

# Mieczysław A. Krąpiec

---

## Z filozoficznej problematyki badań nad koncepcją materii jako składnika realnego bytu

---

Studia Philosophiae Christianae 3/2, 17-48

---

1967

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC

## Z FILOZOFICZNEJ PROBLEMATYKI BADAŃ NAD KONCEPCJĄ MATERII JAKO SKŁADNIKA REALNEGO BYTU

I. Warunki możliwości zreferowania historycznego rozwoju koncepcji materii: 1 Związek problematyki materii z problematyką naukowego poznania; 2 Dwie koncepcje materii odpowiednio do dwóch koncepcji nauki: filozoficzna — materia składnikiem realnego bytu, naukowa — materia przedmiotem naukowego — empirycznego — poznania; 3 Wpływ na koncepcję materii przyjętego systemu filozoficznego i aktualnego obrazu świata. II. Analiza historyczna: 1 Pytanie o ARCHE pytaniem o materię? 2 Analiza przedsokratejskich propozycji: a) jońscy filozofowie przyrody, b) Parmenides, c) Heraklit, d) Anaksagoras i Demokryt; 3 Problemy materializmu Leucyppa i Demokryta; 4 Problem materii u Platona; 5 Problem materii u Arystotelesa, Konkluzja.

### I. Warunki możliwości zreferowania historycznego rozwoju koncepcji materii

#### 1. Związek problematyki materii z problematyką naukowego poznania

Ostatnie dziesiątki lat dostarczają nam wiele ciekawych studiów filozoficznych nad koncepcją materii<sup>1</sup>. Niektóre z nich usiłują wypracować bardziej dokładne pojęcie materii w myśl

---

<sup>1</sup> Pobeżne przeglądnięcie pozycji bibliograficznych ostatnich 20 lat na temat filozoficznej problematyki materii dostarcza około 150 pozycji. Najważniejsze z nich będą cytowane niżej.

określonych systemów filozoficznych, np. w myśl marksizmu<sup>2</sup> lub tomizmu<sup>3</sup>. Inne są monografiami z zakresu historii filozofii i dostarczają pogłębionego spojrzenia na teorię materii wypracowaną przez jakichś ważnych autorów starożytnych, średnio-wiecznych i nowożytnych<sup>4</sup>. Inne jeszcze dostarczają historycznego przekroju poglądów na materię. Jeszcze inne zarysowują problematykę materii na tle współczesnej fizyki<sup>5</sup>.

Najrozmaitsze ujęcia problemu materii niewątpliwie przyczyniają się do ubogacenia naszej wiedzy o samej materii, gdyż dostarczają bardzo wiele cennych opracowań; ale obfitość materiału i informacji dokonanych z różnych punktów widzenia i różnych płaszczyzn, a podanych w różnych językach powoduje zaciemnienie ogólnego obrazu materii i zarazem domaga się wyznaczenia jakiejś jednej zasadniczej płaszczyzny badań, a w konsekwencji jakiegoś jednego języka, w którym można by przedstawić najrozmaitsze spojrzenia, zarówno historyczne, jak i systemowe, zarówno czysto filozoficzne, jak i filozofujące na kanwie odkryć fizyki.

Wydaje się, że nie jest możliwe przedstawienie zagadnienia materii w rozwoju czysto historycznym (historyczno-filozoficznym), gdyż z miejsca pojawiają się tak różne ujęcia filozoficzne, fizykalne, matematyczne, że trudno je ukazać w jednym

---

<sup>2</sup> Bibliografię pozycji marksistowskich na temat koncepcji materii zebrał ks. K. Dziedziak w pracy magisterskiej: „W. Krajewskiego teoria materii” Lublin 1967, K. U. L. Zakład Metafizyki.

<sup>3</sup> Niektóre pozycje, bardziej dostępne, z tomistycznej problematyki materii są umieszczone w spisie bibliograficznym mojej „Metafizyki”, Poznań 1966, s. 414—416.

<sup>4</sup> Szczególnie doniosłym dziełem w tym zakresie jest praca zbiorowa wydana przez: University of Notre Dame Press, *The Concept of Matter*, pod redakcją E. Mc Mullin'a r. 1963. Praca ta w pięciu częściach przedstawia poglądy na materię od presokratyków do czasów współczesnych.

<sup>5</sup> Cenne w tej materii są refleksje W. Heisenberga, *Philosophic problems of nuclear science*, New York, 1952, oraz tegoż autora *Physics and Philosophy*, tłumaczone na j. polski przez S. Amsterdamskiego, 1965. Na terenie polskim znane są rozważania Cz. Białobrzeskiego. *Podstawy poznawcze fizyki świata atomowego*, Warszawa 1956.

języku, będąc zarazem wiernym ujęciom oryginalnym. Przy przedstawianiu zagadnienia materii w aspekcie czysto historycznym, jesteśmy chyba zmuszeni, dla zapewnienia wierności koncepcji, posługiwać się różnymi językami, jak to okazuje się w monografii „The concept of matter”<sup>6</sup>.

Jakieś ogólne usystematyzowanie poglądów na temat materii wydaje się jedynie możliwe przez związanie ich z odpowiednio stawianymi lub dorozumianymi pytaniami, na które różni filozofowie, naukowcy czy też filozofujący fizycy starali się dać odpowiedzi<sup>7</sup> w postaci zaprezentowania jakiejś ogólniejszej teorii, lub też ważnych wypowiedzi, dotyczących problemu materii.

Pytania dotyczące zagadnienia materii nie występują jakoś luźnie i w oderwaniu od kontekstu filozoficznego systemu lub też nauki przyrodniczej, ale przeciwnie, w myśleniu naukowym są one wyrazem odpowiednio rozumianej (dorozumianej) i uprawianej nauki. I dlatego, wydaje się, kluczem pozwalającym rozszyfrować i zarazem uporządkować sens wypowiedzi na temat materii jest odpowiednia koncepcja nauki (resp. racjonalnego poznania), w oparciu o którą budowano systemy filozoficzne lub też uprawiano naukowe, przyrodnicze czy też przyrodniczo-filozoficzne poznanie.

Rzecz jasna, koncepcje naukowego (racjonalnego) poznania nie pojawiały się w historii myśli ludzkiej jako od razu gotowe

---

<sup>6</sup> Monografia ta przedstawiająca rozprawy 28 autorów jest klasycznym przykładem używania różnych języków w referowaniu poglądów na temat materii według filozofów i myślicieli na przestrzeni całej historii nauki. Ale nie obniża to wcale wartości tego zbioru rozpraw dlatego właśnie, że jest to szereg odrębnych rozpraw zgrupowanych wokół jednego tematu.

<sup>7</sup> Koncepcje i teorie nauki okazują się bardziej stałe aniżeli systemy filozoficzne i dlatego w obrębie jakiejś koncepcji nauki zgrupowało się bardzo wiele nurtów filozoficznego myślenia. Zrelacjonowanie filozoficznych teorii materii do podstawowych naukotwórczych pytań wydaje się nie tylko dogodniejszym podejściem, ale bardziej wyjaśniającym punkty wyjścia i ostateczne racje dla których przyjmowano taką a nie inną koncepcję materii.

i doskonałe, ale były one dziełem długiego rozwoju faktycznie uprawianej nauki, a wówczas gdy znalazły swój zreflektowany wyraz w postaci jakiejś zarysowanej teorii naukowego poznania, to podlegały dalszej modyfikacji. Tak więc teorie naukowego (racjonalnego) poznania przechodziły i przechodzą przez stadia początkowe, w których pojawiały się jakieś odizolowane momenty poznawcze, które potem przekształcały się, zcalały i znajdowały wyraz w postaci jakiejś teorii naukowego poznania, a następnie modyfikowały się przez wynajdywanie z faktycznym poznaniem naukowym, nowych metod i nowych aspektów poznawczych. Tak sprawa miała się z koncepcją naukowego poznania zarysowaną przez Platona i Arystotelesa, jak i koncepcją nauki zarysowaną przez Kanta czy Comte'a.

Mając na uwadze taki właśnie stan rzeczy z samą koncepcją naukowego poznania, trudno będzie u najrozmaitszych autorów omawiających problem materii, odnaleźć jasno zarysowaną samą koncepcję materii. Zdarzyć się bowiem może, że ten sam autor w opracowywaniu zagadnienia materii nie zawsze trzymał się jakiejś jednej koncepcji naukowego poznania<sup>8</sup>. Pomimo to jednak związanie problematyki materii z problematyką naukowego poznania i naczelnymi pytaniami naukotwórczymi wydaje się dostarczyć jedynie możliwej jednej płaszczyzny i jednego języka (który — rzecz jasna — jest metajęzykiem) dla omówienia zagadnienia materii przedstawianej w najrozmaitszych aspektach poznawczych. Pozwoli to również na ogólne zarysowanie kierunków rozwojowych problematyki materii.

---

<sup>8</sup> Można to zauważyć w stanie początkowym już u samego Demokryta, który wprawdzie znajdował się w ogólnym nurcie ówczesnych koncepcji naukowego poznania, ale u którego można zauważyć już takie intuicje, (struktura przedmiotu) które już są związane z inną, późniejszą koncepcją naukowego poznania. Podobnie i dzisiaj u fizyków teoretyków jak np. Weizsäckera, Heisenberga można się dopatrzeć różnych koncepcji naukowego poznania: i tej idącej po linii rozwojowej Comte'a i tej która nawiązuje do myśli Kanta.

## 2. Dwie koncepcje materii odpowiednio do dwóch koncepcji nauki

Biorąc pod uwagę dociekania przeprowadzone na terenie historii filozofii, można postawić hipotezę, że znane są nam właściwie dwie różne koncepcje materii: filozoficzna, zrelacjonowana zasadniczo do koncepcji nauki Arystotelesa, a także w pewnym sensie do koncepcji nauki Kanta, oraz — naukowa, zrelacjonowana do koncepcji nauki pozytywistycznej i neopoztywistycznej. Inaczej rzecz ujmując, materia badana przez najrozmaitszych myślicieli jawi się nam albo jako jakiś „czynnik”, „element”, „składowa część” lub „moment bytu”, albo jest tym, co jest badane, zazwyczaj różnorodnymi metodami pomiarowymi. Jest to więc, w tym drugim wypadku, przedmiot najogólniejszy naukowego (empirycznego) badania. Przedmiot ten jawi się najpierw naszemu poznaniu zmysłowemu, naszemu aparatowi poznawczemu percepcyjnemu, którą to percepcję możemy wyostrzyć przy pomocy coraz to doskonalszych narzędzi poznawczych.

Oczywiście problem narzędzi poznawczych jakiegoś empirycznie poznawalnego przedmiotu komplikuje się jeszcze przez stanowisko kantowskie, w którego teorii poznania występuje również zagadnienie „aparatu poznawczego”, ale pojętego jeszcze bardziej radykalnie aniżeli to ma miejsce w poznaniu naukowym empirycznym, mierzalnym. U Kanta, aparatem poznawczym jest sam człowiek, którego struktura staje się apriorycznym warunkiem poznania. Trzeba bowiem zdać sobie sprawę z tego, że człowiek jest wielorako skomplikowanym narzędziem poznawczym i trzeba — według Kanta — odkryć strukturę aparatu poznawczego, jakim jest sam człowiek w aspekcie jego poznania i w miarę możliwości dokładnie określić specyfikę tej poznawczej struktury, która prezentuje konieczne aprioryczne warunki wartościowego ludzkiego poznania.

Człowiek więc jako aparat poznawczy, według koncepcji nauki Kanta, mógłby być traktowany w pewnej mierze jako swoiste narzędzie poznawcze, którego działanie wchodzi w struk-

ture przedmiotu poznawanego. Owszem, to człowiek jako poznawcze narzędzie stwarza w pewnej mierze przedmiot poznania. Nie można w ogóle mówić o istnieniu przedmiotu poznania w oderwaniu od człowieka jako aparatu poznawczego.

Tak rozumiane aspekty nauki Kanta pozwoliłyby na zbliżenie koncepcji naukowego poznania Kanta i Comte'a, chociaż w gruncie rzeczy stanowisko Kanta w zakresie teorii naukowego poznania i stanowisko wyznaczone przez Comte'a są bardzo odległe. Ich zbieżność można dostrzec w tym, że posługując się ujęciami wyznaczonymi przez obu filozofów, w momencie dokonywania naukowego poznania konstruujemy przedmiot tego poznania. „Konstrukcja” przedmiotu dokonuje się jednak inaczej. Na liniach rozwojowych koncepcji nauki Comte'a aparaty poznawcze, dokonując precyzyjnych pomiarów powodują to, że praktycznie posługujemy się rezultatami pomiarów, a nie samym przedmiotem i mówimy o przedmiocie poznany o ile ten pojawił się jako rezultat pomiarów i jako konstrukcja, zazwyczaj matematyczna, a nie już jako realny, istniejący byt, względnie element bytu.

Te same cechy charakterystyczne można dostrzec również i przy zastosowaniu Kantowskiej teorii naukowego poznania. Tu również przedmiot poznania został „skonstruowany”, ale już nie przy pomocy narzędzi mierzalnego poznania, ale przy pomocy samego podmiotu poznającego, pojętego jako swoisty aparat poznawczy, którego struktura stanowi konieczny, aprioryczny warunek wartościowego poznania zarówno w porządku zmysłowym (przestrzeń, czas) jak i intelektualnym (kategorie) jak wreszcie i rozsądkowym (trzy aprioryczne idee). Tak więc u Kanta jak i na liniach rozwojowych koncepcji nauki Comte'a spotykamy się z przedmiotem naszego ludzkiego poznania już nie o ile jest on nam dany sam w sobie, ale o ile jest on w jakiś sposób przez nas skonstruowany.

Dlatego też można ująć koncepcję Kanta i Comte'a jako bardziej sobie bliskie aniżeli koncepcje Arystotelesa i Kanta. Chociaż z drugiej strony można także dostrzec, że Kant nawiązuje jeszcze do tradycji filozoficznej i do problematyki filozoficznej

istniejącej w długich wiekach historii myśli filozoficznej, ale stara się te zagadnienia zupełnie inaczej rozwiązać, „stawiając je nie na głowie, lecz na nogach”. Comte natomiast odmówił sensowności większości zdań filozoficznych i w tym sensie przyczynił się do zmiany zasadniczej perspektywy badań nad materią, chociaż miał w tym względzie prekursorów zarówno w starożytności jak i w średniowieczu.

Stanowisko Kanta w jego koncepcji naukowego poznania pozwala dokonać interpretacji materii już nie jako zasadniczo bytowego elementu, ale jako swoistego elementu, czy też momentu przedmiotu poznania. I dlatego do koncepcji nauki Kanta, jako dostarczającej możliwości głębszego wniknięcia w strukturę przedmiotu, odwołują się także niektórzy współcześni fizycy.

Najogólniej jednak ujmując zagadnienie materii można je zrelacjonować do dwóch zasadniczych ujęć naukowo-poznawczych: a) materii jako składnika bytu realnego, zmiennego, mnogiego, oraz b) materii jako odpowiednio rozumianego przedmiotu poznania empirycznego z tym, że to drugie ujęcie można jeszcze dokładniej ująć na kanwie nauki Comte'a bądź też teorii naukowego poznania zaproponowanej przez Kanta.

### 3. Wpływ na koncepcję materii przyjętego systemu filozoficznego i aktualnego obrazu świata

Zarówno jedno jak i drugie ujęcie problemu materii występuje jeszcze prócz tego w dwóch kontekstach, których nie można pominąć przy przedstawianiu tego zagadnienia, a mianowicie ogólnego obrazu świata, jaki się zarysował w umysłowości ludzi dokonujących filozoficznej czy naukowej interpretacji bytu materialnego, oraz systemu filozoficznego, który pozwalał na dokonanie wyjaśniania świata materialnego<sup>9</sup>. Za-

---

<sup>9</sup> Oczywiście w tym krótkim artykule, gdzie jest zwrócona uwaga raczej na samą możliwość opracowania koncepcji materii, nie zaś samo



zwyczaj bowiem wyjaśnianie świata materialnego albo było wyjaśnianiem wprost filozoficznym, albo też wyjaśnianiem filozofującym, opartym na wynikach nauk szczegółowych. Jedno i drugie pretendowało do wyjaśniania ostatecznego, przynajmniej na etapie rozwoju nauki w danym okresie.

Kontekst zatem filozoficzny, czy ogólnosystemowy dostarcza istotnych warunków rozumienia teorii materii u jakiegoś filozofa lub też jakiegoś nurtu filozoficznego czy filozoficzno-naukowego myślenia. Natomiast obraz świata, jaki panował w umysłowości ludzi jakiejś epoki (starożytność, czasy nowożytne, współczesność) ma również duże znaczenie dla postawienia samego problemu materii. Obraz bowiem świata jaki mieli jõesicy, czy Arystoteles różni się bardzo poważnie od obrazu świata jaki powoli kształtuje się po Giordanie Bruno a współczesne koncepcje astronomiczne nauk przyrodniczych wywierają również ważny wpływ na samo postawienie zagadnienia materii. Zatem uwzględnienie kontekstu, tak systemowego jak i obrazu świata przyjętego w danej epoce, umożliwia głębsze wniknięcie w zarysowaną koncepcję czy teorię materii przez jakiegoś autora.

Wyznaczone tu punkty odniesienia wydają się umożliwiać zrealizowanie zarysowania jakiejś ogólnej koncepcji czy też koncepcyj materii, jakie de facto pojawiły się w historii myśli ludzkiej i jakie do dziś dnia trwają w różnych filozoficznych systemach czy nawet może religijnych wierzeniach, o ile te starają się racjonalnie wytłumaczyć podstawy swej wiary. Jest bowiem charakterystyczne, że najrozmaitsze wyjaśnienia dotyczące bytu materialnego dawane w odległych czasach epoki starożytnej zachowały się w wielu wypadkach do dzisiaj i co więcej zasadnicze koncepcje materii jakie znamy obecnie były już zarysowane w starożytności, jak na to zwracają uwagę współcześni wybitni fizycy: Heisenberg, Białobrzęski, Schrödinger i inni.

---

jej szczegółowe przedstawienie, trudno będzie w sposób zadawalający spełnić te postulaty.

## II. Analiza historyczna

Zarysowana ogólnie problematyka możliwości zreferowania koncepcji materii domaga się przynajmniej jakiejś ogólnej egzemplifikacji, aby nie była ona gołosłowna. Szczegółowe bowiem przedstawienie koncepcji materii wymaga obszernej monografii i jeszcze dodatkowych studiów historycznych. Ponadto bardziej szczegółowe przedstawienie zagadnienia nie mieści się w ramach krótkiego artykułu. Egzemplifikacja jednak nakreślonego tu stanowiska jest konieczna dla samego zrozumienia zarysowanej koncepcji, a przynajmniej dla uniknięcia zarzutu o gołosłowność przedstawionych tu rozważań.

Pierwsza wielka teoria materii jaka pojawiła się w historii filozofii wiązała się też z pierwszą teorią naukowego poznania zarysowaną przez Platona a opracowaną przez Arystotelesa.

### 1. Czy pytanie o ARCHE jest pytaniem o materię?

Naukotwórczym pytaniem, jak wiadomo było pytanie — DIA TI — które nie jest niczym innym jak bardziej wyprecyzowanym pytaniem o ARCHE świata, pytaniem które sformułował już Anaksymander<sup>10</sup>. W jego jednak systemie sformułowanie to dawało podstawy do odpowiedzi, która późniejszym myślicielom, zwłaszcza Arystotelesowi okazała się jako zbyt jednostronna i niedokładna.

Pytanie bowiem o ARCHE świata dawało możliwość odpowiedzi nieskoordynowanej, odpowiedzi opartych na pobieżnej intuicji i zbyt pochopnym uogólnieniu dostrzeżonych w przyrodzie aspektów, czy momentów, może nawet i realnych. Zresztą

---

<sup>10</sup> Pytanie „DIA TI” ma na celu uzyskanie odpowiedzi bardziej precyzyjnej, bo zrelatywizowanej do pytań pomocniczych — według bardziej określonej koncepcji AITIA — na to samo ogólne pytanie, które wyrażało zdanie: „jakie jest ARCHE kosmosu”? Dlatego też pytanie Anaksymandra zachowało nadal swoją wartość w Arystotelesowskiej koncepcji naukowego poznania.

historia odpowiedzi na postawione pytanie o ARCHE świata dostarcza najlepiej ilustracji jak bardzo było to pytanie ogólne, niezwiązane z całokształtem systemu, a przez to i pytań pomocniczych, a także i metod poznawczych.

To prawda, że pojawiające się po kolei sposoby poznania weszły później u Arystotelesa w całokształt teorii nauki i znalazły swoje, mniej lub bardziej właściwe, miejsce w całokształcie ludzkiego poznania, ale „metody” te oderwane od innych, zbyt przeakcentowane, nie dawały możliwości bardziej wszechstronnego i realistycznego spojrzenia na rzeczywistość, a tym mniej pozwalały na filozoficzne wyjaśnienie rzeczywistości takiej jaka faktycznie stoi przed człowiekiem.

Gdy bowiem przyjrzymy się poszczególnym sposobom czy metodom poznania zaproponowanym przez różnych myślicieli, to dojrzymy najrozmaitsze próby dostarczenia właściwego narzędzia poznawczego dla ostatecznego wyjaśniania świata. I jest rzeczą charakterystyczną, że wszystkie te próby usiłowały dać wyjaśnienie tego, co jest widoczne, tego, w czym żyjemy, słowem — makroświata, przez wskazanie na to, co jest niewidoczne, co pojawia się człowiekowi jako koniecznościowe przy zastosowaniu specjalnych „narzędzi” poznawczych, a więc przez jakąś strukturę, którą by można nazwać w większości wypadków (poza Ksenofanesem i Parmenidesem może) „mikrostrukturą” świata.

## 2. Analiza propozycji przedsokratejskich

Przedstawione „narzędzia” lub ewentualne „metody” poznania, jakie nam zaproponowali starożytni, przedsokratejscy filozofowie dadzą się chyba sprowadzić do:

a) swoistej redukcji dokonanej na bazie intuicji empirycznej,

b) NOEIN pojętego skrajnie u Parmenidesa i bardziej racjonalnie u Platona,

c) PHRONEIN u Heraklita,

d) OPSEIN u Anaksagorasa i Demokryta — oraz rozmaitych kombinacji tych sposobów lub niektórych ważnych rezultatów poznania, osiągniętych dzięki zastosowaniu tych „metod”. Chodzi tu głównie o odkrytą przez Parmenidesa zasadę tożsamości i sprzeczności, sformułowanej radykalnie.

a) Swoista filozoficzna redukcja danych potocznego doświadczenia do dostrzeżonych, lub domyślanych „substruktur” pojawiła się jako jedno z pierwszych filozoficznych dróg mających na celu wyjaśnienie świata i nigdy też nie zniknęła z filozoficznej interpretacji. Pierwsze jednak próby były dokonywane naiwnie, przy zbyt pobieżnej obserwacji, zbyt prędkim odnalezieniu „sedna” sprawy, zbyt śmiałej syntezie. Wystarczy tylko spojrzeć na rozwiązania dane przez filozofujących fizyków jońskich.

Dla Talesa rozwiązanie zagadki świata sprowadzało się do wskazania na „element” — w o d ę. W tym okresie myślenia wyjaśnianie świata „makrokosmosu” przez jeden element, w tym wypadku wodę, czy później u Anaksymenesa p o w i e t r z e, mimo wszelkich zastrzeżeń wniesionych przez współczesną naukę<sup>11</sup> zbyt przypomina mitologię Homera i Hezjoda, u których początki naszego świata sięgały jakichś pierwszych mroków Chaosu, Okeanosu czy Nocy. I jeśli filozofia ukonstytuowała się jako przewyciężanie mitologicznego spojrzenia na świat, to pierwsze tłumaczenie racjonalne świata, dokonane przez filozofujących fizyków jońskich ma jeszcze bardzo wiele wspólnego z mitologiczną interpretacją człowieka i otaczającego go świata. Wprawdzie największy może myśliciel tej szkoły Ana-

---

<sup>11</sup> Mam tu na myśli pracę W. Jaegera, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, w której jest ukazane przechodzenie z pozycji mitologicznych wielu THESEI THEOI na pozycje filozoficzne jednego PHYSEI THEOS. Filozofia była pojęta jako racjonalizacja mitologii. W związku z takim stanowiskiem warto również przypomnieć odmienne podejście E. Gilsona, przedstawione w pracy *Bóg i filozofia* (tłum. M. Kochanowska) Warszawa 1961 rozdz. 1., gdzie jest zaakcentowana swoistość i niesprowadzalność religii do filozofii.

ksymander, daleko odbiegł od mitologicznych pozycji nie tylko przez postawienie pytania o ARCHE świata<sup>12</sup>, pytania, które postulowało odpowiedź przez odwołanie się do elementów „z tego świata”, ale także przez postulat matematycznego podejścia w wyjaśnianiu świata i postawioną przezeń zasadę „symetrii”<sup>13</sup>, w oparciu o którą pokusił się pierwszy o skonstruowanie mapy świata, to jednak ostateczne wyjaśnienie świata podane przezeń nawiązywało do pozycji religijnych<sup>14</sup>. APEIRON<sup>15</sup> bowiem Anaksymandra był jakimś kosmicznym bóstwem, bytem nieskończonym — bezkresem, z którego uformował się kosmos. Apeiron nie był wprawdzie „bogiem” z rzędu „THESEI THEOS” lecz „PHYSEI THEOS”, a więc znalazł się na tej linii, która ostatecznie doprowadzi do NATURA NATURANS stoików, ale mimo to nawiązał do myśli religijnej Greków, która została mocno „ześwietczona” przez przyjęcie koncepcji panenteizmu (Bóg nie tylko jest przyczyną sprawczą i celową ale jakoby materialną). Ponadto sam Apeiron prawdopodobnie nie był samoświadomy w przeciwieństwie do LOGOSU Heraklita. Jak więc widać tego rodzaju „redukcja” filozoficzna na bazie intuicji empirycznej była związana z religijną myślą Greków, co jeszcze ukazuje się bardziej wyraźnie na tle spekulacji Anaksymenesa — jego PNEUMY<sup>17</sup> usymbolizowanej przez powietrze. Cały kosmos pojmowano jako istotę żyjącą, na wzór człowieka ożywioną przez jakąś kosmiczną duszę-psyche. Prawdopodobnie pod wpływem orfizmu kształtowała się filozoficzno-religijna myśl starożytnych filozofów i to nie tylko w szkole jońskiej, ale może jeszcze bardziej w Wielkiej Grecji u Pitagorejczyków.

---

<sup>12</sup> Na temat ARCHE, jego sformułowania, jego roli w poznaniu filozoficznym por. Ch. H. Kahn, *Anaximander and the origins of greek cosmology*. Columbia Univ. Press, New York, 1960 s. 29—32; 119—134.

<sup>13</sup> Por. Ch. Kahn, *Op. cit.*, s. 76—98.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> O koncepcji APEIRON por. Ch. Kahn, *Op. cit.*, s. 32—33; 231—239, oraz W. Jaeger, *Die Theologie...*, s. 40—49.

<sup>16</sup> Por. P. Jaeger, *Tamże*, s. 9—27.

<sup>17</sup> Na temat PNEUMA i roli duszy por. W. Jaeger, *Tamże* s. 88—106.

Szukając jakiejś głębszej zasady-ARCHE pozwalającej wyjaśnić ostatecznie makrokosmos i rolę w nim człowieka, Jończycy zdają się nam być jakimiś „materialistami”, tym bardziej, że tak właśnie kazał nam patrzeć na nich Arystoteles, który posługując się swoją teorią czterech przyczyn, związał pierwsze spekulacje filozoficzne szkoły w Milecie z koncepcją przyczyny materialnej, odpowiadającej na pytanie EX HU, „z czego” coś powstaje i trwa. Otóż owa praprzyczyna, ARCHE, odczytana przez Arystotelesa, jako przyczyna materialna, nie posiada u Jończyków charakteru przyczyny materialnej; przeciwnie, jest siłą boską przenikającą kosmos. Co więcej, mamy tu jeszcze do czynienia raczej z myślą religijną, aniżeli czysto filozoficzną tłumaczącą jedne stany rzeczowe przez inne stany. Tak pojęta ARCHE wcale nie mieści się w schemacie przyczyn Arystotelesa, albowiem zawiera ona w sobie również wszystkie elementy czterech przyczyn, wyrażone jednak w innym języku i w innym filozoficznym kontekście<sup>18</sup>.

b) Inny sposób poznania, ważny dla nauki, zaproponował Parmenides<sup>19</sup>. Jego NOEIN czysto intelektualne oddaliło całkowicie umysł mędrca od świata materii zmiennej i niekoniecznej. U Parmenidesa poznać prawdziwie, znaczy kontemplować niezmienny, jeden, nie ginący byt, który odczytany przez myśl ukazuje nam tożsamość absolutną, posuniętą do granic skrajnego monizmu. Tę tożsamość można wyrazić w postaci pozytywnej, przez sąd tożsamościowy — byt jest bytem, lub też można wyrazić negatywnie przez sąd „sprzecznościowy” — byt nie jest niebytem. Parmenides uważał to za tak wielkie odkrycie, że postanowił to przekazać ludziom jako swoiste objawienie. Do Parmenidesowego odkrycia zasady sprzeczności usto-

---

<sup>18</sup> O greckich doksografach i ich stosunku do Arystotelesa, oraz o Arystotelesowym przekazie myśli jego poprzedników por. uwagi Ch. Kahn, *Anaximander...*, s. 11—24.

<sup>19</sup> Myśl Parmenidesa wnikliwie i szeroko przedstawiają K. Reinhardt, *Parmenides*, Bonn 1916, oraz W. Jaeger, *Theologie...*, s. 107—126; Paideia, tłum. M. Plezia, Warszawa 1962, T. I., s. 201 i nn. Cały rozdział IX tego tomu jest poświęcony filozoficznej refleksji Presokratyków.

sunkowały się pozytywnie wszystkie szkoły filozoficzne przed Sokratesem. Jednak parmenidesowska metoda poznania — NOEIN, przy równoczesnym zdewaluowaniu wszystkich innych sposobów poznania, nie mogła doprowadzić do odkrycia materii i jej roli w otaczającym świecie.

c) Nie mogła również odkryć roli materii heraklityjska PHRONEIN<sup>20</sup>, będąca ekstrapolacją poznania, jakie ma człowiek wówczas, gdy podejmuje ważne akty decyzji w obliczu bóstwa. „PHRONEIN” było znane jeszcze przed Heraklitem jako zmieszane z bólem poznanie swoiste religijne. Heraklit rozciągnął obraz duszy człowieka na cały kosmos i dostrzegł w kosmosie takie same stosunki, jakie panują w duszy człowieka. I jak w ludzkim wnętrzu, pełnym sprzecznych napięć przenika wszystko kierująca myśl, tak też i w kosmosie, gdzie wszystko jest zmienne, gdzie wszystko płynie, gdzie również panuje napięcie sprzecznych sił, przenika wszystko LOGOS, jako wyższe prawo, nadające harmonię i głębszy sens świata. Odkrycie LOGOSU, który prawdopodobnie jest już samoświadomy (coś więcej niż Anaksymandrowy APEIRON) dzięki zastosowaniu nowego sposobu poznania, również nie mogło doprowadzić do odkrycia materii, gdyż Heraklit kazał patrzeć człowiekowi na głębszy sens świata, a nie zwracać uwagi na to, co jest zmienne, co ciągle przepływa. Nie było ponadto w systemie tym odpowiedniego pytania, które by mogło zwrócić uwagę na zagadnienie materii.

d) Wydawać by się mogło, że stanowisko Anaksagorasa<sup>21</sup> pozwoliło wreszcie na dostrzeżenie roli materii, gdyż i w poznaniu wyszedł z danych doświadczenia. OPSEIN, które było zarazem i punktem wyjścia w jego filozoficznej analizie stanowi jakby ostatnią instancję w argumentacji. Sam Anaksagoras był lekarzem. Ale mimo wyjściowego punktu w jego dociekaniach

---

<sup>20</sup> Dokładne omówienie koncepcji Heraklita zawierają oba dzieła W. Jaegera, *Theologie...*, s. 127—146, oraz *Paideia* r. IX. Por. także art. A. Krokiewiczza, *Heraklit*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1958 s. 1—46.

<sup>21</sup> Na temat koncepcji Anaksagorasa por. W. Jaeger, *Theologie...*, s. 177—195.

OPSEIN, chyba zbyt mocno zaciążyła odkryta przez Parmenidesa zasada sprzeczności, gdyż właściwie to ona kierowała wszystkimi jego dociekaniem. Anaksagoras, chcąc być w zgodzie z tą zasadą odrzucił wszelkie powstawanie i wszelkie zaniekanie, bo przecież byt nie powstaje, bo on już jest, a z niebytu nie może powstać byt. Zatem to wszystko, co dzieje się w makrokosmosie trzeba uznać za nieważne i wytłumaczenia trzeba szukać w mikrostrukturze świata. I tutaj przyjmuje dwa pierwiastki: wszechmieszanie — KRASIS, która jest zbiorem jakościowych elementów rzeczy oraz współrozciągły i kierujący wszechmieszaniem NOUS.

I znowu trudno uznać ową wszechmieszanie jakościowych elementów za materię lub jakoby materię „z której” są byty tworzące makrokosmos, gdyż właśnie makrokosmos w gruncie rzeczy jest zbiorem widzialnym tego, co jest samo w sobie bytem i co stanowi podstawową KRASIS, wraz z współrozciągłym duchem, którego rola w stosunku do KRASIS jest rolą kierowniczą. Ostatecznie koncepcję Anaksagorasowego Krasis wraz z duchem kierowniczym, ale jednocześnie współrozciągłym można by przyrównać do obrazu, jaki zaprezentował Anaksymander z Apeironem, lub Heraklit z Logosem. Jest to zasadniczo obraz religijny, gdyż rolę kierowniczą i istotną wszędzie pełni siła duchowa, rozumna, boska, która wszakże nie jest rozdzielona od widzialnego świata, ale przeciwnie ten właśnie widzialny świat, trudno jeszcze nazwać światem materii, gdyż nie stanowi on tworzywa „z którego” wszystko powstaje i trwa. Ta myśl pojawia się później, wraz z filozofią platońską, a właściwie dopiero w systemie Arystotelesa.

### 3. Problem materializmu Leucyppa i Demokryta

Tradycyjnie za myśl skrajnie materialistyczną uchodzą koncepcje Leucyppa i Demokryta<sup>22</sup>. Ale przy bliższym przyjrzeniu

<sup>22</sup> O Fizyce Demokryta por. I i II rozdz. A. Krokiewiczza, *Etyka Demokryta i Hedonizm Arystypa*, Warszawa, 1960. Z wcześniejszych, zawsze



się i temu systemowi budzą się uzasadnione trudności, czy rzeczywiście można go zaklasyfikować do systemów materialistycznych. Tak można by bez większych trudności uczynić w świetle koncepcji nauki, która pojawiła się po Demokrycie niemal dwa tysiące lat później, mianowicie w świetle koncepcji nauki pozytywistycznej; natomiast nie widać podstaw dla uznania systemu Demokryta za materialistyczny w świetle wówczas panującej koncepcji naukowego poznania. Demokryt (Leucyp nieco wcześniej) zasadniczo ustosunkował się do odkrycia Parmenidesa jego zasady sprzeczności: z niebytu nie powstaje byt. Z jednej strony chcąc uznać ważność tej zasady, a z drugiej stanąć na stanowisku istnienia zmian, przyjął realny byt i „niebyt”. Bytem miał stać się niemal nieskończenie i l o ś c i o w o podzielny świat (atomy), „niebytem” zaś próżnia, umożliwiająca realny ruch.

Koncepcję filozoficzną Leucyppa i Demokryta należy zasadniczo rozważać na płaszczyźnie bytu i niebytu, a nie na płaszczyźnie materii i elementów pozamaterialnych. To prawda, że czysto ilościowa struktura świata, zaprezentowana przez tę szkołę jest f a k t y c z n i e koncepcją materialistyczną w świetle naszych pojęć, które mają już swoją historię. Czy jednak nasze koncepcje można imputować myśli demokrytejskiej w jego czasach, wydaje się to sprawą nieco wątpliwą. Dla Demokryta bowiem problemem było wyjaśnić taki świat, jaki był mu dany w ówczesnych warunkach, a więc także świat bogów, lu-

---

jednak podstawowych opracowań zagadnienia materii por. C. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung*, Münster 1890. Na temat koncepcji Leucyppa i Demokryta por. s. 79—94. Baeumker, zgodnie z tradycją Arystotelesa uważa, że zagadnienia materii pojawiają się w filozofii wraz z pojawieniem się Anaksymandra pytaniem o ARCHE kosmosu i dlatego, w tym aspekcie szczególnie omawia poszczególnych filozofów, jako przedstawicieli filozofów materii. Wydaje się jednak, że tradycja filozoficzna sięgająca czasów Arystotelesa, upatrująca u pierwszych filozofujących fizyków jońskich przedstawicieli filozofów materii nie jest uzasadniona ani doksograficznymi tekstami, ani też kontekstem systemowym filozofii, ani też pytaniem na które usiłowano dać odpowiedź.

dzi, duszy. Demokryt podejmuje się wytłumaczenia takiego świata poprzez koncepcję bytu czysto zilościowanego, oraz poprzez koncepcję niebytu, czyli próżni, nie posiadającej żadnego zdeterminowania (co było wówczas równoważne koncepcji nie-bytu). Tego rodzaju wyjaśnianie świata przypomina w dużej mierze teorie nowożytnych i współczesnych myślicieli materialistycznych. Ich jednak materialistyczny punkt widzenia staje się zrozumiały na tle sporów systemowych oraz na tle zarysowującej się w XVIII wieku albo też naszkicowanej w XIX wieku koncepcji nauki. Trudno jednak uznać, by myśl Demokryta miała cechy materialistyczne, takie jakie później dopiero się pojawiły. Zresztą nawet sama koncepcja materii ani nawet jej nazwa jeszcze nie pojawiła się w filozofii.

#### 4. Problem materii u Platona

Tym właściwie, kto pierwszy, świadomie wprowadził i koncepcję i nazwę (użytą w nieco innym znaczeniu) materii — HYLE<sup>23</sup> był Platon, a koncepcję tę przemienił, ubogacił i uczynił bardziej zwartą jego uczeń Arystoteles.

W filozofii Platona trzeba dostrzec trzy jej warstwy, zresztą o niejednakowym znaczeniu, a mianowicie: warstwę epistemologiczną, metafizyczną i warstwę doksalną, czyli warstwę mitów<sup>24</sup>. Dwie pierwsze warstwy filozoficzne Platona należą do filozofii w sensie właściwym, gdyż pierwsza, epistemologiczna przedstawia analizę wartościowego, a więc i naukowego poznania (załączki koncepcji nauki), w warstwie drugiej, metafizycznej dostrzegamy świat idei, jako koniecznych przedmiotów naszego wartościowego poznania. Epistemologia i metafizyka Pla-

---

<sup>23</sup> Jak zaznacza Baeumker (Op. cit., s. 114) wyrażenie HYLE na oznaczenie materii, pojętej w sensie późniejszym, arystotelesowskim, jeszcze nie występuje i o tym już wspomina Chalcidius in Tim. c. 308. Nie używa też Platon tego wyrażenia na oznaczenie swojej koncepcji „materii”. Samo jednak wyrażenie HYLE pojawia się w Phileb. 54 B na oznaczenie materiału roboczego.

<sup>24</sup> Rozróżnienia te pojawiają się przy uważniejszym czytaniu Dialogów Platona, tudzież pracy Baeumkera o koncepcji platońskiej materii.

tona splatają się koniecznie, przedstawiając nam to „jak” i to „co” ujmujemy w naszym poznaniu wartościowym, a więc koniecznościowym, stałym i ogólnym.

Natomiast poznanie gorszego rzędu, niekoniecznościowe, niestałe i nieogólne dotyczy świata zmiennego. Jakim jest przedmiot poznania taki też charakter nosi samo poznanie, gdyż „podobne poznaje się przez podobne”. Dla filozofa rezultaty poznania doksalnego nie przedstawiają jakiejś większej wartości. Społeczeństwo jednak ludzkie nie składa się wyłącznie z filozofów, ale także i z dwu innych warstw: obrońców i robotników-chłopów. Szczególnie ta trzecia warstwa, będąca odbiciem najniższej duszy człowieka winna być przedmiotem troski rządzących (w myśl koncepcji Platona — właśnie filozofów). Warstwa trzecia powinna znajdować się na sobie właściwym miejscu, winna pracować, utrzymywać warstwy społecznie wyższe. Ale ona nie jest też zdolna oddać się poznaniu filozoficznemu i trzeba ją „karmić” mitami, aby przez to zaprowadzić spokój i ład w państwie i dzięki temu dokonać istotnego celu państwa, jakim jest PAIDEIA wszystkich ludzi<sup>25</sup>. Zagadnienie jednak Paidei jako istotnego celu państwa mimo, że dotyczy wszystkich ludzi<sup>26</sup>, szczególnie jednak dotyczy najniższej warstwy, którą

---

<sup>25</sup> Jaeger w *Paideia* t. II, s. 288 (tłum. M. Plezi) pisze: „Każdy z tych stanów posiada swoją, charakterystyczną dlań cnotę: rządcy winni być mądrzy, wojownicy mężni. Trzecia cnota, którą jest roztropne panowanie nad sobą, nie jest co prawda w podobnym stopniu związana wyłącznie ze stanem trzecim, posiada dlań jednak wyjątkowe znaczenie. Na niej opiera się zgoda klas, wynikająca stąd, że ci, którzy są z natury gorsi, podporządkowują się dobrowolnie lepszym. Powinna ona cechować zarówno rządzących, jak rządzonych, ale ona właśnie stawia największe wymagania temu stanowi, od którego oczekuje się posłuszeństwa” Gdy w państwie istnieje zgoda i ład dopiero wówczas można osiągnąć właściwy państwu cel, przy zastosowaniu odpowiednich środków. Celem jest PAIDEIA a wszystkie środki leżą — jak to szeroko przedstawia Jaeger — w „świecie zmiennym”.

<sup>26</sup> Jaeger (*Op. cit.*, s. 278) zwraca uwagę, że wszyscy ludzie wymagają wychowania, czy wychowania się, aby móc lepiej dojść do kontemplacji prawdy: „dobra nie można poznać w kategoriach formalno-pojęciowych jako czegoś, co znajduje się poza nami, nie zyskawszy uprzednio

filozofowie muszą nieustannie „oświecać” przy pomocy zrozumiałych dla warstw nie-filozofów mitów. Same jednak mity nie przedstawiające koniecznościowego poznania nie są przedmiotem dokładnego wykładu Platona. Dlatego też w warstwie mitów, spotykamy się w dziełach Platona z inkoherecją i najdziwniejszymi opowiadaniem. Nie chodziło bowiem Platonowi, by mity te miały przekazać jakąś prawdę naukową, one jedynie miały tę prawdę ilustrować przy pomocy obrazów zaczerpniętych ze zmiennego świata.

A właśnie w dziedzinie nas tutaj interesującej, tj. w dziedzinie koncepcji materii wiele „nieporozumienia” mogą dokonać platońskie mity, przy pomocy których Platon przekazuje nam np. opisy powstawania naszego świata, jako materialnej budowy itp.<sup>27</sup> Tymczasem sama koncepcja materii nie mieści się w tej właśnie warstwie, ale w dwu wyższych, mianowicie w warstwie epistemologicznej i metafizycznej<sup>28</sup>.

wewnętrznie udziału w jego własnej naturze; poznanie dobra różnie w człowieku jedynie w miarę tego, jak ono samo w nim staje się ciałem i rzeczywistością”.

<sup>27</sup> Niemal cały „Timaios” przepełniony jest opowiadaniem o powstaniu świata i człowieka. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 4 (II T. I. Abteilung) Leipzig 1889, s. 580—581 pisze, że mity Platona mają wypełnić te wszystkie luki, które istnieją w poznaniu naukowym.

<sup>28</sup> C. Baeumker (Op. cit., s. 136) na podstawie lektury „Timaios” i innych Dialogów przedstawia tabelę w której przyporządkowuje sobie Platona sposoby poznania i bytowania. Ilustracja jest ważna:

	Idee	Świat cieni	Przestrzeń pusta
	zawsze niezmiennie	zawsze zmieniający się	(zawsze jednaka)
	niepowstające	powstający	?
SPOSÓB BYTOWANIA	nieprzemijające	przemijający	nieprzemijająca
	nieprzyjmujący	przyjmujący	wszystko
	do siebie	i oddający	przyjmująca
	i nic ze siebie nie oddający		
SPOSÓB POZNANIA	niespostrzegalny	spostrzegalny	niespostrzegalny
	ujmowany tylko	ujmowany przez	rozumowaniem
	myślą	mniemanie	uchwytny

Przede wszystkim u Platona możemy po raz pierwszy zauważyć naukotwórcze pytanie DIA TI, które w sposób bardziej precyzyjny oddaje treść pytania starego o ARCHE naszego świata.

Podstawy dla zarysowania pytania DIA TI w systemie Platońskim pojawiają się na tle realnego wyjaśniania faktu pojęciowego poznania<sup>29</sup>, oraz na tle faktu istnienia świata zmiennego<sup>30</sup>. Przede wszystkim Platonowi nasuwa się zasadnicze pytanie „dzięki czemu” to dostrzegając przedmioty zmienne, jednostkowe posiadamy jednak w naszym poznaniu pojęcia niezienne, ogólne, konieczne? — oraz „dzięki czemu” przedmioty jednostkowe, mnogie otrzymują tę samą definicję, będącą wyrazem tego samego jednego ogólnego pojęcia?

Niewątpliwie pytania „dzięki czemu” — DIA TI w tym wypadku są związane z naszym wartościowym, bo intelektualnym, pojęciowym poznaniem. Odpowiedź wyjaśniająca to pytanie jest z dziedziny metafizyki platońskiej, gdyż odpowiedź ta wskazuje na idee, jako na przedmioty intelektualnego pojęciowego poznania, które jako intuicyjnie poznane w jaki sposób „są”.

Drugim powodem wystąpienia pytania „dzięki czemu”, które stało się naczelnym, naukotwórczym pytaniem w systemie Arystotelesa, była Platona potrzeba wyjaśniania samego faktu świata zmiennego. Nie chodzi tutaj o poznawalność świata zmiennego, czyli o treść poznania doksalnego, gdyż poznanie to według Platona nie posiada cechy konieczności i nie stanowi przedmiotu dociekań koniecznościowych, filozoficznych. Natomiast trzeba wyjaśnić to, że w ogóle posiadamy poznanie

---

Kolumnę środkową, dotyczącą świata cieni i związanego z nią poznania doksalnego (mniemania) nie zalicza się do Platona metafizyki. Świat cieni (nasz zmienny świat) domaga się jednak wyjaśnienia dlaczego jest on taki jaki jest, t.j. zmienny i mnogi. Jego racją „bytowości” nie może być tylko sfera idei koniecznych, ale także coś innego — owa „pusta przestrzeń”, platońska materia, którą trzeba uznać, jeśli uznaje się świat zmienny i mnogi.

<sup>29</sup> Por. Teajtet 208 D; Pelit 285 A; Meno 71 B. Na ten temat por. E. Zeller, *Op. cit.*, s. 617 i nn. Por. Baeumker, *Op. cit.*, s. 112 i nn.

<sup>30</sup> Por. analizy Baeumkera od str. 113 i nn.

doksalne, które przez to samo, że istnieje jest uprzedmiotowane, a więc, że świat zmienny w ogóle jest. To, że jest świat idei — jest samooczywiste; nie jest natomiast wcale czymś oczywistym, że świat zmienny jest. Świat bowiem zmienny nie jest tylko bytem samozrozumiałym, ale właśnie posiada w sobie domieszkę „nie-bytu” (w sensie platońskim, a więc w sensie niezdeteminowania). Jeśli zatem świat zmienny jest jakby synteza bytu i niebytu, może się zrodzić uzasadnione pytanie „dzięki czemu” świat zmienny jest, „istnieje”?, czyli jaka jest wewnętrzna racja tego, że oprócz świata idei jest w ogóle możliwe „zaistnienie” świata zmiennego, mnogiego?

Odpowiedzią na to jest właśnie przyjęcie przez Platona koncepcji materii, jako tzw. „pustej przestrzeni”, analogicznej do Demokrytowej próżni. Jeśli u Demokryta „próżnia” była ontycznym „uzasadnieniem” możliwości wystąpienia zmian (ruchu), to platońska pusta przestrzeń, spełniająca rolę materii pierwotnej, była ontycznym i zarazem jakimś apriorycznym „uzasadnieniem”, „racją” możliwości zaistnienia świata pluralistycznego, zmiennego, jakim jest według Platona nasz właśnie świat „cieni”. W tym sensie platońska „pusta przestrzeń” jako pierwotna materia pełniłaby rolę „nie-bytu”<sup>31</sup>, w którym odbija się byt idealny i na skutek tego — (bliżej właśnie nie wiadomo jak to się dzieje) — jest możliwy i realny zarazem świat zmienny będący przedmiotem naszego doksalnego poznania. Sama jednak możliwość i realność świata zmiennego nie jest przedmiotem poznania doksalnego, ale poznania wyższego, może nawet metafizycznego w sensie ścisłym. Tylko bowiem w ściśle neontycznym poznaniu możemy ustalić rację realności świata mnogiego i zmiennego zarazem, a racją ta jest właśnie nie tylko obecność bytu, ale także „nie-bytu” w sensie Platońskim, a więc „nie-bytu” jako negacji wszelkich determinacji<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Por. Rep. 477 A; 479 E; 478 D; Soph. 258 E; Por. Baeumker, Op. cit., s. 189—196.

<sup>32</sup> Inną jednak funkcję pełni „próżnia” w systemie Demokryta, a inną „pusta przestrzeń” w systemie Platona. Tam uniesprzecznia ona ruch ato-

Poznanie tego „nie-bytu” dokonuje się w naszym poznaniu już nie czysto noetycznym, ale poznaniu dyskursywnym, a więc w rozumieniu „gorszego rzędu”, które jednak jest wyższe nad poznanie doksalne <sup>33</sup>.

Platońska materia pierwotna, jest „miejscem, w którym” <sup>34</sup>, a nie tym „z czego coś” powstaje i zalicza się do świata zmiennego. Jest to niewątpliwie trudne do zrozumienia, jak materia pierwotna może być „to w czym” dokonuje się odbicie idei, a nie być „to, z czego” coś powstaje i trwa. Wydaje się Platon uważał, że sprawa „to, z czego” jest już tłumaczeniem doksalnym i nie należy ściśle do metafizycznego poznania, które w tym wypadku określiło warunki możliwości istnienia świata zmiennego a nie określa sposobu powstawania tego świata. Opisywanie sposobu powstawania świata zmiennego należy właśnie do dziedziny mitów i w tej materii Platon przedstawia różne warianty opisujące powstanie tego świata i roli Demiurga <sup>35</sup> w kształtowaniu kosmosu i ludzi. O materii pierwotnej właściwie nie wiele więcej można powiedzieć w metafizyce platońskiej. Sprawa zaś „materii wtórnej”, która jest przedmiotem doksalnego poznania, u Platona przedstawia się dość dyskusyjnie i nawet niespójnie <sup>36</sup>.

Platońskie ujęcie materii było jednak chyba pierwszym filozoficznym w ramach zaproponowanej koncepcji nauki ujęciem zagadnienia materii w ogóle, oczywiście, jeśli koncepcję

---

mów, a tu u Platona uniesprzecznia sam fakt „istnienia” świata zmiennego.

<sup>33</sup> Por. Baeumker, Op. cit., s. 137 i nn.

<sup>34</sup> Szeroką dyskusję na temat charakteru „materii pierwotnej” jako „pustej przestrzeni” pełniącej tylko rolę podłoża” w którym „dokonuje się „repcja” treści idei dokonuje Baeumker, Op. cit., s. 151—187.

<sup>35</sup> Opisy „powstania” czy też odwiecznego „powstawania” świata zawiera Timaios. Analizę tekstu Timaios przedstawia Baeumker, Op. cit., s. 115 i nn.

<sup>36</sup> Do tego zdania może przyczynia się ogromna ilość komentarzy, opracowań monograficznych tak historycznych jak i systematycznych dotyczących doktryny Platona, zwłaszcza zaś Timaios.

materii pojmie się zarówno w ramach systemu filozoficznego jak i odpowiedniej koncepcji nauki <sup>37</sup>.

## 5. Problem materii u Arystotelesa

Tym, kto wniósł do zagadnienia materii istotne *novum*, które przetrwało wieki, był Arystoteles <sup>38</sup>. Jego koncepcja, a nawet szeroko zarysowana teoria nauki, zwłaszcza zaś naukotwórcze pytanie „DIA TI” wyznaczyło możliwości skonstruowania teorii materii, tej materii, która bez zasadniczych przemian przetrwała do dzisiaj na gruncie myślenia wyznaczonego przez Arystotelesa.

<sup>37</sup> Stanowisko to można uzasadnić tym, że nie było po prostu odpowiednich pytań, odpowiedniej koncepcji poznania naukowego, w której mogła by wystąpić problematyka materii. Ogólne bowiem pytanie o ARCHE kosmosu dotyczyło całego bytu; zatem nie mogło wskazać na bytowy element, jakim jest materia. Jeśli zaś zgodzilibyśmy się z koncepcją Jaegera, że filozofia była w pierwszych swych wiekach racjonalizacją mitologii, to trudno nawet uznać, by były warunki na zaistnienie „materialistycznej” koncepcji wówczas, gdy jeszcze wszystko „było pełne bogów”. Ponadto poszczególne sposoby poznania, o których była mowa nie mogły same wskazać na materię jako składnik bytu. Wreszcie, „trudno Greków uczyć po grecku”: jeśli w filozofii przedarystotelesowskiej nie pojawił się nawet termin „materia” — HYLE, to znaczy, że pojęcie to było jeszcze nieznanne, obce i zbędne. W filozofii bowiem bardzo łatwo utworzyć nowe wyrażenie na oznaczenie tego, co dostrzegamy jako ważny moment, czy element bytu. To zaś, że cała tradycja filozoficzna upatruje w pierwszej fazie filozofii greckiej moment materialistyczny, dokonało się chyba dzięki Arystotelesowi i może niektórym wyrażeniom Platona, który swoją „materię pierwotną” nazwał czymś nieokreślonym, bez granic, APEIRONEM. (Por. Baeumker, Op. cit. s. 197 i nn.) co mogło skojarzyć Anaksymandrowego „Boga” z materią. Arystotelesowska zaś systematyzacja filozofii poprzez 4 przyczyny przyczyniła się walnie do zakorzenienia opinii, że właśnie pierwsi filozofowie jońscy byli związani z „materializmem”.

<sup>38</sup> Tym *novum* jest wskazanie na materię jako na to, „z czego” coś powstaje. Por. Phys. I 8, 191 a 34; 9, 192 a 29—32; II 3, 194 b 24; 195 a 16—19; De Gen. An. I 18, 724 a 23—26; II 1, 733 b 26; Met. A 5, 986 b. 7; B 4, 999 b. 7; Δ 24, 1023 a 26—27; Z 7 1932 a 17; 1033 a 5 8, 1033 a 25—26 itd.



Jak ogólnie wiadomo, Arystoteles, w przeciwieństwie do Platona związał z koncepcją nauki nie poznanie typu intuicyjnego, ale poznanie abstrakcyjne. Było to związane z przeniesieniem przedmiotu intelektualnego poznania ze świata idei do świata zmiennej materii. Arystoteles pierwszy w dziejach naukowego poznania systematycznie zajął się „obróbką” poznawczą świata zmiennego, materialnego, mnogiego. I dlatego też w tym właśnie zmiennym, mnogim, przygodnym (w sensie arystotelesowskim) świecie odkrył element bytu zwany HYLE — materia. Koncepcja naukowego poznania spłotła się u niego w sposób nierozzerwalny z koncepcją bytu materialnego, zmiennego.

Poznanie zatem naukowe starające się w sposób uzasadniony i zorganizowany odpowiedzieć na pytanie „dzięki czemu coś jest czymś”<sup>39</sup> składa się z dwu faz: poznania typu indukcyjnego, czyli przejścia od wielu szczegółów do ogółu oraz dedukcji sylogistycznej, mającej na celu wykrycie nowych cech definiowanej rzeczywistości, lub też uszeregowanie w sposób uzasadniony zdobytych wiadomości, zawartych w definicjach realnych przedmiotów<sup>40</sup>.

Arystotelesowska indukcja ma swój przednaukowy stan w postaci spontanicznej abstrakcji, dokonującej się w nas stale na mocy naszej natury. Ludzka mowa, przedmiotowo-orzecznikowa jest praktycznym zużytkowaniem naturalnego procesu abstrakcji, czyli przednaukowej indukcji<sup>41</sup>. Indukcja naukowa jednak ma na celu w sposób już metodyczny kierowany w wielu danych szczegółowych, jednostkowych dostrzec pojęcie ogólne, które można wyrazić bądź w postaci jakiegoś aksjomatu bądź definicji. Aksjomat i definicja, dostrzeżona bez pośrednictwa

---

<sup>39</sup> Por. rozdział 17 ks. Z Metaf. Tłum. polskie T. Żeleźnik, w pracy M. A. Krapiec — T. A. Żeleźnik, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin, T. N. KUL, 1966, s. 135.

<sup>40</sup> Na temat Arystotelesowskiej koncepcji nauki pisałem w pracy: S. Kamiński i M. A. Krapiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin, T. N. K. U. L., 1962, s. 204—223.

<sup>41</sup> Na temat charakteru mowy u Arystotelesa por. wnikliwe analizy i rozważania P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris, 1962, ch. II.

terminu średniego, stają się przesłanką większą w sylogistycznej dedukcji Arystotelesa.

Wprawdzie zastosowanie całego mechanizmu sylogistycznej dedukcji, tak jak to zaproponował Arystoteles, nie spełniło pokładanej nadziei i „de facto” sam Stagiryta nie zastosował idealnego modelu swej nauki do faktycznych rozważań filozoficznych, to jednak niektóre cechy sylogistycznego myślenia miały i nadal mają swoje zastosowanie<sup>42</sup>. Arystotelesowska dedukcja sylogistyczna nie była dedukcją pojętą w sensie dzisiejszym, ale było to myślenie o koniecznościowych stanach i związkach rzeczy. Tego typu myślenie opiera się na obiektywizmie i realizmie poznawczym. I dlatego naukowe rezultaty poznawcze, podobnie jak i poznanie przednaukowe, znajduje swój pełny wyraz w postaci naszej mowy podmiotowo-orzecznikowej. Naturalny ludzki język jest sprawnym narzędziem analiz filozoficznych i ponadto jest także wyrazem naszego realistycznego i obiektywnego poznania. W tym miejscu Arystoteles jest może najbardziej konsekwentnym kontynuatorem tradycji walki z sofistyczną koncepcją ludzkiej mowy, walki, którą zapoczątkował Sokrates, a której kontynuację można dostrzec w Dialogach Platona<sup>43</sup>.

W Arystotelesowskiej jednak koncepcji poznania można zauważyć bardzo dużą i podstawową trudność, która jest jakoś wewnątrznie spleciona z inną trudnością, natury już bardziej metafizycznej. Chodzi tutaj o sprowadzenie ludzkiego poznania intelektualnego (naukowego) do tworzenia pojęć i do operacji na pojęciach z jednej strony<sup>44</sup>, oraz braku jakiegoś jednego transcendentalnego „pojęcia” bytu wspólnego dla całej metafizyki<sup>45</sup>. Te właśnie momenty zadecydowały, że zarówno ogólna koncepcja metafizyki Arystotelesa jest ostatecznie niespójna.

---

<sup>42</sup> Por. Z teorii i metodologii..., s. 222—223.

<sup>43</sup> Por. Aubenque, *Op. cit.*, s. 96.

<sup>44</sup> Por. rozdz. VII i VIII z III księgi *De Anima*. Por. także J. de Tonquedec, *La critique de la connaissance*, Paris, 1929; Appendice II, s. 461 i nn.

<sup>45</sup> Por. moją pracę, Arystotelesowska koncepcja substancji, s. 34—46.

czy jakby „pęknięta”, oraz koncepcja materii pierwszej zarysowana tylko w pismach Stagiryty, przy zastosowaniu rygorów tylko czysto pojęciowego poznania okazuje się nie do przyjęcia, bo jest wręcz sprzeczna <sup>46</sup>.

Zacznijmy od sprawy drugiej, od koncepcji bytu Arystotelesa. Jest to już ogólnie znane, że dla Stagiryty bytem jest zasadniczo substancja, a więc samoistnie bytująca rzecz tego typu, co „ten oto” człowiek „Sokrates” lub „to oto zwierze” lub „ta oto roślina”. Substancjami nazywał też tzw. cztery pierwsze pierwiastki, za jakie uważał ziemię, wodę, powietrze i ogień. Wszystko zatem, co jest bytem w sensie właściwym, jest substancją.

Istnieją jednak w świecie najrozmaitsze zmiany mniej lub bardziej powierzchowne i ich rezultaty; jest też i ludzka myśl poznająca. Te jednak stany bytowe są dla Arystotelesa bardzo silnie powiązane z substancją tak, że w oderwaniu od substancji nic nie można prawdziwie bytować, ani nawet nie może być poznane. Dlatego ruch (droga „do” — „od”) jest ruchem substancji; wszelkie niesamodzielne przejawy bytu, są właściwościami (przypadłościami) substancji; a samo poznanie i myślenie jest poznaniem i myśleniem o substancji i w substancji ludzkiej. Substancja jako prawdziwie samoistny byt nie jest jednak jedyna w świecie. Jest wiele substancji. Wszystkie one są związane przez ruch między sobą i z Motorem Pierwszym Nieruchomym, który jest racją bytu ruchu. Istnieje zatem w świecie uporządkowanie i przyporządkowanie niesamodzielnych stanów bytowych samodzielnym stanom bytowym, czyli substancjom, a same substancje są hierarchicznie uporządkowane — od świata podksiężycowego aż do świata sfer niebieskich i powiązane przez ruch z arystotelesowskim Bogiem <sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Krytyki Arystotelesowskiego pojęcia materii dokonał już C. Baumecker w swej pracy na str. 247 i nn. Por. także krytykę materii pierwszej dokonaną przez Ingardena, *Spór o istnienie świata*, T. II, Kraków 1948, s. 179.

<sup>47</sup> Por. Arystotelesowska koncepcja substancji, s. 40; 43 i nn.

Sam Arystoteles uważał, że tak pojęty byt daje podstawę dla utworzenia istotnie, chociaż tylko analogicznie jednego pojęcia bytu i to w typie analogii PROS HEN. Niestety jednak ten typ analogii nie tworzy istotnie jednego pojęcia, lecz jest uporządkowanym zespołem pojęć. Tak więc analogia bytu PROS HEN, która zdaniem Arystotelesa miała pozwolić skonstruować istotnie, chociaż analogicznie tylko jedno pojęcie bytu, jako przedmiotu metafizyki nie spełniała, bo nie mogła, swego zadania i dlatego metafizyka Arystotelesa jest wewnętrznie „rozdarta” na aitiologię, teologię i filozofię pierwszą, czyli naukę o bycie-substancji. Ponadto sam Arystoteles zasadniczo nie opracował, a w dużej mierze i zrezygnował z opracowania, metafizyki bytu przypadłościowego <sup>48</sup>.

I już teraz można, wybiegając myślą naprzód, stwierdzić, że tak jak niejednolita jest u Arystotelesa koncepcja bytu, tak też i niejednolita jest u niego koncepcją materii: inna związana z samoistnym bytem substancjalnym, inna dla przypadłości i ruchu przypadłościowego, inna wreszcie dla poznania, tzw. „materia intelligibilis”. Niejednolita koncepcja bytu i niejednolita koncepcja materii u Arystotelesa — sprawa istotna dla zrozumienia systemu Stagiryty — jest chyba następstwem rozpowszechnionej wówczas i utrzymującej się przez długie jeszcze wieki koncepcji poznania intelektualnego.

Chociaż Arystoteles znał i uznawał trzy etapy poznania intelektualnego: proste ujęcie, sądy i rozumowania i sam na ten temat w swych pismach logicznych wiele pisał, to jednak uważał, że rezultatem każdego z tych etapów poznania jest utworzenie pojęcia, oczywiście coraz to doskonalszego, ale zawsze pojęcia. Wszelkie nasze intelektualne poznanie kończy się wyprodukowaniem nowego pojęcia, a najrozmaitsze akty poznawcze jakimi są proste ujęcia, sądy czy rozumowania to tylko mniej lub bardziej doskonałe środki w produkcji pojęć. I tylko ogląd rzeczywistości w ramach wyprodukowanych pojęć jest istotny dla poznania. Na tym samym zresztą stanowisku stanęli

---

<sup>48</sup> Por. Tamże rozdz. II, p. 3, s. 34 i nn.

scholastycy, a później także Kartezjusz i filozofia pokarte-zjańska.

Taka koncepcja poznania stała się powodem, że Arystoteles, chociaż miał bardzo słuszne intuicje dotyczące struktury złożenia bytowego z materii i formy i chociaż chyba słusznie przeprowadzał swe dowodzenie na temat istnienia materii, to jednak obiektywnie rzecz ujmując uwikłał się w trudności nie do pokonania. Pojęcia bowiem są swoistym obrazem rzeczywistości, która jest zdeterminowana (w języku Arystotelesa: jest bytem przez formę). Jak forma determinuje konkretnie materię do „takiego oto” bytowania, tak też ta sama forma determinuje nasze poznanie do wytworzenia określonego i zdeterminowanego pojęcia. Jeśli taka właśnie jest cecha naszego pojęcia, to nie jest możliwe utworzenie sobie pojęcia materii pierwszej, jako istotnie potencjalnego elementu samoistnej substancji. Materia bowiem pierwsza sama w sobie nie jest zdeterminowana, wobec tego nie jest też poznawalna ani nie powinna być dowodliwa. Arystoteles jednak dokonuje dowodzenia materii jako elementu składowego bytu, gdyż posługując się językiem naturalnym, posługuje się w rozumowaniu sądami (zdaniem), które de facto zawierają bogatszą treść poznawczą — nie zdawał sobie z tego sprawy Stagiryta — aniżeli da się to wyrazić w pojęciu. Z jednej więc strony dowodził „istnienia” materii pierwszej jako składnika istotnego bytu, a z drugiej nie mógł dowiedzionego składnika zdefiniować, a ponadto tak dowiedziony składnik bytu okazuje się sprzeczny, jeśli byśmy uznali, że nasze poznanie wyraża się adekwatnie w poznaniu pojęciowym.

Mając na uwadze przeprowadzone rozważania o koncepcji poznania oraz o zarysowanej przez Arystotelesa koncepcji nauki możemy z kolei przejść do najogólniejszego przyjrzenia się tokowi uzasadnień Arystotelesa w odniesieniu do „istnienia” jak i charakteru materii.

Ogólne pojęcie materii jest wynikiem analizy procesu stania się <sup>49</sup> wielu bytów, zwłaszcza substancjalnych <sup>50</sup>; materia

---

<sup>49</sup> Zagadnienie to przedstawia szeroko C. Baeumker, Op. cit., s. 212 i nn.

jest pojęta jako czynnik uniesprzeczniający stawanie się bytów, z których jeden już przestał bytować, a drugi powstał w rezultacie zmiany-stawania się. Stagiryta, odmiennie od swoich poprzedników, uznał i wielość bytów i realny ruch, który właśnie „spina” w jeden kosmos substancjalnie różne byty: Bytowość jest ukonstytuowana przez formę, jako entelecheię. Forma-akt jest ostateczną racją bytowej odrębności i bytowego pluralizmu. Ona jest też racją poznawalności rzeczy. Jeśli jednak forma-akt powstał w wyniku bytowej przemiany, to powstał on „z czegoś” i owo „z czegoś”, jako podmiot przemiany w stosunku do kresu przemiany jest jeszcze „nie-bytem” w sensie „nie-już-bytem”. Gdyby ten podmiot nie był realny nie byłoby możliwe powstawanie<sup>51</sup>. Jest zatem jakieś podłoże możliwościowe niezdeteterminowane samo w sobie, tak dla ruchu lokalnego, jak i dla przypadłości jak i dla substancji. Wszędzie bowiem zauważamy ruch i przemiany, których kresem jest bądź inne położenie, bądź nowe właściwości bytu, bądź wreszcie nowa substancja. Owo wspólne podłoże przemiany dla wszelkich zmian nazwał Stagiryta materią. Materia zatem jest tym czynnikiem „dzięki któremu” można racjonalnie wytłumaczyć fakt przemian bytowych (ruch szeroko pojęty) bytów mnogich.

W stawaniu się bytów, zwłaszcza samoistnych, obok momentu „podłoża” wspólnego, Arystoteles wyróżnia jeszcze inny moment, bardzo ważny dla koncepcji materii. Jest bowiem ona także możliwością, która wchodzi w skład bytu powstałego ze zmian. Jeśli moment „bycia podłożem” jest niejako biernym aspektem materii „z której” coś powstaje, to moment możliwościowy dopełnia moment bierny i jest jakby przyporządkowany ku aktowi i z aktem-formą bezpośrednio związany, bo byt nie tylko powstaje „z czegoś”, ale z tym czymś, z czego powstaje także i „trwa”. Materia wchodzi bardziej widocznie w skład

---

<sup>50</sup> Por. Phys. 1 7; 189 b 30 i nn. Met. A, 2 1069 b. 15.

<sup>51</sup> Przeprowadzone tu rozumowanie jest streszczone. Jego pełny tok można znaleźć u Beumkera, Op. cit., s. 214 i nn.

bytu, i jest czynnikiem pozytywnie konstytuującym bytowość rzeczy, i to nie w sposób jakiś przypadkowy<sup>52</sup>.

Tego rodzaju myślenie Stagiryty jest możliwe jedynie na podłożu wartościowej naturalnej ludzkiej mowy podmiotowo-orzecznikowej<sup>53</sup>, która operuje przeciwieństwami, jak np. „z nieumiejącego staje się umiejący”, „z nieczłowieka staje się człowiek”. Stagiryta przyjmuje tutaj sensowność orzekania przypadłościowego, jak to widać w pierwszym przypadku oraz także sensowność orzekania substancjalnego, jak to uwidacznia się w przypadku drugim. Tego rodzaju przeciwieństwa (ANTIKEIMENA) są zrozumiałe jedynie wówczas gdy od strony rzeczy istnieje jakieś wspólne podłoże przemian wskazanych w naszej mowie. I tak np. w wypadku pierwszym rozumiałym staje się zdanie, gdy mówimy „z nieumiejącego (człowieka) staje się (ten sam człowiek) umiejący”, w wypadku drugim „z nieczłowieka (jakim jest nasienie ludzkie) staje się człowiek”. W jednym i drugim wypadku wskazuje się na wspólne podłoże zmian, które „jakoś” nadal po zmianie pozostaje i trwa. Podmiot orzekania stanowi właśnie „materia”, która jest tym właściwym podmiotem dla przeciwstawnych stanów<sup>54</sup>.

Oczywiście wszelkie dowodzenie opierające się o sensowność mowy podmiotowo-orzecznikowej można i trzeba zrozumieć na tle przeciwstawienia się Platonowi i jego teorii o totalnej adekwacji pojęcia i idei. Gdyby nie było poznania abstrakcyjnego a tylko intuitywne w sensie platońskim i naszemu pojęciu odpowiadała tylko niezłożona idea (ten sam sposób bytowania co i poznania) to orzekanie przeciwstawnościowe byłoby niemożliwe. Jeśli natomiast byt jest wewnątrznie „złożony” z formy i elementu drugiego, właśnie „materii”, to sprawa orzekania jest jasna. Ale wówczas zanegowanie wspólnego podmiotu prowadziłoby albo do realizacji sprzeczności albo do negacji ruchu i całego empiryzmu poznawczego.

---

<sup>52</sup> Por. I Phys. 9, 192 a 21—32, II Phys, 3, 194 b. 23—26; Met. A, 5, 1013 a. 24—26. Por. Baeumger, Op. cit., s. 222—228.

<sup>53</sup> Por. na ten temat Baeumker, Op. cit., s. 217.

<sup>54</sup> Por. Met. H 1, 1942 a 32—1042 b 8.

Jeśli — jak to wynika z toku dowodzenia — Arystotelesowska materia jest w sensie zasadniczym możliwością bycia substancją<sup>55</sup>, a substancja jest prawdziwym bytem tylko przez formę, to materia okazuje się jako współskładnik bytu wraz z formą. W stosunku do formy jest ona APEIROS nieograniczona w sensie potencjalnym, jest wieczna, niepoznawalna, niecielesna, niezilościowana, jest „nie-bytem” bez formy, jest zaś wszystkim, co jest bytowe tylko przez korelatywną formę<sup>56</sup>.

Pouczające jest także i to, że Stagiryta daje tak pojętej materii określenia podobne do tych, jakie APEIRONOWI dawał Anaksymander<sup>57</sup>. Arystoteles daje jej te same określenia, ale nie w sensie pozytywnym, lecz „prywatnym”. Jego jednak koncepcja materii jako współskładnika potencjalnego, niezakościowanego dla bytu pozwoliła mu także, między innymi, spojrzeć na pierwszych filozofów jońskich jako na „materialistów”, na tych, którzy starali się wyjaśnić rzeczywistość tylko przez ukazanie tego, co Arystoteles nazywał „przyczyna materialna” bytu.

### Konkluzja

Koncepcja materii Arystotelesa jest chyba słuszna i ostała się w ciągu wieków, chociaż ścisła egzegeza tekstów Stagiryty, przy uwzględnieniu jego aparatu pojęciowego prowadzi do krytycznej oceny jego myśli. I taka krytyka *de facto* w oparciu o różne podstawy, nastąpiła w innych systemach filozoficznych poarystotelesowskich. Systemy te jednak nie mogły całkowicie obalić myśli Arystotelesa, szczególnie tej, że byt jest złożony i że aspekt potencjalny, wielokrotnościowy, niepoznawalny bytu

---

<sup>55</sup> Por. Baeumker, Op. cit., s. 229 i nn.

<sup>56</sup> W związku z tym Arystoteles określił materię negatywnie — „Co nazywam materią, to samo ze siebie nie jest ani czymś, ani w ilości, ani jakiegokolwiek, jak określa się byt” Met. Z 1029 a 20. (Tłum. Żeleźnik).

<sup>57</sup> Por. Phys. III 6, 206 b. 14—15; 8, 208 a 8—11; De gen. et corr. II, 10, 337 a 5—6.



został nazwany materią. Ta myśl o charakterze materii przetrwała także w różnych modyfikacjach i do dzisiaj.

Ale równocześnie, wraz z koncepcjami Demokryta powoli rosła inna koncepcja materii, mianowicie jako przedmiotu doświadczalnego poznania, szczególnie zaś poznania zmysłowego. Sprawa ta jednak wiąże się z powoli narastającą odmienną koncepcją naukowego poznania, w relacji do której można materię pojmować odmiennie od propozycji Arystotelesa<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Na kanwie pojęcia materii można dopiero snuć rozważania o pojęciu niematerialności. I jak niejednolite w historii filozofii było pojęcie materii tak też niejednolite być musi pojęcie niematerialności, jako — w stosunku do „materialności” — pojęcie negatywne. U Arystotelesa „niematerialne” było wszystko to, co „oddalało” się od potencjalności, a więc to, co było aktem. I im „wyższy” był bytowy akt, tym bardziej był on niematerialny. Bytowym aktem (substancjalnym) wg Stagiryty jest forma. Wszystkie jednak formy są związane z elementem potencjalnym, oprócz formy jednej, całkowicie niezwiązanej z materią, formy czystej, arystotelesowskiego Boga. On jeden w systemie Arystotelesa, jako forma czysta był niematerialny, bo „był” niepotencjalny”.

Jeślibyśmy przyjęli intuicje Stagiryty za słuszne w sensie ogólnym, to wg terminologii Tomasza z Akwinu, stroną „niematerialną” bytu jest istnienie. I jeśli istnienie to jest istnieniem substancji niezłożonej w porządku substancji, możemy wówczas mówić o istotowej niematerialności bytu. Niematerialność absolutna może być tylko tam, gdzie jest Istnienie Czyste, jako Akt Czysty.

W koncepcji materii jako przedmiotu naukowego poznania doświadczalnego nie można — na terenie tego typu poznania naukowego — mówić o „niematerialności”. Materia bowiem pojęta jako przedmiot wypełnia całe pole naukowego (w tym znaczeniu) poznania.