

**MARKSISTOWSKI MATERIALIZM** – zw. materializmem dialektycznym, głosi tezę, że wszystko (każdy byt) jest materią (jest materialny) lub pochodzi i zależy od materii.

ROZUMIENIE MATERII. U W. I. Lenina czytamy: „Materia jest filozoficzną kategorią służącą do oznaczenia obiektywnej rzeczywistości, która dana jest człowiekowi we wrażeniach [...]” (*Dzieła*, XIV: *Materializm a empiriokrytycyzm*, Wwa 1949, 145), zaś „jedyną »własnością« materii, z której uznaniem związany jest materializm filozoficzny, jest własność *bycia obiektywną realnością*, istnienia na zewnątrz naszej świadomości” (tamże, 298). Wcześniej, nawiązując do P. H. L’Holbacha i J. Priestleya, podobnie określił materię J. Plechanow – w przeciwieństwie do ducha – jako całość „rzeczy samych w sobie, o ile rzeczy te są źródłem naszych wrażeń” (cyt. za: K. Ochocki, *Spory o pojęcie materii*, Wwa 1972, 65), „co w jakiś sposób pośredni lub bezpośredni, działa na nasze zmysły” (tamże). „Materia to ogół przedmiotów materialnych. A »przedmiotami materialnymi (ciałami) nazywamy takie przedmioty, które istnieją niezależnie od naszej świadomości i działając na nasze zmysły, wywołują w nas określone wrażenia [...]«” (tamże). Wiedza nauk szczegółowych o materii jest przybliżona, częściowa, względna z powodu niewyczerpalności (w głąb) samej materii, nieskończoności jej cech i aspektów. Do tego dochodzą atrybuty (stałe cechy) materii: przestrzenność, czasowość, zmienność, wieczność (brak początku i końca, niezniszczalność), podleganie prawidłościom.

Lenin w *Materializmie a empiriokrytycyzmie* głosił, że istnieją pewne najszersze, niedefiniowalne pojęcia, za pomocą których można określić podstawową opozycję filozoficzną między materializmem a idealizmem. Są to: materia, świadomość i ich równoznaczniki. Opozycja między nimi jest bezwzględna tylko w aspekcie pytania o to, co pierwotne (nazywanego przez Lenina podstawowym zagadnieniem gnozeologicznym; tutaj Lenin nawiązuje do znanego podziału kierunków filozoficznych wg F. Engelsa). Poza tym aspektem jest to opozycja względna. Dzięki temu mógł on równocześnie twierdzić, iż istnieje jedynie materia.

W szkole marksistowskiej dominuje interpretacja względnie pluralistyczna: rzeczywistość składa się z wielu ściśle powiązanych ze sobą, wzajemnie się warunkujących, jednakże odrębnych ciał (przedmiotów

materialnych). Występuje też interpretacja monistyczna (jakby spinozująca): świat rzeczywisty to jedna substancja materialna, która się artykułuje, różnicuje, której „porcje” jawią się świadomości poznającej (kierującej się głównie względami praktycznymi) jako odrębne rzeczy, cechy, procesy, zdarzenia.

W związku z powyższymi określeniami, a także z kwestią stosunku filozofii do nauk przyrodniczych, pojawił się problem istnienia jednej (filozoficznej) czy dwu koncepcji materii: filozoficznej (zw. też gnozeologiczną, w nawiązaniu do Lenina) i przyrodniczej (fizykalnej, zw. też atrybutywistyczną, rzadziej ontologiczną).

A. Synowiecki (*O logicznej strukturze leninowskiego pojęcia materii*; inny aspekt koncepcji materii w marksizmie: tenże, *Od materializmu kontemplacyjnego do materialistycznej „filozofii praktyki”*) jako uściślenie myśli Lenina, podaje następującą definicję materii:

df

$$M = (x) (x \in S' - x R a)$$

gdzie:  $M$  = te obiekty, które istnieją poza świadomością, stanowią jej dopełnienie ( $S'$ ) i są pod pewnym względem równoważne ( $R$ ) przedmiotom zmysłowo danym ( $a$ ). Jest to definicja przez abstrakcję. W oderwaniu od definicji atrybutywistycznej jest ona – wg określenia Synowieckiego – ontologicznie pusta lub słaba (uboga). Jednakże kontekst rozważań leninowskich pozwala wchodzącą tu w grę relację  $B$  potraktować jako wyznaczoną przez własności lub ustrukturowanie jej członów. W ten sposób można powiązać (uzgodnić) oba podejścia do określenia materii. Po tej linii zdaje się iść A. Pawlak (*Problem materialnej jedności świata w świetle dialektyki*), który proponuje następującą formułę:

df

$$M(x) = O(x) \vee W(x) \vee A(x) \vee S(x)$$

Tutaj definicja materii ma postać alternatywy (nierozłącznej) następujących „własności”: obiektywności istnienia ( $O$ ), posiadania zdolności wywoływania wrażeń bezpośrednio lub pośrednio ( $W$ ), posiadania określonych atrybutów ( $A$ ) oraz obiektywnego ustrukturowania ( $S$ ).

Z. Guzik i U. Kuniński uznali, że obie definicje materii (ontologiczna i gnozeologiczna, czyli leninowska) ujmują materię w dwu różnych aspektach i nie ma problemu ich uzgodnienia. Uważają ponadto, iż nie można definiować

materii jako rodzaju bytu (jak to czyniła np. H. Eilstein), skoro materia jest jedynym bytem (Z. Guzik, M. Kuniński, *Leninowska definicja materii a współczesna fizyka*).

M. Hempoliński (*Czy tezą materializmu jest twierdzenie o pierwotności materii wobec świadomości?*, 120) stwierdził: „Materializm genetyczny nie jest w ścisłym sensie materializmem, gdyż materialista nie może wypowiedzieć twierdzenia, że istnieją realnie obiekty materialne i niematerialne. Dlatego właśnie nie pojawia się w ogóle w materializmie przeciwstawność materia–świadomość, a więc nie może się także pojawić zagadnienie pierwotności materii wobec świadomości”. Dualistyczne sformułowania w diamacie biorą się z błędnej interpretacji znanego fragmentu pisma Engelsa: „[...] materialny, zmysłowo postrzegalny świat, do którego sami należymy, jest jedyną rzeczywistością [...] nasza świadomość i myślenie, jakkolwiek wydają się nadzmysłowe, są wytworem materialnego cielesnego organu: mózgu. Materia nie jest wytworem ducha, lecz sam duch jest tylko najwyższym produktem materii” (*Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, w: K. Marks, F. Engels, *Dzieła wybrane*, Wwa 1949, II 355). Z tym stanowiskiem polemizował m.in. E. Modzelewski (*Czy twierdzenie o pierwotności materii wobec świadomości nie jest tezą materializmu dialektycznego?*), wskazując na wątpliwe założenia argumentacji Hempolińskiego, w szczególności na założenie, że stwierdzenie pierwotności *x-a* wobec *y-a* zakłada samodzielne istnienie zarówno *x-a*, jak i *y-a*.

PSYCHIKA LUDZKA A MATERIALIZM. Na tle tych rozważań rozpatrzyć należy problem stosunku psychiki ludzkiej i całej sfery duchowej człowieka do bytu materialnego w ogóle i do ciała ludzkiego w szczególności. Niektórzy autorzy marksistowscy używają zamiennie terminów „psychika” i „świadomość” (w wypadku człowieka także „samoświadomość”), niektórzy jednak przyjmują istnienie psychiki nieświadomej. Psychikę lub świadomość (w sensie: strumień przeżyć świadomych, ogół stanów i czynności świadomych danego osobnika) najczęściej się określa jako specyficzną funkcję (czynność) lub właściwość wysoko zorganizowanej materii, mózgu. Podkreśla się przy tym, iż diamat – w przeciwieństwie do materializmu wulgarnego czy mechanistycznego – przyjmuje jakościową odmienność (specyfikę) psychiki bądź świadomości w stosunku do innych postaci materii. Wprawdzie stany i

procesy psychiczne są nieodłączne od stanów i procesów cielesnych, neurofizjologicznych, jednak nie utożsamiają się z nimi. Niekiedy można spotkać sformułowanie o świadomości jako niematerialnej funkcji czy własności wysoko zorganizowanej materii. Przeważają ujęcia jej jako szczególnej postaci czy aspektu materii, szczególnej sfery czy strony pewnych ciał.

Powstaje pytanie, czy tak ujęty marksistowski monizm materialistyczny nieuchronnie prowadzi do sprzeczności logicznej, na którą wskazywał K. Kłósak (*Problem psychizmu ludzkiego w materializmie dialektycznym*, 22–23). Sprzeczność owa zachodziłaby wówczas, gdyby marksista twierdził zarazem, że istnieje tylko materia oraz że psychika (świadomość) różni się jakościowo od materii, jest niematerialna. Jeśli marksista twierdzi, iż psychika jest szczególną własnością, czynnością lub dyspozycją materii, pozostaje otwarta kwestia, czy ta szczególność mieści się jeszcze w przyjętej koncepcji (definicji) materii. Psychikę (świadomość) w materializmie dialektycznym zazwyczaj charakteryzuje się następująco: a) jest ona subiektywnym aspektem (stroną) procesów neurofizjologicznych (mózgu); b) jest odzwierciedleniem (co nie znaczy, że kopią) rzeczywistości otaczającej dany organizm, z którym jest związana (do którego przynależy); c) jest (współ)czynnikiem regulacji zachowania się i rozwoju danego osobnika, narzędziem (sposobem) orientacji w środowisku, w którym żyje. Czy tak scharakteryzowany przedmiot mieści się, czy nie mieści w ramach przytaczanych określeń materii, zależy od tego, jak zinterpretujemy wymienione cechy psychiki, jak wyjaśnimy, na czym polega subiektywny aspekt czy strona, świadomościowe odzwierciedlenie, psychiczna regulacja zachowania. W rozstrzygnięciu należy się odwołać do empirycznie (także w doświadczeniu wewnętrznym) danych na temat natury naszych czynności psychicznych i wolitywnych, ich podmiotu (spełniacza i sprawcy), a nie do apriorycznie przyjętej zasady, iż warunkiem każdego oddziaływania na otoczenie lub przekazywania sobie informacji jest wspólność rodzajowa wchodzących w grę przedmiotów, ich materialność. Tę myśl podkreślił Z. Cackowski. W dyskusji z nim zauważono: „Zgodzić się można z tezą, iż warunkiem zaistnienia relacji informowania (procesu przekazywania czy zdobywania informacji) jest zachodzenie pewnej jedności między terminami (członami) tej relacji. Stąd jednak daleko do tezy, iż te terminy muszą być

materialne, że warunkiem zachodzenia procesu informowania jest materialność” (= cielesność?) jego podłoża. Nie wystarczy powołać się na teorię informacji. Teoria informacji bądź jest teorią czysto formalną i wtedy nie wchodzi w charakterystykę treściową (jakościową) terminów relacji informowania, bądź jest teorią oddziaływań materialnych (przekazywania informacji w ośrodkach materialnych) i wówczas wysnuwanie z niej ogólnej tezy materialistycznej byłoby nieuzasadnioną dostatecznie ekstrapolacją” (A. B. Stępień, [wypowiedź], w: *Z dyskusji nad „doświadczeniem i materialną jednością świata”*, 59). Do tego Cackowski ustosunkował się następująco: „[...] nie znam żadnej nauki, która badałaby przekazywanie informacji od układu niematerialnego do materialnego lub na odwrót, ani też takiej, która badałaby przekazywanie informacji między układami niematerialnymi. Fakt, że żadna nauka takiego przekazu informacji dotąd nie stwierdziła, ośmiela do ekstrapolacji, którą wytyka mi dyskutant. Zresztą, w referacie starałem się uzasadnić tezę, idącą znacznie dalej; twierdziłem mianowicie, że przekaz informacji od układu absolutnie izolowanego materialnie (nawet gdyby przyjąć istnienie takiego układu) do jakiegokolwiek układu materialnego jest niemożliwy; twierdziłem, że niemożliwe są wypowiedzi informacyjnie treściwe o »bytach« absolutnie od materii (a więc także od naszego ciała) izolowanych” (Z. Cackowski, [wypowiedź], w: tamże, 62–63). Odpowiedziano na to, że członami relacji informowania, o którą tu chodzi, są niewątpliwie ludzkie byty. A więc problem leży nie w istnieniu odpowiedniej nauki na ten temat, lecz w ontycznej strukturze tych bytów. Jeślibyśmy określali materię w myśl definicji zw. gnozeologiczną (leninowską), należałoby stwierdzić: a) psychika ludzka może być przedmiotem naszego poznania, jest czymś zastanym, obiektywnym przedmiotem badań psychologii i in. nauk; b) bezpośrednio poznajemy psychikę w różnych odmianach samoświadomości (doświadczenia wewnętrznego), bez udziału organów zmysłowych, a więc nie jako źródło wrażeń zmysłowych; nie można też przypisać temu, co psychiczne, jakiejś pośredniej odpowiedniości („równoważności”) względem tego, co zmysłowe, skoro np. dzieje różnych postaci behawioryzmu dowiodły braku ścisłej odpowiedniości między ekstraspekcyjnym (behawioralnym), a introspekcyjnym aspektem psychicznego życia człowieka. Jeśli chodzi o definicję atrybutywistyczną materii, trzeba stwierdzić, iż to, co psychiczne – wzięte tak, jak dane jest w doświadczeniu

wewnętrznym i jak przejawia się w swoich wytworach, np. w języku – odznacza się brakiem przestrzenności (rozciągłości, lokalizacji w fizycznej czasoprzestrzeni), fizycznej wymierności, ma własne prawidłowości. Wyniki badań nauk szczegółowych pozwalają jedynie stwierdzić funkcjonalny lub przyczynowy związek życia psychicznego z pewnym organizmem, wszystko inne zależy od przyjętej interpretacji filozoficznej.

Jeśli stwierdzamy, że nasza świadomość operuje np. pojęciami i sądami, których treść i struktura nie podpadają pod określenia materii, są niecielesne, oraz stwierdzamy, iż czynności i stany świadome przeżywane są jako moje, należące do określonego, jednostkowego ja, które się jawi jako trwały podmiot strumienia świadomości, ten sam mimo luk i przerw tego strumienia, tożsamy mimo pewnej zmienności tego, co należy do niego – to nie ma żadnych racjonalnych podstaw, aby twierdzić, że istnieje inny niż dany, jakiś bezpośredni, cielesny spełniacz tych czynności oraz podmiot występujących tu własności i dyspozycji psychicznych. Czynności przejawiają naturę podmiotu tych czynności, nie może zachodzić sprzeczność, zasadnicza niespójność bytowa między cechami czynności danego bytu, a cechami tego bytu. Inaczej trzeba przyjąć, iż byt w swoim działaniu nie przejawia siebie, nie działa jako on właśnie, taki, a nie inny w swojej istocie. Trzeba przyjąć, iż dziedzina bytu jest absurdalna, anarchiczna, niezdeterminowana zasadą racji dostatecznej, wg której każdy byt albo działa proporcjonalnie do swojej natury (działa sobą), albo nie działa wg swojej natury, ale „pod przymusem” zewnętrznej przyczyny, która z kolei musi działać albo wg swojej natury, albo „pod przymusem” zewnętrznej przyczyny itd., aż dojdziemy do takiego bytu, który działa proporcjonalnie do swojej natury. Wobec powyższego można od razu uznać, iż człowiek spełniający czynności psychiczne niecielesne (we wskazanym sensie) sam jako podmiot tych czynności (i związanych z nimi, warunkujących je cech i dyspozycji), ośrodek własnego działania, jest niecielesny. A więc rozwiązanie zagadnienia zależy od przyjęcia i zastosowania zasady racji dostatecznej bytu oraz zasady niesprzeczności bytu.

GENEZA BYTU LUDZKIEGO. W sprawie genezy bytu ludzkiego, pochodzenia człowieka, nawiązać można bądź do pewnych – trochę zawiłych – wypowiedzi K. Marksa w *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.*, bądź do artykułu Engelsa *Rola pracy w procesie ucłowieczenia małpy*. W

pierwszym wypadku zagadnienie pochodzenia bytu ludzkiego związane zostało z pytaniem o przyczynę przyrody. Marks napisał, że człowiek przenosi to, co zna z własnego doświadczenia, na cały swój gatunek, a nawet na całą przyrodę. Po stwierdzeniu, że został zrodzony przez innych ludzi, pyta dalej: „Kto zrodził mojego ojca, kto zrodził jego dziadka itd.?” (*Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, Wwa 1958, 105). Zmysłowo dostrzegalny jest w tym procesie „ruch okrężny”: „[...] człowiek rodząc powtarza siebie samego, a więc podmiotem pozostaje stale *człowiek*” (tamże). Ale pytanie o to, kto zrodził pierwszego człowieka i w ogóle przyrodę, „jest wytworem abstrakcji” (tamże). „Pytając o stworzenie przyrody i człowieka, abstrahujesz tym samym od człowieka i przyrody. Zakładasz ich *nieistnienie*, a mimo to chcesz, bym ci dowiódł ich *istnienia*” (tamże). Zdaniem Marksa zatem, pytanie o rację, źródło istnienia jakiegoś przedmiotu, zakłada nieistnienie tego przedmiotu. A „skoro tylko myślisz i pytasz, twoje *abstrahowanie* od istnienia przyrody i człowieka nie ma sensu” (tamże, 105–106), bo prowadzi do sprzeczności. Marks zauważył wprawdzie, iż ktoś może na to odpowiedzieć: nie zakładam nicości (nieistnienia) przyrody, lecz pytam o jej powstanie „jak anatom pytam o powstanie kości” [...] (tamże, 106). Tutaj jednak tekst Marksa robi wrażenie jakiegoś myślowego „skoku w bok”. Czytamy bowiem zaraz: „Skoro jednak dla człowieka socjalistycznego *cała tak zwana historia powszechna* nie jest niczym innym, jak tylko tworzeniem człowieka przez pracę ludzką, jak tylko kształtowaniem się przyrody dla człowieka, to ma on oczywisty, nieodparty dowód swego *narodzenia* z siebie samego, dowód *procesu* swego *powstawania*. Skoro *istotność* człowieka i przyrody stała się czymś praktycznym, zmysłowym, namacalnym, skoro człowiek stał się dla człowieka praktycznie, zmysłowo, namacalnie bytem przyrody, a przyroda dla człowieka bytem człowieka, pytanie o *obcą* istotę, o istotę istniejącą ponad przyrodą i człowiekiem – pytanie, które zawiera w sobie stwierdzenie nieistotności przyrody i człowieka – stało się praktycznie niemożliwe. *Ateizm*, jako zaprzeczenie tej nieistotności, nie ma już sensu, bowiem ateizm jest *negacją boga* i przez tę negację stanowi byt *człowieka*; ale socjalizm jako socjalizm nie potrzebuje już takiego pośrednictwa; bierze za punkt wyjścia *teoretycznie i praktycznie uchwytną zmysłową świadomość* człowieka i przyrody jako *istoty*. Jest pozytywną samowiedzą człowieka, obywatelką się już bez pośrednictwa zniesienia religii, tak jak

*rzeczywiste życie* jest pozytywną rzeczywistością człowieka, obywatelką się już bez pośrednictwa zniesienia własności prywatnej, czyli *komunizmu*” (tamże).

Wydaje się, iż w kontekście poprzednich rozważań można myśleć Marksa rozumieć tak: przyroda i człowiek to korelaty (człony korelacji), których przekroczenie (zakwestionowanie w pytaniu) jest „praktycznie niemożliwe”. Praktyka wyznacza granice myśli (o ile ta chce się trzymać rzeczywistości), człowiek wyłania się z przyrody i kształtuje przez własną pracę. Socjalizm jako pogląd rozpatrujący człowieka w tej perspektywie, przekracza opozycję: teizm–ateizm, usuwając rację pytania „o *obcą* istotę, o istotę istniejącą ponad przyrodą i człowiekiem”, a więc „pytanie, które zawiera w sobie stwierdzenie nieistotności przyrody i człowieka” (tamże).

Błędy rozważania Marksa stają się widoczne w świetle elementarnej analizy logicznej. Po pierwsze, pytanie typu „dlaczego *x* istnieje?”, bynajmniej nie zakłada nieistnienia *x-a*, lecz tylko jego niekonieczność. Pytamy o rację istnienia *x-a* wtedy, gdy *x* sam w sobie nie ma racji swego istnienia, bo mógłby nie istnieć, lecz mimo to istnieje. Marks musiałby najpierw wykazać, iż przyroda lub człowiek to byty, które istnieją same przez się, z konieczności (z własnej istoty). Po drugie, gdyby perspektywę praktyki ludzkiej potraktować jako jedyną, jaką człowiek jako podmiot poznający (filozofujący) dysponuje, to czy bez dodatkowych założeń (które ekstrapolują samą praktykę w jej bezpośrednio danej postaci) nie prowadziłyby to do przyjęcia pragmatyzmu z jego znanymi (marksista powiedziałyby: idealistycznymi) konsekwencjami? Czy perspektywa religijna, motywacja religijna nie stanowi stałego i istotnego czynnika działania oraz twórczości zarówno jednostek, jak i grup społecznych, nie jest trwałą składową ludzkości? Trzeba dodatkowych materialistycznych założeń, aby wyprowadzić te konsekwencje, jakie stanowczo ustalił Marks.

W artykule *Rola pracy w procesie ucłowieczenia małpy* (w: K. Marks, F. Engels, *Dziela wybrane*, II 69–80) Engels próbował zrekonstruować drogę przekształcania się zwierzęcia w człowieka, przypisując w tym zasadnicze zadanie pracy, a następnie mowie. Rozwój pracy rozpoczął się od sporządzenia narzędzi (umożliwionego przez wyprostowany chód i wyzwolenie ręki), prowadził do zbliżenia między ludźmi, którzy wreszcie „mieli sobie nawzajem *coś do powiedzenia*” (tamże, 71).

Polscy marksiści wielokrotnie nawiązywali do tych rozważań, starając



się je rozwinąć, uszczegółowić. Cackowski np. (*Praca ludzka i jej twórcza moc*) zwrócił uwagę, że w przeciwstawieniu do Arystotelesa, widzącego w rozumie uprzedni warunek pracy, marksizm nawiązuje do Anaksagorasa, który miał twierdzić, że to ręce (odpowiednio ukształtowane) umożliwiły rozumność człowieka. Wielofunkcyjność, wielopotencjalność ręki (jako narzędzia działania) oraz zapośredniczenie działania przez wytworzone czy używane narzędzie spowodowały konieczność wprowadzenia regulującej i wyprzedzająco determinującej cel funkcji umysłu. Stąd „powstanie umysłu było życiową koniecznością ludzkiego gatunku”, zostało wymuszone przez jego sytuację. Ale, jak widać w rozważaniach R. Panasiuka (*Problem człowieka w filozofii marksistowskiej, Marks – antropologia i „praxis”, Wolność i determinizm w antropologii marksistowskiej, Marksowska koncepcja człowieka i problem interpretacji danych archeologicznych*); wprawdzie przyroda uposażyła pewien gatunek w „załazek człowieka”, w możliwości do urzeczywistnienia, jednak warunkiem przekroczenia przyrody, stania się człowiekiem przez pracę (tzn. świadome i celowe działanie, w związku z innymi) jest posiadanie określonych dyspozycji, możliwości. Dopowiadając od siebie: jest możliwość (realna możliwość, a nie tylko możliwość, i to możliwość czynna) użycia rozumu (m.in. dzięki odpowiednio ukształtowanemu mózgowi).

I znowu wszystko rozbija się o zasadę racji dostatecznej. Wyraźnie niezgodne jest z nią twierdzenie, że zmiany ilościowe materii wywołują skok jakościowy w bycie, powodują zaistnienie niematerialnej własności lub czynności materii. Twierdzenie to mówi, zresztą w sposób ogólnikowy, o tym, jak się coś – przypuszczalnie – dokonało, nie podaje natomiast, dlaczego. Trudno przypuszczać, że sama praca może być przyczyną zaistnienia myślenia, pojawienia się i ukształtowania ludzkiego umysłu. Jeżeli praca kierowana jest myśleniem (tzn. jest czynnością świadomą i celową), to myślenie poprzedza pracę, nie może zaś być jej skutkiem. Jeżeli praca nie jest kierowana myśleniem, znaczy to, że odpowiednio długotrwałe wykonywanie czynności niemyślowych wywołuje zaistnienie czynności myślowych. Jeśli myślenia posługującego się pojęciami, a więc treściami ogólnymi (odjednostkowionymi), nie da się potraktować jako czynności materialnej (w wyżej określonym sensie), to stanowisko marksistowskie (jak zresztą każdy materializm) polegałoby na uznaniu, że spełnianie pewnych czynności materialnych może wywołać

(wywołało) pojawienie się pewnych czynności (i związanych z nimi zdolności) niematerialnych, a więc że byt może być przyczyną tego, czego sam nie ma, może – będąc sobą jako określony byt – spowodować to, co pozostaje w opozycji bytowej do niego, a więc może działać tak, jakby nie był tym, czym jest (zob. A. B. Stępień, *Zagadnienie genezy duszy ludzkiej a materia* oraz tenże, *Sposoby istnienia i ostateczna racja bytów*, w: tenże, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2007<sup>5</sup>, par. 34).

To, że pewien wysoko zorganizowany gatunek zwierzęcy, blisko spokrewniony biotycznie z niektórymi innymi gatunkami, stał się twórcyem ontycznym nowego typu bytu, jakim jest osoba ludzka, która dysponuje samoświadomością, aktami umysłowymi o treściach ogólnych, rozwija się i tworzy kulturę w kontaktach międzypersonalnych, świadczy o tym, że dany gatunek obdarzony został szczególnymi potencjalnościami, przekraczającymi strukturalnie potencjalność tego, co cielesne, lub w grę wchodzi zewnętrzny, niematerialny czynnik, który nie tylko wprowadza nową organizację (jak przy przemianie chemicznej, śmierci organizmu itp.), lecz zasadniczo przekształca strukturę ontyczną danego gatunku. Inaczej trzeba przyjąć – odrzucając zasady niesprzeczności i racji dostatecznej – że sfera bytu jest sferą anarchii i absurdu.

Ulubionym „chwytym intelektualnym” marksistów, zarówno przy opisie, jak i wyjaśnianiu rzeczywistości, jest operowanie pojęciami „dialektycznego związku” czy „dialektycznej współzależności”, co ma prowadzić do usunięcia pytania o pierwotność. Próbuje się uzasadnić to uchYLENIE pytania o pierwotność, o rację ostateczną twierdzeniem, że badane przez nas związki (np. związek przyczynowy) mieszczą się zawsze w przyrodniczej i społecznej całości (totalności) i nie mogą być do niej stosowane, nie wyprowadzają nas poza nią. Jest to istotne ograniczenie racjonalności ludzkiej wiedzy rzekomo w imię racjonalizmu. Tak ma się sprawa przy zagadnieniu relacji między jednostką a społeczeństwem. Społeczeństwo to układ jednostek powiązanych ze sobą siecią stosunków kontaktu czy współpracy, wzajemnych uwarunkowań, a więc – wydawałoby się – byt wtórny, nadbudowany nad poszczególnymi ludźmi. Z drugiej strony człowiek w oderwaniu od społeczeństwa jest tylko potencjalnie „jednostką ludzką”; wszystko, co ludzkie, zyskuje w społeczeństwie i przez społeczeństwo. Byt społeczeństwa (określonego jako system powiązań międzyjednostkowych) jest na tyle mocny, że stanowi czynnik

determinujący i aktualizujący podbudowujące go jednostki. Z odrębności bytu społecznego, jego niesprowadzalność do bytu przyrodniczego i psychicznego podkreślił mocno m.in. S. Rainko (*Materializm historyczny a poznanie*). Aby nie było tu jawnej „kołowacizny” w przyczynowaniu, niezgodnej z zasadą niesprzeczności i z zasadą racji dostatecznej, trzeba przyjąć, iż owe jednostki podbudowujące byt społeczeństwa nie są jeszcze ludźmi. Trzeba dopiero powstania systemu relacji między nimi, aby on (ten system) uczynił owe jednostki ludźmi! Czy to doprecyzowanie wystarczy, aby uzgodnić i tę myśl marksistowską z zasadą racji dostatecznej? Nie jest to jedyny przypadek w systemie marksistowskim, że układowi relacji zachodzących między elementami pewnego zbioru przypisuje się bytową moc determinowania natury tych elementów. Trafnie, choć ostrożnie ujął tę sprawę T. Ślipko. Zacytujemy większy frg. jego artykułu (*Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce*, 14): „Pewnej analogii dostarcza tu marksistowskie pojęcie stosunków produkcyjnych, które przecież są również tylko systemem zależności międzyludzkich, a jednak posiadają właściwą sobie obiektywną rzeczywistość. A więc u podstaw marksistowskiej tezy o genetycznym uwarunkowaniu jednostki przez społeczeństwo mieści się pojęcie społeczeństwa jako bytu rzeczywistego, konstytuującego egzystencję jednostki, stanowiącego źródło i siłę twórczą wszystkich elementów psychicznego i zewnętrznego życia jednostki. Czy w takim założeniu można zasadnie przypuszczać, że ta przez społeczeństwo wszechstronnie ukształtowana jednostka przedstawia byt, istotę, która w porównaniu ze społeczeństwem stoi na tym samym, co i ono, poziomie jako równoważny mu podmiot stosunku: jednostka i społeczeństwo? Czy w bytowej treści tej jednostki da się stwierdzić coś, co by ją uniezależniało od społeczeństwa i stawiało ponad społeczeństwem jako rzeczywisty, zupełny, osobowy mikrokosmos? Narzuca się raczej wniosek, że z chwilą przyjęcia społecznej konstytucji jednostki z konieczności schodzi ona do rzędu epifenomenu społeczeństwa, wielkości wtórnej i pochodnej. Nie oznacza to wcale, że ten społecznie ukonstytuowany człowiek zmienia się automatycznie w ontologiczne i etyczne zero. Zawsze jednak pozostaje tylko elementem społeczeństwa i jego wartość ontologiczna mierzy się wartością elementu, a więc przydatnością części do funkcjonowania całości. Krótko mówiąc w myśl aktualnej

marksistowskiej koncepcji człowieka jednostka nadal całą szerokością swego bytu zwrócona jest ku społeczeństwu i do niego przylega. Jest to »człowiek«, ale człowiek »kolektywny«, nie zaś człowiek-osoba w pewnym przynajmniej wymiarze od społeczeństwa niezależny i nad nim górujący. Jeżeli termin »socjocentryzm« użyty na określenie tego stanowiska mówi może za wiele, to wyrażenie »socjoprioryzm« wydaje się zupełnie uzasadnione”.

RELACYJNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA. Mimo takich czy innych modyfikacji oraz rozwinięć u różnych autorów, marksistowska koncepcja człowieka, jego istoty, pozostaje – zgodnie z szóstą tezą o Feuerbachu – koncepcją relacyjną. Taką koncepcję prezentują określenia np. J. Ładosza, Jaroszewskiego, Cackowskiego, nawet Kuczyńskiego. Jedynie W. Mejbaum powołując się na Arystotelesa, stwierdza nie tylko, że „[...] żaden konkretny przedmiot nie jest identyczny z żadnym układem cech ani stosunków”, lecz także: „Istota człowieka nie jest całością stosunków społecznych” (*Zmiana i struktura*, 17). Sformułowanie Marksa ma charakter metaforyczny i nie da się w swoim literalnym sensie utrzymać. Zdaniem Mejbauma „w badaniach dotyczących podstawowych zagadnień materializmu historycznego pojęcie »istoty człowieka« jest całkowicie zbędne” (tamże; tu oczywiście Mejbaum radykalnie różni się od Arystotelesa).

Jeżeli człowiek w swojej istocie, w swoim bytowym rdzeniu jest układem, wiązką relacji, jest bytem stosunkowym, to byt ten jako byt w ogóle albo jako byt ludzki jest wtórny, pochodny względem tych relacji (wraz ze zbiorem ich członów). Nie znajdujemy w nim podłoża szczególnej pozycji aksjologicznej jednostki ludzkiej, jej godności. Można to dwojako rozumieć: byt ludzki jest relacyjny jako byt (bo nie ma w sobie substancjalnego podłoża, podmiotu cech o określonej, stałej naturze konstytutywnej, w której skład nie wchodzi żadne cechy nabyte lub stosunkowe, zewnętrznie uwarunkowane), albo jako człowiek (bo to, co w nim ludzkie, ma charakter zasadniczo lub wyłącznie stosunkowy, jest zbiorem cech nabytych, zewnętrznie uwarunkowanych). Ważnym przyczynkiem do zrozumienia marksistowskiej koncepcji bytu ludzkiego i jego wyzwolenia jest artykuł: Z. Golubivič, *Koncepcje rewolucji i ruchu społecznego a zagadnienie osobowości – aktualność myśli Marksowskiej*.

Znowu pozwolimy sobie zacytować Ślipkę: „Autorzy marksistowscy nie ujawnili żadnego mechanizmu, który by uzasadniał dokonane przez nich

przejście od ontologicznego socjoprioryzmu do etycznego prymatu jednostki” (*Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce*, 15). Cóż z tego, że – jak podkreśla np. M. Fritzhand – dla Marksa człowiek to „summum bonum”, a „człowiek” występuje w znaczeniu ideału i wzorca, skoro pragmatyczny (praksistyczny) realizm marksistowski postuluje ugruntowanie wszelkich ideałów i opartych na nich norm na faktycznym stanie przedmiotu i jego realnych możliwościach. Tego ontycznego gruntu nie ma w relacyjnej istocie człowieka. Człowiek jest częścią lub funkcją całości, nie będąc samodzielną całością bytową (osobową, autodeterminowaną substancją), nie może być wartością autoteliczną, a tym bardziej najwyższą wartością.

ISTOTA MATERIALIZMU. Tezę materializmu można sformułować następująco: wszystko (każdy byt) jest materią lub pochodzi i zależy od materii. W pojmowaniu materii w marksizmie odnotować można następujące tendencje: a) naturalistyczną: przez materię rozumie się przedmioty otaczającego nas świata, zasadniczo jednorodne i powiązane naturalnymi związkami przyczynowymi z tym, co jest nam bezpośrednio, empirycznie dane (w tym i z moim ciałem); b) gnozeologiczną: materia to to, co obiektywnie istnieje i jako takie jest zastane poznawczo (źródłowo dane w doświadczeniu zmysłowym) przez nas (wśród marksistów dostrzega się nietrafność tego określenia materii, które podaje jedynie warunek konieczny i jest za szerokie); c) sensualistyczną: materia to to, co – bezpośrednio lub pośrednio – zmysłowo dostępne, niezależne od podmiotu poznającego (świadomości poznającej) źródło (aktualne lub potencjalne) naszych wrażeń (podejście zbliżone do poprzedniego. Określenie to – jak zauważyli również niektórzy marksiści – wymaga komentarzy i zastrzeżeń, podaje warunek konieczny bytu materialnego przy założeniu realizmu!); d) ontologiczną: materia to byt – obok obiektywnego istnienia – obdarzony takimi atrybutami, jak niezniszczalność (u Engelsa ilościowa i jakościowa), wieczność, zmienność (w ostatecznym swoim podłożu lokalna?), przestrzenność, podleganie prawidłowościom (a więc zdeterminowanie). W myśl marksistowskiego poglądu wybór i określenie atrybutów materii uzależnione jest od aktualnego stanu wiedzy przyrodniczej (przeto nie jest w tej filozofii raz na zawsze ustalona?). Wobec trudności każdej z tych „definicji”, wielu marksistów łączy je koniunkcyjnie lub alternatywnie. Jeżeli do tego doda

się dialektyczną tezę o tym, że materia może skokowo wyłaniać coraz to nowe (jakościowo odmienne) swoje postacie, to marksistowska koncepcja materii zatracą swoją wyrazność, wręcz się rozmywa. Chcąc tego uniknąć, trzeba przyjąć, iż filozofia jest w stanie – niezależnie od zmienności wiedzy przyrodniczej – ustalić listę koniecznych, stałych atrybutów materii, oraz trzeba tę listę włączyć w definicję bytu materialnego. Tak faktycznie czyni wielu marksistów. Ale wówczas należy zdecydować, czy np. to, co psychiczne w człowieku – jego samoświadomość, jego akty intelektualne i woliwne (oraz ich wytwory) – ma owe atrybuty (a więc ex definitione jest materialne), czy ich nie ma. W tym drugim wypadku rysuje się niezborna materialność świata. Ostatnio dominuje wśród marksistów opowiadanie się za pierwszym rozwiązaniem: należy tak scharakteryzować psychikę ludzką, aby w niej nie znaleźć niczego, co by było niezgodne (sprzeczne) z atrybutami materii, co by było niematerialne. Jak w takim razie z przestrzennością (z przestrzenną rozciągłością), z wymiernością fizykalną pogodzić ogólność treści aktów umysłowych? Materializm dialektyczny okazuje się odmianą materializmu emergentnego: materia jest w stanie wytworzyć radykalnie nową formę bytu, niedającą się przewidzieć na podstawie jej praw, przekraczającą materię w jej treści i strukturze. Dyskutuje się też w marksizmie nad sprawą istnienia tzw. wspólnego tworzywa dla bytów materialnych, dla całej rzeczywistości. Zdaniem np. R. Rudzińskiego (*Teoria i rzeczywistość*), praksytyczna perspektywa marksizmu wymaga istotnej reinterpretacji także koncepcji materii. Zrywa ona zdecydowanie z materializmem scjentyistycznym. Prawdziwość tezy, że materia jest wieczna, „nie da się definitywnie dowieść”. Materia nie jest absolutem jedynym, określenie jej atrybutów nie jest prawdą absolutną. Problematykę ontologiczną należy rozpatrywać w perspektywie autonomii człowieka, który kreuje – wprawdzie nie arbitralnie – sens rzeczywistości jako pewnej (dla niego) całości.

ATEIZM MARKSISTOWSKI. Ateizm marksistowski oprócz motywacji filozoficznej ma motywację społeczno-polityczną, kulturową. Na gruncie filozoficznym w pismach klasyków ateizm występuje jako założenie podstawowe, natomiast teizm jest traktowany jako przesąd, absurd, wręcz obelga. Argumenty o wydzźwięku bardziej racjonalnym, jakich można się dopatrzeć u Marksa i Engelsa, są następujące: a) stwierdzenie (w *Rękopisach*

*ekonomiczno-filozoficznych z 1844 r.*), że pytanie o pierwszą przyczynę *x-a* zakłada nieistnienie *x-a*; tymczasem pytanie takie zakłada jedynie niekonieczność (przygodność) istnienia *x-a*; b) wywiedzenie koncepcji Boga-Stwórcy transcendentnego wobec świata z procesów alienacji i abstrakcji, jako wytworu subiektywnych operacji ludzkich (jeśliby nawet hipoteza o genezie pojęcia i przekonań o Bogu była słuszna, to nie obala jeszcze prawdziwości tezy o istnieniu Boga); c) sformułowanie przeciwstawnej koncepcji jedności i walki przeciwieństw jako źródła ruchu samorzutnego i racji zmienności rzeczywistości. Łatwo zauważyć, iż na terenie dyskusji filozoficznej pozostaje jedynie argument trzeci. Polega on na zastąpieniu tezy teistycznej tezą o materii jako bycie wiecznym, mającym w sobie samym – jako dialektycznie ustrukturuowanym – przyczynę swojego ruchu i rozwoju (*materia causa sui*). Wieczność jednak polega tu na tym, iż materia (tzn. mnogość bytów materialnych czy świat jako układ, system takich bytów) nie ma w swoim istnieniu ani początku, ani końca. Łatwo zauważyć, że w ten sposób materii przypisuje się status bytu absolutnego. Jest ona bytem pierwotnym, nie ma zewnętrznej racji swojego istnienia, sama sobie zawdzięcza to, że istnieje. Oczywiście taka absolutność nie może przysługiwać poszczególnym ciałom lub stanom czy procesom cielesnym, które powstają i giną. Może przeto przysługiwać albo wspólnemu tworzywu materialnemu, jakiejś podstawowej warstwie tego, co artykułuje się zmiennie w poszczególnych przedmiotach (w ten sposób dojść możemy do Spinozjańskiej interpretacji diamaty, którą propagowała swojego czasu H. Eilstein), albo całemu kosmosowi (wszechświatowi) jako ogółowi (systemowi) tego, co materialne i istniejące. Jeżeli drugie, to przecież przemijalność i zniszczalność każdego bytu materialnego nie wyklucza możliwości przeminięcia, zniszczenia wszystkich bytów, a więc razem z nimi całego wszechświata. Jeżeli pierwsze lub drugie, to dzięki czemu materia sama z siebie istnieje, stanowi byt absolutny (pierwotny)? Jedność i walka przeciwieństw tłumaczyłyby co najwyżej występowanie ruchu (zmienności) w materii. Zresztą walka też byłaby jakąś postacią ruchu, a więc jeden ruch tłumaczyłby inny ruch. K. Ajdukiewicz, Kłósak, S. Hook wykazali w analizach zmiany, że w bycie zmieniającym się lub w zachodzących procesach nie występują w sensie ścisłym żadne sprzeczności. Uznanie w bycie tak czy inaczej zinterpretowanych „sprzeczności” czy „przeciwieństw” przy

równoczesnym odrzucaniu – jak u klasyków marksizmu – sprzeczności wewnątrz teorii, czyni całą sprawę wysoce kłopotliwą i wręcz tajemniczą (zob. L. Rogowski, *Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany*). Trzeba przeto owe „przeciwieństwa” albo „sprzeczności dialektyczne” pojąć inaczej, np. jako biegunowość struktury lub antagonizm sił czy interesów. Ale bieguny nie „walczą” między sobą, a wspomniany antagonizm może zachodzić w organizmach żywych, wśród ludzi, społeczeństw i ewentualnie wytworów ludzkich, w kulturze. W zastosowaniu do innych bytów termin „antagonizm sił lub interesów” jest mało konstruktywną, a wręcz bałamutną metaforą. Gdyby przedmioty stanowiły jedność walczących ze sobą (ścierających się) przeciwieństw, wówczas – ponownie zauważamy – jakżeby mogły tworzyć się i istnieć przez pewien czas spójne całości, zwł. całości tak złożone i trwałe (pomijamy tu gwiazdy i systemy planetarne), jak żywe organizmy, osoby, narody, państwa, kościoły i inne instytucje społeczne? Jak możliwe byłyby indywidua osobowe, mające swoje „ja”? Te przeciwieństwa wewnątrzbytowe nie mogłyby polegać na tym, iż dany byt zarazem istnieje lub nie istnieje albo ma jakąś treść i jej nie ma. Wtedy bowiem dany byt nie byłby jeden, odrębny, nie różniłby się od innych bytów ani od nicości. Przy takim chaosie bytowym niemożliwe byłoby jakiegokolwiek poznanie, jakiegokolwiek zaklasyfikowanie określonego sądu jako prawdziwego lub fałszywego. Niemożliwe byłoby też jakiegokolwiek zborne, planowe działanie. Materializm przyjmuje, że materia (byt cielesny znajdujący się w ciągłym ruchu) z istoty swojej istnieje, z istoty swojej nie może nie istnieć (zob. szerzej: Stępień, *Wstęp do filozofii*, par. 29: *Rodzaje znaków. Systemy znaków*, par. 31: *Metafizyczny punkt widzenia: byt jako byt*).

W filozofii marksistowskiej nie widać żadnej racji dla takiej tezy, trzeba więc ją uznać za założenie tej filozofii. Z punktu widzenia klasycznej filozofii bytu jest to założenie absurdalne. Byt zmienny to byt, który nabywa wciąż to, czego nie miał, i traci coś, co miał, przeto jest to byt: a) ciągle ograniczony w swej bytowości; b) ciągle – pod coraz to innymi względami – przechodzący od možnosti do aktu, od niebytu do bytu i odwrotnie. Jeżeli byt materialny to wszystko sam sobie zawdzięcza, to jest to byt zarazem ograniczony i nieograniczony, zarazem niemający czegoś i dający sobie coś, czego nie ma, a więc wewnętrznie sprzeczny i niepodlegający zasadzie racji dostatecznej. Do konsekwencji takiego stanowiska nie będziemy już wracać. Jedyna obrona



marksizmu tutaj polega na zniesieniu pytania o początek, o to, co pierwotne w bycie. Jest to unik trzymającej się kurczowo swoich założeń doktryny – ideologii.

Należy zaznaczyć, iż niektórzy marksiści polscy próbowali dodatkowo uzasadnić materializm i ateizm przez podważenie tomistycznych dowodów na istnienie Boga. Przyjrzyjmy się tego rodzaju rozważaniom, które znajdujemy – w różnej formie – u L. Kołakowskiego (np. *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, 94–95), Cackowskiego (*Problemy i pseudoproblemy*, 306–307; *Doświadczenie a jedność materialna świata*), J. Grudnia (*Dwie koncepcje metafizyki tomistycznej*), W. Kozłowskiego (*O dowodach istnienia Boga*), W. Mejbauma (*Kłopoty z początkiem świata*). Mejbaum w książce *Kłopoty z początkiem świata* kilkakrotnie pisał o logicznej niepoprawności tomistycznych dowodów na istnienie Boga oraz o dowolności i bezzasadności ich założeń. Niestety, w całej książce nie można spotkać jakiegokolwiek analizy którejkolwiek z „pięciu dróg” św. Tomasza z Akwinu. Mejbaum bowiem chyba nie sądzi, że przedstawienie gdzieś na początku książki strzępów argumentacji tomistycznej (zresztą odległych od autentycznej wersji) upoważnia go do wmawiania czytelnikowi (tak wygląda zabieg metodologiczny autora), iż argumentacja ta jest przeprowadzona wbrew logice i narażona na zarzut popełnienia petitio principii). Niejednokrotnie skorzystał on z zasady przyczynowości, co jednak nie przeszkadza mu przy okazji dowodu istnienia Boga zauważyć, że trudno jest uzasadnić twierdzenie: „świat musi mieć przyczynę”. Autor nie dostrzegł zresztą wielości aspektów rzeczywistości i różnicy między fizykalnym a filozoficznym ujęciem przyczynowości. W argumentacji tomistycznej zasadniczą funkcję pełni zasada racji dostatecznej. Nie pomoże tutaj powoływanie się na matematyczne teorie zbiorów nieskończonych. Matematyka co najwyżej wykazuje, że możliwe są (w sensie niesprzeczności) pewne struktury nieskończone, ale bynajmniej nie upoważnia do wniosku, że istnienie jakiegoś nieprzeliczalnego ciągu zdarzeń czy zmian samo siebie tłumaczy. Mejbaum nie stwierdził, że myśl jest materialna, skłonny jest jednak uważać, iż w ten sposób niematerialna jest każda cecha ciała. Jeżeli autor nie jest reistą i przyjmuje realne istnienie nie tylko rzeczy, lecz także ich własności, to twierdzenie powyższe nie wydaje się możliwe do utrzymania. Każde ciało we wszystkim, co mieści się w zakresie jego bytowości, jest skonkretyzowane,

czasoprzestrzennie zindywidualizowane. Wszelkie własności danego ciała, a więc jego kształt, barwa itp. są również zindywidualizowane. Nie można więc im przypisać w jakimkolwiek operacyjnym sensie niematerialności. Myśl w swojej empirycznie danej nam postaci nie przejawia jakichkolwiek właściwości charakterystycznych dla ciał i ich cielesnych cech. Niestety i tym razem autor załatwił sprawę kilkoma ogólnikami. W znacznie późniejszej książce o Kołakowskim (W. Mejbaum, A. Żukrowska, *Literat cywilizowanego świata*, 241) czytamy m.in.: „[...] ks. Kłósak, który w XX w. podejmuje się dowieść istnienia Boga, jest, jako przedmiot ataku, jak dziecko bezbronny”. Tak przebiega „dialog” z marksizmem.

Po pierwsze, powtarza się tu argumentację np. B. Russella. Jeśli każdy byt ma swoją przyczynę, to dlaczego nie pytamy o przyczynę Boga? Ten argument bierze się z nietrafnej filozoficznej koncepcji przyczyny (związku przyczynowego) oraz z niewłaściwego zrozumienia sposobu, w jaki na terenie filozofii bytu (metafizyki) dochodzi się do uznania istnienia osobowego Absolutu. Przez przyczynę rozumiemy tu zewnętrzną rację dostateczną istnienia bytu, a zasada przyczynowości (sprawczej) głosi, że każdy byt, który nie istnieje dzięki sobie (a więc jest przygodny, niekonieczny), ma zewnętrzną rację swojego istnienia. Ostatecznie musi nią być byt, który istnieje dzięki sobie (a więc nie wymaga z kolei innej zewnętrznej racji swojego istnienia), byt konieczny (pierwotny). Pytanie o przyczynę (a więc zewnętrzną rację) takiego bytu jest nietrafne i bezzasadne.

Po drugie, powtarza się tu argumentację np. H. Reichenbacha, który twierdził, iż związek przyczynowy zakłada istnienie dwu członów (partnerów). Nie doprowadzi nas przeto do jednej rzeczy, która byłaby tylko przyczyną (taka bowiem nie podlegałaby już zasadzie przyczynowości). Ponadto wszechświat jako całość nie ma przyczyny, albowiem – na mocy definicji – obejmuje wszystko, także wszelkie człony związków przyczynowych. W filozofii bytu – odpowiadamy – nie głosi się tezy, iż każdy byt ma swoją przyczynę sprawczą (tzn. zewnętrzną rację swojego istnienia), lecz tezę, iż każdy byt przygodny ma taką przyczynę. Przyczynowość – w podanym sensie metafizycznym – odnosi się jedynie do przygodności. Oczywiście, jeśli zdefiniujemy wszechświat jako ogół tego, co istnieje, byt pierwotny musi stanowić element składowy wszechświata. To nie podważa wcale potrzeby istnienia bytu koniecznego, jako

ostatecznej racji bytów niekoniecznych.

Po trzecie, neguje się tezę o przygodności bytów występujących w otaczającym świecie i poznawanych w naukach szczegółowych. Świat realny bowiem to całość, której różne elementy są wzajemnie powiązane i uwarunkowane. Poszczególne byty mają swoją rację konieczną istnienia i przemijania w innych bytach, ale właściwie żaden z bytów „naprawdę”, „w dosłownym tego słowa znaczeniu” nie ginie (Grudzień), „rzeczy nie przestają nigdy istnieć w tym sensie, aby ich materia ulegała unicestwieniu” (Kołakowski). Jeśliby nawet zgodzić się na to, że poszczególne byty (fragmenty realnego świata) są przygodne w sensie tomistycznym (podobnie sprawa przedstawia się i poza tomizmem, np. w ontologii R. Ingardena), to z tego nie wynika, wg marksizmu iż cały świat (w sensie kolektywnym) jest bytem przygodnym i wymaga zewnętrznej racji swojego istnienia. Powiedzenie, że istota jakiegoś przedmiotu nie zawiera istnienia, znaczy jedynie tyle, że samo określenie przedmiotu nie stwierdza jeszcze, iż ów przedmiot faktycznie istnieje.

Jeżeli będziemy bronić nieprzygodności poszczególnych bytów realnych w ten sposób, że podkreślimy ich związki z innymi bytami lub stwierdzimy, iż przedmioty te nie unicestwiają się całkowicie, gdyż coś z nich (tworzywo wszechświata? budulec do uformowania?) pozostaje (niezmiennie?) i – ewentualnie – w jakiejś swojej warstwie jest niezniszczalne, wieczne, to przesuwamy tylko problem, lecz go nie usuwamy. Bo albo stoimy na stanowisku pluralizmu, uznającego mnogość (cielesnych) substancji, odrębnych przedmiotów, które powstają i giną (przemijają raz na zawsze), i wtedy świat jako układ czy system takich przedmiotów nie może istnieć mocniej niż one; albo stoimy na stanowisku jakiejś postaci monizmu, twierdząc, że odrębność poszczególnych przedmiotów (ciał) jest akcydentalna i właściwie istnieje jedna jedyna substancja: świat czyli materia. Jeśli to drugie, nie można nie przyjąć – zgodnie z dialektą – iż ta materia się różnicuje, zmienia, rozwija, przybiera wciąż nowe (przemijające!) postaci, a więc jest bytowo wielorako ograniczona (o czym pisaliśmy). Przypisując przeto materii absolutność, pierwotność bytową, przypisujemy jej zarazem sprzeczne z absolutnością atrybuty czasoprzestrzenności, zmienności (a więc ciągłego przechodzenia z możliwości do aktu), również – w myśl dialektyki – wewnętrznej niezgodności. Ponadto,

jeśli mimo zachodzącej „walki przeciwieństw” ani cały świat, ani poszczególne przedmioty wciąż nie eksplodują, lecz tylko się (stopniowo lub skokowo) zmieniają, czy działa tu jakieś prawo dążenia do stabilności, czy do zachowania bytu? I czy nie jest ono bardziej podstawowe (silniejsze) niż prawo walki przeciwieństw?

Wg arystotelizmu i tomizmu, realne byty niekonieczne dążą do utrwalenia, dopełnienia swojego bytu (wedle własnej natury), do jedności i doskonałości i realizują tę dążność ostatecznie dzięki bytowi pełnemu, koniecznemu. Wg materializmu dialektycznego, byt to ciągła niezborność, niepokój, to jedność przeciwstawień, to walka i rozpadanie prowadzące do nowej, lecz równie niestabilnej i przelotnej jedności, to udręka pnącej się po spirali i ograniczonej materialnością (rzekomo niewyczerpalną jakościowo) triady: teza – antyteza – synteza. W tomizmie u kresu drogi niekoniecznych bytów osobowych czeka realna możliwość i nadzieja kontaktu z osobowym Absolutem. W diamacie zaś człowiek uwikłany jest w kołowrót przemian materialnej rzeczywistości, a każda, nawet najbardziej optymistycznie pojęta faza rozwoju jego bytu w społecznym usytuowaniu (np. w przyszłym komunizmie) będzie jedynie etapem w ścieraniu się dialektycznych sprzeczności. Wyłączną racją przyjęcia tej perspektywy wyzwolenia człowieka od aktualnych konfliktów i antagonizmów, perspektywy swoistego, naturalistycznie ujętego „zbawienia” człowieka, jest arbitralne założenie systemowe filozofii, która – wywodząc się z okresu scjentyistycznego zafascynowania naukami szczegółowymi – głosi się „jedynie naukową”.

L. Kołakowski, *Wykłady o filozofii średniowiecznej*, Wwa 1956; W. Kozłowski, *O dowodach istnienia Boga*, Wwa 1960, 1963<sup>2</sup>; A. B. Stępień, *Zagadnienie genezy duszy ludzkiej a materia*, ZNKUL 3 (1960) nr 1, 108–117; W. Mejbaum, *Kłopoty z początkiem świata*, Wwa 1961, 1962<sup>2</sup>; Z. Cackowski, *Problemy i pseudoproblemy*, Wwa 1964; L. Rogowski, *Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany*, To 1964; T. Ślipko, *Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce*, ZNKUL 10 (1967) nr 2, 3–16; A. Synowiecki, *O logicznej strukturze leninowskiego pojęcia materii*, SF 15 (1971) nr 1, 27–38; K. Ochocki, *Spory o pojęcie materii*, Wwa 1972, 1979<sup>2</sup>; J. Grudzień, *Dwie koncepcje metafizyki*

tomistycznej, w: *Filozoficzne problemy współczesnego chrześcijaństwa*, Wwa 1973, 135–164; Z. Guzik, M. Kuniński, *Leninowska definicja materii a współczesna fizyka*, ZNUJ.F (1973) z. 3, 73–77; M. Hempoliński, *Czy tezą materializmu jest twierdzenie o pierwotności materii wobec świadomości?*, SF 18 (1974) nr 4, 119–123; A. Pawlak, *Problem materialnej jedności świata w świetle dialektyki*, tamże, 87–97; Z. Cackowski, *Doświadczenie a jedność materialna świata*, SF 19 (1975) nr 6, 3–14; *Z dyskusji nad „doświadczeniem i materialną jednością świata”* [wypowiedzi: A. B. Stępnia, J. Szczepańskiego, J. Czerkawskiego, Z. Cackowskiego], tamże, nr 7, 59–66; R. Panasiuk, *Problem człowieka w filozofii marksistowskiej*, AnUMCS. Sectio I 1 (1976), 55–63; A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lb 1976, 2007<sup>5</sup>; R. Panasiuk, *Marks – antropologia i „praxis”*, SF 21 (1977) nr 6, 39–53; S. Rainko, *Materializm historyczny a poznanie*, tamże, nr 10, 109–115; A. Synowiecki, *Od materializmu kontemplacyjnego do materialistycznej „filozofii praktyki”*, tamże, 117–129; R. Rudziński, *Teoria i rzeczywistość*, SF 23 (1979) nr 3, 71–88; W. Mejbaum, *Zmiana i struktura*, tamże, nr 2, 11–26; B. Modzelewski, *Czy twierdzenie o pierwotności materii wobec świadomości nie jest tezą materializmu dialektycznego?*, tamże, nr 12, 115–130; R. Panasiuk, *Wolność i determinizm w antropologii marksistowskiej*, SF 24 (1980) nr 11, 5–19; Z. Cackowski, *Praca ludzka i jej twórcza moc*, SF 27 (1983) nr 4, 19–32; R. Panasiuk, *Marksowska koncepcja człowieka i problem interpretacji danych archeologicznych*, tamże, nr 3, 85–93; K. Kłósak, *Problem psychizmu ludzkiego w materializmie dialektycznym*, Znak 36 (1984) nr 1, 21–32; W. Mejbaum, A. Żukrowska, *Literat cywilizowanego świata. Leszek Kołakowski a kryzys myśli mieszczańskiej*, Wwa 1985; Z. Golubivič, *Koncepcje rewolucji i ruchu społecznego a zagadnienie osobowości – aktualność myśli Marksowskiej*, SF 30 (1986) nr 1–2, 21–28.

*Antoni B. Stępień*