

ANTONI B. STĘPIEŃ

## UWAGI O MARKSISTOWSKIM MATERIALIZMIE<sup>1</sup>

Materializm filozofii marksistowskiej - materializm dialektyczny - głosi tezę, że wszystko /każdy byt/ jest materią /jest materialny/ lub - sformułowanie ostrożniejsze - pochodzi i zależy od materii.

U Lenina czytamy: "Materia jest filozoficzną kategorią służącą do oznaczenia obiektywnej rzeczywistości, która jest dana człowiekowi we wrażeniach", "jedyną 'własnością' materii, z której uznaniem związany jest materializm dialektyczny, jest własność bycia obiektywną realnością, istnienia na zewnątrz naszej świadomości"<sup>2</sup>. 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 prawidłowościom.

Lenin w "Materializmie i empiriokrytycyzmie" głosił, że istnieją pewne najszerze, 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 według 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 między filozofią a naukami przyrodniczymi, pojawił się problem istnienia jednej /filozoficznej/ czy dwu koncepcji materii: filozoficznej /zwanej też gnozeologiczną, w nawiązaniu do Lenina/ i przyrodniczej /fizykальной, zwanej też atrybutywistyczną, rzadziej ontologiczną/.

A. Synowiecki jako uściślenie myśli Lenina podaje następującą definicję materii:

$$M \stackrel{df}{=} /x/ /x \in S' \cdot x R a/$$

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 - wedle określenia Synowieckiego - ontologicznie pusta lub słaba /uboga/. Jednakże kontekst rozważań leninowskich pozwala wchodzącą tu w grę relację  $R$  potraktować jako wyznaczoną przez własności lub ustrukturuwanie jej członów. W ten sposób można powiązać /uzgodnić/ oba podejścia do określenia materii.

Po tej linii zdaje się iść A. Pawlak<sup>4</sup>, który proponuje następującą formułę:

$$M/x/ \stackrel{df}{=} O/x/ \vee W/x/ \vee A/x/ \vee S/x/$$

Tutaj definicja materii ma postać alternatywy /nierozłącznej/ następujących "własności": obiektywność istnienia  $/O/$ , posiadanie zdolności wywoływania wrażeń, bezpośrednio lub pośrednio  $/W/$ , posiadanie określonych atrybutów  $/A/$  oraz obiektywne ustrukturuwanie  $/S/$ .

Natomiast /np./ Z. Guzik i M. Kuniński<sup>5</sup> sądzą, że obie definicje materii /ontologiczna i gnozeologiczna, czyli leninowska/ ujmują materię w dwu różnych aspektach i nie ma problemu ich uzgodnienia; ponadto uważają, iż nie można

definiować materii jako rodzaju bytu /jak to czyniła np. H. Eilstein/, skoro materia jest jedynym bytem.

M. Hempoliński<sup>6</sup> głosi: "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 dia-  
macie biorą się z błędnej interpretacji znanego fragmentu Engelsa, który tylko to pisze, że "[...] materialny, zmysłowo postrzegalny świat, do którego sami należymy, jest jedyną rzeczywistością, a nasza świadomość i myślenie, jakkolwiek wydają się nadzmysłowe, są wytworem mózgu. Materia nie jest wytworem ducha, lecz sam duch jest tylko najwyższym produktem materii". Z tym stanowiskiem polemizuje /m.in./ E. Modzelewski<sup>7</sup>, 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.

Na tle tych rozważań rozpatrzeć 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 zamienienia 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, podkreślając przy tym, iż diament - w przeciwieństwie do materializmu wulgarnego czy mechanistycznego - przyjmuje jakościową odmienność /specyfikę/ psychiki bądź też 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 było spotkać sformułowanie o świadomości jako niematerialnej funkcji czy własności wysoko zorganizowanej materii, jednakże przeważają ujęcia jej jako szczególnej postaci czy



aspektu materii, jako szczególnej sfery czy strony pewnych ciał.

Powstaje pytanie, czy tak ujęty marksistowski monizm materialistyczny nieuchronnie prowadzi do sprzeczności logicznej, o której mówił K. Kłósa<sup>8</sup>. Sprzeczność owa zachodziłaby wówczas, gdyby marksista twierdził zarazem, że istnieje tylko materia oraz że psychika /świadomość/ różni się jakościowo od materii, jest niematerialna. Jeśli natomiast marksista twierdzi, iż psychika jest szczególną własnością, czynnością lub dyspozycją materii, pozostaje otwartą kwestia, czy ta szczególność mieści się jeszcze w przyjętej koncepcji /definicji/ materii. Otóż psychikę /świadomość/ materializm dialektyczny zazwyczaj charakteryzuje następująco: 1/ jest ona subiektywnym aspektem /stroną/ procesów neurofizjologicznych /mózgu/, 2/ jest odzwierciedleniem /co nie znaczy, że kopią/ rzeczywistości otaczającej dany organizm, z którym jest związana /do którego przynależy/, 3/ 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 wyżej 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 tej sprawy należy się odwołać do empirycznie /także w doświadczeniu wewnętrznym/ danych na temat natury naszych czynności psychicznych i woliowych, 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<sup>9</sup>.

Jeśli byśmy określali materię w myśl definicji zwanej gnozeologiczną /leninowską/, to należałoby stwierdzić: 1/ psychika ludzka może być przedmiotem naszego poznania, jest czymś zastanym, obiektywnym przedmiotem badań psychologii i innych nauk, 2/ 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 życia psychicznego człowieka. Jeśli chodzi o definicję atrybutywną materii, to trzeba stwierdzić, iż to, co psychiczne - wzięte tak, jak dane jest w doświadczeniu wewnętrznym i jak przejawia się w swych wytworach, np. w języku - odznacza się brakiem przestrzenności /rozciągłości, lokalizacji w fizycznej czasoprzestrzeni/, fizycznej wymiarności, ma własne prawidłowości. Wyniki badań nauk szczegółowych pozwalają jedynie stwierdzić funkcjonalny lub przy czynowy 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, jako należące do określonego, jednostkowego ja, które się jawi jako trwały podmiot strumienia świadomości, jako 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, mianowicie jakiś bezpośredni, cielesny spełniacz tych czynności oraz podmiot wchodzących w grę 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 by przyjąć, iż byt w swoim działaniu nie przejawia siebie, nie działa jako on właśnie, taki, a nie inny w swej istocie. Trzeba by przyjąć, iż dziedzina bytu jest absurdałna, anarchiczna, nie zdeterminowana zasadą racji dostatecznej, według której każdy byt albo działa proporcjonalnie do swojej natury /działa sobą/, albo nie działa według swojej natury, ale "pod przymusem" zewnętrznej przyczyny, która z kolei musi działać albo według swojej natury, albo "pod przymusem" zewnętrznej przyczyny itd., aż dojdziemy do takiego bytu, który działa proporcjonalnie do swojej natury. Wobec po-

wyższego można od razu uznać, iż człowiek spełniający czynności psychiczne niecielesne /w wyżej 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.

W sprawie genezy bytu ludzkiego, pochodzenia człowieka nawiązać można bądź do pewnych - trochę zawiłych - wypowiedzi Marksa w "Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych", bądź do znanego fragmentu "Dialektyki przyrody" Engelsa. W pierwszym wypadku zagadnienie pochodzenia bytu ludzkiego związane zostało z pytaniem o przyczynę przyrody. Marks pisze<sup>10</sup>, że człowiek przenosi to, co zna z własnego doświadczenia, na cały swój gatunek, a nawet na całą przyrodę. I tak stwierdza, że został zrodzony przez innych ludzi, więc pyta dalej: "Kto zrodził mojego ojca, kto zrodził mojego dziadka itd.?" Zmysłowo dostrzegalny jest w tym procesie "ruch okrężny": "człowiek rodząc powtarza siebie samego, a więc podmiotem pozostaje stale człowiek". Ale pytanie o to, kto zrodził pierwszego człowieka i w ogóle przyrodę, "jest wytworem abstrakcji". "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". Zdaniem Marksa przeto 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", bo prowadzi do sprzeczności /należy dopowiedzieć myśl Marksa/. Marks zauważa wprawdzie, iż ktoś może na to odpowiedzieć: nie zakładam nicości /nieistnienia/ przyrody, lecz pytam o jej powstanie "tak, jak anatom pyta o powstanie kości". Tutaj jednak tekst Mrksa 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 prak-



tycznym, 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 uchwytłą 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".

Wydaje się, iż w kontekście poprzednich rozważań można myśl Marksa tak rozumieć: przyroda i człowiek to korelatory /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".

Dwa błędy tego rozważania Marksa stają się łatwo 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 prowadzi-  
łoby to do przyjęcia pragmatyzmu z jego znanymi /marksista  
powiedziałyby: idealistycznymi/ konsekwencjami? Czy perspek-  
tywa religijna, motywacja religijna nie stanowi stałego  
i istotnego czynnika działania i twórczości zarówno jedno-  
stek, jak i grup społecznych, nie jest trwałą składową ludz-  
kości? Trzeba dodatkowych materialistycznych założeń, aby  
wyprowadzić te konsekwencje, jakie stanowczo ustala Marks.

W artykule "Rola pracy w procesie ucziółwieczenia  
małpy"<sup>11</sup> Engels próbuje zrekonstruować drogę przekształca-  
nia się zwierzęcia w człowieka, zasadniczą w tym rolę przy-  
pisując pracy, a następnie mowie. Rozwój pracy rozpoczął  
się od sporządzenia narzędzi /umożliwionego przez wyprosto-  
wany chód i wyzwolenie ręki/, prowadził do zbliżenia między  
ludźmi, którzy wreszcie "mieli sobie nawzajem coś do powie-  
dzenia".

Polscy marksiści wielokrotnie nawiązywali do tych roz-  
ważań, starając się je rozwinąć, uszczegółowić. Np. Z. Cac-  
kowski<sup>12</sup> zwraca uwagę, że w przeciwstawieniu do linii myśli  
Arystotelesa, widzącego w rozumie uprzedni warunek pracy,  
marksizm nawiązuje do linii myśli Anaksagorasa, który miał  
twierdzić, że to ręce /odpowiednio ukształtowane/ umożliwiły  
rozumność człowieka. Wielofunkcyjność, wielopotencjalność  
ręki /jako narzędzia działania/ oraz upośredniczenie dzia-  
łania przez wytworzone czy używane narzędzie spowodowały  
konieczność wprowadzenia regulującej i wyprzedzająco celu-  
jącej funkcji umysłu. Stąd "powstanie umysłu było życiową  
koniecznością ludzkiego gatunku", zostało wymuszone przez  
jego sytuację. Ale, jak to widać w rozważaniach R. Panasiu-  
ka<sup>13</sup>, wprawdzie przyroda uposażyła pewien gatunek w "załą-  
zek człowieka", w możliwości do urzeczywistnienia, jednak  
warunkiem przekroczenia przyrody, stania się człowiekiem  
poprzez pracę /tzn. świadome i celowe działanie, w związku  
z innymi/ jest posiadanie określonych dyspozycji, możliwości;  
dopowiadając od siebie: jest możność /realna możność, a nie  
tylko możliwość, i to możność czynna/ użycia rozumu /m.in.  
dzięki odpowiednio ukształtowanemu mózgowi/.

I znowu tu wszystko rozbija się o zasadę racji dosta-  
tecznej. Wyraźnie z nią niezgodne jest twierdzenie, że  
zmiany ilościowe materii wywołują skok jakościowy w bycie,  
powodują zaistnienie niematerialnej własności lub czynności



materii. Twierdzenie to mówi, zresztą w sposób raczej 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, to znaczy, 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 wywołać może /wywołało/ pojawienie się pewnych czynności /i związanych z nimi zdolności/ niematerialnych, a więc że byt może być przyczyną tego, czego sam nie posiada, 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<sup>14</sup>.

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 by 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<sup>15</sup>. Tak ma się stawać 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 poprzez społeczeństwo. Byt społeczeństwa /określonego jako system powiązań międzyjednostkowych/ jest na tyle mocny, że stanowi czynnik determinujący i aktualizujący podbudowujące go jednostki<sup>16</sup>. Aby nie było tu jawnej "kołowaczyny" 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 wyprecyzowanie wystarcza, aby uzgodnić i tę myśl marksistowską z zasadą racji dostatecznej? Nie jest to jedyny wypadek w systemie marksistowskim, że układowi relacji zachodzących między elementami pewnego zbioru przypisuje się bytową moc determinowania natury tych elementów. Trafnie, choć ostrożnie ujmuje tę sprawę ks. T. Ślipko; zacytuje tu większy fragment jego artykułu: "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 jed-

nostki 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 cząstki dla funkcjonowania całości. Krótko mówiąc, w myśl aktualnej marksistowskiej koncepcji człowieka jednostka nadal całą szerokością swego bytu zróżniona 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<sup>17</sup>.

Mimo takich czy innych modyfikacji oraz rozwinięć u różnych autorów marksistowska koncepcja człowieka, jego istoty, pozostaje - zgodnie z VI tezą o Feuerbachu - koncepcją relacyjną. Taką koncepcję prezentują określenia /np./ 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 całokształtem stosunków społecznych". Sformułowanie Marksa ma charakter metaforyczny i nie da się w swym literalnym sensie utrzymać. Zdaniem Mejbauma "[...] w badaniach dotyczących podstawowych zagadnień materializmu historycznego pojęcie 'istoty człowieka' jest całkowicie zbędne"<sup>18</sup>. Ocenę zgodności propozycji Mejbauma z marksizmem pozostawmy marksistom, którzy jednak przeważnie stawiają sprawę inaczej. Zresztą odrzucenie stosowania kategorii istoty do człowieka jeszcze bardziej pogłębia trudność, którą chcemy tu zgłosić.

Mianowicie: jeżeli człowiek w swej istocie, w swym 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/<sup>19</sup>, nie znajdujemy w nim podłoża szczególnej pozycji aksjologicznej jednostki ludzkiej, jej godności. Znowu pozwolimy sobie zacytować ks. Ślipkę: "Autorzy marksis-



towscy nie ujawnili żadnego mechanizmu, który by uzasadniał dokonane przez nich przejście od ontologicznego socjoprioryzmu do etycznego prymatu jednostki<sup>20</sup>. Cóż z tego, że - jak to podkreśla np. M. Fritzhand - dla Marksa człowiek to "sum-mum 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.

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: 1/ 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/, 2/ 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/, 3/ 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!/, 4/ materia to byt - obok obiektywnego istnienia - obdarzony takimi atrybutami jak niezniszczalność /u Engelsa ilościowa i jakościowa/, wieczność, zmienność /w ostatecznym swym podłożu lokalna?/, przeszerzennieść, 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 "de-

finicji" wielu marksistów łączy je koniunkcyjnie lub alternatywnie. Jeżeli do tego się doda dialektyczną tezę o tym, że materia może skokowo wyłaniać coraz to nowe /jakościowo odmienne/ swe postacie, to marksistowska koncepcja materii zatracą swoją wyraźność, 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 wolitywne /oraz ich wytwory/ - ma owe atrybuty /a więc ex definitione jest materialne/, czy ich nie ma; w tym drugim wypadku rysuje się niezborność materialności 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, nie dającą 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<sup>21</sup>.

Ateizm marksistowski oprócz motywacji filozoficznej ma motywację społeczno-polityczną, kulturową. Na gruncie filozoficznym w pismach klasyków ateizm występuje jako założenie podstawowe, a teizm jest traktowany jako przesąd, absurd, wręcz obelga. Argumenty o wydzwiku bardziej racjonalnym, jakich można się dopatrzeć u Marksa i Engelsa, są następujące: 1/ stwierdzenie /w "Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych"/, że pytanie o pierwszą przyczynę x-a zakłada nieistnienie x-a; tymczasem pytanie takie zakłada jedynie niekonieczność /przygodność/ istnienia x-a; 2/ 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 słuszną, to nie obala jeszcze prawdziwości tezy o istnieniu Boga/; 3/ sformułowanie przeciwstawnej koncepcji jedności i walki przeciwności jako źródła ruchu samorzutnego i racji zmienności rzeczywistości. Łatwo zauważać, iż na terenie dyskusji filozoficznej pozostaje jedynie argument trzeci, polegający na zastąpieniu tezy teistycznej tezą o materii jako bycie wiecznym mającym w sobie samym - jako dialektycznie ustrukturyowanym - przyczynę swego ruchu i rozwoju /materia *causa sui*/; z tym że wieczność polega tu na tym, iż materia /tzn. mnogość bytów materialnych czy świat jako układ, system takich bytów/ nie ma w swym istnieniu ani początku, ani końca. Łatwo dalej zauważyć, że w ten sposób materii przypisuje się status bytu absolutnego: jest ona bytem pierwotnym, nie ma zewnętrznej racji swego 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 zmienienie w poszczególnych przedmiotach /w ten sposób dojść możemy do spinozjańskiej interpretacji diamaty, którą propagowała swego 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 przeciwności tłumaczyłby co najwyżej występowanie ruchu /zmienności/ w materii, zresztą walka też byłaby jakąś postacią ruchu, a więc jeden ruch tłumaczyłby inny ruch. Analizy zmiany wykazały, że w bycie zmieniającym się lub w zachodzących procesach nie występują w sensie ścisłym żadne sprzeczności<sup>22</sup>. Trzeba przeto owe "przeciwności" 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 orga-



nizmach żywych, wśród ludzi, społeczeństw i ewentualnie  
 wytworów ludzkich, w kulturze; w zastosowaniu do innych  
 bytów termin "antagonizm sił lub interesów" jest mało in-  
 struktywną lub wręcz bałamutną metaforą. Zresztą gdyby  
 przedmioty stanowiły jedność walczących ze sobą /ścierają-  
 cych się/ przeciwieństw, wówczas - ponownie zauważamy -  
 jakżeby mogły tworzyć się i istnieć przez pewien czas spój-  
 ne całości, zwłaszcza całości tak złożone i trwałe /pomijamy  
 tu gwiazdy i systemy planetarne/ jak żywe organizmy, osoby,  
 również narody, państwa, kościoły i inne instytucje społecz-  
 ne? 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<sup>23</sup>; niemożliwe byłoby też  
 jakiegokolwiek zborne, planowe działanie. Materializm przyj-  
 muje, że materia /byt cielesny, znajdujący się w ciągłym  
 ruchu/ z istoty swojej istnieje, z istoty swojej nie może  
 nie istnieć. Na gruncie filozofii marksistowskiej nie widać  
 żadnej racji dla takiej tezy, trzeba więc ją uznać za  
 z a ł o ż e n i e tej filozofii. Z punktu widzenia kla-  
 sycznej filozofii bytu jest to założenie absurdalne: byt  
 zmienny to byt, który nabywa wciąż to, czego nie miał,  
 i traci coś, co posiadał, przeto jest to byt 1<sup>o</sup> ciągle ogra-  
 niczony w swej bytowości, 2<sup>o</sup> ciągle - pod coraz to innymi  
 względami - przechodzący od możliwości do aktu, od niebytu do  
 bytu i odwrotnie. Jeżeli byt materialny to wszystko sam so-  
 bie zawdzięcza, to jest to byt zarazem ograniczony i nie-  
 ograniczony, zarazem nie posiadający czegoś i dający sobie  
 coś, czego nie posiada, a więc wewnętrznie sprzeczny i nie  
 podlegający 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 swych założeń doktryny - ideologii.

Należy jednak zaznaczyć iż niektórzy marksiści polscy  
 próbowali dodatkowo uzasadnić swój materializm i ateizm

przez podważenie tomistycznych dowodów istnienia Boga. Przyjrzyjmy się tego rodzaju rozważaniom; znajdujemy je - w różnej formie - np. u L. Kołakowskiego, Z. Cackowskiego, J. Grudnia<sup>24</sup>.

Po pierwsze, powtarza się tu argumentację np. B. Russell. 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 swego istnienia. Ostatecznie musi nią być byt, który istnieje dzięki sobie /a więc nie wymaga z kolei innej zewnętrznej racji swego istnienia/, byt konieczny /pierwotny/. Stawianie pytania 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/ tego związku, nie doprowadzi nas przeto do jednej rzeczy, która byłaby tylko przyczyną /taka bowiem nie podlegałaby już zasadzie przyczynowości/, a ponadto wszechświat jako całość nie ma przyczyny, albowiem wszechświat - na mocy definicji - obejmuje wszystko, także wszelkie człony związków przyczynowych. Na gruncie filozofii bytu - odpowiadamy - nie głosi się tezy, iż każdy byt ma swoją przyczynę sprawczą /tzn. zewnętrzną rację swego istnienia/, lecz tezę, iż każdy byt przygodny ma taką przyczynę. Przyczynowość - w wyżej podanym sensie metafizycznym - odnosi się jedynie do przygodności. Oczywiście jeśli zdefiniujemy wszechświat jako ogół tego, co istnieje, byt pierwotny musi stanowić element składowy wszechświata. Ale to nie podważa wcale potrzeby istnienia bytu koniecznego jako ostatecznej racji bytów niekoniecznych.

Po trzecie, neguje się tezę o przygodności bytów występujących w otaczającym nas świecie i poznawanych w naukach szczegółowych. Świat realny bowiem to całość, której różne elementy są wzajemnie powiązane i uwarunkowane; poszczegól-

ne byty mają swoją rację konieczną istnienia i przemijania w innych bytach, ale właściwie to 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/. Ponadto jeśliby nawet zgodzić się na to, że poszczególne byty /fragmenty realnego świata/ są przygodne w sensie tomistycznym /zresztą podobnie sprawa przedstawia się i poza tomizmem, np. w ontologii R. Ingardena/, to z tego nie wynika, iż cały świat /w sensie kolektywnym/ jest bytem przygodnym i wymaga zewnętrznej racji swego istnienia. Powiedzenie, że istota jakiegось 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 nicestwią się całkowicie, gdyż coś z nich /tworzywo wszechświata? budulec do uformowania?/ pozostaje /niezmienne?/ i - ewentualnie - w jakiejś swej 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 silniej niż one; albo stoimy na stanowisku jakiejś postaci monizmu, twierdząc, że odrębność poszczególnych przedmiotów /ciał/ jest akcydentalna i właściwie istnieje jedna jedyna substancja: świat = materia. Jeśli to drugie, to nie można nie przyjąć - zgodnie zresztą z diałatem - iż ta materia się różnicuje, zmienia, rozwija, że przybiera wciąż nowe /przemijające! / postaci, a więc że jest bytowo wielorako ograniczona /o czym już mówiliśmy powyżej/. 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,



to czy nie dzięki tu jakieś prawo dążenia do stabilności czy do zachowania bytu? I czy nie jest ono bardziej podstawowe /silniejsze/ niż prawo walki przeciwieństw?

Według arystotelizmu i według tomizmu realne byty niekonieczne dążą do utrwalenia, dopełnienia swego bytu /wedle własnej natury/, do jedności i doskonałości i realizują tę dążność ostatecznie dzięki bytowi pełnemu, koniecznemu. Według materializmu dialektycznego byt to ciągła niezbornosć, 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 człowiek uwikłany jest w kołowrót przemian materialnej rzeczywistości, a każda, nawet najbardziej sympatycznie i optymistycznie pojęta faza rozwoju jego bytu w społecznym usytuowaniu /np. w przyszłym komunizmie/ będzie jedynie etapem w ścieraniu się dialektycznych sprzeczności. Przy czym 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 scenetystycznego zafascynowania naukami szczegółowymi - głosi się "jedynie naukową".

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł stanowi próbę globalnego uchwycenia i oceny istotnych momentów marksistowskiego materializmu z punktu widzenia klasycznej filozofii bytu. W artykule nie wchodzi się w rozmaite szczegóły, zresztą często niedostatecznie rozwinięte w samym materializmie dialektycznym. Analiza i krytyka w zasadzie dotyczy sformułowań dominujących w filozofii marksistowskiej.

<sup>2</sup> Podobnie wcześniej J. Plechanow /nawiązując do Holbacha i Priestleya/ określił materię - w przeciwieństwie do ducha - jako "całokształt rzeczy samych w sobie, o ile rzeczy te są źródłem naszych wrażeń", "co w jakiś sposób pośredni lub bezpośredni, działa na nasze zmysły"; 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". Zob. K. O c h o c k i, Spory o pojęcie materii, Warszawa 1979, s. 62.

<sup>3</sup> A. S y n o w i e c k i, O logicznej strukturze leninowskiego pojęcia materii, SF, 1971, nr 1, s. 27-38. Inny aspekt koncepcji materii w marksizmie: A. S y n o w i e c k i, Od materializmu kontemplacyjnego do materialistycznej "filozofii praktyki", SF, 1977, nr 10, s. 117-129.

<sup>4</sup> A. P a w ł a k, Problem materialnej jedności świata w świetle dialektyki, SF, 1974, nr 4, s. 87-97.

<sup>5</sup> Z. G u z i k, M. K u n i Ń s k i, Leninowska definicja materii a współczesna fizyka, ZN UJ, Prace Filozoficzne, z. 3, 1973, s. 73-77.

<sup>6</sup> M. H e m p o l i Ń s k i, Czy tezą materializmu jest twierdzenie o pierwotności materii wobec świadomości? SF, 1974, nr 4, s. 119-123.

<sup>7</sup> E. M o d z e l e w s k i, Czy twierdzenie o pierwotności materii wobec świadomości nie jest tezą materializmu dialektycznego? SF, 1979, nr 12, s. 115-130.

<sup>8</sup> Zob. np. K. K ł ó s a k, Problem psychizmu ludzkiego w materializmie dialektycznym, "Znak", 36/1984/, nr 1 /350/, s. 22 nn.

<sup>9</sup> Tę myśl podkreśla 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 tu 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 /przekazywanie informacji w ośrodkach materialnych/ i wówczas wysnuwanie z niej ogólnej tezy materialistycznej byłoby nieuzasadnioną dostatecznie ekstrapolacją" /A. B. S t ę p i e Ń, SF, 1975, nr 71 s. 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 informacyjne treściowe o 'bytach' absolutnie od materii /a więc także od naszego ciała/ izolowanych" /tamże, s. 62/. 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.

10 K. M a r k s, Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r., Warszawa 1958, s. 104-106.

11 F. E n g e l s, Dialektyka przyrody, Warszawa 1979, s. 196-213.

12 Praca ludzka i jej twórcza moc, SF, 1983, nr 4, s. 19-32.

13 Problem człowieka w filozofii marksistowskiej, "Annales UMCS", Sectio I, vol. I, Lublin 1976, s. 55-63. Zob. też: artykuły Panasiuka w SF, 1977, nr 6; 1980, nr 11; 1983, nr 3.

14 Zob. A. B. S t ę p i ę ć, Zagadnienie genezy duszy ludzkiej z materii, ZN KUL, 3/1960/, nr 1, s. 108-117; T e n ż e, Wstęp do filozofii, Lublin 1976, §. 31.

15 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 naszej wiedzy rzekomo w imię racjonalizmu.

16 Wagą odrębności bytu społecznego, jego niesprowadzalność do bytu przyrodniczego i psychicznego podkreśla silnie np. S. R a i n k o, Materializm historyczny a poznanie, SF, 1977, nr 10, s. 109-115.

17 T. Ś l i p k o, Pojęcie człowieka w świetle współczesnej filozoficznej antropologii marksistowskiej w Polsce, ZN KUL, 10/1967/, nr 2, s. 14. W recenzji książki ks. S. Kowalczyka Z problematyki dialogu chrześcijańsko-marksistowskiego, Warszawa 1977, A. Sujka /w "Studia Philosophiae Christianae", 15/1979/, nr 2, s. 234-238/ zarzuca temu autorowi zbytne doszukiwanie się zbieżności między teorią człowieka w marksizmie a ujęciami występującymi w filozofii związanej z chrześcijaństwem /np. w tomizmie/, polegające na dopatrywaniu się w obu poglądach podobnego autodeterminizmu oraz socjoprioryzmu. Podkreślamy, że społeczeństwo nie jest całością odrębną i nadrzędną wobec osoby, służy osobie. Zob. też: ks. A. W a w r z y n i a k, Jeszcze o książce ks. S. Kowalczyka, ZN KUL, 22/1979/, nr 4, s. 100-104.

18 W. M e j b a u m, Zmiana i struktura, SF, 1979, nr 2, s. 17. /Tu oczywiście Mejbbaum radykalnie różni się od Arystotelesa/.

19 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 relacyjny, jest zbiorem cech nabytych, zewnętrznie uwarunkowanych/. Ważnym jugosłowiańskim przyczynkiem do zrozumienia marksistowskiej koncepcji bytu ludzkiego i jego wyzwolenia jest artykuł: Z. G o l u b i v i ć, Koncepcje rewolu-



cji i ruchu społecznego a zagadnienie osobowości - aktualność myśli Marksowskiej, SF, 1986, nr 1-2, s. 21-28.

20 Ś l i p k o, Pojęcie człowieka, s. 15.

21 Zdaniem /np. R. Rudzińskiego/ praxisistyczna perspektywa marksizmu wymaga istotnej reinterpretacji także koncepcji materii. Zrywa ona zdecydowanie z materializmem scjentystycznym. Prawdziwości 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 - wprowadzie nie arbitralnie - sens rzeczywistości jako pewnej /dla niego/ całości. Zob. R. R u d z i ń s k i, Teoria i rzeczywistość, SF, 1979, nr 3, s. 71-88.

22 Wykazali to K. Ajdukiewicz, K. Kłóśak, S. Hook. Zresztą uznanie w bycie tak czy inaczej zinterpretowanych "sprzeczności" czy "przeciwieństw" przy równoczesnym odrzuceniu - jak u klasyków marksizmu - sprzeczności wewnątrz teorii czyni całą sprawę wysoce kłopotliwą i wręcz tajemniczą. - Odnosić należy prace L. Rogowskiego: Logika kierunkowa a heglowska teza o sprzeczności zmiany, Toruń 1964.

23 Zob. szerzej: S t ę p i e ń, Wstęp do filozofii, §§ 26 i 28.

24 Zob. np.: L. K o ł a k o w s k i, Wykłady o filozofii średniowiecznej, Warszawa 1956, s. 94 n.; Z. C a c k o w s k i, Problemy i pseudoproblemy, Warszawa 1964, s. 306 nn; t e n ż e, Doświadczenie i materialna jedność świata, SF, 1975, nr 6 /dyskusja w numerze następnym SF, odpowiedź A. Stępnia na odpowiedź Cackowskiego w wersji angielskiej dyskusji, "dialectics and Humanism", 1977, nr 2; J. G r u d z i e ń, Dwie koncepcje metafizyki tomistycznej, w: Filozoficzne problemy współczesnego chrześcijaństwa, Warszawa 1973, s. 135-164; W. K o z ł o w s k i, O dowodach istnienia Boga, Warszawa 1960 /rozważania popularne, analiza krytyczna w recenzji s. Z. J. Zdybickiej, "Znak", 13/1961/ 579-589; W. M e j b a u m, Kłopoty z początkiem świata, Warszawa 1961 /mimo bardzo negatywnej oceny w recenzji A. Stępnia, "Znak", 13/1961/ 889-891, autor nie zmienił niczego w drugim wydaniu/. A oto obszerne fragmenty tej recenzji: "Autor mówi kilkakrotnie o logicznej niepoprawności tomistycznych dowodów istnienia Boga oraz o dowolności i bezzasadności ich założeń. Niestety, w całej książce nie można spotkać jakiegokolwiek analizy którejkolwiek z 'pięciu dróg'. Pan Mejbbaum bowiem chyba nie sądzi, że przedstawienie gdzieś na początku książki strzępów argumentacji tomistycznej /zresztą jakże odległych od autentycznej wersji/ upoważnia go do wmawiania w czytelnika /bo tak wygląda ten zabieg metodologiczny, który autor stosuje/, iż argumentacja ta jest przeprowadzona wbrew logice i narażona na zarzut popełnienia petitio principii/. [...] Omawiany autor niejednokrotnie korzysta z zasady przyczynowości, co jednak nie przeszkadza mu przy okazji dowodu istnienia Boga zauważyć, że trudno jest uzasadnić twierdzenie 'świat musi mieć przyczynę' /s. 66 n/. [...] Autor nie widzi zresztą wielości aspektów rzeczywistości i różnicy między fizykalnym a filo-

zoficznym ujęciem przyczynowości. W argumentacji tomistycznej zasadniczą rolę pełni zasada racji dostatecznej [...]. Nie pomoże tutaj powoływanie się na matematyczne teorie zbiorów nieskończonych, ponieważ matematyka co najwyżej wykazuje, że możliwe są /w sensie niesprzeczności/ pewne struktury nieskończone, ale bynajmniej nie upoważnia do wniosku, że i s t n i e n i e jakiegoś nieprzeliczalnego ciągu zdarzeń czy zmian samo siebie tłumaczy. [...]. W. Mejbau nie twierdzi, że myśl jest materialna, skłonny jest jednak uważać, iż w ten sposób niematerialna jest każda cecha ciała /s. 143/. Jeżeli autor nie jest reistą i przyjmuje realne istnienie nie tylko rzeczy, lecz także ich własności, to twierdzenie powyższe nie wydaje się być możliwe do utrzymania. Każde ciało we wszystkim tym, 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 swej empirycznie nam danej postaci nie przejawia jakichkolwiek właściwości charakterystycznych dla ciała i ich cielesnych cech. Niestety i tym razem autor załatwia sprawę kilkoma ogólnikami". W znacznie późniejszej książce o Kołakowskim czytamy /m.in./: "ks. Kłószak, który w XX w. podejmuje się d o w i e ś ć istnienia Boga, jest, jako przedmiot ataku, jak dziecię bezbronne". W. Mejbau, A. Żukrowska, Literat cywilizowanego świata. Leszek Kołakowski a kryzys myśli mieszczańskiej, Warszawa 1985, s. 241. Tak to przebiega "dialog" z marksizmem.

## BEMERKUNGEN ÜBER DEN MARXISTISCHEN MATERIALISMUS

### Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel beinhaltet eine kritische Analyse der Konzeption der Materie und des Materialismus in der marxistischen Philosophie vom Gesichtspunkt der klassischen Theorie des Seins, die das Prinzip der Nichtwidersprüchlichkeit und das Prinzip des hinreichenden Grundes vertritt. Er berührt auch die Beziehungen zwischen Materie und Psyche sowie die Arten der Begründung des Atheismus auf der Grundlage des dialektischen Materialismus. Er deckt die Voraussetzungen und Mängel der marxistischen Argumentation auf.