

ZDZISŁAW CZARNECKI

ŚWIAT — JEGO JEDNOŚĆ I RÓŻNORODNOŚĆ *

I. IDEALIZM: KŁOPOTY ZE ŚWIATEM I JEGO ISTNIENIEM

Spójrzmy najpierw na to, co nazywamy światem. Oto otaczają nas różnorodne, wielokształtne przedmioty i zjawiska, które możemy obserwować. Niektórymi z nich bezpośrednio posługujemy się w naszych czynnościach. Oto maszyna do pisania i lampa, dźwięki muzyki płynącej z odbiornika radiowego, pies drzemący u stóp, zielone teraz drzewa za oknem, chmury na niebie i krople deszczu na szybie. Gdzieś tam, bliżej lub dalej, są przedmioty kiedyś widziane — inne miasta, polne krajobrazy, góry i morza oraz nieprzebrana mnogość świecących bezchmurną nocą punktów na niebie. Są także inni ludzie, ale nimi pod tym względem, pod jakim zasadniczo różnią się od przedmiotów takich jak kamienie na polach czy zwierzęta, zajmiemy się oddzielnie. Gdy skalę naszego doświadczenia rozszerzymy, uzbrajając oczy czy uszy w instrumenty badawcze, chociażby takie tylko jak mikroskop i radioteleskop, odkrywamy nowe zupełnie poziomy otaczającej nas rzeczywistości. Mała kropla wody może okazać się wtedy kipiącym bogactwem życia światem, obraz nieba ujawni w wielu świecących punktach — a najczęściej tam, gdzie gołym okiem nawet ich nie widzimy — potężne galaktyki składające się z miliardów gwiazd, zaś inne przyrządy badawcze pozwalają dostrzec złożoną strukturę wewnętrzną najmniejszych nawet drobin materii.

Taki jest więc ów świat bezpośrednich i pośrednich obserwacji człowieka. Świat, w którym żyjemy i działamy. Składa się on z przedmiotów — ciał i zjawisk, jak pola grawitacyjne czy elektromagnetyczne, których strukturę możemy również poznawać za pośrednictwem odpowiednich narzędzi obserwacyjnych, niezależnie od tego, że i sami, w pewnych granicach, doznajemy bezpośredniego ich oddziaływania. Każdy z tych przedmiotów i każde z tych zjawisk jest zindywidualizowane, konkretne. Istnie-

* Fragment przygotowywanego podręcznika do nauczania filozofii w szkołach średnich (red.).

je ta oto galaktyka, to właśnie a nie inna kropla wody, czy tek kamień na polu, który zawsze ma sobie tylko właściwe, niepowtarzalne cechy.

Człowiek, poznając świat, ma do dyspozycji jednak nie tylko oczy i uszy — własne zmysły oraz narzędzia badawcze niepomiaralnie rozszerzające skalę jego doświadczenia. Ma też umysł, który operując informacjami uzyskanymi na drodze empirycznej, odnajduje także wspólne cechy owych nieskończenie różnorodnych przedmiotów i zjawisk, stanowiących konkretne przedmioty jego obserwacji. Takie cechy, jak te, które łączą o dowolnym kształcie bryły kamienia w jeden ich rodzaj, na przykład granit; czy te, które sprawiają, że do jednej grupy zoologicznej zaliczamy tak różne egzemplarze zwierząt, mimo że pod względem zewnętrznym mogą one różnić się od siebie tak dalece, jak jamnik różni się od owczarka alzackiego, a koliber od sępa, choć jeden i drugi jest przecież ptakiem.

Umysł ludzki, przenikając w ten sposób poza to, co zawiera się bezpośrednio w zmysłowej obserwacji świata, odkrywa wspólne własności poszczególnych przedmiotów — i całych grup tych przedmiotów. Wraz z tym odkrywa również głębsze zależności między nimi, różnorakie wzajemne ich oddziaływania i wreszcie stałe reguły — prawa przyrody, według których oddziaływania te przebiegają. Ta właśnie sfera poznawczej aktywności ludzkiego rozumu ujawnia się bezpośrednio w istnieniu poszczególnych dyscyplin naukowych, takich jak fizyka czy biologia.

Wiemy już jednak, że swoistość filozofii, jako odrębnej formy poznania naukowego, na tym polega, że nie ogranicza się ona w swych wnioskach do poziomu uogólnień właściwego naukom szczegółowym, lecz poszukuje najogólniejszych cech i praw zmienności właściwych wszystkiemu, cokolwiek istnieje, całej rzeczywistości, której pewne tylko aspekty badane są przez konkretne dyscypliny naukowe.

Jakież więc są te najogólniejsze cechy wszelkiej rzeczywistości wspólne jednako galaktykom i najmniejszym drobinom otaczającego nas świata? Zjawiskom tak prostym, jak spadanie kamienia w ziemskim polu grawitacyjnym i tak skomplikowanym, jak powstawanie i rozwój żywego organizmu?

Dwa różne kierunki rozstrzygania tak postawionego problemu wskazywali, w sposób pod względem teoretycznym wyraźnie już określony, Platon i Demokryt. I chociaż ich poglądy w takiej postaci, w jakiej zostały przez nich sformułowane przed dwoma i pół tysiącami lat, mają obecnie już tylko historyczne znaczenie, to przecież reprezentowane przez nich podstawowe nurty filozofii, idealizm obiektywny i materializm, wyznaczały w całych późniejszych dziejach refleksji na ten temat — i wyznaczają do dzisiaj — dwie różne drogi poszukiwania zasad jedności świata. Różne też i przeciwstawne wzajemnie wobec siebie są ich rezultaty.

Idealizm obiektywny występował — i występuje nadal — w dwóch,

często zresztą związanych ze sobą, postaciach. Pierwsza z nich ma charakter bezpośrednio religijny, ponieważ stanowi po prostu konsekwencję religijnego światopoglądu, w kulturze zaś europejskiej głównie światopoglądu chrześcijańskiego w jego różnych formach. Druga zaś wyrasta bardziej z przesłanek teoretycznych niż religijnych, ze złożonego charakteru ludzkiego poznania i z jego trudności. Nie zważając najczęściej na granice ortodoksji religijnej, czasem wręcz jawnie przeciwstawna wobec treści światopoglądu religijnego, też jednak prowadzi do konkluzji, że u podstaw różnorodności świata tkwi jakiś — w różnych teoriach różnie ujmowany i różnie uzasadniany — byt idealny. Na ogół jednak byt ów niewiele już ma wspólnego z ideą osobowego Boga Stwórcy, z jaką mamy do czynienia w tradycyjnej myśli religijnej.

Przykłady pierwszej postaci idealizmu obiektywnego bez trudu można wskazać w każdej teologii, w tym także w teologii chrześcijańskiej i w wyrastającej z niej filozofii chrześcijańskiej. Cechą wspólną materialnej przyrody jest, według niej, jej pochodny w stosunku do Boga charakter. Rzeczywistość materialna pozbawiona jest w ten sposób samodzielnego istnienia. Prawdziwą zaś rzeczywistością i zarazem koniecznym warunkiem wszystkiego cokolwiek istnieje, jest sam Bóg. On też jest jedynym bytem, któremu przysługuje istnienie niezależne od czegokolwiek innego.

W różnych stadiach rozwoju filozofii chrześcijańskiej, oraz w różnych jej kierunkach, pogląd ten był formułowany w rozmaity sposób i w różnych stopniach skrajności, charakteryzujących się także nieco odmiennymi konsekwencjami. Jedną z najbardziej krańcowych postaci tej doktryny były poglądy Aureliusza Augustyna, dominujące w myśli chrześcijańskiej aż do wieku XIII. Zdaniem Augustyna odwieczne, idealne pierwowzory wszystkich rzeczy istnieją w umyśle boskim. W ten sposób została przez niego wykorzystana platońska koncepcja świata idealnego, która została przekształcona z teorii filozoficznej w teologiczną. Bóg natomiast urzeczywistnił te doskonałe treści swojej myśli, idee, w materii stworzonej przez siebie z nicości (*creatio ex nihilo*). Powstała w wyniku tego materialną przyrodę utrzymuje swoją wolą w bezustannym istnieniu (*creatio continua*). Gdyby jej zabrakło, świat przestałby istnieć. Jest ona zatem z nicości wywołanym odbiciem boskiej myśli i boskiej woli. Ponieważ jednak z nicości stworzona materia przesłania doskonałe idealne pierwowzory stworzenia, stąd też cechą świata materialnego jest jego niedoskonałość rodząca zło, jakie jest udziałem człowieka. Chcąc go uniknąć, człowiek musi zatem odwrócić się od przyrody, od zmysłowego poznania, które jej tylko dotyczy i od życia doczesnego.

Krańcowość tej teorii redukującej całkowicie świat do tworzącej go bezustannie woli absolutnej, złągodził w istotny sposób dopiero po kilku-

set latach drugi wielki chrześcijański teolog i myśliciel, Tomasz z Akwinu. Uczynił to zaś nie bez istotnych powodów. Augustiański pogląd tak dalece deprecjonujący świat, a w ślad za tym także wszelkie z nim związane wartości, stawał się już po prostu nie do utrzymania w nowych warunkach historycznych i kulturowych. Postęp społeczny, rozwój rzemiosła i handlu, promieniowanie wysokiego podówczas poziomu nauki arabskiej, która podjęła dziedzictwo antyczne najpierw przez chrześcijan odtrącone, zaczęły rodzić w miejsce pogardy, fascynację i ciekawość, także ciekawość poznawczą wobec świata. W tej sytuacji Tomasz z Akwinu podjął próbę osadzenia myśli chrześcijańskiej w teorii Arystotelesa, zakazanej dotychczas w chrześcijańskiej Europie, lecz kultywowanej przez uczonych arabskich.

Jej przewodnią ideą było przekonanie zwrócone przeciwko Platonowskiemu rozdarciu rzeczywistości na świat rzeczy jednostkowych i świat idei ogólnych, że realnie istnieją — wbrew właśnie Platonowi — tylko rzeczy jednostkowe, konkretne i materialne, dostępne zmysłowemu poznaniu. Składają się one jednak, zdaniem Arystotelesa, zarówno z cech indywidualnych, właściwych poszczególnym przedmiotom, oraz z cech wspólnych, przysługujących pospołu różnym grupom. Takich cech, ze względu na które różne przedmioty zaliczamy do jednego rodzaju. By posłużyć się użytym już wcześniej przykładem jamnika i owczarka alzackiego, są to, w tym przypadku te właśnie cechy, z uwagi na które oba te tak bardzo niepodobne do siebie zwierzęta są egzemplarzami tego samego gatunku biologicznego. Było to, jak widać, zasadnicze odejście od pomysłu Platona z wyodrębnieniem i przekształceniem w samodzielną rzeczywistość świata idealnych przedmiotów ogólnych. Pod tym więc względem twierdzenie Arystotelesa, że istniejące w sposób jednostkowy elementy przyrody stanowią podstawową postać rzeczywistości, jak ją Arystoteles nazywał — *substancją pierwszą*, jest bardzo wyraźnym zbliżaniem się Arystotelesa do stanowiska materialistycznego.

Było to jednak tylko zbliżenie się. Arystoteles bowiem owym cechom ogólnym, wspólnym różnym rodzajom przedmiotów, przypisywał naturę pozamaterialną. Charakteryzował je jako idealne formy, wzorce, które tkwią w rzeczach, są wyróżnikiem ich przynależności gatunkowej i zarazem wewnętrzną, dynamiczną zasadą ich zmienności. Urzeczywistniając się w materii, która bez nich żadnych cech określonych nie posiada, stanowią one wewnętrzną, czynną, ale jednak idealną strukturę świata.

Z kolei analiza pojęcia samego istnienia jako najogólniejszej cechy przysługującej wszystkiemu cokolwiek istnieje, niezależnie od tego, w jakim kształcie i w jakiej postaci to istnienie przejawia się, doprowadziła Arystotelesa do koncepcji czystej, najogólniejszej formy, do absolut-

nego pojęcia samego bytu. Oderwane od treści zmysłowych i materialnych, stało się ono kluczowym pojęciem Arystotelesowskiej metafizyki. Był to więc ciągle jeszcze, choć już wyzwolony z Platonskiej, podjętej później przez Augustyna krańcowości, idealizm obiektywny. Wyrastał on jednak z teoretycznych motywów, był próbą znalezienia najgłębszych źródeł jedności różnorodnego świata i jednocześnie rehabilitacją przyrody jako przedmiotu godnego ludzkiego poznania.

Poglądy Tomasza z Akwinu wyrastały z innych przesłanek. Był teologiem z zakonu dominikańskiego, podczas gdy Arystoteles był przede wszystkim przyrodnikiem i metodologiem poznania naukowego. W metafizycznych konsekwencjach filozofii Arystotelesa odnalazł on jednak dogodną sposobność przezwyciężenia kryzysu zagrażającego teologii chrześcijańskiej w nowych warunkach kulturowych, w których stopniowo odradzało się zaufanie do ludzkiego intelektu, odżywało zainteresowanie bogactwem świata, jego różnorodnością i możliwościami jego poznawania. Bezpośrednią okazję do zwrotu w teologii od tradycji platońsko-augustiańskiej negującej wartość świata ku jego akceptacji, skoro już zaczęła dokonywać się w kulturze, ale akceptacji oczywiście tylko jako dzieła bożego, stwarzała oczywiście Arystotelesowska idea czystego, absolutnego bytu. Wprawdzie przez wielu filozofów arabskich, takich zwłaszcza jak Awerroes i jego ostro zwalczanych europejskich zwolenników, interpretowana była ona w duchu zbliżającym ją do materializmu. Jednak Tomasz utożsamiał tę ideę z chrześcijańskim osobowym Bogiem. Tylko w jego istocie ma tkwić — zdaniem Tomasza — konieczność istnienia, której nie posiadają w sobie żadne inne przedmioty. Skoro zaś istnieją realnie, istnienie ich musi mieć swoją przyczynę w istnieniu Boga jako bytu koniecznego. Nie w tym jednak wyrażała się odrębność postawy Tomasza w stosunku do Augustiańskiej postawy wobec świata i jego oceny.

Nowością pod tym względem było podjęte za Arystotelesem przekonanie, że ogólny czynnik, który Augustyn utożsamiał z myślą Boga, tkwi nie tylko w niej, lecz także w samych przedmiotach jednostkowych, w elementach przyrody jako ogólna, pojmowana w sposób Arystotelesowski, choć już bezpośrednio podporządkowana Bogu, idealna forma każdego z nich. W ten sposób idealny w ówczesnym rozumieniu, bo ogólny czynnik, przeciwstawiony przez Platona światu materialnemu, Tomasz uznał za pochodzącą wprawdzie ciągle jeszcze od Boga i zakorzoną w jego tnyśli, własność przyrody i wszystkich przedmiotów, z których ona się składa.

Była to więc, w porównaniu z teologią Augustyna, częściowa przynajmniej rehabilitacja rzeczywistości materialnej. Ciągłe traktowana zgodnie z naczelnymi założeniami teologii jako pozbawiona samodzielnego

istnienia, także zresztą samorzutnej zdolności do ruchu i zmiany — bo i te Tomasz wyprowadzał z boskiego działania, uznając je za pierwszy impuls inicjujący wszelki ruch — została w każdym razie uznana już za godziwy przedmiot poznania ludzkiego. Pod warunkiem jednak, że jego rezultaty nie będą sprzeczne z prawdami objawionymi, których wyższości nad poznaniem rozumowym Tomasz oczywiście bronił.

Ta zmiana postawy w stosunku do przyrody widoczna jest także w logicznej strukturze sformułowanych przez Tomasza z Akwinu dowodów istnienia Boga. Zakładając niesamoistność i bierność przyrody, z jej jednak własności, takich jak ruch, czy zachodzenie w niej związków przy czynowo-skutkowych, wyprowadza Tomasz wniosek o istnieniu Boga jako koniecznego warunku występowania w niej tych właśnie cech, skoro przecież istnieją, a nie mogą, jak sądzi — pochodzić z samej przyrody.

Wspólną więc własnością wszystkich przedmiotów przyrody — czy też wszystkich bytów różnych od Boga samego, a teologia chrześcijańska uznawała ich przecież wiele, jest ich pochodny od jego istnienia charakter. Była to więc tradycyjna — i inaczej być w systemie teologicznym nie mogło — teza kreacjonizmu. Także współczesna filozofia chrześcijańska pozostaje oczywiście na tym samym stanowisku. W przypadku zaś filozofii katolickiej stanowisko to jest przyjmowane w sposób bezpośrednio związany z poglądami Tomasza z Akwinu, ponieważ jego teoria w postaci tzw. neotomizmu, została uznana pod koniec XIX wieku za oficjalną doktrynę filozoficzną Kościoła katolickiego i do dziś pozostaje jednym z głównych — choć nie jedynym już — kierunków filozofii katolickiej.

Inną zupełnie postać idealizmu obiektywnego stworzył filozof francuski René Descartes (1598—1650) zwany też często, zgodnie z łacińską tradycją, Kartezjuszem, autor głośnych dzieł, które zapoczątkowały nową fazę rozwoju myśli europejskiej, *Rozprawy o metodzie* (1637), oraz *Medytacji o pierwszej filozofii* (1640). Także on w strukturze logicznej swego systemu wykorzystywał jeszcze pojęcie Boga. Poglądy jego charakteryzowały się już jednak zdecydowanym prymatem czysto poznawczych, teoretycznych celów, w miejsce motywacji teologicznych, właściwych koncepcjom Augustyna Aureliusza czy Tomasza z Akwinu. Prowadziły też one do konsekwencji wyłamujących się już wyraźnie z granic światopoglądu religijnego.

Celem, który Descartes przed sobą postawił, było uzyskanie pewnej, ostatecznej i nie dającej się podważyć wiedzy o świecie, tak ścisłej i niepowątpiewalnej, jakiej model wzorcowy widział on w matematyce. Takiej wiedzy nie można oczywiście wywieść z obserwacji świata i z doświadczenia na drodze indukcyjnych uogólnień. Nie prowadzą one przecież

do bezwzględnych, logicznie koniecznych konkluzji. Zamierzony przez Descartesa system wiedzy absolutnej o rzeczywistości, nie mógł też stanowić rozwinięcia żadnej z już istniejących teorii, ponieważ teorie te, a samo Odrodzenie sformułowało ich wiele, były ze sobą wzajemnie sprzeczne. Pozostawało w tej sytuacji zatem jedno wyjście — zawiesić wiarygodność dotychczasowego poznania, zawiesić także wiarygodność rezultatów zmysłowej obserwacji świata (ten punkt wyjścia filozofii Kartezjańskiej nazywa się sceptycyzmem metodycznym) oraz zacząć od najprostszych twierdzeń. Tak prostych i pewnych jak, według Descartesa, aksjomaty matematyki, którym nie sposób zaprzeczyć, nie dochodząc do absurdu i następnie, drogą dedukcyjną, wyprowadzić z nich konieczne i powszechne cechy rzeczywistości, tworząc dopiero w ten sposób spójne wewnętrznie postawy jej poznawania.

Źródło jedyne pewnego twierdzenia, w sytuacji, gdy żadnych innych stwierdzeń dotyczących rzeczywistości nie można udowodnić w sposób jednoznaczny i ostateczny, Descartes wskazał w samym akcie myślenia. Nawet bowiem, gdy niepewne jest, czy myślę prawdziwie, nawet wręcz wtedy, gdy myśląc, myślę się, niewątpliwe jest w każdym razie to, że jednak myślę, a więc istnieję jako byt, którego cechą jest myślenie — jako podmiot myślenia. Twierdzeniem tym była głośna formuła Kartezjańska *cogito ergo sum — myślą, więc jestem*.

Na takiej właśnie drodze Descartes przyjął realne istnienie czystej świadomości — w terminologii kartezjanizmu *substancji duchowej*, tj. takiej samodzielnej formy rzeczywistości, której właśnie myślenie jest jedyną konieczną własnością, a która pozbawiona jest cech cielesnych i przestrzennych. W tak pojętej świadomości, w treściach ludzkiego myślenia doświadczenie rysuje jednak bezustannie obraz czegoś innego niż ona sama — mianowicie obraz przestrzennego, materialnego świata. Samo doświadczenie nie mogło być jednak źródłem poszukiwanej przez Descartesa pewności. Nie mogło więc być uznane za dowód jego istnienia. Dowodu realności świata, o którym zdają się informować treści myślenia, musiał więc poszukiwać on na zupełnie innej drodze, zgodnej z założonym przezeń dedukcyjnym ideałem poznania — i odnalazł go w idei Boga. Najpierw jednak trzeba było wykazać jego istnienie. I tu Descartes posłużył się znanym już w średniowieczu, sformułowanym przez Anzelma Cantabury (1033—1109) wywodem, nazywanym często *dowodem ontologicznym*. Jeśli mianowicie w umyśle człowieka zawarte jest pojęcie Boga jako istoty najdoskonalszej, to w cesze maksymalnej doskonałości tkwić musi w sposób konieczny także jego istnienie, ponieważ pojęcie to pozbawione tej właśnie cechy nie byłoby tym samym pojęciem istoty najdoskonalszej — Bóg więc musi istnieć. Dla Descartesa jest to ist-

nienie realne absolutnej substancji duchowej, w odróżnieniu od konkretnych świadomości poszczególnych ludzi.

Tak uzasadnione istnienie Boga, którego poprawność budziła wątpliwości już w średniowieczu — pytano na przykład, czy z pojęcia najdoskonalszej, idealnej wyspy rzeczywiście wynika to, że musi realnie istnieć — pełni w systemie Kartezjańskim rolę szczególną. Nie jest bynajmniej celem samym w sobie, lecz służy z kolei do uzasadnienia pośrednio poznawczej wartości doświadczenia i realnego istnienia świata, którego obraz wyłania się z doświadczenia. Jeśli bowiem Bóg jest i jeśli jest istotą najdoskonalszą, to nie może być sprawcą permanentnego fałszu, a wszak byłby nim, gdyby przezeń stworzone dusze ludzkie doznawały wrażeń sugerujących istnienie świata materialnego, podczas gdy świat ów nie istniałby realnie. Tak więc cel został przez Descartesa osiągnięty — istnieje realnie materialny świat. Jego istnienie i jego własności można wykazać w sposób konieczny bez szukania dowodów w samym tylko niepewnym doświadczeniu, oraz można zbudować system niezawodnej wiedzy o rzeczywistości.

Rzeczywistość składa się zatem, zdaniem Descartesa, z dwóch różnych i ze względu a swoje atrybuty przeciwstawnych sobie form istnienia. Pierwsza z nich, to substancja duchowa pozbawiona własności przestrzennych. Jediną jej cechą jest tylko myślenie. Drugą zaś stanowi materia niezdolna do myślenia, lecz posiadająca strukturę przestrzenną, zajmująca zawsze określone miejsce w przestrzeni i obdarzona, ale obdarzona przez Boga jeszcze w akcie stworzenia — ruchem. I jest to już ostatni użytek teoretyczny, jaki Descartes w swoim systemie czyni z pojęciem Boga. Z tego względu nie bez racji ze swego religijnego punktu widzenia, inny ówczesny filozof francuski, Pascal, pisał wzburzony: *Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; radby chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł powstrzymać się od tego, iż kazał mu dać szcztuka, aby wrpawić świat w ruch, po czym już mu Bóg na nic potrzebny.*

Oburzenie Pascala miało swoje uzasadnienie w konsekwencjach, jakie wynikały z teorii Kartezjańskiej. Jeśli bowiem istnieją dwie tak odmienne substancje — przestrzenna, materialna oraz pozaprzestrzenna, duchowa, to nie jest, zdaniem Descartesa, możliwy jakikolwiek związek między nimi i wzajemne ich na siebie oddziaływanie. Coś, co nie zajmuje żadnego miejsca w przestrzeni, nie może przecież wywoływać zmian w przestrzennym położeniu przedmiotów. Wobec tego wszelkie zjawiska przyrody, wszystkie wydarzenia, jakie w niej zachodzą i procesy, jakie się w niej dokonują, mogą mieć tylko jeden wspólny im wszystkim rodzaj wywołujących je przyczyn — mianowicie przyczyny materialne. Z kolei, skoro jedyne według Descartesa własności ciał stanowią ich

charakter przestrzenny i ruch, w jakim uczestniczą, to przyczyny te — jak ongiś u materialisty Demokryta — redukowały się do przyczyn mechanicznych, podporządkowanych prawom ruchu przestrzennego. Taki właśnie obraz świata, w którym wszystko dzieje się zgodnie z tymi prawami i od nich wyłącznie zależy, wyłaniał się z teorii Descartesa. Mimo więc, że w swoich podstawach była to teoria najwyraźniej idealistyczna, jej konsekwencje przygotowywały grunt dla rozpowszechnienia się w myśli nowożytnej materializmu mechanicznego. Natomiast ograniczenie roli Boga w świecie, którego wszystkie zjawiska podlegają materialnym prawom ruchu, do aktu stwórczego, sprzyjało upowszechnieniu się postawy deistycznej. Według niej wprowadzie Bóg istnieje i stworzył świat, ale na tym jego rola się kończy. Wszystko bowiem, co się w świecie dzieje, dzieje się wyłącznie na podstawie naturalnych przyczyn dostępnych ludzkiemu poznaniu. W sposób oczywisty pogląd ten, wykluczając aktywną obecność Boga w świecie, istnienie Opatrzności, możliwość cudów, i w ślad za tym także celowość wszelkich religijnych obrzędów oraz wartość konkretnych wierzeń religijnych w tym całym zakresie, który powoduje różnice między poszczególnymi religiami, był już całkowicie nie do pogodzenia z potocznym światopoglądem religijnym. W przypadku deizmu, idealizm obiektywny stanął więc już w wyraźnej wobec niego opozycji.

Z filozofii Kartezjańskiej można było jednak wyprowadzić także konsekwencje zupełnie odmienne. Takie, które doprowadzały idealizm obiektywny do krańcowych postaci i które zarazem otwierały pole dla całkowicie odmiennego rodzaju idealizmu, jaki ukształtuje się z czasem w obrębie teorii poznania. Droga od samej myśli przekształcającej się w samodzielny byt w formie *cogito ergo sum* do pewności istnienia materii i świata materialnego, była nazbyt długa i nazbyt pokrętna — bo aż sam Bóg musiał na niej wystąpić, by uzasadnić jej wiarygodność — by nie stwarzać pokusy pozostania tylko przy substancji duchowej, do rezygnacji z pojęcia materii w ogóle. Taką możliwość najpierw dostrzegł i wykorzystał filozof niemiecki G. W. Leibniz. Według niego prawdziwa rzeczywistość składa się z nieskończonej wielości zindywidualizowanych przedmiotów, monad, które w swojej istocie mają charakter psychiczny, duchowy i które na zewnątrz tylko przejawiają się sobie nawzajem pod postacią ciał. To trochę tak jak ludzie, gdy w swoim przeżywaniu własnego istnienia są dla siebie przede wszystkim tym, co czują i myślą, podmiotami złożonego i bogatego życia psychicznego. Lecz treści psychiczne, myśli i uczucia nie ujawniają się przecież na zewnątrz w swojej duchowej postaci i nie są bezpośrednio dostępne nikomu innemu poza tym, kto je przeżywa. Na zewnątrz zaś człowiek przejawia się innemu człowiekowi tylko jako określona struktura cielesna pod postacią materialnego ciała i jego czynności. Tylko bowiem sposoby zachowania się, gesty, słowa itp., mogą informować

o jego przeżyciach psychicznych. Podobnie Leibnizjańskie monady w istocie swojej są przedmiotami psychicznymi o różnym stopniu świadomości, od utajonej w przypadku przedmiotów fizycznych aż po absolutny, odnoszony do Boga. Z tą jeszcze różnicą w porównaniu z naszym przykładem, że ich cielesna postać nie stanowi w ogóle samodzielnej rzeczywistości materialnej, lecz tylko jedynie formę, w jakiej monady przejawiają się sobie nawzajem.

Zakwestionowanie realności istnienia materii jeszcze skrajniejszy charakter przybrało w poglądach brytyjskiego filozofa George Berkeley'a. Jego poglądy zakorzenione były, choć już pośrednio, w tradycjach Kartezjańskiego przekonania, że najpewniejsze jest istnienie samej świadomości ludzkiej — myślenia i jego treści. Jeśli tak się rzeczy mają, to — jego zdaniem — dla wytłumaczenia genezy tego wszystkiego, co świadomość ludzka przeżywa za pośrednictwem doświadczenia, tego co człowiek patrząc widzi, co dotykając czuje itd., niepotrzebne jest zupełnie odwoływanie się do hipotezy realnego istnienia materialnych przedmiotów fizycznych, czy — używając ówczesnej terminologii — *substancji materialnej*. Wszystkie treści psychiczne kształtują bezustannie w ludzkiej świadomości ów barwny i wielokształtny obraz nieskończone różnorodnego świata, mogą bowiem pochodzić wprost od Boga. Taką właśnie możliwość rozstrzygnięcia trudności, jakie wynikały z dualizmu ontologicznego oraz przekonania, że podmiot myślenia i samo myślenie ma charakter duchowy, Berkeley przyjął na serio. Uznał więc, że materia w ogóle nie istnieje, czyli głosił materializm oraz pogląd, według którego jedyną postacią realnego istnienia są przedmioty wyłącznie duchowe, czyli spirytualizm. To zaś, co nazywamy materialną przyrodą, uważał za system znaków, za których pośrednictwem Bóg przekazuje człowiekowi swoją wolę i kieruje jego postępowaniem. W swoim przekonaniu — i zgodnie ze swoimi intencjami — usunął więc największe źródło kłopotów teologii: realny, materialny świat.

Przykład Berkeley'a jest pouczający. W skrajnej już postaci — bo przecież krańcową, nieomal desperacką już formułą jest zakwestionowanie realności materialnej przyrody, ujawniał zasadnicze trudności idealizmu obiektywnego, stawiające go w wyraźnej opozycji wobec przewodnich zasad naukowego poznania świata. Warunkiem istnienia nauki, przy pełnym respektowaniu jego różnorodności, jest jednak przekonanie, że świat stanowi pewną jedność. To ona właśnie sprawia, że prawa przyrody mają powszechny i konieczny charakter, oraz, że rzeczywistość, mimo całego zróżnicowania, we wszelkich swoich formach dostępna jest ludzkiemu poznaniu. Tymczasem idealizm albo bezpośrednio kwestionuje jedność świata, tak jak to było w przypadku dualizmu Descartesa czy pluralizmu idealistycznego Leibniza, albo też, jak w przypadkach po-

zostałych charakteryzowanych tu teorii, wskazuje podstawy tej jedności poza samym światem. Ta było zarówno w teorii Platona, jak i późniejszych koncepcjach zakładających, że świat w ten lub inny sposób został stworzony i jest poddany woli bytu nadprzyrodzonego. To, co ostatecznie jest wspólne wszystkim przedmiotom i wszystkim zjawiskom, znajduje się więc poza nimi, a wraz z tym także poza zasięgiem poznania naukowego — w sferze, która może być przedmiotem wiary, ale która nigdy nie może stać się przedmiotem wiedzy naukowej, tj. wiedzy przestrzegającej tych samych zasad krytycznego myślenia i tych samych reguł uzasadniania twierdzeń, jakie obowiązują w naukach szczegółowych.

II. ROZWÓJ FILOZOFII MATERIALISTYCZNEJ

Zupełnie odmienną drogę poszukiwania zasad jedności świata przyjął opozycyjny w stosunku do idealizmu obiektywnego nurt filozofii zwany materializmem. Jego początki poznaliśmy analizując narodziny myśli filozoficznej w starożytnej Grecji i wiemy już, że najwcześniejszą filozofią, która ukształtowała się jako autonomiczna dziedzina refleksji teoretycznej był żywiołowy materializm jońskich filozofów przyrody. Z kolei Demokryt zapoczątkował nową zupełnie fazę w rozwoju materializmu, materializm mechanistyczny. Odtąd w całych dziejach filozofii, aż po dzień dzisiejszy, nurt materialistyczny przewija się w różnych postaciach jako trwały wątek przeciwstawny wobec idealistycznej interpretacji świata uzyskując wraz z rozwojem naukowego poznania coraz większe znaczenie teoretyczne.

W późniejszej myśli antycznej zarysowały się dwie różne szkoły materialistyczne, epikureizm i stoicyzm. Tradycję materializmu demokratejskiego podjął Epikur (ok. 341—370 p. n. e.), a w ślad za nim cały kierunek filozoficzny związany z jego nazwiskiem. Najwybitniejszym dziełem filozoficznym reprezentującym tę postać materializmu i zarazem jednym z najświetniejszych dzieł myśli antycznej, był poetycki traktat Luckrecjusza *De rerum natura* (*O naturze wszechrzeczy*), który opierając się na przewodnich ideach teorii atomistycznej, zarysował pierwszą uniwersalną materialistyczną syntezę obejmującą zarówno teorię przyrody, jak i refleksję nad człowiekiem, życiem psychicznym i rozwojem społecznym.

Zupełnie odmienna postać materializmu była dziełem drugiej, obok epikurejczyków, wielkiej szkoły z epoki hellenistycznej, stoików, która rozwijała się od czasu swoich twórców, Zenona z Kition (366—269 p. n. e.) i Chryzypa z Soloi (ok. 280—206 p. n. e.) aż po wiek IV naszej ery, choć w ostatnim okresie doktryna stoicka uległa już pewnym

przeobrażeniom i straciła swój jednoznacznie materialistyczny charakter.

Według stoików cała rzeczywistość stanowi harmonijną i wewnętrznie uporządkowaną strukturę materialną, w której cokolwiek jest, jest ciałem. W obrębie tak rozumianej całości wyróżniali oni wprawdzie pewien szczególny aktywny czynnik, przenikającą wszystko — pneumę, która sprawia, że cała rzeczywistość jest rozumna i dynamiczna, stanowi źródło życia, w człowieku ujawnia się jako rozum ludzki, zaś we wszechświecie jest podstawą ładu kosmicznego oraz koniecznych, rozumnych praw rządzących przyrodą. Również jednak tak pojmowanej pneumie przypisywali stoicy materialny, cielesny charakter, wyrażając w ten sposób przekonanie o ontologicznej jedności świata oraz o jedności praw, którym jednak podlega zarówno wszechświat, jak i ludzkie, racjonalne myślenie.

Rozpowszechnienie się chrześcijaństwa w świecie śródziemnomorskim, a później w reszcie Europy, oraz przekształcenie się go w absolutnie panujący światopogląd, który w swoich początkowych formach odrzucał wartość świata doczesnego, przerwało ciągłość rozwoju filozofii materialistycznej. Już jednak w głębokim średniowieczu tendencje materialistyczne zaczęły odżywać ponownie. Ujawniły się one bezpośrednio w poglądach Amalryka z Bène (zm. ok 1206) i Dawida z Dinant (zm. po 1210). Podejmując inspiracje materialistyczne przez nich zinterpretowanej filozofii Arystotelesa, zarysowali oni wyraźnie monistyczną koncepcję rzeczywistości — uznali tożsamość Boga z odwieczną pramaterią, z której na drodze urzeczywistniania się tkwiących w niej możliwości wyłonił się świat materialnej, zróżnicowanej przyrody.

Dopiero jednak okres Renesansu — okres na nowo odkrywanych twórczych możliwości człowieka, odradzającej się fascynacji światem i życiem w świecie oraz rozwoju zainteresowań poznawczych wobec jego tajemnic — stworzył bardziej sprzyjające warunki dla rozwoju filozofii materialistycznej. Nic więc dziwnego, że ujawniła się ona w wielu różnych kształtach teoretycznych nawiązujących do rozmaitych tradycji.

Inspiracje rozwijanego w duchu materialistycznym arystotelizmu podjęli tzw. aleksndryści: Aleksander z Afrodyzji był starożytnym materialistycznym komentatorem Arystotelesa, P. Pomponacjusz (1462—1525), J. Zarabella (1532—1589), G. C. Vanini (1585—1619). Dowodzili oni niemożliwości istnienia duszy nieśmiertelnej. Odżył ponownie materialistyczny atomizm Demokryta i epikurejczyków, rozwijany między innymi przez P. Gassendiego (1592—1659). Głównym jednak źródłem teoretycznych tendencji materialistycznych w Odrodzeniu nie było sięganie do przeszłości. Najistotniejszy czynnik w tej mierze stanowiło załamanie się średniowiecznego teocentryzmu oraz przede wszystkim rozwój badań nad fizycznymi własnościami przyrody, odbu-

dowanie zaufania do krytycznego myślenia i zwrot ku nowym metodom poznania — do obserwacji, eksperymentów oraz do prób matematycznego uogólnienia ich rezultatów. Na takiej właśnie drodze Leonardo da Vinci (1452—1519), Mikołaj Kopernik (1473—1543), Johannes Kepler (1571—1630), czy wreszcie Galileo Galilei (1564—1642), rozpatrując świat jako fizyczny, materialny układ, którego własności i strukturę można wyrazić w matematycznych formułach, stworzyli podstawy późniejszego rozwoju nowożytnego przyrodoznawstwa. Zarazem jednak, choć sami do materialistów nie mogą być oczywiście zaliczeni, otworzyli oni drogę dla wyprowadzenia filozoficznych konsekwencji wynikających z ich poglądów i z nowej, reprezentowanej przez nich postawy poznawczej wobec świata. W ten sposób rozwinęła się w dobie Renesansu oryginalna materialistyczna filozofia przyrody. Jej głównymi przedstawicielami byli: B. Telesjusz (1508—1588), doszukujący się głównych przyczyn ruchu i zmienności świata w procesach termicznych, oraz przede wszystkim Giordano Bruno (1548—1600).

Poglądy Giordana Bruna na naturę rzeczywistości mogą być uznane za najbardziej typowy przykład renesansowej fascynacji światem. Jego zarazem różnorodnością i jednością. Także typowa dla Renesansu była podjęta przez niego próba dokonania śmiałej syntezy teoretycznej, połączenia rezultatów ówczesnego przyrodoznawstwa z różnymi tradycjami poszukiwania postaw ontologicznych tego, że nieskończenie zróżnicowany świat, który przejawia się poznaniu zmysłowemu w wielokształtnych przedmiotach i w wielopostaciowych zjawiskach, jest jednak jedną — i jedyną formą rzeczywistości. Z teorii Kopernika Bruno wyprowadził wniosek o nieskończoności Wszechświata. Wszechświat zaś pojmował jako żywą całość przenikniętą — na wzór pneumy stoików, ale także pod wpływem arabskiego arystotelizmu — wewnętrznym rozumem, który skupia w sobie źródła wszystkich związków przyczynowych i za ich pośrednictwem sprawia, że prawidłowości, którym podlega przyroda mają racjonalny, konieczny charakter. Zasadą istnienia Wszechświata jako całości, z której wynika także wszystko, cokolwiek istnieje w postaci poszczególnych elementów przyrody, jest według Bruna, odwieczna i nieskończona zarówno w czasie jak i w przestrzeni, pramateria pojmowana przezeń jako spontanicznie aktywny, twórczy czynnik. Z pramaterii, ujawniając nieskończone w niej możliwości, powstają poszczególne konkretne światy i konkretne materialne przedmioty, podlegające jedynie koniecznym prawom przyrody.

Nie tylko jednak treści teoretyczne poglądów Giordana Bruna na strukturę rzeczywistości i nie tylko wynikające z nich konsekwencje, takie chociażby jak heroiczna koncepcja człowieka, którego zadaniem — według niego — ma być osiągnięcie na przekór wszystkim przeszkodom we-

wewnętrznej doskonałości sprawiły, że Bruno stał się symbolem renesansowej odwagi myślenia. Stał się bowiem także symbolem wierności rozbudowanym przez Odrodzenie ideałom poznania, gdy podstępnie zwabiony i oddany w ręce Świętej Inkwizycji, po siedmiu latach więzienia w jej kazamatach spłonął w Rzymie na stosie odmawiając odwołania swoich poglądów.

Tragedia Giordana Bruna, podobnie jak spalenie na stosie w dziewiętnaście lat później za materialistyczne poglądy G. C. V a n i n i e g o, nie powstrzymała jednak dalszego rozwoju filozofii materialistycznej, tak jak potępienie dzieł Kopernika i Galileusza (z indeksu ksiąg zakazanych, których czytanie zabronione jest katolikom, zostały one wycofane dopiero w XIX wieku), nie zahamowało rozwoju nowożytnego naukowego przyrodoznawstwa. W następnym jednak okresie, poczynając od połowy XVII stulecia i zwłaszcza w wieku XVIII, materializm miał przybrać jednak inną zupełnie niż w przypadku Giordana Bruna postać, odmienną w porównaniu z jego renesansowymi formami. Miał to być bowiem materializm mechaniczny.

Różne były tego powody. Wraz ze zmierzchem Renesansu skończyła się epoka bezpośrednich wpływów filozofii arystotelesowskiej. Mimo możliwości jej materialistycznych interpretacji, została ona jako całość odrzucona przez nową epokę nieskłoną do ufania dawnym autorytetom. Tym bardziej, że główną konsekwencją arystotelizmu przekazaną przez średniowiecze była jednak scholastyczna, spekulatywna metoda filozofii zorientowanej wyraźnie teologicznie. Nie bez znaczenia była także nowa Kartezjańska koncepcja substancji materialnej jako czegoś, co obdarzone jest jedynie przestrzennymi i mechanicznymi cechami. Decydującą jednak rolę w ukształtowaniu się nowożytnej postaci materializmu mechanicznego odegrał szczególny charakter rozwoju przyrodoznawstwa w XVII i XVIII stuleciu, zwłaszcza zaś rozwój fizyki i astronomii.

Bezpośrednim — i jedynie podówczas dostępnym przedmiotem obserwacji w tej dziedzinie, w przypadku zaś fizyki także eksperymentów, były przede wszystkim ciała znajdujące się w ruchu. Takie jak ciała niebieskie i jak przedmioty materialne znajdujące się w zasięgu ówczesnie możliwego doświadczenia. Pierwsze wielkie odkrycia, zapoczątkowane wcześniej przez Kopernika i Keplera, ukoronowane wreszcie wielkim systemem mechaniki Isaaka Newtona dotyczyły praw ruchu i wzajemnego oddziaływania ciał. To właśnie sformułowane przez Newtona prawa powszechnego ciężenia i trzy klasyczne już dzisiaj prawa mechaniki, ujawniły zupełnie nowe oblicze rzeczywistości. W ich świetle świat, taki, jakim go wtedy znano, stał się nagle prosty i zrozumiały.

Zarówno drogi ciał niebieskich — błędzących pozornie planet, pojawiających się w nieobliczalny sposób komet, których widok napawał

przerażeniem całą Europę, jak i zachowanie się najdrobniejszych nawet okrucich materii, wszystko to okazało się konieczną konsekwencją powszechnie obowiązujących w całym Wszechświecie praw ruchu przestrzennego. Prawa te, jak sądzono, tłumaczą wszystkie tajemnice świata, także i te, których dotychczas nie udało się jeszcze wyjaśnić. Sam zaś świat wyłaniał się z tych odkryć jako wielki układ mechaniczny, w którym nic nie dzieje się przypadkowo, ponieważ wszystkie zachodzące w nim zjawiska podporządkowane są odwiecznym prawom wzajemnego oddziaływania ciał znajdujących się w ruchu, i w którym nie ma już miejsca dla żadnych wydarzeń nadprzyrodzonych.

Pozostawało więc już tylko postawienie przysłowiowej kropki nad „i” — uznanie, że tak rozumiana przyroda, w której wszystkie procesy i zdarzenia mają swoje naturalne, fizyczne przyczyny, jest całością samodzielną i jedyną. Że jest ona jedyną formą rzeczywistości. Sam Newton konkluzji takiej nie sformułował. Pozostawał on raczej na gruncie dość swobodnie pojmowanego deizmu. Ale także deizm, który ograniczał rolę Boga jedynie do aktu twórczego, eliminując jego aktywną obecność w świecie, sprzyjał autonomizacji ludzkiego poznania.

Klasyczną postać nowożytnego materializmu mechanistycznego stworzył, jeszcze przed Newtonowskim uogólnieniem wcześniejszego mechanistycznego przyrodoznawstwa, angielski filozof Thomas H o b b e s. Odrzucił on Kartezjański dualizm ontologiczny na rzecz przekonania, że istnieje tylko jeden rodzaj substancji — materialne ciała, których nieodłącznym atrybutem jest ruch.

Prawdziwy rozkwit materializmu mechanistycznego dokonał się jednak dopiero w filozofii francuskiego Oświecenia w XVIII stuleciu. Jego przedstawiciele, opierając się głównie na mechanistycznej fizyce Newtona, wykorzystali dalszy rozwój przyrodoznawstwa oraz empiryczną i mechanistyczną w swej istocie psychologię poznania J. L o c k e' a. Materializm francuski wyrastał także ze sprzyjających mu przesłanek społecznych i ideowych. Ukształtował się pod wpływem okoliczności, które w przedrewolucyjnej Francji przeżywającej ostatnie już dziesięciolecie feudalizmu podważanego przez nową siłę społeczną, mieszczaństwo, sprzyjały rozwojowi i popularyzacji poglądów radykalnych. Takich, które opowiadały się zarówno przeciwko tradycyjnym strukturom społecznym, jak i przeciwko strukturom światopoglądowym wspierającym dotychczasowy porządek polityczny. Obie te okoliczności przyczyniły się do tego, że materializm stał się w myśli francuskiej tendencją dominującą. Współistniał wprawdzie z deizmem odgrywającym podówczas również pewną rolę — najwybitniejszym przedstawicielem był Wolter. Jednak ówczesny materializm więcej z deizmem łączyło niż dzieliło. Wspólna obu tym kierunkom była mechanistyczna koncepcja świata, naturalistyczna inter-

pretacja przyrody, przekonanie, że źródłem wszelkiej wiedzy jest zmysłowe doświadczenie oraz razem toczona walka przeciwko temu wszystkiemu, co oba one zgodnie uważały za sprzeczne z wymogami rozumu ludzkiego.

Materializm mechanistyczny w okresie Oświecenia był już w pełni rozwiniętym systemem teoretycznym. Stanowił on zarówno podstawę metodologiczną badań naukowych w zakresie przyrodoznawstwa, jak i fundament refleksji obejmującej pozostałe działy filozofii, zwłaszcza zaś teorii człowieka i teorii poznania. W najpełniejszy sposób zasady filozofii materialistycznej wraz z ich konsekwencjami odnoszącymi się do ludzkiego istnienia sformułował P. Holbach (1723—1789) w *Systemie przyrody*. H o l b a c h przedstawiał rzeczywistość jako ogół poszczególnych cielesnych przedmiotów znajdujących się w ruchu i powiązanych za jego pośrednictwem koniecznymi związkami przyczynowo-skutkowymi w jedną całość, do której należy także człowiek i której prawom podlega ludzkie myślenie. Ten ostatni problem analizował przede wszystkim J. O. La M e t t r i e, dowodząc w dziełku pod wymownym tytułem *Człowiek-maszyna*, że wszystkie przeżycia psychiczne związane są z fizjologicznymi stanami i zależne są bezpośrednio od materialnej struktury organizmu ludzkiego. Skrajnie mechanistyczny charakter ówczesnej filozofii materialistycznej złagodził nieco D. Diderot, szerzej niż tylko w mechanistyczny sposób pojmując dynamiczny charakter materii. Z kolei T. K. Helwecjusz na materialistycznych przesłankach zbudował cały system filozofii człowieka jako podmiotu myślenia i uczestnika życia społecznego, zaś J. A. Condorcet usiłował, wychodząc z nich, zarysować teorię postępu historycznego.

Z czasem jednak — a w pełni ujawnić się to miało już w wieku XIX — rozwój ludzkiego poznania zaczął odsłaniać bardziej złożony charakter rzeczywistości i nowe jej aspekty, wobec których mechanistyczna wersja materializmu okazała się bezsilna. Dalsze wyjaśnianie ich prawami mechanistycznie pojmowanego ruchu ciał, prowadziło już tylko do uproszczeń. Nowe odkrycia w zakresie fizyki i biologii, nieredukowalność treści przeżyć psychicznych do procesów fizjologicznych, uświadomienie sobie przez samych filozofów, zwłaszcza przez I. Kanta, bardziej złożonego, niż sądzono dotychczas, charakteru ludzkiego poznania, a także nazbyt uproszczony charakter teorii postępu dziejowego tworzonych przez materializm oświeceniowy, narzuciły konieczność przewyciężenia mechanistycznej wersji materializmu na rzecz zupełnie nowej jego postaci teoretycznej.

Taką odmienną w stosunku do dotychczasowej formę filozofii materialistycznej, zwaną materializmem dialektycznym, stworzyli Karol Marks i Fryderyk Engels. Zbudowany przez nich system teore-

tyczny ma jednak znacznie ogólniejszy charakter w porównaniu z dawniejszymi postaciami materializmu. Obejmuje on bowiem także dziedziny, które bezpośrednio nie wchodzą w zakres samej filozofii, takie jak ekonomia polityczna i teoria socjalizmu naukowego. Całość teoretyczną złożoną zarówno z filozofii materializmu dialektycznego, jak i tych dwóch odrębnych zakresów refleksji poznawczej, nazywamy marksizmem. Nie są to jednak dziedziny od siebie niezależne. Jedną bowiem z najdonioślejszych cech materializmu dialektycznego jest to, że zarówno dla wyjaśnienia prawidłowości rządzących życiem ekonomicznym, jak i dla rozwoju struktur społecznych oraz politycznych, Marks i Engels odkryli głębsze podstawy w konsekwencjach praktycznego, materialnego działania człowieka, tj. w pracy ludzkiej. Dzięki temu materialistyczna teoria rzeczywistości stała się w ich interpretacji fundamentem teorii rozwoju historycznego, zaś konsekwencją dialektycznego materializmu stał się materializm historyczny, czyli materialistyczna interpretacja historii.

Znacznie ogólniejsze też niż tradycje dawniejszego materializmu, były teoretyczne źródła systemu stworzonego przez Marksa i Engelsa. Wyrastał on bowiem z oryginalnego przetworzenia pewnych nowych idei, które ukształtowały się w ostatnich dziesięcioleciach osiemnastego i w pierwszych dziewiętnastego wieku. Była to głównie angielska refleksja nad zjawiskami ekonomicznymi — ich rolą i zmiennością w życiu społecznym (klasyczna ekonomia polityczna), oraz ideały egalitarystycznego społeczeństwa bezklasowego, które w formie utopijnej, pozbawionej głębszych uzasadnień teoretycznych, głosił najpierw socjalizm utopijny reprezentowany w okresie Oświecenia m. in. przez Morelly'ego, zaś w wieku XIX przez Saint Simona, Ch. Fouriera i R. Owena. Pod względem zaś filozoficznym decydujące znaczenie dla powstania materializmu dialektycznego, oprócz samej tradycji materialistycznej i rozwijającego się podówczas dynamicznie przyrodoznawstwa, miały poglądy wybitnego przedstawiciela tzw. klasycznej filozofii niemieckiej: G. W. F. Hegla oraz L. Feuerbacha. Pierwszy z nich sformułował dialektyczną teorię rozwoju rzeczywistości. Taką teorię, która wprawdzie miała jeszcze charakter idealistyczny zgodnie z tradycją idealizmu obiektywnego, uznając, że podstawą wszelkiego istnienia jest byt idealny, myśl absolutna, ale myśli tej — wbrew dotychczasowemu idealizmowi, przypisywała konieczność wewnętrznego rozwoju dokonującego się za pośrednictwem sprzeczności i kolejnych negacji stanów, uprzednio mniej doskonałych. Drugi natomiast, Feuerbach, odrzucił Hegłowski idealizm na rzecz materializmu jeszcze tradycyjnego, ale przejął i rozwinął w duchu zdecydowanego antropocentryzmu i humanizmu pewne odkryte przez Hegla zasady alienacji, tj. mechanizmy zniewolenia świadomości przez jej własne, przeciwstawiające się jej wytwory. Na tej podstawie F e u e r -

bach zarysował dość jednostronny jeszcze, bo ograniczony do sfery tylko duchowej, program wyzwolenia człowieka z zależności alienacyjnych w imię przekonania, że to człowiek właśnie, a nie stworzone przez jego świadomość ponadludzkie nadprzyrodzone istnienie, jest wartością najwyższą i zarazem jedynym źródłem wszelkich wartości.

Stosunek filozoficznych poglądów Marksa i Engelsa do teorii obu ich poprzedników był złożony. Nie polegał on na podjęciu i scaleniu w jeden system filozoficzny teorii Hegla i Feuerbacha. Byłoby to zresztą niemożliwe, skoro jeden był idealistą, drugi zaś materialistą. Polegał natomiast na twórczym przewyżczeniu tego, co w ich teoriach miało jeszcze jednostronny, metafizyczny charakter, na rzecz koncepcji zupełnie nowej, oryginalnej. Z teorii Hegla przejęła ona dialektykę, jako teorię powszechnego rozwoju rzeczywistości zarówno przyrodniczej jak i historycznej oraz jako szczególną metodę jej badania. W tym właśnie momencie zostały przekroczone granice materializmu mechanicznego i przełamane nieprzekraczalne dla niego bariery poznawcze. Natomiast z teorii Feuerbacha twórcy materializmu dialektycznego przejęli antropocentryzm i humanistyczną postawę. Z tą jednak istotną zmianą, że już na początku swej wspólnej drogi intelektualnej Marks i Engels odkryli — i to był początek materializmu historycznego — że mechanizmy alienacyjne zniewolenia człowieka przez obiektywne wytwory jego własnej aktywności, przejawiają się nie dopiero w sferze ludzkiego myślenia, lecz już na poziomie materialnej pracy ludzkiej, która w pewnych warunkach stwarza panujący nad człowiekiem świat dehumanizujących go stosunków społecznych. W ślad za tym odkryciem, zmodyfikowany w sposób zasadniczy musiał zostać także Feuerbachowski program wyzwolenia człowieka. Nie mógł się on ograniczać — tak jak to było u Feuerbacha — do postulatu zmiany sposobów ludzkiego myślenia, lecz prowadził do wniosku, że po to, aby człowiek mógł naprawdę być tym, czy być może — i czym być powinien — najwyższą, autonomiczną wartością, konieczna jest przede wszystkim zmiana stosunków społecznych. Tych stosunków, których praca, źródło wszelkich wartości i samego człowieczeństwa, staje się tylko towarem, sam zaś człowiek za jej pośrednictwem ulega społecznemu zniewoleniu przez innych ludzi.

W ten jednak sposób nowa teoria filozoficzna, materializm dialektyczny, dziedzicząc po swoich poprzednikach dialektykę i humanizm, wykroczyła poza granice samej tylko filozofii i samej tylko teorii. Stała się natomiast jednocześnie programem działań rewolucyjnych zmierzających do urzeczywistnienia w realnym świecie postulatów humanizmu.

Powstanie materializmu dialektycznego nie zamknęło oczywiście dalszego rozwoju filozofii materialistycznej. Zapoczątkowało jedynie nową

fazę jej dalszego rozwoju. Marks i Engels w swojej teorii uogólnili stan wiedzy taki, jaki został osiągnięty w dziewiętnastym stuleciu oraz rozwój procesu historycznego, jaki dawał się rozpoznać w tym samym okresie. Wystarczyło to z jednej strony do odkrycia podstawowych praw rządzących zmiennością rzeczywistości przyrodniczej i społecznej. Z drugiej jednak strony programowo antydogmatyczny, dialektyczny właśnie charakter myśli marksistowskiej narzucał — i narzuca nadal — konieczność dalszego jej rozwoju odpowiednio do swoich problemów, przed jakimi bezustannie staje nauka i do nowych warunków historycznych.

Tę właśnie cechę materializmu dialektycznego podkreślał jego kontynuator, W. I. Lenin, gdy następująco charakteryzował swój stosunek do K. Marksa i potrzebę twórczej kontynuacji jego idei: *Nie. traktujemy bynajmniej teorii Marksa jako czegoś zakończonego i nietykalnego; przeciwnie, przekonani jesteśmy, że założyła ona tylko kamień węgielny tej nauki, którą socjaliści powinni rozwijać dalej we wszystkich kierunkach, jeśli nie chcą pozostać w tyle za życiem. (...) Teraz trzeba koniecznie przyswoić sobie tę bezsprzeczną prawdę, że marksista musi się liczyć z realnym życiem, uwzględniać ściśle fakty rzeczywistości, nie zaś w dalszym ciągu uporczywie trzymać się teorii dnia wczorajszego, która, jak każda teoria, w najlepszym razie nakreśla tylko rzeczy podstawowe, ogólne, tylko zbliża się do ogarnięcia złożoności życia.*