

Ks. Jan Balbus CM

## POJĘCIE MATERII W FILOZOFII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ I MARKSISTOWSKIEJ

### 1. Wstęp

Filozoficzne pojęcie materii należy do centralnych zagadnień filozofii chrześcijańskiej<sup>1</sup> i marksistowskiej. Od sposobu jego rozwiązania są uzależnione szczegółowe analizy filozoficzne, a szczególnie te, które posiadają wydźwięk światopoglądowy, np. zagadnienie możliwości ewolucyjnego pochodzenia duszy ludzkiej, związek duszy z ciałem, itd. Filozoficzne argumenty za istnieniem Boga również nie mogą być odrywane od pojęcia materii. Marksisci natomiast posługując się pojęciem materii próbują uzasadnić swój ateizm. Czy jednak filozoficzne uzasadnienie ateizmu jest oparte na dostatecznych racjach? Wobec tego pytania filozof chrześcijański nie może przejść obojętnie. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym mówi: „Kościół (...) stara się uchwycić kryjące się w umyśle ateistów powody negacji Boga, a świadomy wagi zagadnień, jakie ateizm wznieca oraz wiedziony miłością ku ludziom uważa, że należy poddać je poważnemu i głębszemu zbadaniu”<sup>2</sup>.

Filozofowie chrześcijańscy nie separują się od różnych kierunków filozoficznych. Widzą oni potrzebę włączania się do wspólnych badań nad szczegółowymi problemami filozoficznymi mając jednak zawsze na uwadze specyfikę tych kierunków filozoficznych i nie przeocząc własnej odrębności. Istnieje możliwość wykorzystania osiągnięć innych nurtów filozoficznych i zasymilowania ich wyników z filozofią chrześcijań-

<sup>1</sup> Wokół pojęcia „filozofia chrześcijańska” narosło wiele kontrowersji. Spór wokół tego pojęcia wypływa w znacznej mierze z nieporozumienia. Pojęcie to znalazło swoich zwolenników i przeciwników. Zob. E. Gilson, *La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne*, „Revue des Sciences Religieuses” (1959) 168—196. Wydaje się, że trzeba znów wrócić do tego pojęcia, aby nie wykluczać tych analiz podejmowanych przez filozofów chrześcijańskich, które nie mieszczą się w ramach filozofii scholastycznej.

<sup>2</sup> KDK nr 21 w: *Sobór Watykański II*, Poznań 1968.

ską. Do zadań filozofów chrześcijańskich należy bowiem zdobywanie gruntownego i systematycznego poznania człowieka, świata i Boga w oparciu „na wiecznie wartościowym dziedzictwie filozoficznym”<sup>3</sup>.

Czy „wieczne wartościowe dziedzictwo filozoficzne” to istota filozofii chrześcijańskiej? Wielu filozofom nasuwają się wątpliwości, czy pojęcie „filozofia chrześcijańska” nie kryje w sobie wewnętrznych sprzeczności i czy jest równie bezsensowne, jak pojęcie chrześcijańskiej biologii, fizyki, czy matematyki<sup>4</sup>.

Pojęcie „filozofia chrześcijańska” zostało uznane przez Leona XIII<sup>5</sup>. Tym, czego domagał się Leon XIII było odrodzenie tomizmu. Osiągnął natomiast to, co bardzo przypominało tomizm, lecz nie było konsekwentnym tomizmem. Wśród konsekwencji encyklik Leona XIII można wyróżnić dwa kierunki o różnej inspiracji. W tych kierunkach wspólne jest to, iż przyjmuje się, że filozofia chrześcijańska to sposób filozofowania, który ze studiowaniem filozofii łączy posłuszeństwo wobec wiary chrześcijańskiej. Takie określenie filozofii chrześcijańskiej oparte jest na założeniu, iż inna jest płaszczyzna nauk teologicznych, a inna filozoficznych. Niemniej wyniki nauk filozoficznych nie mogą być sprzeczne z dogmatami wiary katolickiej<sup>6</sup>.

W filozofii chrześcijańskiej pojawiły się takie pojęcia materii, które nie mieszczą się w ramach tomizmu. Nie można jednak tych rozwiązań całkowicie pominąć, ponieważ zubożyłoby to obraz, w jakich kierunkach szły poszukiwania filozofów chrześcijańskich.

## 2. Istota filozofii chrześcijańskiej a filozoficzne pojęcie materii

Przyjmując, że filozofia chrześcijańska to sposób filozofowania, który studiowanie filozofii łączy z przyjmowaniem dogmatów wiary katolickiej, trzeba spod tego pojęcia wyłączyć tradycjonalistów, którzy nie uznawali prawdy, iż Boga, który jest początkiem i końcem wszystkich

<sup>3</sup> Zob. DFK nr 15. Por. Pius XII, *Enc. Humani generis*, w: AAS 42(1950) 571—575, Paweł VI, *Enc. Ecclesiam suam*, w: AAS 56(1964) 637 nn.

<sup>4</sup> Bardzo ważną placówką scholastycznego odrodzenia była szkoła w Lowanium. Celem i zadaniem tej placówki było przygotowanie elity społecznej i politycznej, która byłaby wyposażona w filozofię Tomasza z Akwinu. W rzeczywistości szkoła raczej bagatelizowała swoje scholastyczne początki i pojęcie „filozofii chrześcijańskiej” nie było przychylnie przyjmowane. Nieodzownym źródłem informacji o historii szkoły w Lowanium jest praca L. de Raeymaekera *Le Cardinal Mercier et l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain*, Louvain 1952.

<sup>5</sup> Zob. *Litterae SSmi D.N. Leonis XIII ad Episcopum Viglebanen in commendationem doctrinae sancti Thomae Aquinatis*, w: AAS 12(1879) 97—115.

<sup>6</sup> Zob. G. Sanseverino, *Elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparata* I—II, Napoli 1862; *Philosophia christiana* III, Napoli 1873. Por. S. Talamo, *L'aristotelismo della scolastica. Studi critici*, Siena 1881.

rzeczy można na pewno poznać przyrodzonym światłem rozumu z rzeczy stworzonych<sup>7</sup>.

Filozofowie chrześcijańscy idąc za przykładem Tomasza z Akwinu przyjęli to wszystko, co było wartościowe w innych kierunkach filozoficznych, a przyczyniało się do pogłębienia treści filozoficznego pojęcia materii. Do istoty bytów materialnych docierają przy pomocy tzw. abstrakcji umysłowej<sup>8</sup>, która wykracza poza zmienne własności bytów. Abstrakcja umysłowa różni się zasadniczo od abstrakcji zmysłowej<sup>9</sup>, która nie pozwala wyjść poza zmieniające się warunki, w jakich znajdują się jednostkowe przedmioty. Abstrakcja zmysłowa nie pozwala na substancjalistyczne ujęcia przedmiotów. Zwolennicy tej metody odrzucają wszelkie próby zmierzające do określenia materii „samej w sobie”. Aprobują oni jedynie relacjonistyczne teorie, w których uwzględnia się ład wzajemnego powiązania rzeczy i zjawisk we współzwiązkach powszechnego stawania się i współoddziaływania<sup>10</sup>.

Zdaniem tomistów uzdolnienia poznawcze człowieka sięgają dalej, niż pozwala na to abstrakcja zmysłowa. Elementy konstytuujące rzeczywistość materialną leżą u podłoża zmieniających się własności przedmiotów materialnych. Wykryte przy pomocy abstrakcji umysłowej zasady bytowe są tłumaczeniem zmieniającej się rzeczywistości materialnej. Inaczej mówiąc jest to sięgnięcie do najgłębszego pokładu tej rzeczywistości, aby od strony ontycznej wyjaśnić, czym ona jest „sama w sobie”<sup>11</sup>.

Nauki przyrodnicze dowodzą, że rzeczywistość materialna nie jest bezkształtnym tworzywem, chaosem. Wyjaśnieniem w płaszczyźnie fi-

<sup>7</sup> Na temat tradycjonalizmu jako całości jest wiele opracowań. Wydaje się, że podstawowym dziełem ukazującym ten ruch jest praca L. Fouchera, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle (1800—1880)* Paris 1955.

<sup>8</sup> Pojęcie to biorę w takim znaczeniu, jakie występuje u L. de Raeymaekera. Profesor lowański posługiwał się terminem „abstractio praecisiva”. Por. *Metaphysica generalis*, Lovanii 1935, I, 20—24. Do tego pojęcia nawiązał także K. Klósak w swoich pracach filozoficznych. Zob.: *Z zagadnień filozoficznego poznania Boga*, Kraków 1979, 48—49. Pojęcie abstrakcji umysłowej jest częściowo zbliżone do pojęcia separacji, jakim posługuje się M. Krapiec. Wobec przekonywujących zastrzeżeń, jakie pod adresem separacji wysunął K. Klósak, nie można posługiwać się tym pojęciem. Zob. tamże, 38—55.

<sup>9</sup> Jest to określenie F. van Steenberghe'a. Zob. *Epistemologie*, Louvain 1947, 125. Istota abstrakcji zmysłowej została wystarczająco przedstawiona przez K. Klósaka w studium: *Zagadnienie pochodzenia duszy ludzkiej a teoria ewolucji*, „Roczniki Filozoficzne” 8, z. 3, 1960, 53—123, 73—74.

<sup>10</sup> Do abstrakcji zmysłowej ograniczają się nie tylko filozofowie marksistowsy, lecz także niektórzy filozofowie chrześcijańscy.

<sup>11</sup> Dla uzasadnienia ontologicznych modeli nieoglądowej struktury rzeczywistości materialnej filozofowie chrześcijańscy przytaczają zazwyczaj argumenty ze zmian substancjalnych, indywidualno-gatunkowej struktury bytów materialnych, opozycji własności i czasowej struktury substancji materialnej. Zob. T. Wojciechowski, *O hylsystemizmie*, „Roczniki Filozoficzne” 6, z. 3, 1959, 27—73; *Teoria hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*, Warszawa 1967, 113—168.

lozofii przyrody empirycznie stwierdzanych własności fizycznych i chemicznych jest przyjęcie teorii hylemorfizmu będącej ontologicznym modelem nieoglądowej struktury rzeczywistości materialnej. O wartości tego modelu decyduje jego zgodność z rzeczywistością, którą można wykazać na trzech drogach: stwierdzając równoważność, przy pomocy dowodu apagogicznego i przez wykazanie irracjonalności twierdzeń przyrodniczych po odrzuceniu tez filozoficznych<sup>12</sup>.

Teoria hylemorfizmu nie może być wprost zweryfikowana czy sfalsyfikowana przez wyniki nauk przyrodniczych. Bierze się to stąd, że nauki przyrodnicze znajdują się na innym poziomie poznawczym, niż nauki filozoficzne. Z tego jednak nie wynika, iż twierdzenia filozoficzne są pozbawione jakiegokolwiek związku z doświadczeniem. Teoria hylemorfizmu nie jest więc czczą spekulacją. Znajduje ona swoje uzasadnienie w wynikach nauk przyrodniczych, które muszą być opracowane w kategoriach filozofii przyrody. Z faktów „naukowych” nie można wyprowadzać faktów „filozoficznych” w sposób bezpośredni. „Surowe” fakty „naukowe” wyrażają jedynie relacje, jakie zachodzą między określonymi elementami zjawisk. Chcąc przejść z płaszczyzny nauk przyrodniczych do płaszczyzny filozofii przyrody należy podjąć ostateczne tłumaczenie rzeczywistości materialnej od strony jej istoty. Fakty „filozoficzne” leżą już w linii istoty rzeczywistości materialnej, którą między innymi wyjaśnia teoria hylemorfizmu<sup>13</sup>.

Filozofia chrześcijańska nie jest jednolitym nurtem filozoficznym. Zwracają na to uwagę filozofowie należący do różnych kierunków filozoficznych<sup>14</sup>. Nic więc dziwnego, że w różny sposób próbuje się ukazać filozoficzne pojęcie materii. Pojęcia te niekiedy różnią się między sobą dość znacznie. Ukazanie tych pojęć w ich różnorodności pozwala prześledzić drogi, na których prowadzono poszukiwania właściwych rozwiązań. Pojawiająca się mozaika rozmaitych pojęć materii pozwala dostrzec bogactwo i głębię rzeczywistości materialnej. Cechą wspólną wszystkich tych analiz jest uznanie materii za jeden z konstytutywnych elementów bytów materialnych. Materia nie jest traktowana jako coś samoistnego i samodzielneho, choć i takie rozwiązania pojawiały się w historii filozofii. Filozofowie chrześcijańscy nie twierdzą, że materia jest mniej doskonałym elementem niż istnienie i forma substancjalna<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Zob. K. Klósa k, *Słowo wstępne*, „Z Zagadnień Filozofii Przyrodoznawstwa i Filozofii Przyrody” 1(1976) 12—13.

<sup>13</sup> Por. F. Renouirte, *Éléments de critique des sciences et de cosmologie*, Louvain 1947, 172—175; *Physique et philosophie*, „Revue Néoscholastique de Philosophie” 39(1936) 51—63.

<sup>14</sup> Zob. M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak” 15(1963) 1339—1353; J. Grudzień, *Z problematyki filozofii współczesnej*, Warszawa 1964, 349.

<sup>15</sup> Zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, 371—389.

### 3. Próby pogłębienia treści filozoficznego pojęcia materii

W nowszych czasach, wraz z rozwojem fizyki, zaczęto negować filozofię przyrody. Na miejsce filozofii przyrody stawiano wiedzę fizyko-matematyczną. Błąd polegał na niedostrzeganiu problematyki filozoficznej. Przed filozofią chrześcijańską pojawiło się zadanie uzasadnienia, że analiza empiriologiczna nie wyczerpuje całej rzeczywistości materialnej. W takiej sytuacji trzeba było wykazać, iż filozoficzne pojęcie materii nie należy do pseudoproblemów, potrzebnych jedynie do jednolitego obrazu całości świata. Należało więc uzasadnić, że jest to rzeczywiste zagadnienie mające obiektywną wartość<sup>16</sup>.

#### 3.1. Odrodzenie teorii hylemorfizmu

Wydaje się, że M. Liberatoro był pierwszym z neoscholastyków, który podjął się obrony teorii hylemorfizmu przed atakami atomizmu chemicznego. Okazał się on także zdolny do prowadzenia dialogu z rzecznikami nowożytnego idealizmu. Jego prace naukowe przyczyniły się do rozpowszechnienia poglądu, że mimo wszystko scholastyka ma jeszcze coś do powiedzenia na temat rzeczywistości materialnej<sup>17</sup>.

A. Farges starał się wyjaśnić, jakie miejsce w linii bytu i niebytu zajmuje materia pierwsza. Interesowało go zagadnienie, w jaki sposób coś, co samo nie istnieje może być substancjalnym podmiotem, który wraz z formą substancjalną konstytuuje byt materialny. Jego zdaniem materia pierwsza nie posiadająca własnego aktu istnienia, różnego od formy substancjalnej, jest czymś „fluktuującym pomiędzy bytem a niebytem”. Można o niej mówić, że jest „bytem—niebytem, niczym—czymś, prawie niczym, ani ciałem ani duchem ani w ogóle niczym”. Materii pierwszej nie można zaliczyć ani do kategorii substancji, ani do przypadłości.

Farges podkreślał, że materia pierwsza nie jest czystą możliwością logiczną, ponieważ jest częścią samoistnej rzeczywistości. Wprawdzie sama z siebie nie może ani istnieć, ani działać, ani być rozciągłą, lecz nie jest czymś tylko negatywnym. Można określić ją jako substancję niezupełną, która wraz z formą substancjalną tworzy substancję zupełną. Od formy substancjalnej można ją oddzielić nie fizycznie, lecz tylko przy pomocy abstrakcji<sup>18</sup>.

A. Sertillanges wniósł nowe myśli do dyskusji nad pojęciem

<sup>16</sup> Por. K. Klóśak, *Zagadnienie możliwości filozoficznego poznania przyrody*, „Analecta Cracoviensia” 2(1970) 81—103.

<sup>17</sup> Zob. *Institutiones philosophicae... ad triennium accomodatae*, I—III, Roma 1860—1861.

<sup>18</sup> Por. *Matière et forme*, Paris 1892, 139—159.

materii pierwszej. Określił ją jako noumen, który znajduje się poza przestrzenią, czasem, liczbą i ruchem. Można ją poznać tylko na drodze negacji. Na ten pozaempiryczny jej charakter wskazuje jedność bytowa, wedle której byt nie posiada w sobie niczego, co by nim nie było. Wprawdzie materia pierwsza nie jest bytem w ścisłym tego słowa znaczeniu, to jednak dzięki niej istnieją wszystkie byty materialne<sup>19</sup>.

P. H o e n e n położył nacisk na stwierdzenie, iż materia pierwsza nie jest bytem we właściwym tego słowa znaczeniu. Jest ona tylko możliwością bytu w porządku substancjalnym. Nie można mówić, że w niej znajduje się możliwość. Ona jest możliwością i jako taka nie posiada żadnych określeń. Wyprowadzanie form substancjalnych z możliwości materii pierwszej tłumaczył w oparciu o zasadę, że *ex non ente non fit ens*. Materia pierwsza nie może być podłożem, z którego rodzi się forma substancjalna. Formy substancjalne powstają i giną wraz z rodzeniem i zniszczeniem indywidualnego ciała. Nie są one wprowadzane w materię, ani nie stają się z niej. Powstają ubocznie i ubocznie giną. Myśl tę Hoenen zilustrował następującym przykładem: Jak figura wyłania się z plastycznej materii, tak materialna forma substancjalna wyłania się z możliwości materii pierwszej<sup>20</sup>.

P. C h o j n a c k i nawiązał do poglądów N. Denis-Boulet i utrzymywał, że materia pierwsza — podobnie jak forma substancjalna — jest stanem bytu, który przeciwstawia się zarazem niebytowi jak i formie substancjalnej. Można ją też określić jako minimum bytu, do którego dochodzi się drogą tzw. abstrakcji umysłowej. Ten rodzaj abstrakcji pozwala otrzymać pojęcie materii jako stanu potencjalności i zdolności przyjmowania możliwych form substancjalnych. Oczywiście, w tak abstrakcyjnym stanie materia pierwsza nie może istnieć. Istnieje jedynie konkretny byt, w którym umysł ludzki na drodze abstrakcji wyodrębnił stany bytu<sup>21</sup>.

Uzupełnieniem poglądów P. Chojnackiego może być przeprowadzone przez Z. B u c h e r a rozróżnienie między możliwością metafizyczną a możliwością fizyczną. Pierwsza z nich jest czymś pomyślanym, teoretycznym, natomiast druga — zdolnością stania się określoną istotą. Materia pierwsza jest możliwością fizyczną, ponieważ jest zdolna do ukonstytuowania wraz z formą substancjalną aktualnego bytu materialnego. Pojęcie „możliwość fizyczna” nie wyklucza, aby materia pierwsza była czystą możliwością, w której nie ma żadnego aktu. Przemawiają za tym dwie racje. Przypisując, po pierwsze, materii jakiś akt

<sup>19</sup> Zob. *Sain Thomas d'Aquin*, I—II, Paris 1910; Por. *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris 1928.

<sup>20</sup> Zob. *Cosmologia*, Romae 1956, 295—296.

<sup>21</sup> Zob. *Wstęp do filozofii i zarys ontologii*, Warszawa 1963, 60—63; Por. *Ontologia*, w: *Wtajemniczenie w filozofię św. Tomasza z Akwinu* brw, 49.

formy trzeba by w nieskończoność zakładać złożenie części potencjalnej z dalszych aktów i możliwości. Zasada racji dostatecznej domaga się jednak, by materię pierwszą uznać za czystą możliwość. Druga racja opiera się na tezie, iż materia pierwsza nie może zawierać w sobie aktu istnienia, ponieważ przyjęcie takiego aktu domagałoby się uznania występowania samych zmian przypadłościowych. Zdaniem Buchera ta kwestia została już rozstrzygnięta przez Arystotelesa, który przyjmował występowanie zmian substancjalnych<sup>22</sup>.

F. R e n o i r t e nie zgadzał się z argumentacją Buchera, iż zachodzenie zmian substancjalnych jest faktem. Słusznie pisał, że posiadamy jasno określone pojęcie substancji w metafizyce, lecz przechodząc do dziedziny filozofii przyrody nie jesteśmy w stanie powiedzieć, co w niej stanowi podmiot zmian i co może zmieniać się. W filozofii przyrody można jedynie przyjąć, że na „pokład” substancjalny składa się materia pierwsza i forma substancjalna. Będzie to jednak tłumaczenie zmian substancjalnych, a nie dowód, który wskazuje na ich występowanie<sup>23</sup>.

A. V a n M e l s e n zauważa, że gdyby nawet ustalono fakt zmian substancjalnych, to ponadto trzeba by stwierdzić, czy ten fakt jest typowym procesem dla materii jako takiej, czy tylko dla pewnego rodzaju materii<sup>24</sup>.

T. W o j c i e c h o w s k i wychodząc z założenia, iż w płaszczyźnie filozofii przyrody nie można uzasadnić występowania zmian substancjalnych, nie widzi trudności, aby materii pierwszej przypisać własny akt istnienia. Poglądy Wojciechowskiego są w pewnym stopniu kontynuacją pomysłu suarezjańskiego. Cechą charakterystyczną tego kierunku było przypisywanie materii pierwszej zaczątkowego istnienia będącego aktem niezupełnym i najmniej doskonałym. Taki akt entytatywny łączy się z istnieniem gatunkowym, które jest proporcjonalne do formy gatunkowej. W przeciwieństwie jednak do kierunku suarezjańskiego przyjmował tylko jedno istnienie, które łączy się bezpośrednio z materią pierwszą konstytuując ją jako tworzywo zdolne przyjmować formy gatunkowe.

Filozof krakowski był przekonany, że przypisywanie materii pierwszej własnego aktu istnienia nie postuluje monizmu. Jego zdaniem monizm zawężony tylko do bytów materialnych pojawi się wówczas, gdy utożsamiamy akt istnienia z jedyną możliwą formą gatunkową, która wyklucza inne formy<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Zob. *Die Innenwelt der Atome*, Luzern 1946, 364—365.

<sup>23</sup> Zob. *Éléments de critique des sciences et de cosmologie*, 215—218.

<sup>24</sup> *Filozofia przyrody*, Warszawa 1963, 172—173.

<sup>25</sup> Por. *Teoria hylemorfizmu w ujęciu autorów neoscholastycznych*, 27—28.

Interpretując poglądy Wojciechowskiego należy zauważyć, że inaczej rozumie on materię pierwszą niż Arystoteles i Tomasz z Akwinu. Według niego materią pierwszą są cząstki materii posiadające własną formę substancjalną różną od formy gatunkowej oraz akt istnienia. Forma gatunkowa łączy się bezpośrednio z tak rozumianymi cząstkami. Dzięki jednej formie gatunkowej można mówić o jedności istotowej ciał materialnych i jedności ich działania. Wielość natomiast cząstek obdarzonych własnymi formami substancjalnymi uzasadnia różnorodność substancjalną cząstek. Jedność przy równoczesnej wielości jest widoczna w ciałach organicznych<sup>26</sup>.

M. A. K r a p i e c polemizując z poglądami Wojciechowskiego przytoczył — częściowo za D. Banesem — racje przeciw przypisywaniu materii pierwszej własnego aktu istnienia. Uważał, że teoria Wojciechowskiego zakłada monizm, czego nie można pogodzić z tradycją filozofii chrześcijańskiej. Ponadto teoria ta prowadzi do panteizmu<sup>27</sup>.

Zarzuty Krapca nie uwzględniły specyfiki poglądów Wojciechowskiego i dlatego nie są w pełni adekwatne. Pomijając jednak te szczegóły widać różnorodność koncepcji, które próbowały zgłębić treść filozoficznego pojęcia materii. Można także stwierdzić, że potrzebne są dalsze badania w tym przedmiocie.

### 3.2. Pojęcie materii a matematyczne pojęcie granicy

Próby zmierzające do wyjaśnienia pojęcia materii przez szukanie analogii w matematycznym pojęciu granicy, nie mają na celu wyjaśnienia samej istoty materii pierwszej, lecz chcą przede wszystkim ukazać drogi, które prowadzą do sformułowania tego pojęcia jako czystej możliwości.

R. Collin starał się wyjaśnić, dlaczego współczesny człowiek wzbrania się przed uznaniem realności materii pierwszej, która nie posiada żadnych określeń. Źródła tego umysłowego nastawienia dopatrywał się w fakcie, iż człowiek zawsze styka się z materią drugą, tzn. już określoną przez formę substancjalną. Jego zdaniem na fakt istnienia materii pierwszej może naprowadzić m. in. fizykalne zjawisko tzw. „znikania materii”. Zstępując bowiem do dna poziomu subatomowego fizycy stwierdzają, że formy substancjalne jak gdyby „ulatniają się” i w końcu mamy do czynienia z nieokreślonością materii. Nie można wtedy podać ani położenia, ani szybkości cząstek materii. Można więc

<sup>26</sup> Dz. cyt., 267. Wojciechowski zalicza swoją teorię do kierunku meromorfizmu. Dlatego wymaga ona głębszego omówienia i porównania z hylemorfizmem.

<sup>27</sup> Zob. *Struktura bytu*, Lublin 1963, 217—226.

wyciągnąć wniosek, że materię pierwszą powinno się traktować jako granicę pojęciową dla danych fizykalnych<sup>28</sup>.

Ujęcie materii pierwszej jako granicy bytu rzuca niewątpliwie nowe światło na jej naturę. Collin rozumie granicę jako myślowy kres pełnego zniknięcia materii fizykalnej. Taka granica nie jest osiągalna w rzeczywistości i dlatego materię pierwszą trzeba traktować jako byt myślowy. Taka jednak interpretacja materii pierwszej nie jest zgodna z koncepcją Tomasza z Akwinu.

H. Dolch dopatrywał się analogii między pojęciem materii pierwszej a matematycznym pojęciem granicy już w nauce Akwinaty. Twierdził, że Doktor Anielski pojmował materię pierwszą jako największe oddalenie jej od formy substancjalnej i asymptotyczne zbliżanie się do niebytu. Odrywając bowiem od materii wszystkie jej formy nie dochodzimy do ostatecznego kresu, jakim jest niebyt. Jesteśmy tylko w drodze do niego. W ten sposób scharakteryzowana materia pierwsza kryje w sobie wiele niejasności. Nie wiadomo, czy należy ona do dziedziny bytów realnych, czy do tworów logicznych. Skoro Tomasz z Akwinu opowiedział się za ontologicznym rozumieniem materii pierwszej, dlatego nie mógł jej nazwać „niczym”. Jako czysta możliwość nie może posiadać w sobie aktu istnienia, jednak musi pozostawać w relacji do istnienia. Jeśli byt nie posiada istnienia sam ze siebie, to musi być zależny od Stwórcy. Materia pierwsza będąc bytem potencjalnym jest zdolna do przyjęcia aktu istnienia i formy substancjalnej. Pozostaje więc w relacji do Stwórcy<sup>29</sup>.

T. Wojciechowski interpretując koncepcję Dolcha zauważył, że ten neotomista inspirowany matematycznym pojęciem granicy pojmował materię pierwszą dynamicznie. Ujmując ją jako asymptotyczne zbliżanie się do niebytu ukazujemy jej genezę a nie jej naturę. Chcąc ukazać naturę materii pierwszej trzeba ją przedstawić jako coś twórczego siłę. Przy tłumaczeniu genezy materii pierwszej wystarcza wskazać, jak przez stopniowe pozbawianie jej wszelkich określeń dochodzi się do realnego substratu będącego podmiotem tych określeń<sup>30</sup>.

Jeszcze inną próbę ukazania pojęcia materii pierwszej przez analogię do matematycznego pojęcia granicy podjął S. Świeżawski. Materię pierwszą przedstawił jako coś statycznego. Widział w niej próg bytu w zetknięciu z niebytem. W tym ujęciu stanowi realny substrat, którego naturą jest czysta możliwość. Nie można materii pierwszej uważać za fikcję wytworzoną przez umysł ludzki. Nie jest ona wprawdzie

<sup>28</sup> *Mesure de l'homme*, Paris 1948, 245—255.

<sup>29</sup> *Kausalität im Verständnis des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik*, Freiburg 1954, 57—60.

<sup>30</sup> Dz. cyt., 49—52.

bytem, lecz z tego powodu nie wolno jej odmawiać realności. Opowiadając się za realnością materii pierwszej nie przyjmuje się *implicite*, że ona istnieje sama z siebie. Gdyby istniała materia pierwsza pierwsza sama z siebie, byłaby przedmiotem sprzecznym. Jej naturę stanowi czysta możliwość, w której nie może być ani aktu istnienia, ani jakiegokolwiek innego określenia. Wydaje się, że tego rodzaju ujęcie jest wierną interpretacją doktryny Tomasza z Akwinu<sup>31</sup>.

### 3.3 Przyrodnicze tłumaczenie pojęcia materii pierwszej

Wielu filozofów chrześcijańskich przeprowadzając krytykę pojęcia materii pierwszej z pozycji teorii fizykalnych postulowało konieczność przystosowania filozoficznych teorii do aktualnego stanu nauk przyrodniczych. Przy wyjaśnianiu natury materii pierwszej dawano przewagę teoriom fizykalnym nad filozoficznymi.

Z. B u c h e r widział analogię między potencjalnością materii pierwszej a fizycznymi procesami tzw. dematerializacji i materializacji cząstek. Jego zdaniem elektrony podlegając procesowi „dematerializacji” nie znikają zupełnie. Tracą one jedynie istnienie aktualne na rzecz istnienia potencjalnego. Z tego fizykalnego faktu można wyciągnąć wniosek, że istnienie aktualne różni się od istnienia potencjalnego.

Proces „materializacji” jest procesem odwrotnym do „dematerializacji” i jest przechodzeniem ze stanu potencjalnego w aktualny. Wszyscy fizycy szukają jakiejś pramaterii, z której powstały wszystkie ciała obecnie istniejące. Wysuwa się dwa możliwe rozwiązania tego zagadnienia. Według pierwszego materia powstała w polu energii, a według drugiego — w polu promieniowania. Bucher odrzucił pierwsze rozwiązanie jako niezgodne z teorią hylemorfizmu. Jego zdaniem pole energii należy uważać raczej za materię rozrzedzoną niż za pramaterię. Drugie rozwiązanie jest bliższe teorii hylemorfizmu. Między rozwiązaniem fizykalnym a filozoficznym zachodzi ta różnica, że pramateria fizyków jest czymś rzeczywistym i aktualnym. Dlatego nie można jej utożsamiać z materią pierwszą teorii hylemorfizmu, która nie jest wykrywana empirycznie. Materię pierwszą można poznać na drodze rozumowania redukcyjnego<sup>32</sup>.

T. R u t o w s k i dostrzegł problem: w jakim stosunku pozostaje hylemorfizm do współczesnej fizykalnej teorii budowy materii? Na to pytanie dawane są trzy różne odpowiedzi. Dla jednych filozofów kon-

<sup>31</sup> Por. *Byt*, Lublin 1948, 244—257.

<sup>32</sup> Dz. cyt., 314—318, 321; Zob. także: *Hylemorfismus in der Welt der Atome*, „*Philosophisches Jahrbuch*” (1951) 32 nn. Wydaje się, że prace Buchera najlepiej wyprowadzają złożoność hylemorficzną bytów materialnych z osiągnięć samej fizyki.

flikt hylemorfizmu z fizykalną teorią budowy materii jest niemożliwy. Druga grupa filozofów uważa, iż hylemorfizm nie może ostać się wobec triumfu współczesnej fizyki bądź jako teoria już nieużyteczna, bądź jako teoria prowadząca do sprzeczności z wynikami atomistyki. Zwolennicy trzeciego rozwiązania twierdzą, że współczesne teorie fizykalne dają nowe uzasadnienie hylemorfizmu. Rutowski dokonał analizy tych trzech rozwiązań, aby ukazać, które z nich jest najbardziej uzasadnione. Doszedł on do wniosku, że w teorii hylemorficznej istnieją założenia, które mogą być uzasadnione lub krytykowane w zależności od wyników przyrodoznawstwa. Do tego rodzaju założeń należy teza, że istnieją „ciała naturalne”, o swoistej ścisłej jedności. Fizyka jądra atomowego dostarcza danych potwierdzających wspomnianą tezę. Inaczej mówiąc fizyka atomowa „uzasadnia” hylemorfizm<sup>33</sup>.

B. Rutkiewicz szukał analogii dla materii pierwszej w dziedzinie nauk biologicznych. W organizmach żywych wyróżniał element życiowy i fizyko-chemiczny. Oba te elementy traktował jako niesamodzielne substancje. Pierwiastkowi fizyko-chemicznemu przypisywał pewną realność, jednak odrzucał radykalny dualizm H. Driescha. Bliższe było dla niego rozwiązanie idące po linii umiarkowanego dualizmu<sup>34</sup>.

Próby szukania analogii do czystej możliwości materii pierwszej w danych współczesnej fizyki zawierają wiele pozytywnych sugestii. Filozofowie chrześcijańscy na ogół przeciwni są prostemu odczytywaniu danych fizyki. Idąc za sugestiami J. Maritaina i K. Kłósaka należy przyjąć, że istnieje możliwość „oddolnego” tworzenia pojęcia materii. Dane fizyki powinny stanowić punkt wyjścia, który jednak domaga się filozoficznego opracowania. Te dane można traktować jako empiryczne opisy fenomenologiczne, które są pozbawione charakteru filozoficznego. Nie znaczy to, że tego rodzaju opisy nie zawierają implikacji z zakresu ogólnej teorii poznania, filozofii nauki, metafizyki i filozofii przyrody. Łatwo zauważyć, że empiryczne opisy fenomenologiczne są „zewnątrzne” w stosunku do tego, co składa się na filozofię przyrody, a w szczególności dotyczy filozoficznego pojęcia materii<sup>35</sup>.

D. Nys zauważył, że teorie fizykalne, które dążą do klasyfikacji zjawisk, ale pomijają naturę tych zjawisk, nie muszą być analizowane przez filozofów przyrody. Są jednak takie teorie fizykalne, które posiadają pewien wydźwięk filozoficzny. Wobec tych teorii nie można

<sup>33</sup> Por. *Hylemorfizm wobec budowy jądra atomowego*, „Roczniki Filozoficzne”, z. 3, 6(1958) 75—97.

<sup>34</sup> Zob. *Pojęcie organizmu i hylemorfizm*, „Przegląd Filozoficzny”, 29(1926) 22 nn.; *Indywidualizacja, ewolucja i finalizm biologiczny*, Lublin 1932.

<sup>35</sup> Zob. K. Kłósak, *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, Poznań 1980, 148—160.

przejsć obojętnie. Do takich teorii zaliczał teorię elektronową, która podając pewne hipotezy jeszcze nie sprawdzone, powołuje się przy tym na pewne fakty dotyczące budowy atomu<sup>36</sup>.

Niewiele jest takich teorii fizykalnych, w których można dopatrywać się wydzwiku filozoficznego, o jakim mówił D. Nys. Nowożytna fizyka przestała uważać się za filozofię przyrody, ponieważ zdobyła samowiedzę swej natury i metod. Formułowane teorie fizykalne są oparte na faktach empirycznych. Stąd wolne są od wydzwiku filozoficznego. Chcąc przejść od faktów „naukowych” do faktów „filozoficznych” należy wyodrębnić to wszystko, co jest z konieczności implikowane w stwierdzeniu jakiegokolwiek zmiany i wielości pojawiającej się w świecie materialnym. Następnym krokiem powinno być wyjaśnienie w świetle rozumu, jakie zasady realne są niezbędne do urzeczywistnienia się bytów materialnych. Wśród tych zasad wyodrębnia się materię pierwszą.

Wskazana przez Renoirte droga „oddolnego” budowania filozofii przyrody nie różni się zasadniczo od drogi zaproponowanej przez Maritain<sup>37</sup>. Zdaniem tych filozofów nie można dalej utrzymywać, że filozofii przyrody może wystarczać doświadczenie przednaukowe. Wystarczy powołać się na niektóre naiwne rozwiązania problemów oparte na doświadczeniu przednaukowym w średniowieczu. Słusznie więc podkreśla się, że obecnie nie posiadamy bardziej obiektywnego poznania od naukowego. Poza tym wiadomo, jak skromny wycinek rzeczywistości materialnej ukazuje nam doświadczenie przednaukowe w porównaniu z doświadczeniem naukowym. Nie ulega wątpliwości, że ograniczając się do doświadczenia potocznego zubożylibyśmy problematykę filozofii przyrody, a w interesującym nas problemie — filozoficznego poznania materii, nie byłibyśmy w stanie wprowadzić nowych naświetleń i nowych rozwiązań. Ponadto filozofowie chrześcijańscy zostaliby posądzeni o ucieczkę przed trudnościami, z jakimi spotykają się na gruncie współczesnych nauk przyrodniczych dawne sformułowania filozoficzne<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Według filozofa łowańskiego „kosmologia” stanowi przedłużenie nauk przyrodniczych będąc zarazem ich ostatecznym dopełnieniem. Por. *Cosmologie ou Étude philosophique du monde inorganique*, Louvain 1928; *Cours de cosmologie*, w: *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, Louvain 1905.

<sup>37</sup> Maritain miał słuszość twierdząc, że filozofii przyrody nie można budować bezpośrednio na faktach przyrodniczych. W tym względzie polemizował z D. Nysem, Seilerem, Hellinem i Selvaggim. Zob. *Science et philosophie d'après les principes du réalisme critique*, „Revue Thomiste”, 14(1931) 1—46; *La philosophie de la nature — Essai critique sur ses frontières et son objet*, Paris 1935.

<sup>38</sup> Zagadnienie to przedstawił K. Klószak na tle dziejowego ujęcia konfliktu nowożytnej fizyki teoretycznej z perypatetyczno-tomistyczną filozofią przyrody. Zob.: *Z teorii i metodologii filozofii przyrody*, 161—182.

#### 4. Filozofia diamatu a problem filozoficznego pojęcia materii

Istota filozofii diamatu leży w ujmowaniu zagadnień w aspekcie dialektycznym i historycznym. Pomijanie tych aspektów zniekształca i wypacza filozofię marksistowską oraz sprawia, że dyskusja staje się bezprzedmiotowa a argumenty nieadekwatne. Odnosi się to również do filozoficznego pojęcia materii.

Wielu zwolenników ma dziś pogląd, że dialektyka marksistowska zamyka się w ramach gnozeologii, skupionej wokół badań nad prawami rozwoju myślenia. Zwolennicy tego poglądu wykluczają wszelką ontologię. W tym duchu tłumaczą engelsowskie rozróżnienie dialektyki obiektywnej i subiektywnej. Mówi się, że dialektyka obiektywna, utożsamiana przez Engelsa z „ruchem przyrody”, jest tylko o tyle przedmiotem refleksji filozoficznej, o ile jest traktowana jako treść dialektyki subiektywnej. W rezultacie dialektyka obiektywna zostaje sprowadzona do „ruchu myślenia”<sup>39</sup>.

Zwolennicy tezy o czysto gnozeologicznym charakterze dialektyki marksistowskiej nie dostrzegają, że nasza wiedza o bytach materialnych nie zależy tylko od zmiennej treści ludzkiego poznania. Należy przyznać słusność J. Kuczyńskiemu, gdy mówi o dialektyce kreacji. Kreacja jest nie tylko narzędziem, lecz także celem i dominującą wartością rewolucyjnego budowania społeczeństwa socjalistycznego. Twórczość jest postawą człowieka wobec świata i siebie samego, a kreacjonizm filozoficznym uświadomieniem sobie tej postawy oraz jej teorią i programem<sup>40</sup>. Nie można jednak na tym spostrzeżeniu poprzestawać. Jak słusznie zauważył Synowiecki, w naukowo uprawianej filozofii marksistowskiej niezbędne jest odróżnienie dwóch dziedzin badań, z których jedna obejmuje różnorakie elementy procesu poznania, a druga elementy rzeczywistości poznawanej. Filozof gdański nie zgadza się z argumentacją B. Bażenowa, który istotę nowożytnej filozofii sprowadzał do problemów metodologicznych i gnozeologicznych, ani też z argumentacją B. Kiedrowa, który z kolei proponował, aby unikać takich słów, jak: „ontologiczny”, „ontologia”, ponieważ zakładają rozpatrywanie pewnych problemów niezależnie od podstawowego zagadnienia filozofii, jakim — według Engelsa — jest stosunek świadomości do materii<sup>41</sup>.

A. Synowiecki widział źródło gnozeologizmu niektórych marksistów w pewnej pragmatyce, polegającej na przyjęciu określonej po-

<sup>39</sup> Por. A. Synowiecki, *Byt i myślenie. U źródeł marksistowskiej ontologii i logiki dialektycznej*, Warszawa 1980, 17—18.

<sup>40</sup> Por. J. Kuczyński, *Homo creator. Wstęp do dialektyki człowieka*, Warszawa 1976, 45—46.

<sup>41</sup> Zob. *Byt i myślenie*, 19—20.

stawy wobec filozofii. Filozof gdański wykazał błędność tezy, iż zagadnienie filozofii jest zagadnieniem czysto gnozeologicznym. Należy wyodrębnić w tym zagadnieniu dwa aspekty: ontologiczny i gnozeologiczny. W ramach problematyki ontologicznej należy rozpatrywać pojawienie się świadomości jako właściwości lub funkcji materii. Temu materialistycznemu ujęciu przeciwstawia się ujęcie idealistyczne, wedle którego świadomość jest przejawem substancji duchowej. Aspekt gnozeologiczny zasadza się na tym, że rozpatruje się w nim stosunek rezultatów poznania do samego ich źródła, w oderwaniu od warunków i sposobów istnienia świadomości oraz procesu poznania. Przy tym zauważa się, iż w ujęciu ontologicznym przeciwieństwo między świadomością i materią jest względne, natomiast w aspekcie gnozeologicznym jest to przeciwieństwo absolutne<sup>42</sup>.

Aspekt historyczny jest drugim bardzo znamienym rysem filozofii diamatu. Nie można zgodzić się z tezą L. Althussera, iż marksizm zerwał z przeszłością, budując nową ideologię na nowej teraźniejszości<sup>43</sup>. Nie jest on historyzmem, wedle którego wszystkie ujawnione w historii dzieła człowieka mają w pełni jednakową wartość i nie można jednego z nich uważać za lepsze lub bardziej kompletne niż drugie. Historyzm marksistowski postuluje konieczność genetycznego wyjaśnienia, jak doszło do zaistnienia badanych faktów. Zadaniem tego historyzmu jest rekonstrukcja kolejnych stadiów rozwojowych. Wymaga ona nie tylko ujęć retrospektywnych, lecz także analiz strukturalnych, które odsłaniają to, co jest z przeszłości obecne w danej teraźniejszości<sup>44</sup>.

W dialektycznym ujęciu procesów rozwojowych są możliwe dwie drogi analiz. Jedna prowadzi od struktur prostych do złożonych, czyli od niższych do wyższych ogniw rozwoju. Druga droga ukazuje proces odwrotny. Wychodzi się od najwyższego ogniw, aby zrozumieć strukturę wszystkich poprzednich form<sup>45</sup>.

Przedstawiona wyżej metoda historyczno-strukturalna charakterystyczna dla filozofii diamatu ma charakter ogólny. Potrzebne są bardziej szczegółowe zasady, które by pozwoliły głębiej wniknąć w specyfikę tego kierunku filozoficznego.

Historyzm marksistowski jest dwuprzekrojowy. Łączy w sobie uję-

---

<sup>42</sup> Tamże, 29—35. Por. *Filosofskaja encykłopedija*, t. 4, Moskwa 1967, 171.

<sup>43</sup> Zob. L. Althusser i E. Balibar, *Czytanie „Kapitału”*, Warszawa 1975, 221.

<sup>44</sup> Por. Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1973.

<sup>45</sup> Historyzm postulowany przez filozofię diamatu przedstawił B. Kiedrowy wyodrębniając wyższe i niższe formy ruchu materii. Zob. *Kryteria wyodrębniania wyższych i niższych form ruchu materii*, w: *Przestrzeń czas ruch*, Warszawa 1976, 381—402.

cie „poziome” i „pionowe”. Każde jednostronne ujęcie zagadnienia jest wypaczeniem rzeczywistości człowieka. Ograniczając się tylko do historyzmu „poziomego” uznaje się jedynie siły napędowe tkwiące w sferze myślowej. Błędny jest także — rozpatrywany oddzielnie — historyzm „pionowy”, który treści myślenia filozoficznego widzi wyłącznie w stosunkach społeczno-gospodarczych. Wprawdzie aspiracje marksizmu wyrażają się w dążeniu do wiedzy wszechstronnej, to jednak do dziś — jak zauważa A. Synowiecki — funkcjonuje w marksizmie jednoprzekrojowa interpretacja filozofii, nie doceniająca jej przesłanek immanentnych, ustanowionych przez historię systemów. Wydaje się, że z punktu widzenia społecznych celów marksizmu jest to sytuacja niesprawiedliwiona, ponieważ akcentuje znaczenie tych czynników, które dla owych przemian są podstawowe. Bierze się to stąd, iż w walce o nowy ład społeczny należy preferować te elementy, które pozwalają odpowiednio kształtować świadomość społeczną<sup>46</sup>.

Pojęcie materii — na pozór nie mające nic wspólnego z aktualną sytuacją polityczną, społeczną i ekonomiczną — jest ujmowane w relacji do tych sytuacji. Musi być ono ukazane w aspekcie historycznym, aby jego treść nie była tylko teoretyczną spekulacją. Zauważył to K. Ochocki pisząc, iż w pierwszej fazie sporu o pojęcie materii filozofowie marksistowscy starali się przeciwstawić mechanistycznemu i idealistycznemu rozumieniu materii. Chodziło im nie tylko o obronę własnego stanowiska, lecz także o odcięcie się od uproszczonego i wulgaryzującego stanowiska materializmu dialektycznego oraz substancjalistycznego. A wykorzystując doniosłe odkrycia w przyrodznawstwie na przełomie XIX—XX w. starali się wyprecyzować własne pojęcie materii. W drugiej fazie dyskusji krytyka marksistowska poszła w kierunku wyeliminowania przyrodniczego pojęcia materii a ugruntowania ujęcia leninowskiego, które zastąpiło substancjalistyczne pojęcie materii<sup>47</sup>.

## 5. Dyskusje filozofów marksistowskich nad pojęciem materii

Początków marksistowskiego pojęcia materii należy szukać w pracach K. Marksa i F. Engelsa, chociaż współcześni zwolennicy filozofii diamentu eksponują leninowską definicję materii, która poprzestaje na twierdzeniu, że *materia jest obiektywną rzeczywistością, daną nam we wrażeniach*<sup>48</sup>. Formułując tę definicję Lenin stwierdzał, iż nie można dać żadnej innej definicji pojęcia materii.

<sup>46</sup> Zob. A. Synowiecki, dz. cyt., 11—12.

<sup>47</sup> Por. K. Ochocki, *Spory o pojęcie materii*, Warszawa 1972, 97—98.

<sup>48</sup> Por. W. Lenin, *Dziela*, t. 14, Warszawa 1949, 164—165.

### 5.1. Pojęcie materii w ujęciu F. Engelsa

Engels w *Dialektyce przyrody* opowiedział się za słusnością takiego pojęcia materii, które w zarysach pojawiło się już w starożytności<sup>49</sup>. Za podstawowy atrybut uważano wówczas odwieczność jej istnienia. Należy jednak zauważyć, że w starożytności nie przywiązywano większej wagi do sposobu istnienia bytów. Interesowała ich istota bytów. Prowadziło to do swoistej neutralizacji istnienia, która zbliża ontologię do semantyki. Esencjalistyczne ujęcie utrwaliło się na długie wieki w filozofii. Ten sposób filozofowania przejął także F. Engels. A opowiadając się za odwiecznością istnienia materii przeciwstawił się tym kierunkom filozoficznym, które przyjmowały początek czasowy wszechświata oraz pouczyły, że została stworzona przez Boga ex nihilo<sup>50</sup>.

Z przedstawioną interpretacją niektórych poglądów Engelsa nie zgadzał się A. Synowiecki. Jego zdaniem Engels odrzucił ontologię esencjalną i opowiedział się za egzystencjalną koncepcją bytu. W tym względzie poglądy Engelsa pokrywały się z poglądami K. Marksa. Egzystencjalizm Engelsa nie miał jednak nic wspólnego z redukowaniem ontologii wyłącznie do refleksji nad faktem istnienia. Daleki był od egzystencjalizmu tego typu, z jakim spotykamy się w pracach filozoficznych Heideggera i Sartre'a. Filozofia diamatu nigdy nie była filozofią bytu bez istoty. Prymat istnienia był zawsze prymatem tego, co jest „jakieś” i z tej racji ma jakąś istotę<sup>51</sup>.

Nie można zgodzić się z A. Synowieckim, gdy stawia na tym samym poziomie epistemologicznym tomistyczną koncepcję bytu materialnego w ujęciu Gilsona i Krapca oraz marksowsko-engelsowską koncepcję bytu. Różny stopień abstrakcji stosowany przez tomistów i klasyków filozofii diamatu nie pozwala na porównywanie tych koncepcji bytu. Można jednak ukazać zasadniczą różnicę, jaka istnieje między tymi filozofiami. Marks i Engels widzieli kres pojęcia materii w stwierdzeniu występowania przeciwstawnych, najogólniejszych własności, do jakich zaliczali: przyciąganie i odpychanie, podzielność i niepodzielność. Tomiści natomiast starali się wytłumaczyć, dlaczego przedmioty materialne posiadają tego rodzaju własności. Pierwszym krokiem zmierzającym do rozstrzygnięcia tego zagadnienia jest stwierdzenie, iż przedmioty materialne nie są proste. Złożoność tych przedmiotów do-

<sup>49</sup> Dz. cyt., 249—252, 287.

<sup>50</sup> Wypowiedzi Engelsa na temat istoty i zasady tożsamości mają charakter esencjalny. Wprawdzie można zgodzić się, że metafizyczna zasada tożsamości nie ma zastosowania do „istoty” przyrodniczej rzeczywistości materialnej, jednak z tego nie wynika, że ta zasada nie ma żadnego zastosowania w filozofii. Wykazał to K. Klósa k poddając analizie krytycznej dialektyczną teorię ruchu. Por. *Materializm dialektyczny. Studium krytyczne*, Kraków 1948, 67—79.

<sup>51</sup> Dz. cyt., 184—201.

maga się przyjęcia teorii hylemorfizmu, a tym samym potwierdza się słuszność stanowiska arystotelesowsko-tomistycznego. Nie znaczy to, że stanowisko Marksa i Engelsa jest błędne. Jest ono jedynie niepełne, ponieważ nie sięga do ostatecznych przyczyn wewnętrznych bytów materialnych.

## 5.2. Koncepcja „dwóch pojęć materii” w filozofii marksistowskiej

Na początku XX w. filozofowie marksistowscy skoncentrowali swoje analizy na krytyce empiriokrytycyzmu. Wiązało się to z faktem, że część rosyjskiej inteligencji należało do zwolenników tego kierunku. Natomiast w walce z tendencjami antymaterialistycznymi i idealizmem fizykalnym opowiedzieli się za rozwojem przyrodoznawstwa. Już F. Engels twierdził, iż przyrodoznawstwo dostarcza wiele materiału dla powstania i rozwoju myśli dialektycznej. Trzeba było więc ukazać, jaką treść wiąże marksizm z pojęciem materii i czy ta treść nie została zakwestionowana przez odkrycia przyrodnicze.

Jednym z pierwszych teoretyków marksizmu, który podjął się tego zadania był G. Plechanow. Poddał on krytyce pojęcie materii przedstawione przez Macha, profesora fizyki uniwersytetu wiedeńskiego. Plechanow powoływał się na sformułowane przez Engelsa tzw. naczelną zagadnienie filozofii, które miało uzasadnić, że materia jest czymś pierwotnym, a świadomość i idee — wtórnym. W tym duchu podał określenie pojęcia materii: *W przeciwieństwie do ducha materia nazywa się to, co działając na nasze narządy zmysłowe wywołuje w nas te lub inne wrażenia*. Na pytanie, co działa na nasze narządy zmysłowe, odpowiedział za Kantem: *rzeczy same w sobie*. *Tak więc materia jest niczym innym jak całokształtem rzeczy w sobie, o ile rzeczy te są źródłem naszych wrażeń*<sup>52</sup>.

Pojęcie materii przedstawione przez Plechanowa nie jest oryginalne. Zostało ono przejęte od Holbacha, który pisał: *Materia w ogólności jest dla nas wszystko to, co pobudza w jakikolwiek sposób nasze zmysły*<sup>53</sup>... Tak zdefiniowane pojęcie materii różni się od poglądów dotyczących własności i budowy przedmiotów materialnych, jakie ukazują nam nauki przyrodnicze. Dla filozoficznego pojęcia materii jest obojętne, czy przedmioty materialne posiadają strukturę molekularno-atomową, czy sub-atomową. Nie ma też zasadniczego znaczenia fakt promieniotwórczego rozpadu atomów i relatywizacja masy przy dużych prędkościach.

<sup>52</sup> Zob. *Kritika naszych kritikow*, brw 1906, 233. Por. także, *Izbrannyye filozofskie proizwiedeniya*, t. 3, Moskwa 1957, 637.

<sup>53</sup> Por. *System przyrody*, t. 1, Warszawa 1957, 81.

Definicja materii podana przez Lenina także nie wychodzi poza ujęcie Holbacha. Nietrafny jest jednak pogląd, że filozoficzne pojęcie materii ogranicza się tylko do przytoczenia leninowskiej definicji, która poprzestaje na twierdzeniu, że materia jest obiektywną rzeczywistością daną we wrażeniach zmysłowych. Według Lenina pojęcia: „materia” i „psychika” są najszerszymi pojęciami, ponad którymi nie ma żadnego narzędnego pojęcia<sup>54</sup>.

Inne wypowiedzi Lenina pozwalają twierdzić, że nie ma niczego prócz poruszającej się materii, która istnieje w czasie i przestrzeni. W kontekście tych wypowiedzi jawi się tzw. naczelne zagadnienie filozofii, wedle którego świadomość może być jedynie produktem wyżej zorganizowanej materii. I choć różni się jakościowo od materii jest w niej zakorzeniona. Nie można jednak twierdzić, że materia jest substancją dla świadomości. W pracy *Materializm a empiriokrytycyzm* stwierdził, że nie można przyjmować jakichś niezmiennych „istot rzeczy”. Tego rodzaju rozwiązania właściwe dla materializmu metafizycznego nie mogą mieć zastosowania w materializmie dialektycznym, który starał się uchwycić rzeczywistość materialną w jej zmienności. W związku z tzw. „znikaniem materii” mówił, że jest to tylko znikanie pewnej, historycznie uwarunkowanej granicy, do której dotychczas sięgało ludzkie poznanie. To poznanie posunęło się znacznie dalej dochodząc do elementów atomu. Tych elementów także nie wolno traktować jako poszukiwanych i ostatecznych cząsteczek, które nie ulegają zmianie. Elektron jest równie niewyczerpany jak atom. Przyroda jest więc nieskończona i nie można powiedzieć, co w niej może stanowić substancję<sup>55</sup>.

Lenin zdawał sobie sprawę z tego, że pytania filozoficzne są innego rodzaju niż pytania nauk przyrodniczych. Do filozofii należą pytania dotyczące sposobu istnienia materii, natomiast pytania związane z budową materii należą do nauk przyrodniczych. Przytaczając definicję materii jako kategorii filozoficznej służącej do oznaczania obiektywnej rzeczywistości danej człowiekowi we wrażeniach, chodziło mu o odpowiedź na pytanie, jaki jest sposób istnienia materii. Dzięki temu, że jest „obiektywną realnością” istnieje „na zewnątrz” świadomości. W takim naświetleniu leninowskie pojęcie materii różni się zasadniczo od pojęcia Holbacha<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> Zdaniem Synowieckiego tym, co określa definicja leninowska jest przede wszystkim zakres pojęcia materii. Stąd jest ona definicją zakresową. Zob. tenże, *O logicznej strukturze leninowskiego pojęcia materii*, „Studia Filozoficzne”, nr 1(1971).

<sup>55</sup> Zagadnienie to opracował K. Ochocki w sposób syntetyczny i jednoznacznie. Por. dz. cyt., 70—76.

<sup>56</sup> Tamże, 120—134.

A. Deborin zapisał się w historii filozofii marksistowskiej jako twórca pomysłu o dwóch pojęciach materii: filozoficznego i przyrodniczego. Był przekonany, że ta koncepcja znajduje potwierdzenie w wypowiedziach Lenina. Interpretował wypowiedzi Lenina o materii w ten sposób, że obok filozoficznego pojęcia materii, które wyraża byt materialny w jego najogólniejszych przejawach, istnieje przyrodnicze pojęcie materii, na które składają się rezultaty badawcze nauk przyrodniczych<sup>57</sup>. Koncepcja Deborina była po roku 1917 przedmiotem ożywionych dyskusji. Przez długi czas koncepcja Deborina nie budziła żadnych wątpliwości. Co więcej, każdy, kto uważał się za konsekwentnego marksistę przyjmował tę koncepcję i w niej upatrywał skuteczne narzędzie w polemice z idealizmem<sup>58</sup>.

A. Maksimow widział w koncepcji dwóch pojęć materii niezbędną przesłankę dla zachowania linii materialistycznej w filozofii. Jego zdaniem Lenin polemizując z empiriokrytycyzmem wykazał zasadniczy błąd tego kierunku filozoficznego polegający na pomieszaniu przyrodniczego z filozoficznym pojęciem materii. Ujawnienie tego błędu pozwoliło wykazać bezzasadność ataków idealistów na materializm<sup>59</sup>.

Stanowisko Maksymowa tym różni się od poglądów Deborina, że według niego wyniki nauk przyrodniczych nie są obojętne dla filozoficznego pojęcia materii. Nie wyjaśnił jednak, na czym to wzbogacenie miałyby polegać. Trudno więc powiedzieć, czy filozoficzne pojęcie materii zmienia się, gdy zmieni się przyrodnicza wiedza o budowie materii.

Wśród zwolenników dwóch pojęć materii najbardziej konsekwentny był P. Wyszynski, który twierdził, że należy odróżnić nie tylko filozoficzne i przyrodnicze pojęcie materii, lecz także w ramach pojęcia przyrodniczego trzeba mówić o fizycznym, chemicznym, biologicznym, psychologicznym, społecznym, itd. pojęciu materii.

Wyszynski opierał swoje poglądy na spostrzeżeniu, że poszczególne nauki przyrodnicze mają różny stopień ogólności, a ich rezultaty nie mogą być porównywane<sup>60</sup>.

Koncepcja dwóch pojęć materii spotkała się po raz pierwszy z krytyką w czasopiśmie literackim *Zwieszda*. W. Lwow zaczął od stwierdzenia, że w tekstach Lenina nie ma wzmianki o dwóch pojęciach materii. Jego zdaniem koncepcja ta stoi w sprzeczności ze stanowiskiem Lenina w sprawie wykorzystywania wyników nauk przyrodniczych

<sup>57</sup> Zob. *Lenin kak myslitel*, Moskwa 1924.

<sup>58</sup> Zob. W. Rudasz, *Problema materii w nowiejszej jestestwiennie-naucznoj i filozofskoj literaturie*, w: *Pod Znamieniem Marksizma* nr 6(1929) 158 nn.

<sup>59</sup> Por. *Wwiedienije w sowremiennoje uczenije o materii i dwizenii*, Moskwa 1941.

<sup>60</sup> Zob. *O filozofskom i fiziczeskom poniatii materii*, „Pod znamieniem Marksizma”, nr 3—4(1940) 53.

przez filozofię. Lenin domagał się studiowania filozofii materialistycznej przez przyrodników, aby była dla nich niezbędnym uzbrojeniem ideologicznym. Błądność koncepcji dwóch pojęć materii polegała przede wszystkim na tym, że rozdzielała filozofię i przyrodoznawstwo. W konsekwencji filozofia była dla filozofów a nauki przyrodnicze dla przyrodników. Filozoficzne pojęcie materii traktowane jako niezmiennie i zastygłe, zostało uznane za sprzeczne z twórczym charakterem filozofii marksistowskiej.

Lwow wyraził własne poglądy w tzw. jednolitej, filozoficznej teorii materii. W skład tej teorii wchodziły wyniki nauk przyrodniczych dotyczące budowy materii oraz filozoficzna wiedza o materii. Brak metodologicznego rozgraniczenia płaszczyzny przyrodniczej i filozoficznej spotkał się z krytyką innych filozofów. Takie pomieszanie treści przyrodniczych i filozoficznych nie pozwalało rozwiązać jednoznacznie zagadnienia materii i w dodatku wprowadziło zamieszanie<sup>61</sup>.

Krytykę koncepcji dwóch pojęć materii podjął także S. Suworow. Uważał, że krytykowana koncepcja jest błędna, bezpodstawna i nie pomaga w przewyciężeniu poglądów idealistycznych. Zdaniem Suworowa marksizm dał naukową definicję materii jako kategorii filozoficznej. Pozwala ona rozstrzygnąć podstawowe zagadnienie filozofii. Rozwój nauk przyrodniczych potwierdza słusność prawdy o primacie materii wobec świadomości. Zadaniem filozofii jest wyrażenie tej prawdy w coraz precyzyjniejszej formie. Nie jest to jedyne zadanie filozofii. Ona ma także wypowiadać się na temat filozoficznej struktury, własności i form materii. Suworow zaproponował, aby wyodrębnić filozoficzną teorię materii i filozoficzną naukę o materii<sup>62</sup>.

Krytyka koncepcji dwóch pojęć materii sprawiła, że to zagadnienie stało się przedmiotem dyskusji w Radzieckiej Akademii Nauk w lipcu 1951 r. Dyskusja doprowadziła do porzucenia tej koncepcji i wyeliminowania jej z podręczników do nauczania filozofii.

### 5.3. Pojęcie materii w ujęciu atrybutywnym i gnozeologicznym

Nową fazę dyskusji nad pojęciem materii otworzyły artykuły na łamach pism: *Myśl Filozoficzna*, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* i *Woprosy Filozofii*. Doprowadziły one, po II wojnie światowej, do wyodrębnienia dwóch aspektów filozoficznego pojęcia materii. Stanowisko ontologiczne, nazywane niekiedy atrybutywnym, uznaje, że ma-

<sup>61</sup> Zob. W. Lwow, *Naucznoje obozrenije: O dwu „matieriach” i ob iskażenii leninskoj teorii poznaniija*, „Zwiezda”, nr 6(1950) 140 nn.

<sup>62</sup> Zob. *O tak nazywajemom fiziczeskom poniatii matierii*, „Uspechi Fiziczeskich Nauk” 1951, z. 8.

teria jest tworzywem wszystkich istniejących rzeczy. Jest ona także nosicielem własności ilościowych, jakościowych i relacji. W stosunku do tych własności materia jest czymś pierwotnym. Zwolennicy tego stanowiska na ogół nie mają na myśli jakichś ostatecznych, niezmiennych struktur leżących u podłoża przedmiotów materialnych. Odcinają się oni od arystotelesowsko-tomistycznego pojęcia materii pierwszej. Ich zdaniem treść pojęcia materii zmienia się w miarę uzyskiwania coraz to nowych danych o przedmiotach materialnych. Dzięki stałemu wzbogacaniu pojęcia materii i powiązaniu go z wynikami nauk przyrodniczych uzyskuje się rękojmię jego naukowej wartości. Materializm może więc skutecznie przeciwstawiać się różnym odmianom filozofii idealistycznej.

Zwolennicy stanowiska ontologicznego nie są jednomyślni we wszystkich kwestiach. W. K r a j e w s k i sądzi, że filozoficzne pojęcie materii różni się od leninowskiej definicji. Inne jest także filozoficzne pojęcie materii, a inna jest wiedza szczegółowa o strukturze, formach i własnościach materii. O tym, jakie są to atrybuty poucza nas nauka i praktyka społeczna. W. Krajewski wyodrębnił trzy podstawowe atrybuty: rozciągłość w przestrzeni i trwanie w czasie, zdeterminowanie oraz ruch i zmienność. Odrzucił możliwość określenia materii przez takie cechy fizyczne, jak: masa i energia<sup>63</sup>.

H. E i l s t e i n podziela w zasadzie stanowisko W. Krajewskiego. Odrzuciła możliwość określenia materii przez fizyczne cechy. Uważa jednak, iż każdemu przedmiotowi istniejącemu obiektywnie należy przypisać pewien zespół cech określanych jako materialność. Tymi cechami powinny być własności fizyczne leżące u podłoża innych własności. W tym względzie proponuje stosowanie metody zwanej „fizycyzmem”. Użyteczność tej metody ma polegać na opisywaniu przedmiotów materialnych przez podawanie ich własności fizycznych. Jej zdaniem własności innego typu zawsze mają podłożę fizyczne. Nasuwa się pytanie, czy filozoficzne pojęcie materii utożsamia się z całościową charakterystyką przedmiotów materialnych w świetle aktualnej fizyki? Oczywiście nie chodzi tu o sumę wszystkich własności, z jakimi spotykamy się obserwując przedmioty materialne, ale o tego rodzaju dane, które pozwalają dokonać uogólnień. Ze wszystkich nauk przyrodniczych jedynie fizyka jako nauka najbardziej podstawowa może rozstrzygnąć, które cechy pozwalają na uogólnienie i mogą być przypisane każdemu bytowi fizycznemu. W konkluzji dochodzi do stwierdzenia, iż pojęcie materii jest równoważne z bytem artykułowanym o charakterze przestrzenno-czasowo-dynamicznym.

<sup>63</sup> Por. W. K r a j e w s k i, *Ontologia*, w: *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1965, 17—19.

Zdaniem H. Eilstein materializm dialektyczny nie sprowadza materii do pojęcia bytu obiektywnego. Nie twierdzi też, że materia znaczy tyle, „co pierwotne” wobec świadomości. Musi on przypisywać każdemu przedmiotowi obiektywnie istniejącemu zespół cech określanych jako materialność<sup>64</sup>.

K. Zweilling domaga się przeprowadzenia rozróżnienia pomiędzy pojęciem materii, a jej własnościami. Materialny przedmiot może posiadać jakąś barwę, lecz barwa jako taka nie jest materią. Jest ona własnością przysługującą określonemu rodzajowi materii. Podobnie masa i energia są własnościami materii, ale nie można sensownie mówić, że są materią. Uważa, że nie można także przeciwstawiać materii i świadomości. Tego rodzaju dualistyczne stanowisko nie daje się pogodzić z monizmem materialistycznym. Wprawdzie można mówić o przeciwstawianiu materii i świadomości w ramach analiz gnozeologicznych, lecz na terenie ontologii to przeciwstawienie ma charakter względny. W ontologii mówi się o stosunku materii do jej atrybutów. Wprawdzie Zweilling odrzuca koncepcję materii jako substancjalnego nośnika własności, to jednak przyjmuje ontologiczną koncepcję materii<sup>65</sup>.

Na uwagę zasługuje także stanowisko B. Kiedrowa, który zwrócił się ku analizie form ruchu z odniesieniem do właściwego nośnika materialnego. Przestrzega przed niebezpieczeństwem sprowadzania wyższego szczebla rozwoju materii do niższego. Wszelkie przejawy redukcjonizmu proponuje usunąć, aby nie doprowadzić do zubożenia poznawanej rzeczywistości i nie wypaczyć prawdziwego obrazu materii. Jego zdaniem proces rozwoju dokonuje się po linii wstępującej i dlatego w następujących po sobie etapach muszą pojawiać się bardziej złożone formy ruchu materii. Nie można jednak bez reszty tłumaczyć wyższych form ruchu przez odwoływanie się do niższych form. Pomiedzy tymi formami zachodzą różnice jakościowe. Każda bowiem forma ruchu jest przejawem stopnia rozwoju materii. I tak: mechaniczna forma ruchu odpowiada ciałom makroskopowym, fizyczna odnosi się do molekuł, chemiczna ma swój substrat w atomach, biologiczna wiąże się z białkiem. Człowiekowi odpowiada społeczna forma ruchu<sup>66</sup>.

Filozof radziecki sporo miejsca poświęcił zagadnieniu przejścia od jednej do drugiej formy ruchu. Zauważył, że to przejście nie jest tak proste, jak wydawało się Engelsowi. Wniknięcie do wnętrza atomu

---

<sup>64</sup> Por. H. Eilstein, *Leninowskie pojęcie materii a idealizm fizyczny*, „Myśl Filozoficzna” 1953, nr 4.

<sup>65</sup> Stanowisko swoje przedstawił K. Zweilling w referacie wygłoszonym w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Berlińskiego Im. Humboldta w dniu 20 grudnia 1958 r.

<sup>66</sup> Zob. *Związek form ruchu materii i ich klasyfikacja*, w: *Przestrzeń czas ruch*, 331—380.

sprawiło, iż zauważono, że fizyczna forma ruchu rozszczepia się na subatomową i superatomową. Chemiczna forma ruchu leży więc pomiędzy tymi fizycznymi formami<sup>67</sup>.

Analizy dotyczące form ruchu materii i przejścia od niższych do wyższych form ruchu domagają się ukazania kryteriów, które pozwalają ocenić, dlaczego jedne są uważane za niższe, a drugie za wyższe. Kiedrow na pierwszym miejscu umieścił kryterium genetyczne, wedle którego ta forma, która pojawiła się wcześniej powinna być uznana za niższą. Kryterium strukturalne ma na celu ukazać rozmaite poziomy organizacyjne. W rezultacie wytwarza się obraz strukturalnego komplikowania się form ruchu w zależności od struktur materialnych. Jedno i drugie kryterium pozwala ułożyć szereg kolejno powstających z siebie form, choć drogi realizacji są różne.

Stanowisko gnozeologiczne w inny sposób stara się wyeksponować pojęcie materii. Zwolennicy tego stanowiska odwołują się do tzw. podstawowego zagadnienia filozofii. Ich zdaniem ontologowie zacierają różnicę pomiędzy podstawowym zagadnieniem filozofii a zagadnieniami wtórnymi, do których zaliczają problem atrybutów materii. Uważają oni także, iż poszukiwanie określonego tworzywa materialnego, które byłoby substratem dla własności, prowadzi do odrodzenia przedmarkso-wskiego materializmu.

Zdaniem Cz. Nowińskiego określenie materii przez wskazanie jej pierwotności wobec świadomości jest zasadniczym i wystarczającym kryterium wyodrębnienia filozofii diamatu od różnych wersji idealizmu. Jednym z następstw gnozeologicznego ujęcia materii jest niewyczerpalność jej form rozwojowych. Filozofia diamatu zrywa z substancjalnym traktowaniem materii, które prowadzi do poszukiwania „materii pierwszej”. Poszukiwanie natomiast dodatkowych atrybutów materii nie ma żadnego znaczenia z punktu widzenia kontrowersji filozoficznych między materializmem a idealizmem. Tak więc filozofia diamatu musi samodzielnie i na nowo podjąć się trudu uchwycenia swej tożsamości<sup>68</sup>. Cz. Nowiński twierdzi, że należy odróżnić filozoficzne pojęcie materii od zagadnienia jej struktury. Nie wolno rozgraniczać zagadnień ontologicznych i gnozeologicznych. Filozof powinien analizować to, co przyrodnicze, materialne i ustalić relacje do tego, co psychiczne i duchowe.

Dodatkowy argument za odrzuceniem substancjalistycznego ujęcia materii widzi Nowiński w tym, że współczesna fizyka posługuje się

---

<sup>67</sup> Zob. *Kryteria wyodrębniania wyższych i niższych form ruchu materii, Przestrzeń czas ruch*, 381—402.

<sup>68</sup> Zob. *Wystąpienie w dyskusji o pojęciu materii*, „Myśl Filozoficzna”, nr 2 (1955) 337—338; *W sprawie powszechników*, „Myśl Filozoficzna” 1957, nr 2.

pojęciem pola i obywa się bez pojęcia substancji. Skoro fizycy nie potrzebują pojęcia substancji, to należy poddać w wątpliwość te poglądy filozoficzne, które wprowadzają to pojęcie do swoich teorii<sup>69</sup>.

Stanowisko Nowińskiego w zasadzie podziela K. Ochocki. Autor pracy *Spory o pojęcie materii* twierdzi, że z tekstów Lenina wyraźnie wynika, iż pojęcia materii nie należy definiować przez podawanie jej cech, lecz wyłącznie przez własność „obiektywna realność”. Ta własność posiada zasadnicze znaczenie dla filozofii marksistowskiej, której nie można stawiać na równi z innymi kierunkami filozoficznymi. Cechą charakterystyczną marksizmu jest to, że celowo zaciera różnicę pomiędzy tzw. naczelnym zagadnieniem filozofii i metodologicznym punktem wyjścia, a pochodnymi zagadnieniami filozofii<sup>70</sup>.

Podana przez Ochockiego koncepcja materii jest bliska stanowisku gnozeologicznemu. Wyrasta ona na gruncie dotychczasowego rozwoju nauki, filozofii i doświadczenia praktycznego człowieka. To pojęcie materii nie może być zakwestionowane przez rozwój nauki. Nie wychodzi ono poza granice wyznaczone przez tzw. abstrakcję zmysłową.

Interesujące ujęcie sporu między zwolennikami ontologicznego i gnozeologicznego pojęcia materii znajdujemy w wypowiedziach A. Synowieckiego. Odróżnia on leninowskie pojęcie materii od jej definicji. Twierdzi on, że definicja nie może stanowić koniecznego warunku istnienia pojęć. W gnozeologicznej definicji materii podanej przez Lenina uwikłane są treści gnozeologiczne i ontologiczne. Te ostatnie można odnaleźć w wyrażeniu „obiektywna rzeczywistość”, którą przeciwstawia się świadomości<sup>71</sup>. Wydaje się, że Synowiecki nie widzi trudności, aby ze względów metodologicznych oddzielić aspekt ontologiczny od gnozeologicznego. W konsekwencji problematykę ontologiczną można by rozwijać niezależnie od badań gnozeologicznych.

## 6. Zakończenie

Filozofowie chrześcijańscy dążąc do pogłębienia treści pojęcia materii doszli do stwierdzenia, iż dawne sformułowania filozoficzne powinny być zweryfikowane. Domaga się tego rewolucja naukowo-techniczna, rozwój badań metodologicznych i rozgraniczenie płaszczyzn poznawczych. Uwydatniła się tendencja zmierzająca do uzasadnienia tezy, iż obecnie nie posiadamy bardziej obiektywnego poznania niż to, jakie

---

<sup>69</sup> Stanowisko Nowińskiego ujął całościowo K. Ochocki korzystając nie tylko z opublikowanych artykułów, lecz także z nieopublikowanego referatu będącego wstępem do dyskusji nad rozwojem w Polsce filozofii marksistowskiej. Por. *Spory o pojęcie materii*, 115—117.

<sup>70</sup> Dz. cyt., 120—136.

<sup>71</sup> Zob. A. Synowiecki, *Byt i myślenie*, 29—34.

dają nauki przyrodnicze. Ograniczanie się tylko do doświadczenia przednaukowego jest uważane za ucieczkę przed trudnościami, jakie niosą z sobą nauki przyrodnicze. Nie można już dalej twierdzić za N. Luytensem, że doświadczenie naukowe deprecjonuje tzw. ludzkie doświadczenie, w którym uświadamiamy sobie nasz kontakt poznawczy z rzeczywistością materialną<sup>72</sup>. Coraz częściej eksponuje się tezę D. Salmana, iż właśnie poznanie naukowe najbardziej zbliża człowieka do rzeczywistości materialnej, ponieważ chroni przed subiektywizmem, dostarcza faktów naukowych uprawomocnionych przez doświadczenie, zweryfikowanych i uzasadnionych<sup>73</sup>.

Filozofowie chrześcijańscy dostrzegli, że filozofii przyrody nie można opierać na wynikach nauk szczegółowych w sposób bezpośredni. Tezy filozofii przyrody nie stanowią syntezy wyników tych nauk. Takie zadanie jest niewykonalne, ponieważ nauki szczegółowe różnią się między sobą terminologicznie i mają różny stopień ogólności. Poza tym stosują rozmaite i swoiste techniki badawcze, których rezultaty nie zawsze mogą być porównywane.

Filozof zwracając się ku faktom stwierdzanym i opisywanym przez specjalistów poddaje je szczególnej interpretacji polegającej na wydobyciu z nich tego, co rzutuje na dany problem. W ten sposób ukazuje pewien ich aspekt, wykraczający swą ogólnością poza ramy przedmiotu, do którego przynależą. Marksista powie, że jest to uogólnianie wyników badań nauk szczegółowych. Tomista będzie twierdził, że ma do czynienia z empirycznym opisem fenomenologicznym, który jest wolny od wydźwięku filozoficznego. Fenomenolog powie krótko: jest to opis fenomenologiczny. Proponuje się w tym kierunku filozoficznym tyle rodzajów opisów, ile jest różnych rodzajów bezpośredniego doświadczenia. A to z kolei zależy od typów przedmiotów poznawanych.

Filozofowie chrześcijańscy na ogół nie ograniczają się do empirycznych opisów fenomenologicznych. Widzą potrzebę dokonywania analiz na wyższym poziomie poznawczym. Taka refleksja filozoficzna dokonuje się na podłożu empirycznych opisów. Na tym poziomie poznawczym nie wystarcza już tzw. abstrakcja zmysłowa. Trzeba posłużyć się tzw. abstrakcją umysłową.

Wskazane dwa poziomy filozofowania domagają się wyodrębnienia dwóch pojęć materii: empiriologicznego i filozoficznego. Pierwsze z nich jest wynikiem uogólniania wyników nauk szczegółowych. Nie jest prawdą, że dokonując uogólnień pomija się istnienie realne. Istnienie realne

---

<sup>72</sup> Por. *Le problème de la philosophie de la nature*, „Cahiers de théologie et de philosophie. Études et Recherches” z. 8(1952) 155—170.

<sup>73</sup> D. Salmon, *De la méthode en philosophie naturelle*, „Revue Philosophique de Louvain” 50(1952) 205—229.

w ujęciu empiriologicznym jest zacieśnione do terminów logicznych, obserwacyjnych i takich, które są definiowane przy pomocy terminów obserwacyjnych. W granicach realnej możliwości pomija się terminy teoretyczne. Opis empiriologiczny pozwala także ustalić istotę przedmiotu ze zjawiskowego punktu widzenia. Tego rodzaju istota różni się poznawczo od istoty w ujęciu ontologicznym.

Próby podejmowane przez filozofów chrześcijańskich, aby pogłębić treść filozoficznego pojęcia materii doprowadziły nie tylko do odrodzenia teorii hylemorfizmu, lecz także sprawiły, że utworzono nowe modele nieoglądowej struktury rzeczywistości materialnej. Model hylosystemiczny przede wszystkim stara się odwzorować wielowarstwową budowę ciała. Model meromorficzny jest próbą ujęcia rzeczywistości materialnej z punktu widzenia teorii ewolucji. Wydaje się jednak, że te nowsze modele nie są w stanie podważyć teorii hylemorfizmu, w ramach której możliwe są rozmaite próby zmierzające do pogłębienia filozoficznego pojęcia materii. Niektóre z tych prób zostały w tej pracy zaprezentowane.

Filozofowie marksistowscy wypracowali dość wcześnie dwa pojęcia materii: empiriologiczne i filozoficzne. Względy ideologiczne zadecydowały, że po szybkim rozwoju koncepcji dwóch pojęć materii, zaczęto ją zwalczać jako błędną, bezpodstawną i nie pomagającą przewyciężyć poglądów idealistycznych. Rozwój pojęcia materii w filozofii marksistowskiej poszedł w kierunku zaakceptowania tylko jednego, filozoficznego pojęcia materii. Zwolennicy filozofii diamatu nawiązując do wypowiedzi Lenina zaczęli rozróżniać filozoficzne pojęcie materii i definicję materii. Pojęcie materii powinno być powiązane z wynikami nauk szczegółowych i ulegać stałemu wzbogacaniu, przez co uzyskuje rękojmię naukowej wartości.

Dyskusje wśród marksistów nad filozoficznym pojęciem materii doprowadziły do wyodrębnienia się dwóch stanowisk: ontologicznego i gnozeologicznego. Zwolennicy stanowiska ontologicznego głoszą, że materia jest tworzywem wszystkich istniejących rzeczy i jako taka posiada właściwe sobie atrybuty. Zwolennicy stanowiska gnozeologicznego eksponują tzw. podstawowe zagadnienie filozofii, aby przez uzasadnienie pierwotności materii wobec świadomości uzyskać „niezbędne uzbrojenie ideologiczne” w walce ze wszelkimi przejawami idealizmu i przyczynić się do rozwoju społeczeństwa socjalistycznego.

Wydaje się, że współcześnie w filozofii marksistowskiej preferuje się stanowisko gnozeologiczne. Jedną z konsekwencji tego podejścia jest zdobycie samoświadomości, iż marksizm „znosi” zarówno idealistyczne koncepcje materii jak i przedmarksowskie jej określenia.

Zwolennicy innych, nie-marksistowskich koncepcji materii stykając

się z gnozeologiczną interpretacją pojęcia materii nie widzą możliwości podejmowania wspólnych badań nad tym zagadnieniem. Wydaje się, że wszelkie formy współpracy w tej dziedzinie musiałyby doprowadzić do rezygnacji z własnych przekonań lub prowadziłyby do zatracenia odrębności filozoficznej. Czy więc należy poprzestać na pesymistycznym twierdzeniu, że nie widać możliwości podjęcia wspólnych badań przez zwolenników różnych kierunków filozoficznych?

Wydaje się, że próbę wyjścia z impasu podjął A. Synowiecki twierząc, że w leninowskiej definicji materii uwikłane są treści gnozeologiczne i ontologiczne. Gdyby więc filozofowie marksistowscy uporczywie nie głosili, że ich głównym obowiązkiem jest interpretowanie tzw. podstawowego zagadnienia w duchu walki ideologicznej, to nic nie stoi na przeszkodzie, aby w aspekcie ontologicznym podejmować wspólne badania. W pierwszej kolejności trzeba by ustosunkować się do kwestii, czy możliwości poznawcze człowieka zamykają się tylko w ramach tzw. abstrakcji zmysłowej, czy też sięgają dalej, jak głoszą tomiści. Teoria hylemorfizmu to efekt stosowania tzw. abstrakcji umysłowej w badaniach filozoficznych. Nie znaczy to, że zaakceptowanie tej teorii jest kresem analiz filozoficznych. Liczne próby podejmowane przez filozofów chrześcijańskich nad pogłębieniem treści filozoficznego pojęcia materii wskazują, że w tej dziedzinie jest jeszcze wiele do zrobienia.