. Zawsze przecież to, co działa, jest bardziej dostojne od tego, co odbiera [jego] wpływ; a przyczyna jest czymś [wyższym] od materii” (*De an.*, 430 a).

Dla Arystotelesa n.-substancją jest Byt Pierwszy – Bóg: „A przeto jest i coś takiego, co porusza, samo nie będąc poruszane. A skoro coś poruszające i zarazem poruszane jest czymś pośrednim, to jest coś takiego, co porusza, samo nie będąc poruszane: jest ono i wieczne, i substancją, i aktem, który jest tylko aktem [...]. I pierwsza jest tu substancja, a znowu pierwszą substancją jest substancja prosta jako akt [...]. Od takiej przeto zasady zależą niebiosy i natura. Jest zaś ona życiem podobnym do tego, jakie najlepsze jest dla nas przez krótki czas [...]. I otóż ta myśl, będąca samą myślą, jest o tym, co samo w sobie jest najlepsze” (*Met.*, 1072 a 23 – 1072 b 19). Arystotelesowski Bóg – czysta Forma – stanowi ostateczną przyczynę wszelkiego ruchu. Ta czysta Forma nie jest częścią n. (jako bytów samodzielnie istniejących), jest ona konieczną do samorealizacji n. N. bowiem nie osiągnie swojego celu, mimo że jest on jej immanentny. Stąd n. jest przyporządkowana Absolutowi przez kosmiczną miłość (*ὀρεξις* [*óreksis*]), dlatego Absolut ma wpływ na wszystko, co bytuje i podlega ruchowi, jako aktualizacji możliwości.

W zakresie etyki istnieją działania n. zdeterminowanej i działania wolne. Cnoty i usprawnienia są dziełem wolności, w której człowiek usprawnia się w działaniu. Usprawnienie to jest jednak kierowane rozumem, odczytującym n. człowieka i n. przedmiotów, wokół których zachodzi działanie. Mając na uwadze to, że n. jako źródło zdeterminowanego działania jest poznawalna, to właśnie n. stanowi istotę, substancję. Stąd n., substancja oraz istota mogą oznaczać ten sam byt, mimo że znaczy on co innego jako substancja, co innego jako istota, a co innego jako n. Tak właśnie został rozumiany Arystoteles jako teoretyk substancji, czyli samodzielnie bytującego podmiotu, jako teoretyk istoty, a więc substancji jako przedmiotu definicyjnego poznania, oraz n. jako substancji będącej źródłem działania. Nazywając n. istotą, to właśnie z racji poznawalności istoty zostało poszerzone rozumienie n., i dlatego byty powstałe w wolnym działaniu (nie w działaniu koniecznościowym n.) – cnoty – posiadając swą istotę, tym samym stały się zdolne do posiadania określonej n.

U stoików (Zenon z Kition) rozumienie n. jest związane z charakterem życia, które ma być zgodne z n. kosmiczną wszechrzecz, której częścią jest n. ludzka. Wszechnatura ujawnia się w ludzkim postępowaniu jako n. jednostkowa. Różne rozumienie n. – przez presokratyków (Heraklit), Platona, Arystotelesa – zdają się występować u stoików w pojęciu „wszystkości”. Owa „wszystkość” jest sama w sobie tożsama i wszędzie ta sama. Ona jest Bogiem, Zeusem, Logosem, boskim principium. Jej przejawy to los, dola, a także opatrność boskiego rozumu (πρόνοια [prónoia]); w ten sposób konieczność i opatrność są częścią n. ogólnej – „wszystkości”. Ona też przejawia się w postaci λόγοι σπερματικοί [lógoi spermatikói] – rozsianych „załączków”, z których wyłania się i rozwija ciąg życia, wyłaniających się wszystkich rzeczy z ognia i ostatecznie roztopiających się w ogniu. Również człowiek jest przejawem wszechnatury, ale może do n. przyłgnąć lub od n. odejść. Ostatecznie jednak n. jest w człowieku zwycięska dzięki namysłowi i rozumnemu „nawróceniu”, gdy poprzez ὀρθὸς λόγος [orthós logos] i rozumienie obowiązku może się z n. uzgodnić, jak głosił Cynceron. Późniejsi stoicy – Epiktet, Seneka, Marek Aureliusz – podkreślali boskość n., która jest godna czci i religijnej postawy.

Koncepcję n. Plotyn związał z emanacjonizmem z Prajedni. Wyemanowane hipostazy, jakimi miał być Logos wraz z ideami i pneumą (πνεῦμα) jako duszą świata. Sama n. została pojęta jako niższa dusza świata, związana z materią. Hipostaza tak pojętej n. przenika materię, jak dusza ludzka przenika ludzkie ciało. Tak rozumiana (φύσις) n. jest siłą materii sprawiającą porządek w nieświadomej materialnej rzeczywistości, podobnej do nieświadomego stanu snu u człowieka. W dalszych dziejach neplatonizmu tak pojęta n. (φύσις) podlegała dalszym interpretacjom i emanowaniu coraz nowych hipostaz (Jamblich, Proklos), a nawet bywała w interpretacjach religijnego politeizmu utożsamiana z bóstwami symbolizującymi stany przyrody. Także w gnostyckich spekulacjach hermetycznych przedstawiano bóstwa jako wyemanowane hipostazy n.

Tradycyjne rozumienie (głównie arystotelesowskie) n. przyjął św. Augustyn: „ipsa natura nihil est aliud, quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse” (*De moribus ecclesiae catholicae* [...], 2, 2 – „n. jest tym, co jest rozumiane, że jakoś istnieje w swoim rodzaju”). Rozciąga się to na rozumienie

n. Boga; jest ona oczywiście n. stwarzającą, a nie n. stwarzaną. Augustyńskie rozumienie n. przejęto w średniowieczu, uzupełniono odwołaniem się do Arystotelesa. Istotnym novum było odwoływanie się do rozumienia n. stworzonej do n. Boga jako stwórcy (n. creatrix) przez intelektualne idee i wolną wolę Boga, z którą n. stworzona winna się uzgadniać w działaniu. Odniesienie się do Boga – Jego idei i woli – jako źródła bytowania i poznania n., stało się dziedzictwem myślicieli średniowiecznych. Przejawiało się także w symbolicznej interpretacji n. (Izydor z Sewilli, Raban Maur) jako drugiego, obok Pisma Świętego, drogowskazu ludzkiego postępowania. Do takiego stanowiska przyczyniło się interpretowanie n. w Chrystusie w sporze z nestorianizmem i monofizytyzmem. Boecjusz (*Contra Eutychem et Nestorium*, 1, 3) interpretując osobę jako „rationalis naturae individua substantia” („jednostkowa substancja natury rozumnej”) zwracał uwagę na różne rozumienie n.: n. jest każda rzecz – substancja czy przypadłość; n. można nazwać każdą substancję materialną i niematerialną; n. są ciała materialne organizowane przez ich formy; w specjalnym znaczeniu – n. jest społeczeństwo Chrystusa zakorzenione w bytowaniu Logosu.

W średniowieczu, w następstwie kontynuowania tradycji augustyńskiej oraz zapoznaniu się z pismami Arystotelesa, a także arab. interpretacją (w dużej mierze zneoplatonizowaną) jego pism oraz astrologicznych spekulacji pojawiły się różne rozumienia n.: i te tradycyjne, i nowe, odwołujące się nie tylko do boskich idei, ale także do struktury kosmosu, kierowanego przez Inteligencję. Pod wpływem myśli Awicenny wyróżniano 3 n.: 1) n. jako substancję pierwszą, będącą jednostkowym bytem; 2) n. jako substancję drugą, będącą powszechnikiem istniejącym w umyśle; 3) n. jako „naturę trzecią”, nawiązującą do arystotelesowskiej τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai], czyli „naturę samą w sobie” jako zespół cech konstytutywnych. O takiej n. nie można powiedzieć niczego więcej, jak tylko wyliczyć jej elementy konstytutywne („equinitas est tantum equinitas – końskość to końskość). Tylko „natura trzecia” jest przedmiotem metafizycznego, koniecznego poznania. Ona jest wiecznym „possibile esse”, gdyż może zaistnieć jako ogólne pojęcie w ludzkim umyśle, może też zaistnieć jako jednostka, gdy otrzyma od Boga istnienie. Rozumienie n. jako niezmiennego, koniecznego stanu nawiązywało do rozróżnienia arystotelesowskiego: 1) n. jako jednostka

(„τόδε τι” [tode ti]); 2) n. jako powszechnik, pojęcie ogólne („τὸ καθόλου” [to kathólou]); 3) n. jako istota rzeczy („τὸ τί ἦν εἶναι”). Wszystkie te rozumienia wywarły wpływ na stanowisko Jana Dunsza Szkota, mimo że wcześniejsi od niego myśliciele z XIII w., zwł. św. Tomasz z Akwinu, odmiennie nauczali o n. bytu.

Akwinata wskazał na n. jako na realnie istniejący przedmiot ludzkiego poznania, którego to przedmiotu nasz intelekt nie wytwarza, lecz poznaje (ordinem rerum naturalium ratio non facit sed considerat), n. poznawanych rzeczy istnieją realnie. Aktu istnienia bytu Tomasz nie wiązał z oderwaną n., czyli z abstraktem, który jest zapodmiotowany i istnieje w poznającym przedmiocie jako pojęcie, ani nie wiązał z „naturą trzecią” Awicenny, którą w akcie poznania „wydziela” poznający rozum. Stąd należy odróżnić wytwory sztuki powstałej pod wpływem rozumu i twory n. już istniejące, które rozum może poznać. Byty żyjące posiadają swą n., będącą źródłem ich działania, podczas gdy wytwory sztuki działają kierowane od zewnątrz. N. ujawnia się głównie w bytach żyjących, które są same w sobie i dla siebie źródłem działania. N. poszczególnych bytów, jako stworzone przez Boga, podlegają Bożej opatrności: „diversimode secundum differentiam naturarum” („w różny sposób wedle różnorodności natury”).

Człowiek wtedy działa w porządku n., gdy znajduje się w porządku kierowanym przez rozum. Rozumne działanie człowieka jest więc zgodne z działaniem Bożej opatrności, uwzględniającej rozum i wolność ludzkiego działania. Człowiek nie powstał wyłącznie jako wynik działania przyrody, gdyż duszę otrzymał od Boga, po to, by mogła ona działać w ciele i przez ciało. Ogólne rozumienie n. nie jest adekwatne w przypadku człowieka, gdyż człowiek jest nie tylko egzemplarzem n., lecz jest bytem osobowym. Istnienie bytów materialnych jest pochodną n., natomiast ludzie istnieją wskutek otrzymania swego istnienia od duszy, bezpośrednio przez Boga stworzonej. Człowiek jest bytem n. osobowej, różnej od wszystkich innych materialnych n. tworzących świat. Szczególnie do człowieka jako bytu osobowej n. odnosi się koncepcja tzw. potentia oboedientialis (możności uległości), o ile pochodność człowieka od Boga wyklucza działanie Boga przeciw ludzkiej n. osobowej, która nie może osiągnąć swego przeznaczenia bez Boga.

Można mówić także o n. Boga w sensie analogicznym. Rozumienie n. Boga staje się do pewnego stopnia dostępne na podstawie rozumienia doskonałości n. stworzonej, chociaż n. Boga przekracza wszelkie rozumienie; poznawczo dostępna staje się jako Istnienie Czyste, czyli jako swoista absolutyzacja aktu istnienia bytu, dostępnego w umysłowym poznaniu realnie istniejących bytów. Dlatego na oznaczenie naszego rozumienia n. Boga używamy nazw transcendentalnych, wypracowanych w metafizyce. Nazwy mające oznaczać n. Boga pojmujemy raczej negatywnie, aniżeli pozytywnie, gdyż odcinają nasze poznanie od wszelkich form ułomności i niedoskonałości bytowej.

Tomaszowe rozumienie n. nawiązuje i udoskonala koncepcję arystotelesowską, związaną z definicjami substancji jako: a) samodzielnie istniejącego podmiotu; b) bytu będącego przedmiotem rozumnego poznania, czyli istoty; c) źródła działania. Rozumienie substancji jako bytu inne było u Arystotelesa, a inne u św. Tomasza, ponieważ Akwinata uwzględnił akt proporcjonalnego istnienia oraz analogii bytowej.

NATURA JAKO TREŚĆ POZNAWCZYCH UJEĆ BYTU. Jan Duns Szkot sformułował najszerzej pojętą, jednoznaczną n. bytu. Sięgnął do przemyśleń Awicenny i zakreślił w jego rozumieniu pole metafizycznego poznania z jednoznacznym rozumieniem n. bytowej (*Lectura in librum secundum Sententiarum*, II d. 3, q. 1). Owa bytowa n. jest sama w sobie niesprzeczna, jednoznaczna, co gwarantuje jedność metafizyki i jej możliwość. Najogólniejsza n. bytu należy do wyróżnionych przez Awicennę „natur trzecich”, będących jedynie zespołem cech koniecznych, konstytutywnych, niezmiennych. Obok „natur trzecich” są też „natury pierwsze” i „natury drugie”. Nauka nie zajmuje się pojęciami ogólnymi, abstraktami istniejącymi jedynie w czyjejs myśli. Wobec tego konieczne wydaje się przyjęcie „natury trzeciej”, obiektywnej, chociaż nieistniejącej ani w intelekcie, ani w jednostkowej formie bytowania. Otóż „natura trzecia” sama z siebie wieczna, niestworzona (wg Awicenny), jest przedmiotem odwiecznego Boskiego poznania, jako „necesse esse” i może zaistnieć konkretnie jako jednostka, gdy otrzyma od Boga swój akt istnienia, albo może zaistnieć w ludzkim poznaniu jako abstrakcyjne pojęcie. Jan Duns Szkot uporządkował system „natur trzecich”: od „genus generalissimum” – i

tym jest n. bytu – do „species specialissima”, będąca n. gatunkową: człowiekiem.

Każdy z hierarchicznie pojmowanych gatunków i rodzajów ma stanowić „naturę trzecią” rozumianą jednoznacznie. Mając na uwadze konkretną rzeczywistość „tej oto” (haecceitas) jednostki, jaką jest Jan, możemy w złożonej strukturze odczytać wyższe „natury trzecie”, jak: „człowiek”, „zwierzę”, „wegetacja”, „cielesność”, „substancja” i wreszcie „byt”, który jest najogólniejszą n., ukonstytuowaną jedynie przez niesprzeczność.

N. bytu, jaką jest niesprzeczność, zadecydowała o rozumieniu bytu przez Ch. Wolffa i G. W. F. Hegla. W scholastycznej metafizyce „natury trzecie” stały się orzecznikami sądowo-zdaniowymi służącymi do wyjaśniania i treściowego zapełniania niesprzecznej n. bytu. Takie pojmowanie bytu ustawiło przeszkodę w odróżnieniu rzeczywistości realnie istniejącej od tzw. rzeczywistości pojęcia obiektywnego, danego w n. bytu. Jan Duns Szkot, obok fundamentalnego rozumienia n., przyjmował, zgodnie z nurtem arystotelesowskim, rozumienie n. jako wewnętrznego źródła działania. Zgodnie z tradycją augustyńską wszelkie koncepcje n. wiązał z Boską siłą stwórczą – nieskończenie wolną, decydującą o strukturach poszczególnych n.

Do rozumienia n. ogólnych dostępnych w pojęciowym jednoznacznym poznaniu odniósł się krytycznie Wilhelm Ockham. Zakwestionował możliwość n. istniejących „ex natura rei”, poza ludzką duszą. Stąd pojęcie „natur trzecich” jako istniejących samych w sobie jest nie do przyjęcia. Akcentując jednostkowość bytu i n., samą n. jednostkową (tylko taka jest możliwa) pojmował jako źródło działania; odróżnił n. od dzieła sztuki, a także od uczynków moralnych. Konkretyzm i jednostkowość bytowania są znaczone ogółami (nazwami ogólnymi) pochodzącymi z nadania, a nie z odczytania koniecznościowych form rzeczy.

Przejście do renesansowych koncepcji n. wiązało się z krytyką arystotelesowskiego pojęcia n. i nawiązaniem do koncepcji pitagoreizmu, platonizmu, neoplatonizmu, stoicyzmu, epikureizmu i hermetycznych koncepcji gnostyckich, tudzież odwoływaniem się do doktryny św. Augustyna. Rozumienie n. wpływało z przyjętej wcześniej ideologii filozoficznej lub z

odczytywania rzeczywistości w jakimś aspekcie, ważnym dla tego, kto formułował swoje rozumienie n.

Poczynając od Mikołaja Kuzańczyka, dostrzegamy przemożny wpływ Platona oraz neoplatonizmu z jego rozumieniem duszy świata i roli ruchu. Kuzańczyk napisał (*De docta ignorantia*, II 10): „Spiritus per totum universum et singulas eius partes diffusus et contractus, qui natura dicitur. Unde natura est quasi complicatio omnium quae per motum fiunt” („duch rozsiany w całym wszechświecie i skupiony w jego częściach, on jest nazwany naturą. Stąd natura jest jakby zespoleniem wszystkiego, co się staje przez ruch”). Marsilio Ficino (*Theologia Platonica*, IV 1) sprowadził koncepcję n. do idei duszy świata, kosmicznej miłości, twórczej siły: „Quid est ars humana? Natura quaedem materiam tractans extrinsecus. Quid natura? Ars intrinsecus? materiam temperans [...]. Quid naturae opus? Naturae mens in coniuncta materia” („Czym jest sztuka ludzka? Naturą jakąś ujmującą materię od zewnątrz. Czym natura? Myślą artysty w materii oddzielonej. Czym dzieło natury? Myślą natury w zjednoczonej materii”). Człowiek egzystuje pomiędzy wpływem gwiazd i pasywnością materii. Giovanni Pico della Mirandola widział w n. myśl zatopioną i rozpuszczoną przez siły kosmiczne w materii, którą to myśl można przez magię odsłonić. Leone Battista Alberti uważał, że sztuka jest drugim tworzeniem n., powstałym przez zastosowanie praw symetrii. Pietro Pomponazzi, a także Niccolò Machiavelli, mając na uwadze arab. astrologiczne teorie o koniunkcjach ciał niebieskich oraz opinie perypatetyków o kosmicznych cyklach sądzą, że n. to cykliczny proces powstawania, wzrostu i rozpadu wszystkiego, także państw, ludzkich dusz, religii.

W nowożytnym nurcie filozoficznym zauważa się powrót do klasycznej, arystotelesowskiej koncepcji n., dokonywany w świetle eksperymentalnych badań fizycznych. Rozwój tych badań zdawał się upoważniać do głoszenia teorii, że można pokierować, a nawet narzucić n. swoje cele i prawa. Nauka też powinna mieć na celu ludzkie potrzeby i postęp – głosił F. Bacon. W tym nowym procesie szczególną rolę spełnił G. W. Leibniz, który w dziedzinie fizyki opierał się na odkrywanych w n. prawach, prowadzących do nowych osiągnięć, a w dziedzinie metafizyki powracał i przypominał teorie Arystotelesa o formie substancjalnej, o istocie rzeczy, o

Bogu jako stwórcy n. (co przyjmował także I. Kant w okresie przedkrytycznym). Stwórca chciał, by stworzona przez niego n. nie była grą przypadków, lecz kierowała się koniecznymi prawami, zawsze racjonalnymi, ze względu na mądrość samego Stwórcy. Stąd n. może już działać autonomicznie i być pozostawiona temu autonomicznemu działaniu, jak dobrze wytworzony zegar. Pogląd ten wśród ówczesnych myślicieli był powszechnie akceptowany. Prawa konieczne, spełniające się w sposób koniecznościowy, przewidywalny, dostępny dla nauki – stały się podstawą przekonań deistów.

NATURA JAKO IDEA TWORZONA W WOLNYM, TWÓRCZYM DZIAŁANIU. Od czasów Kartezjusza przedmiotem ludzkiego poznania przestała być rzeczywistość istniejących rzeczy, a stały się idee tych rzeczy. Idee te pojmowano różnorodnie: jako pojęcia intelektualne, jako wrażenia zmysłowe i wyobrażenia, jako akty woli. Wszystko, co pochodziło z podmiotu jako rezultat poznania, nazwano ideami. Również samą n. widziano w „idei natury”, którą pojmowano w zależności od kontekstów. Problematykę poznania zradycalizował Kant w stadium krytycznego myślenia. Dokonał swego „kopernikańskiego przewrotu”, uzależniając wartość poznania nie od przedmiotu – realnie istniejących rzeczy – ale od poznającego podmiotu, który „kreuje” przedmiot. Tradycyjne przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu uznał za wadliwe, uważając, że to właśnie podmiot jest warunkiem przedmiotu. Dokonał zmiany postawy i metody filozoficznej. Przedmiotem filozoficznych dociekań przestały być rzeczy, a stało się poznanie rzeczy. Człowiek może wtedy wartościowo coś poznać, gdy swe wrażenia (poznajemy bowiem spontanicznie nie rzeczywisty świat, ale nasze wrażenia) porządkuje przez aprioryczne pojęcia-kategorie myślenia. Na apriorycznych pojęciach rozum opiera aprioryczne zasady (np. zasada przyczynowości, substancjalności), których nie można wywieść ani empirycznie, ani dedukcyjnie. Zasady są warunkiem poznania – bez nich znalibyśmy tylko wyobrażenia w ich subiektywnym przebiegu, nie znając obiektywnego porządku faktów.

Kant charakteryzował sytuację człowieka, który chce rozumieć, czym jest n., aby umieć z nią współżyć – w porządku teoretycznym i praktycznym. W *Krytyce praktycznego rozumu* pisze o rozgwieżdżonym niebie (prawach n.)

ponad człowiekiem i moralnym prawie w człowieku. Perspektywa człowieka wobec n. napelniającej podziwem, ale i strachem dla tego, co jest poza mną oraz podziwem i wolnością wraz doświadczeniem wartości, jest symptomatyczna dla kantowskiego rozumienia n. Całą n. trzeba postawić przed osądem własnego rozumu, aby stała się ona zrozumiała i wartościowa. Racjonalność płynie od człowieka, który wrażenia poddaje poznawczej apercpcji własnych pojęć-kategorii. To człowiek nadając n. racjonalność, w swej wolności, którą nieustannie doświadcza, czyni n. zrozumiałą. Zatem to człowiek kreuje przedmiotowość n., umiejscawiając ją w podmiotowych, koniecznych kategoriach, które określając treści porządku „sollen”, czyni ludzki podmiot twórcą wartości. Rozumienie n. płynie z ludzkiej podmiotowości, tworzącej racjonalność n. Jest więc miejsce na kreowanie w doświadczanej wolności rozmaitej przedmiotowości n. Myśl pokantowska stała się wolna w kreowaniu różnych n., na tle swoich pierwotnych założeń systemu. Założenia zaś i kreowanie „przedmiotów” racjonalnych sprowadzają się do dowolności.

Sumując powyższe rozważania, można dostrzec, że rozumienie n. (φύσις) zdeterminowało spontaniczne ludzkie poznanie istniejącego świata. N. w spontanicznym poznaniu jawi się jako przedmiot tego poznania i związanego z nim ludzkiego działania – a więc jako byt (także zbiór bytów) samodzielnie istniejących, zw. substancją. Substancja jest źródłem działania i racjonalnym przedmiotem wartościowego poznania, zw. rozumieniem istoty rzeczy. Fundamentem takiego rozumienia n. jest: a) koniecznościowa struktura rzeczy (pojmowanej monistycznie lub pluralistycznie); b) Stwórca tej rzeczywistości, realizujący „natury” przez swój rozum w Boskich ideach, ustalających układ koniecznościowy; c) stwórcze działanie jest wolne, stąd wolność stanowi najgłębszy sens n.; d) n. rzeczy stworzonych, łącznie z n. Boga, jest człowiekowi dana w pojęciowym poznaniu, w którym można rozłożyć akcenty na różne funkcje formowanych pojęć-idei w procesie ludzkiego poznania.

É. Gilson, *Le thomisme*, Str 1919, 1965⁶ (*Tomizm*, Wwa 1960, 1998²); Tatarkiewicz HF II; W. Jaeger, *Paideia*, I–III, B 1934–1947, 1959⁴ (*Paideia*, I–II, Wwa 1962–1964, 2001); R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Ox 1945,

Westport 1986; L. Strauss, *Natural Right and History*, Ch 1953 (*Prawo naturalne w świetle historii*, Wwa 1969); S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae* (cura et studio P. Caramello), III, Tn 1962; F. Solmsen, *Nature as Craftsman in Greek Thought*, *Journal of the History of Ideas* 24 (1963), 473–496; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Wwa 1971, 2000; Reale I–IV; F. P. Hager [i in.], HWP VI 421–478; Arystoteles, *O duszy* (tłum. P. Siwek), Wwa 1988, księga III, rozdz. 5; Arystoteles, *Metafizyka* (oprac. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk na podstawie tłum. T. Żeleźnika), I–II, Lublin 1996; P. Jaroszyński, *Nauka w kulturze*, Radom 2002.

Mieczysław A. Krapiec