

FORMA (gr. μορφή [morphé], łac. forma) — czynnik organizujący treść rzeczy w jej różnych stanach bytowania, korelat tego, co organizowane, czyli jakiejś materii (gr. ὕλη [hyle]).

F. i materia są to nazwy niejednoznaczne, których pierwotne rozumienie zostało ustalone przez Arystotelesa w dyskusji z poglądami Platona, ale sens tych wyrażen podlegał modyfikacjom w dziejach filozofii, zwł. u Kartezjusza, I. Kanta i E. Husserla. Odczytania sensu terminu „forma” można dokonać wraz z rozważaniami nad „materią”, która uchodzi za korelat f., oraz w związku z koncepcją naukowego poznania.

Od czasów Parmenidesa daje się zauważyć ostrą opozycję pomiędzy przedmiotem intelektualnego poznania (tym, co jest konieczne, stałe i ogólne, rządzące się zasadą sprzeczności) a przedmiotem poznania zmysłowego (tym, co jest jednostkowe, zmienne i niekonieczne). Konieczny przedmiot poznania intelektualnego, ujęty definicyjnie przez Parmenidesa (prawdziwym przedmiotem intelektualnego poznania — mając jedną i niezmienną definicję — jest byt, jeden i niezmienny), związał racjonalistyczną myśl gr. z monizmem.

Próba przewyciężenia Parmenidesowego monizmu była metafizyka Platona, w której przeciwstawił idee i rzeczy jednostkowe. Nie jest to jeszcze przeciwstawienie f. i materii; na podstawie partycypacji (μέθεξις [méthexis]) Platon mówi o idei zarówno jako o f. ogólnej, jak i o f. rzeczy jednostkowej. Warunkiem pojawienia się rzeczy jednostkowej i całego świata zmiennego jest (jeszcze nie nazwana „materią”) „pusta przestrzeń”, dzięki której idee ogólne stają się jednostkowymi. Spekulacje nad jednostkowymi rzeczami umieszcza jednak Platon w dziedzinie „mitów” — poznania doksalnego, a nie noetycznego poznania filozoficznego.

U Arystotelesa koncepcja f. i materii wiąże się z teorią substancji, której f. i materia są elementami składowymi, natomiast koncepcja substancji jako przedmiotu metafizyki pojawiła się u Stagiryty w związku z jego teorią naukowego poznania. Arystoteles jako przyrodnik interesował się przede wszystkim konkretnymi substancjami — τóδε τι [tode ti], jako filozof uznawał, że podstawowym warunkiem twierdzeń filozoficznych jest ich naukowość. Zasadniczym argumentem za przyjęciem przezeń platońskiej koncepcji nauki była koncepcja przedmiotu poznania jako koniecznego, niezmiennego i ogólnego. Jednostkowość i konkretność nie mogły stać się takim przedmiotem, ale mogła nim być konkretna substancja, o ile jest ona podstawą dla ujęć poznawczych, wyrażonych w realnych definicjach, czyli — τὸ τί ἦν εἶναι [to ti en éinai]. Wg odziedziczonej po Platonie koncepcji nauki oraz w wyniku utożsamienia poznania intelektualnego z pojęciowaniem nie mógł on inaczej postawić zagadnienia. Substancja jako przedmiot aktualnego poznania pojęciowego — τὸ τί ἦν εἶναι — nosi w sobie cechy konieczności, niezmienności i ogólności, ale ujęta sama w sobie jest konkretnym bytem — τóδε τι. Substancja ujęta jako τóδε τι okazuje się złożona z dwu wzajemnie się dopełniających, jako możność i akt, konstytuujących ją czynników — f. i materii.

Arystotelesa koncepcja f. i materii była uwarunkowana dwoma zasadniczymi postulatami: 1) związania nauki z realnym (podksiężycowym) i zmysłowo poznawalnym światem; 2) ostatecznego przewyciężenia hylozoistycznego monizmu. Wprawdzie pomysł dla koncepcji materii został zaczerpnięty z wcześniejszych, jednostronnych ujęć filozoficznych, jakimi były wariabilizm

szkoły jońskiej i ontologiczny stabilizm eleatów, to jednak Arystoteles podał własne uzasadnienia, przewyżczające trudności poprzednich systemów filozoficznych. Poprzednicy Arystotelesa, szukając praelementu pozwalającego wytłumaczyć zmienny świat, zwracali uwagę na taką lub inną postać tworzywa, z którego wszystko było utworzone, i dochodzili do twierdzeń wikłających się w sprzecznościach, co ukazywał w swych pismach Stagiryta; należało zaufać ludzkiemu językowi (ukształtowanemu na potocznym i zarazem ogólnym poznaniu świata) oraz wziąć pod uwagę bezsporne zdarzenia, jakie się nieustannie dokonują w przyrodzie; interpretacja tych zdarzeń winna być ostateczna, filozoficzna i — w ówczesnym rozumieniu — naukowa. Wg Arystotelesa filozofia ma na celu ostateczne wyjaśnienie świata zmiennego za pomocą naturalnego — zintegrowanego — ludzkiego języka. Język, przejawiający się w strukturze zdaniowej podmiotowo-orzecznikowej, stał się dla Arystotelesa podstawą do zbudowania logiki, a także umożliwił rozwiązanie wielu problemów filozoficznych. Jednym z nich jest zagadnienie materii i korelatywnej do niej f.

Mając na uwadze stawanie się substancjalne, np. rodzenie się zwierząt, oraz przypadłościowe, np. zmiany ilościowe, jakościowe, relacyjne — wypowiadamy szereg sądów o tych zdarzeniach. Otóż, przy realizmie ludzkiego poznania stosunkowi podmiotowo-orzecznikowemu, wyrażonemu w zdaniu, odpowiada stwierdzany stosunek treści samej rzeczy, przy obowiązywalności zasady sprzeczności — „nie-byt nie jest bytem”. Tak pojęty charakter języka wskazuje na istnienie w bycie tego, co konstytuuje — organizuje treść, będącą przedmiotem naszego pojęciowego poznania, np. „człowiek”, „wykształcony” — co u Arystotelesa jest nazwane f., oraz istnienia jakiegoś wspólnego, w stosunku do f. nieokreślonego podłoża, jednostkującego f., przez Stagirytę nazwanego materią. Gdyby nie było materii nieokreślonej w stosunku do f., należałoby przyjąć zachodzenie sprzeczności. Bez wspólnego (nieokreślonego w stosunku do formy) podłoża-materii, zdanie takie byłoby równoważne zdaniu: „z niebytu staje się byt”.

U podstaw Arystotelesowej koncepcji nauki stoi pytanie „διὰ τί?” [diá ti] — „dlaczego?”, lub ściślej — „dzięki czemu?”. Możliwość postawienia takiego pytania sponuje bytowy pluralizm, przejawiający się przynajmniej w tym, że dany do wyjaśnienia przedmiot jest złożony z różnych komponentów. Natomiast sam fakt bytowania rzeczy powinien być oczywisty. Chodzi o ustalenie pytania pierwszego i naczelnego w stosunku do przyczyny naczelnej. Taką przyczyną naczelną, przyczyną do której można sprowadzić wszystkie inne, jest wg Arystotelesa właśnie f. konstytuująca jednostkową substancję. Chodzi bowiem o danie naukowej (w rozumieniu Stagiryty) odpowiedzi, gdyż „wiedzę należy brać z pierwszych przyczyn” (*An. post.*, 71 b 9). Aby zaistniało poznanie naukowe, pierwszym i zasadniczym przedsięwzięciem jest ustalenie przedmiotu danej wiedzy, gdyż inaczej nie zaistnieje żadne zorganizowane poznanie; a przedmiot poznania musi być konieczny, niezmienny, powszechny. Powody konieczności i niezmienności poznania dostrzega Arystoteles w samym bycie — w postaci substancji, jako przeciwstawionej elementom materii, a więc substancji jako f. F. jest racją, że to, co czymś było, jest tym nadal (gdyż to, dzięki czemu coś jest czymś, jest ostatecznie definiowalne); przyczyna zaś i zasada to to, dzięki czemu coś jest czymś (*Met.*, 983 a 34). F. stanowi więc dla Arystotelesa naczelną, aktualizujący czynnik w rzeczy; ona decyduje o jedności

bytu i jest ostateczną podstawą definiowania rzeczy; f. organizuje od wewnątrz samą rzecz, konstytuuje byt i jest racją jego stałości, niezmienności, a przez to — konieczności. Gdyby nie było f. jako czynnika konstytuującego bytowość i konieczność — nie byłoby możliwe wyznaczenie koniecznego i powszechnego przedmiotu dla naukowego (w rozumieniu Arystotelesa) poznania. „Jasne więc z powyższego, że nie powstaje to, co nazywa się formą albo substancją, lecz tylko całość biorącą nazwę od formy” (tamże, 1033 b 17) „[...] całość zrodzona jest taką formą w tym ciele i kościach, jest Kaliasem czy Sokratesem; jest czymś innym od rodzącego z racji materii (bo ta jest różna w obydwu), a tym samym z nim z racji formy, która jest niepodzielna” (tamże, 1034 a 5). „Substancją bowiem jest forma tkwiąca w materii: z formy i materii jest to, co nazywa się substancją złożoną” (tamże, 1037 a 30). F. w stosunku do materii jest aktem i jako akt spełnia wszystkie charakterystyczne funkcje aktu. Zastosowanie koncepcji złożenia substancji z f. i materii, jako możliwości i aktu, umożliwiło Stagiryście przezwycięzenie trudności nagromadzonych przez filozofów: „[...] co jest przyczyną ich [substancji] jedności? Jeśli bowiem coś zawiera więcej części, nie będąc jedynie jakimś luźnym ich zbiorem, ale czymś więcej aniżeli same owe części, to jest jakaś tego przyczyna. [...] Cóż więc sprawia, że człowiek jest jeden? Dlaczego jest czymś jednym, a nie wiele: zwierzęciem i dwunożnym, zwłaszcza jeśli — jak to niektórzy utrzymują — jest zwierzę jako takie i dwunożne jako takie? [...] Jasne więc, że idąc za ich sposobem definiowania i za ich poglądem, nie można tego wytłumaczyć i rozwiązać trudności. Ale jeśli jest tak, jak my sądzimy, jedno jest materią, a drugie formą i jedno jest w możliwości, a drugie w akcie, to poruszone zagadnienie nie wydaje się przedstawiać żadnej trudności” (tamże, 1045 a 8–25).

Język podmiotowo-orzecznikowy ukazuje także różny charakter f. i materii jako „składników” bytu. Najrozmaitsze zmiany zachodzące w świecie wskazują na istnienie f. oraz materii przypadłościowej, zw. również f. i materią drugą. Wspólne podłoże-materia jest w tym wypadku jakąś określoną w sobie substancją-bytem, podlegając drugorzędnym przemianom, kończącym się wprowadzeniem jakiejś nowej f. przypadłościowej. W przypadku orzekania zmian substancjalnych mamy do czynienia z f. i materią pierwszą (substancjalną). Nastanie nowej f. substancjalnej (np. człowieka) jest uwarunkowane istnieniem wspólnego proporcjonalnego podłoża, którym jest jakaś materia w stosunku do f. substancjalnej (pierwszej) nieokreślona, czyli materia pierwsza: materią nie nazywam „coś” ani „ile”, ani żadnej innej kategorii, przy pomocy której określa się byt.

Inny tok myślenia, uzasadniający istnienie materii i f., można zauważyć przy Arystotelesa opisie i analizie ruchu. Wszystko, co się porusza, jest „czymś oto”, „z czego” i „przez coś”. Jeśli więc coś staje się z czegoś, to istnieje coś wspólnego — przy różnych stanach przemiany — a owo „wspólne” w stosunku do kresu przemiany nie jest zdeterminowane. Przy przemianach substancjalnych, gdzie kresem przemiany jest f. pierwsza — zasadniczo, bo bytowo organizująca materię — materia jest również niezdeterminowana, jest „materią pierwszą”. W tym sensie materia została nazwana pierwszym podmiotem w powstaniu każdego bytu i w jego dalszym bytowaniu. Materia pierwsza występuje tutaj jako współelement bytu-substancji w postaci istotnej (esencjalnej) możliwości, przyporządkowanej całkowicie aktowi — f. substancjalnej. Tak jak być bytem znaczy u Arystotelesa w zasadzie być substancją, tak też być materią lub f. zna-

czy zasadniczo być f. substancjalną i materią substancjalną, czyli materią pierwszą (przy negacji ciągu w nieskończoność), konstytuującą wraz z proporcjonalną f. tę oto substancję.

Obok materii pierwszej i f. substancjalnej, konstytuującej bytowość w sensie naczelnym, istnieją inne formy bytu, mianowicie przypadłości substancji oraz byty myślnie, które również podlegają prawu przemian — powstawaniu i niszczeniu, a przez to samo również u nich można wyróżnić f. i materię. Jest to jednak f. i materia zasadniczo (istotnie) różna niż w przypadku bytu substancjalnego; są one przypadłościowe i organizują byt-substancję do takich lub innych niekoniecznych form bytowania, które dla Arystotelesa nie są zasadniczym przedmiotem naukowego poznania.

Czymś innym wreszcie od materii i f. przypadłościowej jest materia i f. intelligibilna. Formą poznawczą (zmysłową i intelligibilną) są u Arystotelesa i u scholastyków „species”, czyli obrazy zastępcze, materią zaś intelligibilną jest jednostkowość, od której należy abstrahować. Arystoteles wyróżnił 3 rodzaje materii intelligibilnej, wg trzech stopni abstrakcji. Trzy typy materii i f.: substancjalnych, przypadłościowych i intelligibilnych są współskładnikami zasadniczo różnych postaci bytowania, chociaż mają tę samą nazwę.

Swoją koncepcją materii i f. jako współskładników bytu dokonał Arystoteles dalekiego odejścia od starych ujęć szkoły jońskiej i innych myślicieli hylozoiczno-monizujących. Jeśli spekulacje tamtych filozofów doprowadziły do prób odkrycia wspólnego, zdeterminowanego w sobie „przedmiotu”, jako wspólnej wszystkim „prasubstancji”, to Arystoteles dostrzegł, że taka prasubstancja samobytuje nie dlatego, że świat przedstawia się jako zbiór substancji-bytów, ale dlatego, że każda substancja-byt jest ukonstytuowana przez f., która całkowicie od wewnątrz przenika wszystko, co nazywa się materią jako tworzywo rzeczy. F. jest aktem konstytuującym bytowość substancji, tzn. to, że rzecz jest i to, czym jest. Materia jako sama z siebie nieokreślona (jest ona bytem tylko przez f.), jako nie-akt jest też nie-bytem i nie może samobytować. Nie zaistniał nigdy taki stan, jaki opisują mity gr., tzn. taki, w którym byłaby tylko czysta materia, a z niej dopiero wyłaniały się światy z chaosu i wody.

Wg Arystotelesa świat od zawsze był uporządkowany i ukonstytuowany z hierarchicznie ułożonych substancji. Substancje w swej bytowej strukturze nie są jednak czymś jednorodnym, niezłożonym, ale właśnie złożonym (σύνολον [sýnolon]) z pierwiastka aktualizującego, organizującego byt od wewnątrz, czyli z f., oraz z tego wszystkiego, co jest organizowane, determinowane i co może służyć jako podstawa do wyjaśnienia faktu zmienności i mnogości świata, czyli z materii najogólniej pojętej. Zjednoczenie w świecie zmiennym nie trwa jednak wiecznie; z powodu przemian jest nieustannie utracalne — znikają jedne substancje, a na ich miejsce beczasowo (momentalnie), z „tej samej” materii, powstają substancje nowe, które dlatego właśnie są nowe, że aktualizuje je nowa f., której dyspozycje do powstania były już zawarte w poprzednim stanie bytowym, czyli w poprzedniej substancji oraz w czynnikach sprawczych powodujących w podksiężycowym świecie nieustanne przemiany substancjalne. Fazą wstępną przemian substancjalnych są przemiany przypadłościowe, które, podobnie jak bytowość przypadłości, są koniecznie związane z substancją (jako byt bytu), a ostatecznie ze składnikami tworzącymi substancję, czyli z f. i materią. Przypadłościowe przemiany służą za model do zrozumienia przemian sub-

stancjalnych bytowych, jak np. przy rzeźbieniu w drzewie posągu Merkurego mamy do czynienia z materią drugą (drewno) i f. przypadłościowymi drugimi (kształtem), tak analogicznie w przemianach substancjalnych jest materia pierwsza jako całkowita potencjalność bytu i f. pierwsza, substancjalna.

Złożenie substancji z materii i f. pierwotnie przejawia się, wg Arystotelesa, w czterech elementach świata: ziemi, wodzie, powietrzu i ogniu. W nadksiężycowym, boskim świecie, od wewnątrz niezmiennym, ma miejsce swoista synteza materii i f., z tym że „materię” nadksiężycowego świata stanowi eter, jako tzw. piąta esencja, czyli piąty element, nie będący ani ziemią, ani powietrzem, ani wodą lub ogniem. F. substancji niebieskich jest rozumna dusza — λόγος [logos]. Jedyńą f. czystą jest arystotelesowski bóg, który świata nie uczynił, który jest myślą, siebie tylko myślącą. Bóg, jako f. czysta, jest przedmiotem miłosnej kontemplacji dla najwyższej inteligencji kosmicznej — pierwszych niebios, czyli sfery gwiazd stałych. Hierarchiczny układ substancji, złożonych z materii i f., wiąże się w jeden kosmos dzięki ruchowi, który łączy świat podksiężycowy ze światem nadksiężycowym i bogiem jako czystą f. Jedność kosmosu jest jednak tylko analogiczna, wg typu analogii *πρὸς ἕν* [pros hen].

Arystotelesowska koncepcja materii jako podłoża zmian substancjalnych, a przez to jako elementu bytowego niezdeterminowanego, nieujakościowanego, znalazła kontynuatorów w szkole stoików, którzy materię pierwszą pojęli jako element tylko „doznający” (πάσχον [paschon]), powiązany z f. jako elementem działającym (ποιοῦν [poioun]), przy czym ilość bezwładnej materii jest zawsze niezmienna.

Nieujakościowana, bezkształtna materia, przybiera, wg Filona z Aleksandrii, postać zła i siły nieczystej. Tę samą powiązaną z systemem emanacyjnym myśl znajdujemy u Plotyna, wg którego „materia zmysłowa” — w przeciwieństwie do „materii intelektualnej”, wchodzącej w treść samych idei — jest ostatnim kresem emanacji i jako taka jest złem, niezdolnym ani do działania, ani do samoistnienia, dlatego rzeczy zmysłowe mogą istnieć jedynie jako f. w materii.

Awicenna uznał, że w świecie materii istnieje podstawowa, najogólniejsza f. cielesności — forma *corporalis communis* — wspólna dla wszystkich ciał i stanowiąca o „cielesności” ciał materialnych — „corporeitas”. Przemiana jednych ciał w drugie suponuje jakieś wspólne cielesne podłoże, będące racją umożliwiającą przemiany materialne f. cielesnych. Taka f. cielesności (*corporeitas*), stanowiąc dla wszystkich f. cielesnych wspólne podłoże — bo każda f. materii jest jakoś ciałem-corporis — zdolna jest przyjąć w siebie różne f. różnych rzeczy, które są zawsze jakimś ciałem-corporis (jak wosk jest wspólnym podłożem dla wszelkich wyciskanych w tym wosku form różnych postaci). Koncepcja ogólnej f. *corporeitas*-cielesności została przejęta przez wielu myślicieli średniowiecza — w tym teologów — dla wyjaśnienia tożsamości ciała Chrystusa po Jego śmierci.

Awicebron (Ibn Gebirol) w swej *Fons vitae* opisuje materię i f. jako 2 najogólniejsze stany: „materia universalis — f. universalis”, gdyż z nich powstają wszelkie substancje cielesne. W jego wizji czymś godniejszym od f. jest materia, gdyż ona jest „subsistentia existens per se, sustentatrix diversitatis, una numero” („jest substancją istniejącą sama przez się, podtrzymująca różnorodność, jedna numerycznie”), natomiast f. jest „substantia constituens essentiam omnium formarum” („substancją, która konstytuuje istotę wszystkich form”). Awicebron

pojął je w duchu neoplatońskiej emanacji, gdzie wszystkie substancje konkretne są „podtrzymywane” przez pierwotnie najogólniejsze stany f. i materii.

Dawid z Dinant pod wpływem myśli Awicebrona panteizująco pojął Boga jako podstawę wszystkich rzeczy, tłumacząc to swoistym rozumieniem materii (hyle, gr. ὕλη) i f.: „Mentem et hylem idem esse. Hyle igitur mundi est ipse Deus, forma vero adveniens hyle, nil aliud quam id, quod facit Deus sensibile seipsum” („Umysł i materia są tym samym. Materią świata jest więc sam Bóg, formą zaś dochodzącą do niej jest nic innego, jak to, że Bóg samego siebie uczynił przedmiotem zmysłowego poznania”). Dawida z Dinant koncepcja materii jako materii pierwszej, wszystkiemu wspólnej, pojętej jako Bóg — znalazła charakterystyczny komentarz u Tomasza z Akwinu (*S. th.*, I, q. 3, a. 8), który jako jedyny użył trybu superlativus na oddanie dezaprobaty tej teorii: „qui stultissime posuit Deum esse materiam primam” („który najgłupiej przyjął, że Bóg jest materią pierwszą”).

Koncepcja bytu złożonego z materii i f. została przyjęta przez filozofów chrześcijańskich — Augustyna z Hippony i wielkich scholastyków XIII w. Spośród nich Tomasz z Akwinu odszedł zasadniczo od przyjętych przez średniowiecze pozycji neoplatońskich i powrócił w zagadnieniu materii i f. do arystotelizmu. Powrót ten cechuje się zanegowaniem wielości f. substancjalnych w jednej substancji oraz zaakcentowaniem pozytywnej roli materii jako elementu wraz z f. rzeczywiście konstytuującego byt.

Akwinata podkreślił absolutną potencjalność materii pierwszej — nie tylko w porządku esencjalnym, lecz także egzystencjalnym. Teza o absolutnej potencjalności materii pierwszej figuruje w spisie tez potępionych 18 marca 1277 przez prymasa Anglii R. Kildwardby’ego. Dostrzeżenie przez Akwinatę absolutnej potencjalności materii pierwszej było uwarunkowane koncepcją bytu realnego, złożonego nie tylko z materii pierwszej i f. substancjalnej, ale właśnie z istoty (którą konstytuują materia i f.) i istnienia. Materia pierwsza nie jest bytem, lecz jest czynnikiem potencjalnym tego bytu; nie może ona istnieć samodzielnie, lecz jedynie „współistnieć” poprzez f. jako jej akt pierwszy. W tak rozumianym bycie materialnym istnienie nie jest aktem pierwszym materii pierwszej, lecz jest jej aktem drugim. Materia pierwsza jako czysta potencjalność jest sama ze siebie niezrozumiała; jej rozumienie płynie z aktu-f., która ją organizuje i determinuje. Dokonuje się to oczywiście w realnie istniejących bytach „pod aktualnym istnieniem”, akt jest bowiem tym, co leży u podstaw zarówno faktu bytowania, jak i rozumienia bytu. Stąd wyróżnia się byt (bytowość) w sensie esencjalnym (istota złożona z materii i f.) i w sensie egzystencjalnym — rzeczywistego faktu istnienia. Byt w sensie esencjalnym stanowi więc konieczną treść powstałą z takiego, a nie innego układu czynników wewnętrznych, ujętych w intelektualnym poznaniu jako pojęcie.

Racją bytową, uzasadniającą realnie (w istniejącej rzeczy) jej jedność i niepodzielność treści, zdeterminowanie w sobie, odgraniczenie od wszelkich innych treści, jest właśnie f. F. zatem, wyznaczając istotną treść, jest tym czynnikiem, dzięki któremu dana rzecz jest tym, czym jest — a będąc „pod aktualnym istnieniem”, jest bytem realnym — bytem jest bowiem to, co realnie istnieje. Bez aktualnego istnienia nie ma żadnej treści. Ponieważ jednak w procesie pojęciowego poznania istnienie pomijamy, a zwracamy uwagę jedynie na układ treściowych czynników, na samą treść, to tworzymy sobie pojęcie bytu w sensie

esencjalnym. Realnym uzasadnieniem poznawania bytu w sensie esencjalnym jest jednak byt w sensie egzystencjalnym, czyli konkretna rzecz w swej zdeterminowanej (przez f.) treści, o ile realnie, aktualnie istnieje. Bez rzeczywistego istnienia nie ma żadnej realnej treści — jest zachowane tylko ujęcie poznawcze treści, jako pojęcie danej rzeczy.

Modyfikacja koncepcji materii i f. pojawiła się u W. Ockhama; wychodząc z założenia, że istnieją tylko rzeczy konkretne — „res absoluta” — przyjął tezę, że ilość to tylko nazwa lub pojęcie, jednak w rzeczy ilość jest substancją, czyli materią i f. rzeczy cielesnie istniejącej. Ockham utożsamiał więc ilość (rozciągłość) z materią i f., określając tak pojętą ilość jako „res absoluta”.

Wyraźne i formalne utożsamienie materii z rozciągłością nastąpiło u Kartezjusza: „materia in toto universo una et eadem existit [...] per hoc una agnoscitur, quod sit extensa” — „materia w całym wszechświecie jest jedna i ta sama [...] z tego poznaje się, że jest jedna, gdyż jest rozciąglą” (*Principia philosophiae*, II 23). Skoro istnieją tylko 2 rodzaje substancji — res cogitans i res extensa — to właściwości tej ostatniej mogą być tylko natury geometrycznej, a więc sprowadzone do długości, szerokości i wysokości. W ten sposób Kartezjusz odszedł w wyjaśnianiu materii od koncepcji metafizycznych, w których materia jest pojmowana jako element konstytuujący byt cielesny, a przeszedł na pozycje fizyczne, w których materia stanowi przedmiot miary wyrażonej w cyfrach. Materia jako przedmiot miary budzi od tej pory coraz żywsze zainteresowanie nauk szczegółowych. Wraz ze sfizykalizowaniem pojęcia materii i oddzieleniem jej od substancji duchowej — res cogitans — nastąpiło również odejście od koncepcji f. substancjalnej, co najbardziej stało się widoczne w przypadku człowieka, który dotąd uważany był za substancjalną jedność materii i f. duchowej. Dusza nie jest już f. materii, lecz samoistną substancją, a materia rządzi się swoimi prawami, które wynikają z jej struktury. Gdyby w tej koncepcji można było mówić o f. materii, to byłyby to (byłaby to) f. geometryczne, natomiast duch, „stykający się” tylko zewnętrznie z ciałem-maszyną, rządzi się własnymi odrębnymi prawami.

Mechanicystyczna koncepcja materii wraz z demokratejsko-epikurejskim atomizmem przyjęła się u filozofów przyrody w XVII i XVIII w., mimo jeszcze synkretyzujących tendencji Ch. Leibniza i G. W. Wolffa. Leibniz uznaje jeszcze f. substancjalne na wzór scholastyków oraz materię pierwszą, która wg niego może być tylko bierną siłą; uznaje też materię drugą, będącą — jako zjawisko tylko — przedmiotem poznania zmysłowego; w oderwaniu od zmysłowego poznania byłaby niczym. Dla Wolffa f. sprowadzają się do „determinationes essentielles”, a materia — jako tylko bezwładna i rozciąglą — byłaby w bycie złożonym tylko tym, co jest różnorako determinowane.

Mniejszy nieco wpływ kartezjańskiego mechanicyzmu można zauważyć u empiryków ang., u których dominuje kartezjański punkt wyjścia w uprawianiu filozofii, a przez to samo większy związek w opisywaniu jakości (f.) przedmiotu z percepcją poznawczą. Chociaż dla J. Locke’a materia jest jeszcze „an extended solid substance” (rozciąglą trwałą substancją), związana jednak z abstrakcyjnym poznaniem cielesnego, konkretnego przedmiotu, to dla G. Berkeleyya materia jest już tylko abstrakcyjnie ujętym przedmiotem, a dla D. Hume’a pojęcie materii jest już fikcją.

W myśleniu I. Kanta można zauważyć ewolucję poglądów na temat materii: od fazy myślenia przedkrytycznego, gdy przyjmuje jeszcze pramaterię stworzoną przez Boga, poprzez okres, w którym podkreśla niezniszczalność materii przy zmianach f., do etapu, w którym materię uważa już tylko za pojęcie a priori wartościowe — zdanie, w którym orzekamy o materii, jest wyrazem sądu syntetycznego a priori, gdyż w pojęciu materii nie mieści się stałość, ale wyłącznie obecność w przestrzeni przez tę przestrzeń wypełnienie. Tak pojęta materia jest czystym fenomenem. Nie jest ona rzeczą samą w sobie, a tylko jej przejawem — materię można pojąć jako jakiś wspólny podmiot dla przedmiotów naszego zewnętrznego doświadczenia, o ile przedmioty dadzą się ująć w aprioryczną kategorię substancji. W tak pojętej materii można odróżnić jej empiryczność i inteligibilność. Stroną empiryczną materii są jej rozciągłość i cielesność, występujące jako fenomeny, a więc w relacji do percepcji zmysłów zewnętrznych. Inteligibilna strona materii, będąca jej treścią istotną, jest natomiast niepoznawalna. F. w teorii Kanta występuje zasadniczo w poznaniu i jest nią wszystko to, co nie będąc nam dane w empirii (w oddziaływaniu rzeczy na nas), jest projekcją naszego podmiotu jako działającego i poznającego; jest więc tym elementem, który gwarantuje naszemu poznaniu prawidłowość i jedność, czyli uporządkowanie. F. w rozumieniu Kanta można zatem pojąć jako duchowy, od nas pochodzący element, który porządkuje (umożliwia uporządkowanie) materiał dany nam w doświadczeniu. Mogą to być f. naoczne bądź f. myślowe, czyli kategorie, jako aprioryczne i subiektywne, nie odnoszące się do rzeczy samych w sobie, ale umożliwiające nasze myślenie.

Kant już wcześniej odróżnił naoczne f. zmysłowego poznania od f. myślenia. Materiałem dla f. zmysłowego poznania jest „sensatio”, a f. jest to, co sprawia, że różnorodne wrażenia są uporządkowane w jedno, a przez to umożliwiające jest uprzedmiotowienie sądów syntetycznych a priori. Przestrzeń i czas są „formale Bedingungen” naszego aparatu zmysłowopoznawczego. Intelktualna f. jest pojęta jako prawo syntetycznej jedności w kategoriach. W f. ujmuje się istotę rzeczy w takiej mierze, w jakiej może ona zostać ujęta przez rozum. Możliwość wszelkiego poznania opiera się na formie zmysłowego i rozumowego poznania.

U Kanta — podobnie jak u Arystotelesa — koncepcja materii i f. wiąże się z odpowiednio rozumianą koncepcją naukowego poznania. Jeśli u Arystotelesa naukotwórczym pytaniem było „ $\delta\alpha\ \tau\iota$?” [diá ti], a odpowiedzi zmierzały do wskazania na koniecznościowe i ogólne stany rzeczy, obiektywnie ugruntowane przez f., to u Kanta pojawiła się już inna koncepcja nauki i inne naukotwórcze pytanie — o aprioryczne uwarunkowania wartościowego ludzkiego poznania. Człowiek jest aparatem poznawczym, którego strukturę należy zrozumieć, by móc wyjaśnić ostateczny sens i wartość ludzkiego poznania. Przy takiej koncepcji naukowego poznania nastąpiło zasadniczo nowe, zsubiektywizowane pojęcie materii i f. — diametralnie różne od tradycyjnych koncepcji arystotelesowskich.

Z koncepcją materii i f. spotykamy się u Kanta także w jego koncepcji praktycznego poznania, czyli teorii postępowania moralnego. Jest to jedyna, w nas samych dokonująca się rzeczywistość, w której mamy wgląd w tzw. rzecz samą w sobie. W poznaniu praktycznym rozróżniamy materię, czyli konkretną treść naszego postępowania, i f. Nakazy i prawa moralne nie dotyczą materii, a jedynie formy postępowania. F. czystego praktycznego rozumu jest zasadą powszechnie i kategorycznie obowiązującą w dziedzinie moralności.

Przybiera ona postać zdania: „Postępuj tylko według takiej maksymy, dzięki której możesz zarazem chcieć, by stała się ona powszechnym prawem”. Ze względu na wartość, zasada ta przybiera postać nakazu akcentującego godność natury ludzkiej jako celu samego w sobie: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jak też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”.

Dla G. W. F. Hegła, dla którego dialektyka myślenia jest równocześnie sposobem bytowania (być i myśleć to to samo), a cały proces rozwojowy świata jest zarazem procesem rozwojowym ducha absolutnego, koncepcja materii i f. jest związana z tożsamością podłoża oraz z jego dialektycznym rozwojem, materia zaś to prosta i nierozróżnialna identyczność, której istotę stanowi — wraz z określeniem — bycie czymś w stosunku do f. F. natomiast może być wewnętrzna, związana z samą istotą, i zewnętrzna, związana ze zjawiskiem. W takim sensie materia i f. są korelatami — nie ma w ogóle materii bez f. i nie ma żadnej f. bez materii. Materia i f. pojawiają się na przemian w dialektycznym rozwoju.

Zmodyfikowana koncepcja materii i f. występuje u fenomenologów — E. Husserla i R. Ingardena. Fenomenologia jest opisem i analizą tego, co jest nam naocznie dane w naszej świadomości. W dokładnym opisie świadomościowego fenomenu (który okazał się bardzo zróżnicowany) występuje również koncepcja f. i materii. Husserl, nawiązując zarówno do arystotelesowskiej, jak i kantowskiej koncepcji kategorii, w f. widzi funkcję „określania” czegoś, „przy-sługiwania” czemuś. Sama w sobie ujęta f. to to, co radykalnie niejakościowe, co jednak dołącza się do tego, co jakościowe i obejmuje je z koniecznością jako f., jeśli ów element jakościowy ma występować in concreto, a więc w przedmiocie. W fenomenologicznej analizie materia występuje w sensie indywidualnej rzeczy, którą jako całość przeciwstawiamy jej poszczególnym własnościom. Tak rozumiane pojęcie materii stanowi odpowiednik pojęcia f. jako czystej jakości. F. jest wówczas platońska idea rzeczy, materią natomiast odtworzenie tego pierwowzoru: indywidualna rzecz. Materia może występować w sensie materiału, surowca, z którego jest zrobiona indywidualna rzecz. Wreszcie materia jest ujęta w sensie szczegółowej f. kategorialnej, mianowicie podmiotu określeń własności (ten to podmiot stanowi f.). Wraz z tak pojętą f. materia konstytuuje podstawową strukturę przedmiotu w ogóle.

Filozofia analityczna umieściła problematykę rozumienia f. i materii w badaniach struktur językowych (por. M. MacDonald, *The Philosopher's Use of Analogy*, 1937; wyd. ponowne w: *Logic and language*, Ox 1960). Struktura zdania orzecznikowego, w którym występuje orzecznik przypisany jakiemuś podmiotowi (*S e P*), nie ujawnia natury podmiotu, o którym mówi również zdanie typu egzystencjalnego „to jest człowiek”. Pomieszczenie obu struktur zdaniowych dokonywało się w dziejach filozofii (Arystoteles, Kartezjusz), dlatego trzeba w pierw zanalizować strukturę języka, by go oczyścić z błędów, takich jak przyjmowanie materii i f. jako podmiotów stanów realnych.

Przytoczony przykład zdania egzystencjalnego jest mylny, gdyż jest to normalne zdanie orzecznikowe: *S e P*, podczas gdy zdanie egzystencjalne nie wspomina o żadnych orzecznikach, tylko oznajmia o istnieniu czegoś: „A istnieje”. Nadto sam język jest tylko narzędziem poznania i komunikowania o poznanej rzeczywistości, lecz nie stanowi jakiegoś „a priori” poznawania rzeczy. W pierw

bowiem mamy poznawczy kontakt z rzeczą poznawaną, natomiast utworzenie znaku językowego jest konsekwencją poznania w normalnym procesie poznawczym. Dlatego krytyka rezultatów poznania oparta jedynie na analizie języka użytego w procesie poznania nie może być argumentem przesądającym o strukturze poznanej rzeczy.

W materializmie dialektycznym, zwł. u W. I. Lenina, można się również dopatrzeć koncepcji materii i f., z tym że materią jest wszelka bytowość (być bytem znaczy tyle, co być materią) — f. natomiast byłyby wszelkie konkretne stany ciągle ewoluującej materii. Ewoluuująca materia-byt konkretyzuje się w niekiedy zasadniczo różnych formach, np. w postaci materii podlegającej prawom mechaniki lub materii świadomościowej.

U współczesnych filozofujących fizyków zauważamy tendencje do interpretowania materii i f. w kategoriach filozoficznych: platońsko-arystotelesowskich (W. Heisenberg, Cz. Białobrzeski), kantowskich (C. F. Weizsäcker) lub materialistyczno-dialektycznych (fizycy ros.). We wszystkich tych interpretacjach materia i f. pojęte są jako przedmiot empirycznego poznania, a więc ujęte już na kanwie określonej koncepcji naukowego poznania (sformułowanej na początku XIX w.). Ponadto przedstawienie koncepcji materii i f. dokonuje się zazwyczaj niejednolicie, przy użyciu różnych języków (przednaukowego, fizykalnego, języków filozoficznych) i z milczącym odwołaniem się do różnych koncepcji nauk.

Bibliografia: C. Bäumker, *Das problem der Materie in der griechischen Philosophie*, Mr 1890; A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, Lv 1913, 1946²; M. Planck, *Das Weltbild der neuen Physik*, L 1929, 1967¹⁶; P. Hoenen, *Cosmologia*, R 1931, 1956⁵; G. M. Manser, *Das Thomistische Individuationsprinzip*, DTh 12 (1934), 221–237, 279–300; G. M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Fri 1935, 1949³; J. Seiler, *Philosophie der unbelebten Natur*, Olten 1948; D. Dubarle, *L'idée hylémorphisme d'Aristote et la compréhension de l'univers*, RSPT 36 (1952), 3–29, 205–230; J. Echarrri, *Autocritica historica del hilemorfismo*, Pensamiento 8 (1952), 147–186; A. Coccia, *La pluralità delle f. substanziali e la fisica moderna*, Miscellanea francescana 55 (1955), 374–386; T. Rutowski, *Hylemorfizm wobec budowy jądra atomowego*, RF 6 (1958) z. 3, 75–97; D. C. Williams, *F. and Matter*, PhRev 67 (1958), 499–521; T. Wojciechowski, *O hylsystemizmie*, RF 6 (1958) z. 3, 27–73; M. A. Krąpiec, *Teoria materii ujęcie fizykalne i filozoficzne*, ZNKUL 2 (1960) z. 2, 3–48; Krąpiec Dz V; S. Adamczyk, *Arystotelesowsko-tomistyczna koncepcja f. substancjalnej*, RF 12 (1964) z. 3, 5–15; Krąpiec Dz VII; T. Anderson, *Intelligibile Matter and the Objects of Mathematics in Aquinas*, NSchol 43 (1969), 555–576; H. Eilstein, *Przyczynki do koncepcji materii jako bytu fizycznego*, SF 13 (1969) z. 3, 121–151; R. E. Allen, *Plato's „Euthyphro” and the Earlier Theory of F.*, Lo 1970; F. Inciarte, *F. formarum, Strukturmomente der thomistischen Seinslehre im Rückgriff auf Aristoteles*, Fr 1970; J. Bernhardt, *Platon et le matérialisme ancien*, P 1971; B. Bormann, W. Franzen, A. Krąpiec, L. Oeing-Hanhoff, *F. und Materie*, HWP II 978–1030; M. Ambacher, *La matière dans les sciences et en philosophie*, P 1972; A. Muralt, *Pluralité des f. et unité de l'être*, Studia Philosophica 34 (1974), 57–92; M. A. Krąpiec, *Rozumienie rzeczywistości*, w: *Wprowadzenie do filozofii. Przewodnik*, Lb 2000, I 85–144.

Mieczysław A. Krąpiec