

Z historii krytyki argumentu kinetycznego na istnienie Boga.

(Dokończenie)

Obok postawy krytycznej wobec argumentu kinetycznego, jaką zajął Scot i autorowie zostający pod jego wpływem, trzeba wyodrębnić w myśli filozoficznej późnego średniowiecza jeszcze jedną postawę, która wywodzi się pierwiastkowo od Wilhelma Ockhama. Ta druga postawa krytyczna jest w zasadzie bardziej radykalną od pierwszej, bo obejmując swymi zastrzeżeniami nie tylko pierwsze założenie metafizyczne argumentu kinetycznego i jego wnioski, ale także drugie założenie metafizyczne, prowadzi do zdecydowanego odmówienia każdemu sformułowaniu argumentu kinetycznego wartości dowodu w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wprawdzie wielu myślicieli inspirowanych przez zastrzeżenia Scota rezygnowało nawet w zupełności z argumentu kinetycznego, ale ta ich bezwzględnie negatywna postawa wobec argumentu kinetycznego nie wypływała logicznie z tezy Scota, że zasada ruchu znajduje pełne zastosowanie przy przechodzeniu z możliwości pierwszej do aktu pierwszego a nie jest tylko powszechnie prawdziwą w wypadkach przechodzenia z możliwości wtórnej do aktu wtórnego. W szkole Scota były dopuszczalne pewne warianty argumentu kinetycznego. Natomiast w szkole Ockhama nie było innej logicznej możliwości, jak kategoryczne odmówienie każdej postaci argumentu kinetycznego wartości ścisłego dowodu.

Czy Ockham wypowiedział się specjalnie przeciw argumentowi kinetycznemu, a jeżeli tak, to w których dziełach?

Franciszek Bruckmüller¹, ks. Konstanty Michalski, C. M.², ks. Hubert Becher, S. J.³, utrzymywali, że zastrzeżenia angielskiego franciszkanina wobec argumentu kinetycznego mieszczą się w pierwszej konkluzji *Centiloquium theologicum*. Podobne zdanie wypowiada jeszcze w r. 1947 Stefan Gilson w trzecim wydaniu pracy *La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIV siècle*⁴. Ostatnie badania nad dziełami Ockhama doprowadziły jednak do rewizji tego poglądu. Autentyczność *Centiloquium* odrzucił o. Ph. Böhner jeszcze przed wydaniem wymienionego tu dzieła Gilsona⁵. Wątpliwości co do autentyczności *Centiloquium* wyraził również Leon Baudry w pracy *Guillaume d'Occam, sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, t. I, *L'homme et les oeuvres* (Paris, I. Vrin, 1949, na okładce 1950)⁶. Zdaniem tego autora na niekorzyść autentyczności *Centiloquium* przemawiają następujące momenty: Dwa znane dotąd manuskrypty tego dziełka — Vatic Palat. lat. 378, perg. z XIV w. fol., 162v—190r i Erfurt Amplon. Quart. 104, pap. z XIV w. — występują anonimowo. Wprawdzie w drugim manuskrypcie zostało zaznaczone, że autorem dziełka jest pewien Anglik, ale tym Anglikiem nie musiał być Ockham. W *Centiloquium* nie znajdujemy ani jednego odwołania się do dzieł Ockhama. Jest to

¹ *Die Gotteslehre Wilhelms von Ockham*, München 1911, s. 11, 12.

² *Wpływ Oksfordu na filozofię Jana z Mirecourt* (nr 1 tomu XXXVIII serii 2-giej rozpraw wydziału historyczno-filozof. PAU), Kraków 1921, s. 10, 11, 44; *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV^e siècle*, extrait du Bulletin de l'Académie Polonaise des Sciences et de Lettres, classe d'histoire et de philosophie — année 1925, Cracovie 1927, s. 27, 28.

³ *Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham*, Scholastik, III (1928), s. 386—388.

⁴ S. 649, 650.

⁵ Zob. przedmowę Böhnera do *Guillelmi de Ockham opera politica*, I, Mancunii 1940.

⁶ S. 270, 286, 287. — Gdy idzie o inną najnowszą pracę o angielskim franciszkaninie, o książkę *Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham* (Louvain—Paris 1947) ks. Roberta Guelluy, to jej autor ograniczył się tylko do zanotowania negatywnego stanowiska o. Böhnera. Zob. s. 3 cyt. dzieła.

niezgodne ze zwyczajem, jakiego trzymał się *venerabilis inceptor*, który przy streszczaniu swego stanowiska stale odwoływał się do poprzednich swych dzieł. *Centiloquium* odznacza się nie tylko większym radykalizmem, ale ponadto wykazuje pewne rozbieżności z tezami, które są na pewno tezami Ockhama. W dziełku tym nie ma na przykład żadnej wzmianki o dowodzie istnienia Boga z konserwacji świata, który to dowód Ockham przenosił nad dowód z przyczynowości sprawczej. Przy tezie, głoszącej możliwość posuwania się w nieskończoność w serii przyczyn, *Centiloquium* nie wprowadza rozróżnienia między przyczynami ze swej istoty i przypadkowo uszeregowanymi, co zawsze czynił Ockham. Za prawdopodobną została uznana w *Centiloquium* aweroistyczna teoria o możliwości istnienia jednej numerycznie duszy we wszystkich jednostkach ludzkich. Otóż jest to teoria, którą *venerabilis inceptor* całkowicie odrzucał⁷. Ponadto przy konkluzji 56 występują takie poglądy w przedmiocie sylogizmu zwanego *expositorius*, za jakimi prawdopodobnie Ockham by się nie opowiedział. Wyliczywszy te wszystkie punkty, które zdają się przemawiać przeciw autentyczności *Centiloquium*⁸, Baudry przyznaje, iż myśl Ockhama mogła ulec ewolucji, zaraz jednak dodaje, że dotąd, dopóki nie mamy dowodów na zmianę poglądów tego autora, lepiej będzie z tytułu roztropności nie umieszczać *Centiloquium* na liście jego dzieł⁹.

Uznawszy autentyczność *Centiloquium* za co najmniej wątpliwą, musimy powiedzieć, że Ockham w żadnym ze swych znanych nam dzieł, które na pewno są jego dziełami, nie zajął się specjalnie krytyką argumentu kinetycznego. Nie ulega natomiast wątpliwości, że *venerabilis inceptor* wysunął pewne

⁷ Ks. Becher, chcąc wykazać w cyt. wyż. artykule (s. 388, przypisek 1), iż opinia z *Centiloquium* nie stanowi żadnego dysonansu w wypowiedziach Ockhama, powoływał się na to, że w *Quodlib. I*, qu. 10 i 11, *venerabilis inceptor* opowiedział się za niemożliwością ścisłego udowodnienia tezy o posiadaniu przez każdego człowieka własnej duszy. Jednakowoż powiedzieć, że nie da się przedstawić takiego dowodu, to nie to samo, co powiedzieć, iż teoria istnienia we wszystkich jednostkach ludzkich jednej numerycznie duszy jest teorią prawdopodobną.

⁸ Przedstawił je Baudry na s. 286 swej książki.

⁹ Tamże, s. 287.

tezy, które swą treścią parły do wprowadzenia krytyki argumentu kinetycznego na nowe tory względnie które nawet sugerowały tej krytyce ujęcie maksymalnie radykalne.

Do tych też należy twierdzenie wysunięte w komentarzu do *Sentencyj* Lombarda (lib. II, qu. XVIII, I), że czynnik poruszający wbrew temu, co utrzymywał Arystoteles, nie musi być w bezpośrednim kontakcie z rzeczą poruszaną, lecz przeciwnie, może się wyodrębnić od tej rzeczy *loco et situ*. Stagiryta dla utrzymania swego stanowiska musiał założyć, iż ciało wyrzucone w górę porusza się w dalszym ciągu dzięki temu, że jest popychane przez powietrze wprawione razem z nim w ruch. Jednakowoż to założenie jest, zdaniem Ockhama, niedopuszczalne. Podzielając teorię Arystotelesa trzeba by przyjąć, że gdy dwu ludzi strzela do siebie z łuku, powietrze, mające być przyczyną dalszego ruchu wyrzuconych strzał, porusza się równocześnie w kierunkach przeciwnych, a tymczasem to jest niemożliwe¹⁰.

Przez tę krytykę teorii Stagiryty Ockham torował drogę do tezy, według której ciało będące w ruchu porusza się w dalszym ciągu na podstawie swej bezwładności. Tej tezy wyrażającej część treści zasady bezwładności, tezy, która będzie niejednokrotnie wysuwana w nowszych czasach przeciw arysto-

¹⁰ „...unde de motu proiectionis videtur dubium, quomodo movens et motum sunt simul, et projiciens non est semper simul cum proiecto, quia projiciens potest annihilari quando motus est, nec potest dici quod aer movet sagittam, primo una pars, et post alia pars, quia aliquis potest econverso sagittare quod ista corpora proiecta possunt sibi mutuo obviare: et tunc, si aer motus moveret sagittam, idem aer simul et semel moveretur motibus contrariis: quod est falsum, non videtur quod movens potest distare a moto loco et situ“. *Super quatuor libros sententiarum subtilissime questiones...*, Lugduni, per Johannem trechsel alemanum MCCCXCV. — Przy końcu tego tekstu występuje niewątpliwie błąd drukarski. Z całości wywodów wynika, że powinno być „ideo videtur quod movens potest distare a moto loco et situ“ Trzeba jeszcze dodać, że w przytoczonym tekście Ockham wyraża się w ten sposób, jakby jedna i ta sama osoba strzelała równocześnie z łuku w dwu przeciwnych kierunkach. Taki wypadek trudno sobie jednak wyobrazić. Raczej należy przyjąć, że w przykładzie podanym przez Ockhama chodzi faktycznie o dwie jednostki, które równocześnie strzelają do siebie z łuku.

telesowskiej zasadzie ruchu, Ockham jednak pozytywnie nie sformułował nawet w sposób niejasny a przynajmniej nie uczynił tego we wskazanym wyżej tekście.

Venerabilis inceptor nie tylko ukazał możliwości nowej argumentacji przeciw zasadzie ruchu, ale ponadto zradykalizował do ostateczności dotychczasową krytykę argumentu kinetycznego, o ile *implicite* zakwestionował drugie metafizyczne założenie argumentu, twierdząc w komentarzu do *Sentencyj*, lib. I, dist. II, qu. X, O, że jest rzeczą trudną lub nawet niemożliwą udowodnić przeciw filozofom, iż nie można posuwać się w nieskończoność w serii przyczyn tego samego rodzaju (*eiusdem rationis*), z których jedna może istnieć bez drugiej¹¹. Ockhamowi chodziło jednak tylko o możliwość posuwania się w nieskończoność bez osiągnięcia nieskończoności aktualnej (*sine infinitate actuali*), gdyż wydawało mu się, że argumenty wysuwane przeciw nieskończoności aktualnej są dość rozumne (*satis rationabiles*)¹².

Ockham nie był pierwszym autorem, który w końcowej fazie średniowiecza wysunął myśl o możliwości posuwania się w nieskończoność w serii przyczyn podporządkowanych w sposób zasadniczy jedna drugiej. Wcześniej od niego z podobną myślą wystąpił skotysta Jan de Bassolis¹³. *Venerabilis inceptor*

¹¹ „...difficile est vel impossibile probare contra philosophos quod non sit processus in infinitum in causis eiusdem rationis: quarum una potest esse sine alia, sicut posuerunt hominem generantem ante hominem generatum in infinitum...”

¹² Tamże, nieco dalej.

¹³ O argumentach za istnieniem Boga Jan de Bassolis pisał: „...videtur mihi, quod non sunt demonstrationes, et quod possunt solvi probabiliter ita, quod non cogant intellectum ad negandum processum in infinitum in causis per se et essentialiter ordinatis“. *Opera Joannis de Bassolis... in quatuor Sententiarum libros (credite) aurea*, in lib. I, dist. II, qu. I, a. 3, f. XLVIIr. — Por. ks. Michalskiego: *Les courants critiques et sceptiques dans la philosophie du XIV^e siècle*, s. 31, 32. — Według Edwarda d'Alençon (art. cyt. w pierwszej części niniejszego studium) Jan de Bassolis ukończył swe komentarze do *Sentencyj* Lombarda w r. 1313. Gdy idzie o czas powstania pierwszej książki komentarza Ockhama, to Baudry (o. c., s. 65) utrzymuje, że ta księga otrzymała w latach 1321—1234 formę definitywną, w jakiej do nas doszła. Jeżeli

okazał się jednak najbardziej wymownym i wpływowym głosem nowej idei.

Gdy od krytycznych uwag, rzuconych przez Ockhama w komentarzu do *Sentencyj* Lombarda, przejdziemy do wywodów przeciw argumentowi kinetycznemu, jakie mieszczą się w pierwszej konkluzji *Centiloquium theologicum*, zauważymy bez trudu, że te wywody są dalekie od utrzymania z tamtymi uwagami pełnej ciągłości.

Krytyka zasady ruchu, jaką znajdujemy w *Centiloquium*, jest dość symplistycznym streszczeniem zastrzeżeń wysuniętych przez Scota. Uderza w tej krytyce brak jakichkolwiek reminiscencyj tekstu Ockhama z drugiej księgi jego komentarza do *Sentencyj*, który analizowaliśmy wyżej. Autor *Centiloquium* utrzymuje, że ponieważ niektórym nie wydaje się rzeczą niemożliwą, żeby coś mogło poruszać samo siebie, dlatego zasada ruchu nie jest bezpośrednio oczywistą (*per se nota*), ani nie wypływa ze zdań bezpośrednio oczywistych. Gdy idzie o aprioryczny dowód zasady ruchu, oparty na pojęciach możliwości i aktu, to autor *Centiloquium* nie uważa tego dowodu za przekonujący, bo, jak sądzi, chociaż to samo nie może coś posiadać w akcie i nie posiadać tego w akcie, lecz tylko w możliwości — tego rodzaju stan rzeczy mieściłby w sobie wyraźną sprzeczność — to jednak wielu wydaje się dość możliwe, żeby dany byt posiadał aktualne uzdolnienie do przyczynowego uwarunkowania w sobie czegoś, do czego przyjęcia pozostaje tylko w możliwości. Co do innych dowodów Arystotelesa za zasadą ruchu, to chociaż wielu uważa ich wynik za prawdopodobny, nie wszyscy jednak są zdania, że te dowody mają pełną siłę przekonującą. Zasada ruchu nie znajduje również, według autora *Centiloquium*, poparcia w doświadczeniu, gdyż wydaje się racjonalną tezę, że niektóre byty, jak dusza, anioł, czy ciężkość (*gravitas*) poruszają same siebie ¹⁴.

ta księga została napisana wcześniej, to zdaniem Baudry jej tekst aktualny nie mógł powstać przed r. 1319.

¹⁴ „Sed ista ratio, quamvis sit aliquibus probabilis, tamen non videtur demonstrativa. Primo quia possum rationabiliter dicere, aliquid seipsum movere sicut anima et angelus, qui producunt varios suos actus, et

W omawianym przez nas dziełku nie tylko krytyka zasady ruchu nie wykazuje doskonałej ciągłości z poglądami Ockhama wyrażonymi w komentarzu do *Sentencyj*. Tej ciągłości nie wykazuje w większym jeszcze stopniu krytyka drugiego metafizycznego założenia argumentu kinetycznego. Ockham utrzymywał w komentarzu do *Sentencyj*, lib. I, dist. II, qu. X, O, tylko tyle, że dowód za niemożliwością istnienia nieskończonego szeregu przyczyn tego samego rodzaju, z których jedna może istnieć bez drugiej, jest rzeczą trudną lub może nawet niemożliwą. W późniejszym chronologicznie *Quodlibetum I*, qu. I¹⁵, Ockham porzucił to zdanie, opowiadając się za niemożliwością posuwania się w nieskończoność w szeregu przyczyn¹⁶. Tymczasem autor *Centiloquium* utrzymuje, że dają się pomyśleć wypadki, w których posuwanie się bez końca w serii

gravitas ipsa, quae movendo seipsam descendit... Aliquibus igitur videtur nullum inconueniens aliquid posse seipsum movere, et per consequens propositio: omne quod movetur, ab alio movetur, non est per se nota, nec ex per se notis deducta, et per consequens non est principium demonstrativum. Ad argumentum in oppositum, quando dicitur, sequeretur quod idem esset in actu et in potentia simul, dicitur, quod ista potest habere duplicem sensum, unum scilicet talem: idem habet aliquid actu et non habet illud actu, sed in potentia habendi est, et iste sensus est impossibilis tamquam includens contradictionem manifeste. Alium sensum talem potest habere: idem est actu potens ad causandum in seipso aliquid, ad quod est in potentia ad recipiendum, et hoc videtur multis satis possibile, quod sufficit in proposito ad impediendum ut predicta propositio, scilicet: omne quod movetur, ab alio movetur, sit primum principium. Alie vero rationes aristotelis, quibus nititur hoc idem probare, quamvis sint multis probabiles, non omnibus tamen videntur demonstrative". *Centiloquii theologici magistri Guilhelmi de Ockam...*, Lugduni, impress. per Joannem Trechsel, MCCCXCV, prima conclusio, col. 2, D. E.

¹⁵ Zob. wywody Baudry'ego co do czasu i miejsca powstania *Quodlibetów* Ockhama, o. c., s. 66—77.

¹⁶ „Sciendum tamen est quod potest demonstrari deum esse accipiēdo deum secundo modo prius dicto, quia aliter esset processus in infinitum nisi esset aliquid in entibus quo nihil esset prius et perfectius...“ *Quodlibeta septem una cum tractatu de sacramento altaris Venerabilis inceptoris fratris Guilhelmi de Ockam anglici, sacre theologie magistri, de ordine fratrum minorum, impressa Argentine, MCCCXCI.* — Zob. Baudry, o. c., s. 74.

czynników poruszających inne i poruszanych jest nawet rzeczą konieczną. Taki wypadek będziemy mieli przy jakimś długim przedmiocie ciągłym, w którym uderzenie w jeden jego koniec przenosi się stopniowo na jego całość dzięki temu, że każda jego część porusza kolejno część przylegającą do niej bezpośrednio. Ponieważ ilość takich części jest w naszym przedmiocie nieskończoną, dlatego też trzeba przyjąć w nim nieskończoną ilość elementów poruszających i poruszanych. Gdy idzie o byty wyodrębnione od siebie w oddzielne indywidua, to, według autora *Centiloquium*, nieskończony ich szereg nie zdaje się być czymś niemożliwym, lecz przeciwnie, stosownie do zasad Arystotelesa przedstawia się nawet jako coś bardziej oczywistego. Takim szeregiem mógłby być szereg istot czysto duchowych lub szereg jednostek ludzkich, jeżeli tylko nie we wszystkich jednostkach ludzkich występuje jedna numerycznie dusza, co zresztą jest dość prawdopodobne¹⁷.

Wysunąwszy zastrzeżenia wobec obu założeń metafizycznych argumentu kinetycznego, autor *Centiloquium* dochodzi do wniosku, że Arystoteles nie dowiódł istnienia jednego mo-

¹⁷ „Secundo instari potest contra aliam propositionem assumptam, scilicet quod non sit processus in infinitum in moventibus, quia clarum est, quod oportet necessario ponere in aliquibus causis moventibus processum in infinitum, sicut patet, si percutiatur aliquid continuum longum, ex percussione unius partis, scilicet finis, pars percussa movet partem sibi continuam, et illa pars aliam, et sic in infinitum, ex quo sunt ibi infinite partes saltem proportionabiliter secundum longitudinem, quarum qualibet movetur ratione talis percussio, et ideo non est impossibile, sed potius necessarium in moventibus ponere processum in infinitum. In discontinuis vero, et quae non possunt similiter continuari, ponere infinitum non videtur impossibile, sed potius ex principiis aristotelis planius sequitur: sicut in animalibus intellectivis, quas aristoteles ponit perpetuas II de anima, et sic verisimiliter infinitas, ex quo infiniti homines processerunt si non in pluribus hominibus fuerit una eadem anima, sicut satis pro tunc potest poni... Et tunc ad argumentum quod aristoteles facit VII phi., quoniam deducit, quod infinitus motus esset in tempore finito, si in infinitum esset processus in causis moventibus, dicitur, quod aliquibus non videtur inconveniens talis motus infinitorum moventium qui debeat dici infinitus, quia moventia esse possunt incorporalia et quamvis essent corporalia adhuc posset probabiliter sustineri talis esse infinitus“. E, F.

toru nieruchomego. Przyznaje jednak ów autor, że teza o istnieniu takiego motoru jest bardziej prawdopodobną od jej zaprzeczenia, gdyż z równą oczywistością, a nawet w sposób bardziej oczywisty można tłumaczyć wszystkie zjawiska, gdy się zakłada skończony szereg bytów poruszających inne i poruszanych oraz istnienie jednego motoru nieruchomego, niż gdy się czyni założenia przeciwne¹⁸.

Radykalizm *Centiloquium* nie we wszystkim znalazł powtórzenie u takiego Piotra d'Ailly (1350—1420), który w swej krytyce drugiego metafizycznego założenia argumentu kinetycznego poszedł za sugestiami rzuconymi przez Ockhama w komentarzu do pierwszej księgi *Sentencyj* Lombarda. *Aquila franciae* zgadzał się na to, że żaden sposób dowodzenia istnienia Boga nie jest „mocniejszy“ od argumentu kinetycznego, niemniej jednak twierdził, że rozumowanie zawarte w tym argumencie jest tylko prawdopodobne i nie prowadzi do oczywistego wniosku o istnieniu Boga¹⁹. Tę swoją ocenę uzasadniał Piotr d'Ailly najpierw tą okolicznością, że zasada ruchu nie jest sądem oczywistym, gdyż zachodzą wypadki z nią niezgodne, jak spadanie ciał ciężkich lub samorzutne oziębianie się ciał ciepłych. Dalszą trudność upatrywał słynny konciliarysta w tym, że chociażby nawet zasada ruchu była sądem oczywistym i chociażbyśmy przyjęli, iż w serii bytów poruszających i poruszanych nie można posuwać się w nieskończoność, co zresztą nie jest oczywiste, to i tak moglibyśmy tylko wyprowadzić wniosek bardzo minimalistyczny, że istnieje motor nieporuszany a nie nieruchomy (*movens immotum non tamen immobile*). Ponadto musimy jeszcze, zdaniem Piotra d'Ailly, zwrócić uwagę na to, że nie jest rzeczą oczywistą, czy szereg bytów poruszających inne i poruszanych nie układa się w zam-

¹⁸ „Ex quibus omnibus sequitur... aristotelem non demonstrare unum esse motorem immobilem, quamvis hoc probabilius quam suum oppositum potuerit poni, quia omnes apparentie eque evidenter vel evidentius possunt salvari ponendo finitatem in moventibus et unum principium sicut infinitatem ponendo et ideo potius dicitur poni“. F.

¹⁹ *Questiones magistri Petri de Ailliaco cardinalis cameracensis super libros sententiarum*, Argentine MCCCCXC, lib. I, qu. III, a. 2, X.

knięte koło. Gdyby tak było, nie mielibyśmy oczywiście podstaw do przyjęcia istnienia pierwszego motoru. Nasz ockhamista sądził nawet, że takie zamknięte kręgi są możliwe dla różnych rodzajów przyczyn²⁰.

Przechodząc do czasów nowszych, od drugiej połowy XIX w. do chwili obecnej, dostrzegamy w wystąpieniach krytycznych wobec dowodu kinetycznego radykalną zmianę w doborze argumentów, uwarunkowaną głównie ostatnimi modyfikacjami przyrodniczego obrazu świata. Chcąc uwypuklić w sposób możliwie najbardziej przejrzysty różnice, zachodzące w krytycznym ustosunkowaniu się do argumentu kinetycznego szeregu autorów katolickich ostatnich czasów, będziemy musieli zaniechać wystarczającego nam dotąd prostego podziału na kierunek wywodzący się od Scota i Ockhama. Kierowanie się tym podziałem byłoby zresztą i z tego powodu w pewnych wypadkach kłopotliwe, gdyż niektórzy autorzy współcześni wykazują wpływy obu kierunków i nie wiadomo nieraz, z którym kierunkiem bardziej są związani. Wydaje się, że będzie najracjonalniej posegregować krytyczne postawy wobec argumentu kinetycznego w zależności od tego, co w ogóle dany autor zostawił z całego argumentu. Przy tym całościowym ujmowaniu argumentu kinetycznego będziemy stopniowo posuwali się

²⁰ Tamże, AA. — Podany przez nas w przypisku 11 tekst Ockhama znajduje niemal dosłowne powtórzenie u Piotra d'Ailly: „...nimis difficile esset probare quod non sit processus in infinitum in causis eiusdem rationis quarum una possit esse sine alia, sicut philosophi posuerunt hominem generantem ante hominem generatum in infinitum“. (Tamże, HH). Nasz terminista powtarzał również za Ockhamem, że nieskończoność aktualna jest niemożliwą (*saltem naturaliter*) „sicut posset probari per rationes philosophi et aliorum que sunt satis rationabiles“. (Tamże). — Nie może ulegać wątpliwości, że niezależnie od ulegania wpływom Jana z Mirecourt, o czym pisał ks. Michalski w pracy *Wpływ Oksfordu na filozofię Jana z Mirecourt* (s. 66 i 44), Piotr d'Ailly był w swej krytyce drugiego metafizycznego założenia argumentu kinetycznego bardzo daleko uzależniony od tekstów samego Ockhama. Dziś po zakwestionowaniu autentyczności *Centiloquium* Piotr d'Ailly ukazuje się nam czystszy ockhamista, niż można było sądzić dawniej.

od zakwestionowania pewnych tylko jego form do odmówienia mu całkowitej wartości.

Zrozumiałą jest rzeczą, że nikt z katolickich autorów nowszych czasów nie przedstawia argumentu kinetycznego w powiązaniu z astronomią ptolemeuszowską, z jakim ten argument występował w *Sum. c. Gent.* św. Tomasza z Akwinu²¹. Zastanawia jednak fakt, że nowsi myśliciele, o ile przyjmują jakiś dowód kinetyczny, nie biorą na ogół za jego punkt wyjścia samego ruchu fizycznego a przynajmniej samego ruchu lokalnego, chociaż św. Tomasz za bazę empiryczną swoich sformułowań argumentu kinetycznego brał w *Sum. c. Gent.*, l. I, c. XIII, w *Sum. theol.*, I, qu. II, a. 3 i w *Compendium theologiae*, pars prima, c. III—XXXIV, wyłącznie ruch fizyczny ze szczególnym uprzywilejowaniem ruchu lokalnego²². Tacy

²¹ „...nous constatons — pisał ks. M. Chossat — que les néo-thomistes, par le moyen de considérations métaphysiques qu'ils déclarent très profondes, fondamentales, abandonnent en réalité comme tout le reste de l'École l'argument physique du premier moteur, tel que saint Thomas le reçut des Arabes“. *Dieu (son existence)*, Dictionnaire de théologie cath., t. IV (I), Paris 1924, col. 934. Podobną uwagę rzucił ks. Pedro Descogs, S. J., w *Archives de philosophie*, vol. V, cahier III, Paris MCMXXVIII, s. 135: „...la preuve donnée par saint Thomas au ch. XIII du I *Contra Gentes*, qui est suspendue tout entière au mouvement de la première sphère et donc à l'astronomie de Ptolomée, n'est plus tenue par personne depuis longtemps“.

²² Że w *Sum. c. Gent.*, l. I, c. XIII brał św. Tomasz za bazę empiryczną pierwszego dowodu kinetycznego wyłącznie ruch fizyczny, tego dowiódł już ks. Salamucha w studium *Dowód „ex motu“ na istnienie Boga — Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu* (*Collectanea theologica*, XV, 1934, s. 65, 66, przypisek). Nie inaczej należy sądzić o niewyszczególnionej wyraźnie bazie empirycznej drugiego dowodu kinetycznego ze *Sum. c. Gent.*, gdyż ten dowód stanowi tylko dodatkową argumentację w porównaniu do pierwszego dowodu. Wprawdzie przy dość skomplikowanym rozumowaniu drugiego dowodu wychodzi św. Tomasz w pewnych wypadkach poza pojęcie ruchu fizycznego, ale widocznie w swej drodze myślowej do pierwszego motoru nieruchomego — Boga uwzględnił tylko sam ruch fizyczny, skoro w drugiej uwadze końcowej zaznacza, że pierwszym bytem poruszonym (*primum motum*) jest według tego dowodu „ciało niebieskie“ (*corpus caeleste*). Trudno przypuszczać, żeby św. Tomasz liczył się w drugim dowodzie

autorzy, jak o. Alfons Gratry, o. Józef Gredt, O. S. B.²³, ks. Jerzy Hagemann²⁴, ks. Józef A. Endres²⁴ i ks. Jan Salamucha, którzy przyjmowali możliwość poznania istnienia Boga w oparciu o jakąkolwiek postać samego ruchu fizycznego, lub jak ks. Albert Farges, P. Bethenod, S. M. i ks. Maciej Sieniatycki, którzy opowiedzieli się za możliwością takiego poznania przy wyjściu z samego ruchu lokalnego²⁵, stanowią raczej wyjątek w nowszych czasach. Jednakowoż nie wszyscy spośród nich nawrócili do integralnych pozycji Arystotelesa czy św. Tomasza z Akwinu. O. Gratry i ks. Salamucha, a zwłaszcza ten pierwszy, przeciwstawili się, jak zaraz zobaczymy, w niejednym punkcie pierwotnemu sformułowaniu dowodu z ruchu fizycznego.

z tymi wpływami gwiazd na duszę ludzką, o jakich później będzie pisał w *Sum. theol.*, I, qu. CXV, a. 4. Nie wiadomo, na jakiej podstawie o. Albert Krąpiec, O. P. napisał (*Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, *Znak*, V, 1950, nr. 25, s. 282), że w *Summie Filozof.* św. Tomasz „w swym dowodzie *ex motu* posługuje się na pierwszym miejscu danymi z ruchu czysto fizycznego“. Wszak to znaczy powiedzieć, że św. Tomasz w *Sum. c. Gent.* uwzględnił również drugorzędnie inny ruch niż fizyczny. Jakże ma na to o. Krąpiec dowody? — To, że i w *Sum. theol.* ograniczył św. Tomasz bazę empiryczną dowodu kinetycznego do ruchu fizycznego, postaram się udowodnić osobno w dalszej części artykułu. — Gdy idzie o *Compendium theologiae*, to w roz. III części pierwszej poświęconym dowodowi istnienia pierwszego motoru — Boga, w którym to rozdziale czytamy: „Videmus enim omnia quae moventur, ab aliis moveri, inferiora quidem per superiora, sicut elementa per corpora coelestia...“, św. Tomasz nie uwzględnił przynajmniej wyraźnie innego ruchu, jak ruch fizyczny.

²³ *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*⁵, Friburgi Brisgoviae 1929, vol. II, s. 189, n. 790.

²⁴ Georg Hagemann, *Metaphysik*⁸, neu bearbeitet von Dr. Joseph Anton Endres, Freiburg im Breisgau 1922, s. 163, 164.

²⁵ A. Farges, *Études philosophiques*, VII, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*, Paris 1894, s. 61—86; P. Bethenod, S. M., *Éléments de philosophie*, t. III, *Esthétique et Métaphysique*, Lyon 1897, s. 162—166; M. Sieniatycki, *Problem istnienia Boga*, Poznań 1923, s. 60—64.

Ks. Farges mówi wyraźnie (s. 63), że „za przykładem św. Tomasza“ (*à l'exemple de S. Thomas*) zacieśnił bazę empiryczną argumentu kinetycznego do ruchu lokalnego.

O. Alfons Gratry (1805—1872) utrzymywał w dziele *La Connaissance de Dieu* (1 wyd. 1853), że przy okazji zjawiska ruchu fizycznego można dojść bez wywodów dyskursywnych do przekonania o istnieniu pierwszego motoru nieruchomego — Boga, posługując się tzw. poznaniem „dialektycznym“, które kieruje się kontrastem, jaki zachodzi między naszym pragnieniem niezmienności i doskonałości a zmienną i niedoskonałą naturą²⁶. Analizując bliżej to „dialektyczne“ poznanie istnienia Boga — Pierwszego Motoru nieruchomego, o Gratry twierdził, że opiera się ono na arystotelesowskiej zasadzie ruchu, ale rozumianej w tym sensie: „Wszystko, co przechodzi z możności do aktu, przechodzi do niego wyłącznie pod działaniem przyczyny, która już jest w akcie“ (*Tout ce qui passe de la puissance à l'acte, n'y passe que sous l'action d'une cause déjà en acte*)²⁷.

Widzimy więc, że oratorianin francuski starał się wskazać inną drogę do poznania istnienia pierwszego motoru nieruchomego — Boga, niż ta, o której mówił Arystoteles. O. Gratry nie poszedł za ujęciem Stagiryty, gdyż to ujęcie wydawało mu

Gdy idzie o Bethenoda, to on nigdzie nie precyzuje formalnie, że u empirycznych podstaw argumentacji chodzi mu wyłącznie o sam ruch lokalny, lecz tak zdaje się wynikać z całości wywodów, a zwłaszcza z tych części, w których mówiąc bez żadnych wątpliwości o ruchu lokalnym, nie podkreśla, iż bierze pod uwagę tylko jeden z gatunków ruchu fizycznego, lecz tak zaczyna o tym ruchu lokalnym mówić, jakby o nim wyłącznie była dotąd mowa.

Dla ks. Sieniatyckiego dowód z ruchu lokalnego był tylko jedną z możliwych postaci dowodu kinetycznego. Obok niej przyjmował w tej samej książce (s. 64—68) jeszcze inną postać dowodu, w której odwołuje się do zmiany w ogólności. W pierwszym tomie *Zarysu dogmatyki katolickiej* (Kraków 1928, s. 34—36) uwzględnił tylko tę ostatnią postać dowodu.

²⁶ *La Connaissance de Dieu*⁷, t. I, Paris 1864, s. 150, 185—187. — Jeżeli idzie o sens, w jakim o. Gratry brał pojęcie poznania „dialektycznego“ (*le procédé dialectique*), nazywanego także „indukcją“, zob. w tym samym tomie s. 62—72 oraz w innej pracy naszego oratorianina *Logique*⁴, Paris 1858, t. I, s. XXXVIII—CX, t. II, s. 1—198 (cała księga czwarta).

²⁷ *La Connaissance de Dieu*, t. I, s. 185.

się niedoskonale z wielu względów. Argumentacja starożytnego myśliciela, powtórzona przez św. Tomasza z Akwinu w pierwszym dowodzie kinetycznym ze *Sum. c. Gent.*, robiła na o. Gratry wrażenie czegoś trącającego anachronizmem. Oratorianin francuski dopatrywał się w tej argumentacji sposobu rozumowania zarzuconego już w XVII wieku „pod nazwą arystotelizmu“²⁸. Główny jednak zarzut, jaki o. Gratry wysunął w odniesieniu do rozumowania Stagiryty, wyraził się w twierdzeniu, że to rozumowanie chce doprowadzić do przeświadczenia o istnieniu pierwszego motoru nieruchomego — Boga na drodze dedukcji, sylogizmu, a więc na drodze, na której nie można dojść do takiego przeświadczenia ze względu na dysproporcję zachodzącą między własnościami bytów podległych ruchowi a własnościami pierwszego motoru nieruchomego²⁹. Niezależnie od tego zarzutu podstawowego nasz oratorianin wyrażał wątpliwość co do tego, czy w rozumowaniu Arystotelesa nie występują jakieś materialne błędy logiczne³⁰. Nie sądził też, by można było naprawdę udowodnić dwa metafizyczne założenia argumentu kinetycznego, zasadę ruchu i zasadę wyrażającą niemożliwość posuwania się w nieskończoność w serii bytów poruszających inne i poruszanych³¹. O pierwszym dowodzie zasady ruchu, jaki znajduje się w *Sum. c. Gent.*, wyrażał się z największą rezerwą. Nie chciał wprowadzić po-

²⁸ Tamże, s. 147.

²⁹ „Quoi! de la vue du mouvement vous concluez l'immobile, par syllogisme, par voie d'identité!

C'est-à-dire que vous concluez du variable à l'immuable, de l'imparfait au parfait, ou du fini à l'infini! Qu'on montre le syllogisme en forme qui établisse cette conclusion à partir du fait du mouvement présenté par les sens.

Où est le passage et le moyen terme entre ces deux mondes? Comment tirer l'immutabilité du mouvement, par voie de déduction? Évidemment c'est impossible“. Tamże, s. 149. — O. Gratry był zresztą przekonany, że Arystoteles doszedł do przeświadczenia o istnieniu Boga nie na drodze dedukcji, ale na drodze „indukcji“, na drodze poznania „dialektycznego“, a tylko przez swoje przyzwyczajenia wykładowcy wskazał drogę do teizmu we formie dedukcyjnej. Zob. o. c., s. 150, 155.

³⁰ Tamże, s. 150.

³¹ Tamże, s. 152.

wiedzieć, że ten dowód zawiera rozumowanie błędne, niemniej jednak utrzymywał, że chodzi w nim o wywody co najmniej nieskuteczne ³².

Ks. Jan Salamucha (1903—1944) opowiedział się pozytywnie za drogą, prowadzącą od samego ruchu fizycznego do przeświadczenia o istnieniu pierwszego motoru nieruchomego — Boga, w swej logistycznej rekonstrukcji pierwszego dowodu kinetycznego ze *Sum. c. Gent.*, ogłoszonej w studium *Dowód „ex motu“ na istnienie Boga — Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu (Collectanea theologica, XV, 1934, s. 53—90)* ³³. Akceptując w zasadzie pierwszy dowód kinetyczny ze *Sum. c. Gent.*, ks. Salamucha nie przyjął jednak jego drugiej tezy metafizycznej, która głosi, że w serii bytów poruszających inne i poruszanych nie można posuwać się w nieskończoność. Nasz autor utrzymywał nawet, że twierdzenie przeciwne do tej tezy pozostaje w lepszej zgodzie z tezą o możliwości odwiecznego trwania wszechświata, przyjmowaną przez św. Tomasza ³⁴.

Racje, na które powołał się ks. Salamucha dla uzasadnienia swego krytycznego stanowiska, są całkiem inne od tych, jakie wysuwał Ockham i jego szkoła. Druga teza metafizyczna pierwszego dowodu kinetycznego ze *Sum. c. Gent.* znajduje u św. To-

³² „L'argument est-il bon? Je n'en sais bien, né pouvant en comprendre toutes les parties. Est-il faux, à cause de la proposition conditionnelle contradictoire? Je n'ose le dire; car en algèbre même, on introduit et on calcule des *quantités imaginaires*, c'est-à-dire des impossibilités ou des contradictions. Ce que j'affirme, c'est que ces syllogismes sont tout au moins inefficaces...“ Tamże, s. 153, 154. — Zastanawiającą jest rzeczą, że krytykując pierwszy dowód kinetyczny ze *Sum. c. Gent.*, o. Gratry nie wysunął żadnych zastrzeżeń pod adresem dowodu kinetycznego ze *Sum. theol.* O tym dowodzie utrzymywał, że nie jest wyrazem dedukcji, posługującej się sylogizmem, ale wyrazem *indukcji*, „która przechodzi od skutku do przyczyny nie zawartej w skutku, która podąża od skutku skończonego do przyczyny nieskończonej“. O. c., s. 321.

³³ Zob. w tym studium s. 65 i 66, przypisek, i s. 87.

³⁴ Tamże, s. 71.

masza uzasadnienie w pierwszym rzędzie w tej myśli, że nieskończony szereg bytów poruszających inne i poruszanych nie miałby pierwszego motoru³⁵. Jak zauważył ks. Salamucha, w takim uzasadnianiu drugiej tezy metafizycznej wyraża się przekonanie, „że jeżeli uporządkowany zbiór jest nieskończony, to jest nieograniczony przynajmniej z jednej strony, tj. nie ma elementu pierwszego lub nie ma elementu ostatniego“³⁶. To przekonanie jest, zdaniem ks. Salamuchy, błędne, gdyż „teoria mnogości zna uporządkowane zbiory nieskończone, posiadające i pierwszy i ostatni element“³⁷. Jako na przykład tego rodzaju zbioru wskazał ks. Salamucha na „zbiór wszystkich liczb rzeczywistych, zawartych w granicach: $1 \leq x \leq 2$, uporządkowany w ten sposób, że każdy element następny jest większy od poprzednich“³⁸. Na miejsce drugiej tezy metafizycznej i jej podstawowego uzasadnienia wprowadził ks. Salamucha w swej logistycznej rekonstrukcji rozumowania św. Tomasza twierdzenie, że w uporządkowanym polu relacji, jaką jest relacja poruszania się, istnieje element pierwszy³⁹.

W przeciwieństwie do o. Gratry i ks. Salamuchy, którzy mimo krytykowania formy, a nawet poszczególnych założeń tradycyjnego dowodu kinetycznego uznawali możliwość poznania istnienia Boga w oparciu o jakikolwiek ruch fizyczny, tacy autorzy, jak Klemens Baeyer, Piotr Duhem, ks. Józef Rickaby, S. J., ks. Pedro Descos, S. J., ks. Albert Mitterer i Edmund Whittaker, starali się udowodnić, że argument kinetyczny nie może bazować na żadnym

³⁵ Jeszcze dobitniej niż w *Sum. c. Gent.* uwydatnił św. Tomasz takie postawienie sprawy w *Sum. theol.*, I, qu. II, a. 3. gdzie mówi wprost: „Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquid primum movens...“

³⁶ S. 70.

³⁷ L. c.

³⁸ S. 64.

³⁹ Zob. s. 65, 66, 70, 71, 79—85. — Studium ks. Salamuchy nie dojechało się dotąd poza kilkoma bardzo ogólnikowymi wzmiankami (np. ks. Konstantego Michalskiego w *Przeglądzie Filozof.*, XLII, 1946, s. 341) jakiejś szczegółowszej oceny.

ruchu fizycznym, albo że przynajmniej nie może bazować na tym gatunku ruchu fizycznego, jakim jest ruch lokalny.

Klemens Baeumker (1853—1924) dał w pracy *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band III, Heft 2, Münster 1908) wyraz przekonaniu, że wychodząc z ruchu fizycznego nie można wykazać istnienia Boga. Mediewista ten sądził, że dowód kinetyczny, bazujący na ruchu fizycznym, nie wychodzi poza dziedzinę badań astronomii⁴⁰. Jak już na to zwrócił uwagę ks. Santeler, Baeumker nie inaczej zapatrywał się na wartość argumentu z ruchu fizycznego, jak kard. Kajetan⁴¹. Zdaniem Baeumkera, chociaż wymieniony argument jest bliski argumentowi z przygodności rzeczy⁴², to jednak różni się od niego swoim przedmiotem i celem⁴³. Chcąc dojść do przeświadczenia o istnieniu Boga, należy według Baeumkera wyjść nie od ruchu fizycznego, ale od stawiania się rzeczy, by potem wszcząć poszukiwania za pierwszą przyczyną sprawczą istnienia wszechświata⁴⁴. W tym punkcie Baeumker wszedł na tory myśli Suareza, który proponował, by w miejsce arystotelesowskiej zasady ruchu wprowadzić zasadę: *omne quod fit, ab alio fit*.

Piotr Duhem (1861—1916) w piątym tomie swego wielkiego dzieła *Le système du monde — Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (Paris 1917) zarzucał drugiemu dowodowi na istnienie Boga z ruchu fizycznego, jaki św. Tomasz rozwinął w *Sum. c. Gent.*, że wychodzi z niezgodnego z nauką chrześcijańską założenia wieczności ruchu w świecie, a zwłaszcza, że prowadzi logicznie do politeizmu. „Jeżeli wy-

⁴⁰ S. 327.

⁴¹ *Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis*, s. 17.

⁴² Baeumker traktował ten argument, podobnie jak i argument z ruchu fizycznego, jako jedną z form dowodzenia implikującego pojęcie przyczynowości. Zob. *Witelo...*, s. 319, 320.

⁴³ Tamże, s. 335.

⁴⁴ Tamże, s. 327.

starczy dla udowodnienia istnienia Boga — pisał profesor uniwersytetu w Bordeaux — dowieść, że istnieje pewien motor nieruchomy, to w takim razie, na skutek tożsamości między pojęciem motoru nieruchomego a pojęciem Boga, każdy motor nieruchomy jest Bogiem. Wobec tego, że jest tyle motorów nieruchomych co sfer niebieskich, liczba bogów jest ta sama co liczba niebios. Taka była, zupełnie pewnie, myśl Arystotelesa⁴⁵. Jak Tomasz z Akwinu nie widzi, że ten wniosek stanowi zakończenie jego rozumowania? A jeżeli to dostrzega, jak może bez wołania o skandal ze strony swej wiary wprowadzić argumentację tak pogańską do swojej *Summy przeciw Poganom*?⁴⁶ Zdaniem Duhema św. Tomasz spostrzegł się na tym, że wysunięta przez Arystotelesa teoria motorów niebieskich prowadzi w swych konsekwencjach do politeizmu i dlatego przekształcał stopniowo tę teorię⁴⁷. Ostatecznie św.

⁴⁵ Podobnie ujmował stanowisko Arystotelesa Hervé de Nédellec w komentarzu do drugiej księgi *Sentencyj* Lombarda, w dist. XIV, qu. I, a. 3. Zob. tekst francuskiego tomisty, podany w pierwszej części niniejszego artykułu (*Polonia Sacra*, IV, 1951, z. 2) na s. 130, w przypisku 46.

⁴⁶ S. 546. — Zob. jeszcze w tym samym tomie s. 547. Na s. 550 określił Duhem drugi argument kinetyczny ze *Sum. c. Gent.* jako *une étrange démonstration de l'existence de Dieu*.

⁴⁷ Zdaniem Duhema św. Tomasz rychło zabrał się do tych przekształceń, bo już w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa, a nawet w pewnej mierze w trzeciej księdze *Sum. c. Gent.* Stagiryta przyznawał każdemu niebu pewną siłę motoryczną (*une vertu motrice*), niezdolną z siebie do wprawiania tego nieba w wieczny ruch, i motor nieruchomy, będący rozumną istotą oddzieloną od materii, który to motor przez uczynienie z siły motorycznej przedmiotu swych pragnień, udziela jej zdolności do poruszania bez końca danym niebem. Otóż św. Tomasz, który tę teorię podzielał jeszcze w dwu pierwszych księgach *Summy Filozof.*, przy pisaniu komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa złączył siłę motoryczną poszczególnych niebios i ich motor nieruchomy w jedną istotę duchową. Ponadto przyjął, że wszystkie te istoty duchowe, te „inteligencje“, zwracają swe pragnienia do jednego przedmiotu znajdującego się ponad motorem pierwszego nieba, do Boga, i dzięki tej orientacji woli pełnią swe funkcje motorów poszczególnych niebios. To samo utrzymywał już św. Tomasz w *Sum. c. Gent.*, l. III, cap. XXV. Zdaniem Duhema tego rodzaju ujęcie, które stanowi daleko idącą mo-

Tomasz, jak zauważa Duhem, zrobił z teorii Arystotelesa zupełnie inny użytek, bo w *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, roz. 5, potraktował wywody Arystotelesa jako jeden ze sposobów dowodzenia istnienia duchów czystych i to jako jeden ze sposobów niezbyt zastosowanych do stanowiska katolickiego ze względu na to, że całe rozumowanie opiera się na założeniu wieczności ruchu ⁴⁸.

Ks. Józef Rickaby, S. J.⁴⁹ w *Studies on God and His Creatures* (London, Longmans, Green and Co., 1924, s. 33—39) podał krytyce ten wariant kinetycznego argumentu na istnienie

dyfikację doktryny Arystotelesa, tłumaczy się częściowo wpływem myśli Awerroesa (*Sermo de substantia orbis*). Główną jednak przyczyną zmian wprowadzonych przez św. Tomasza dopatrywał się profesor z Bordeaux w dążeniu Doktora Anielskiego do zchrystianizowania przepojonego duchem politeizmu stanowiska Stagiryty. Duhem zauważył jeszcze, że św. Tomasz, który nigdy nie doszedł do ostatecznej pewności w przedmiocie prawdziwej natury motorów niebieskich, nie pozostał jednak przy tym ujęciu, jakie dał w komentarzu do *Metafizyki* Arystotelesa, w trzeciej księdze *Sum. c. Gent.*, a także w *Sum. theol.*, I, qu. LXX, a. 3. W *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 6, *doctor communis* z powrotem nawrócił niemal do tej doktryny, jaką dawniej rozwinął w komentarzu do *Sentencyj* Lombarda. Przyjął mianowicie, że każde niebo posiada dwa motory, jeden złączony z tym niebem z punktu widzenia jego ruchów (*secundum moveri*), drugi oddzielony od tego nieba, będący celem jego ruchów. Opinia Awerroesa z traktatu *De substantia orbis*, że te same istoty są przyczynami sprawczymi ruchów ciał niebieskich i celem tych ruchów, przedstawiła się teraz św. Tomaszowi w niekorzystnym świetle. „[Hoc] quidem est valde erroneum — pisał św. Tomasz — praesertim secundum eius. [sc. Averrois] opinionem, qua ponit quod prima causa non est supra substantias moventes primum caelum. Sic enim sequitur quod Deus sit anima primi caeli, secundum quod substantiam quae movet primum caelum ut agens, dicitur anima eius”. (Ad decimum). Zob. cyt. dzieło Duhema, s. 549, 550, 552—558.

⁴⁸ Tamże, s. 546, 547. — Duhem nie zajął się zupełnie pierwszym dowodem kinetycznym ze *Sum. c. Gent.*, zaś o dowodzie kinetycznym ze *Sum. theol.* wyraził się w ten sposób (tamże, s. 555), jakby nie miał przeciw niemu żadnych zastrzeżeń.

⁴⁹ Autor dzieł *Moral Philosophy*, *Index to works of J. H. Newman*, *God and His Creatures* (tłumaczenie *Sum. c. Gent.*, zaopatrzone komentarzem).

Boga, który za punkt wyjścia bierze ruch lokalny. Swoje uwagi krytyczne w odniesieniu do tego wariantu argumentu kinetycznego, podobnie jak i szereg innych rozważań zamieszczonych w tej samej książce, przedstawił ks. Rickaby we formie dialogu między Eumenesem a Sosiasem, przy czym Sosiasa uczynił głóscielem swoich poglądów. Trudno nie zwrócić uwagi na zręczny manewr taktyczny, z jakim nasz autor przeprowadził swą krytykę argumentu kinetycznego, uważanego przez siebie za „przestarzały dowód astronomiczny“ na istnienie Boga. Wszak ks. Rickaby niby nie skierował swej krytyki przeciw św. Tomaszowi z Akwinu, bo twierdzi, że chętnie słyszy, jak nowożytni tomiści utrzymują, iż Tomaszowy dowód z ruchu nie ogranicza się do samego ruchu lokalnego⁵⁰. Niemniej jednak ks. Rickaby nie omieszkał uprzednio zupełnie niedwuznacznie zaznaczyć, że według niego św. Tomasz ograniczał dowód z ruchu do samego ruchu lokalnego zarówno w *Sum. c. Gent.*, jak i w *Sum. theol.*⁵¹. Jednakowoż ze względu na swą negatywną postawę wobec wymienionego dowodu ks. Rickaby zaraz dodał, że ten dowód jest raczej dowodem arystotelesowskim niż tomistycznym⁵². Ale odrzucając dowód z ruchu lokalnego jako dowód arystotelesowski, dokonał tego jezuita angielski w oparciu o warunkową koncesję, jaką robił sam Arystoteles, gdy pisał w ósmej księdze *Fizyki*: οὐτε γὰρ ἔσται πρῶτον κινουὺν οὐδέν, εἰ γε ἐκάτερον λινῆσει ἐκάτερον⁵³. Ks. Rickaby jest zdania, że okoliczności nie dopuszczające na założenie pierwszego motoru, jakie Stagiryta uwzględniał tylko z tytułu fikcyjnej ewentualności, okazują się rzeczywistością wobec tego, co newtonowskie prawo grawitacji mówi o wzajemnym oddziaływaniu ruchowym na siebie poszczególnych ciał. Stosownie do fizyki Newtona trzeba uznać ciała za równocześnie (choć nie pod tym samym względem) czynne i bierne. Ciała

⁵⁰ S. 34.

⁵¹ S. 33, 34.

⁵² S. 34.

⁵³ W wyd. paryskim A. Firmin — Didot (*Aristotelis opera omnia graece et latine*, vol. II) cap. V, s. 352, w. 31, 32.

są czynne, o ile pobudzają do ruchu inne ciała. (W sobie samych nie są zdolne wywołać ruchu na skutek swej bezwładności). Są bierne, o ile ulegają determinacji ruchowej ze strony innych ciał. Otóż, ponieważ ciała stale, ze swej istoty, wzajemnie oddziałują na siebie, wobec tego, sądzi ks. Rickaby, nie potrzebują jakiegoś zewnętrznego motoru do tego, by mogły znajdować się w stanie ruchu ⁵⁴.

Nasz autor przyjmuje, że materia nie może być czynną bez bezpośredniego współdziałania bożego z nią, zwanego *con-cursus divinus*. To bowiem, czemu zaprzecza, to istnienie pierwszego motoru, który właściwie byłby „fizyczną, najdalejszą sferą astronomii Ptolemeuszowej“. Ks. Rickaby sądzi jednak, że bezpośredniego współdziałania bożego z materią w jej aktywności nie można brać pod uwagę przy dowodzie istnienia Boga z ruchu lokalnego, gdyż ten dowód wychodzi z wymienionego gatunku ruchu jako z faktu badanego przez fizyka, zaś współdziałanie boże w wypadku ruchu materii, nie będąc widoczne dla zmysłów, nie jest faktem z zasięgu fizyki. Chcąc dowieść, że ruch materii nie może się dokonywać bez udziału Boga w nim, należy, zdaniem ks. Rickaby, posłużyć się innym rozumowaniem, niż to, które stanowi argument z ruchu lokalnego ⁵⁵.

Ks. Rickaby utrzymuje, że pierwszy pomysł argumentu z ruchu lokalnego wywodzi się od Platona. Wszak Platon w *Prawach*, X, 893 B—899 C, wysunął koncepcję, według której wszelkie substancje materialne, wszystkie ciała niebieskie, są poruszane przez rządzące światem boskie dusze, uzdolnione

⁵⁴ „Material substances are ever essentially in act upon whatever comes within the sphere of their activity. They are incessantly, in every direction, pushing and pulling, attracting, repelling one another. Once existent, they need no motor outside themselves to set up movement amongst them: they fall to work upon another, as a crowd of boys, released from constraint, take to talking. A prime mover is as superfluous as a prime talker“. S. 36, 37.

⁵⁵ S. 37. — Ks. Rickaby trafnie niewątpliwie pisze: „...vain is the attempt to reduce all local motion to one central energising created motive power. The realm of motion is a democracy, not a monarchy“. Tamże.

do samoruchu w zakresie swych czynności psychicznych i istniejące w pierw od świata cielesnego. Jezuita angielski przypuszcza, że pod wpływem idei tej „psychicznej astronomii“, przejętych prawdopodobnie od Pitagorejczyków, uformował Arystoteles swój dowód z ruchu lokalnego⁵⁶.

Odrzucając ten dowód, ks. Rickaby przyznaje jednak, że można dojść do pewności o istnieniu Boga, biorąc za punkt wyjścia zmianę w ogólności, a więc to, co bywa nazywane ruchem „metafizycznym“⁵⁷. Ale, jak trafnie zauważył ks. Pedro Descòqs, S. J.⁵⁸, ten wariant dowodu kinetycznego nie różni się w ujęciu ks. Rickaby i w rzeczywistości od dowodu z przygodności w działaniu lub istnieniu.

Wspomniany co dopiero jezuita, ks. Pedro Descòqs, zajął w zasadzie takie same stanowisko, jak ks. Rickaby. W recenzji książki jezuita angielskiego, ogłoszonej w *Archives de philosophie*, vol. V, cahier III, Paris MCMXXVIII, s. 134—140, ks. Descòqs opowiedział się wyraźnie za zdaniem, że wychodząc z fizycznego ruchu lokalnego, nie można dojść do stwierdzenia jedyności pierwszego motoru. Ponadto ks. Descòqs przyjął, zgodnie z poglądami kard. Kajetana i Bąñeza, że biorąc za punkt wyjścia fizyczny ruch lokalny, nie można wnioskować na istnienie motoru bardziej nieruchomego, jak dusza ludzka. Twierdzenie o bezowocności dowodzenia istnienia Boga z ruchu lokalnego, jakiego bronił ks. Rickaby w *Studies on God and His Creatures*, zaliczył ks. Descòqs do prawd już ustalonych (*les vérités acquises*). Jezuita francuski, podobnie jak ks. Rickaby, zrobił tylko tyle koncesji dla tradycyjnego dowodu kinetycznego, że uznał możliwość udowodnienia istnienia Boga z ru-

⁵⁶ S. 38, 39. — W następstwie swej negatywnej postawy wobec argumentu z ruchu lokalnego spotkał się ks. Rickaby w *Black friars* z maja 1924 (s. 122—123) z zarzutami, że nie zrozumiał argumentacji św. Tomasza i że w swej krytyce dowiódł, iż nie jest metafizykiem. Z uznaniem natomiast odniósł się do stanowiska jezuita angielskiego ks. Pedro Descòqs, S. J. Zob. *Archives de philosophie*, vol. V, cahier III, s. 134—136.

⁵⁷ *Studies on God and His Creatures*, s. 40, 41.

⁵⁸ Cyt. wyż. zeszyt *Archives de philosophie*, s. 135.

chu „metafizycznego“ Zaznaczył jednak, że taki dowód kinetyczny stanowi jedno z dowodem z przyczynowości sprawczej i z dowodem z przygodności rzeczy ⁵⁹.

Gdy od recenzji książki ks. Rickaby przechodzimy do pierwszego tomu wielkiego dzieła ks. Descoqs'a *Praelectiones theologiae naturalis* (Paris, Beauchesne, MCMXXXII), odnosimy w pierwszej chwili wrażenie, że ks. Descoqs z czasem zmienił zdanie. Na s. 295 wymienionego tomu czytamy, że punktem wyjścia argumentu kinetycznego może być także jakiś konkretny ruch fizyczny. Tym twierdzeniem ks. Descoqs obejmuje *implicite* i ruch lokalny. Otóż nasz autor utrzymuje, że w oparciu o wymienioną bazę empiryczną można z koniecznością logiczną (*necessario*) dowieść istnienia motoru całkowicie i bezwzględnie nieruchomego, będącego bytem koniecznym, Bogiem ⁶⁰.

Czy ks. Descoqs faktycznie porzucił podzielany poprzednio pogląd, że od fizycznego ruchu lokalnego nie znajdziemy drogi do przeświadczenia o istnieniu Boga?

Zaraz po swym kategorycznym twierdzeniu, że argument kinetyczny może bazować na ruchu fizycznym, ks. Descoqs dodaje, że jeżeliby się przyjęło jako rzecz pewną, iż ruch lokalny i aktywność należą do własności istotnych materii lub że ruch lokalny nie zawiera formalnie zmiany realnej, wów-

⁵⁹ S. 135, 136.

⁶⁰ „Argumentum potest procedere — pisze ks. Descoqs — vel a motu quodam determinato *sive materiali, sive spirituali, vel a motu in genere, dummodo supponatur hunc motum esse realitatem objectivam. Conclusio enim eadem erit, nempe necessario admittendum esse principium reale immobile quod sit ratio motus sive particularis, sive cujuscumque*“. (Podkreślenia moje). — Zob. jeszcze w tym samym dziele s. 296 i 297. Ks. Descoqs twierdzi tam, że argument kinetyczny prowadzi z siebie jedynie do przeświadczenia, że istnieje zasada pod każdym względem nieruchoma, mająca charakter bytu koniecznego, a więc Bóg (*principium simpliciter et absolute immobile et necessarium, h. e. verus Deus*). Chcąc jednak dowieść, że ten Byt konieczny jest czystym Aktem w sensie bezwzględnie pełnym, mianowicie Aktem jedynym i nieskończenie doskonałym w swych atrybutach (*Actus purus sensu absolute pleno, nempe unicus et infinite perfectus perfectione*), trzeba zdaniem ks. Descoqs'a uciec się do nowej argumentacji.

czas nie można by brać ruchu lokalnego jako punktu wyjścia dla argumentacji za istnieniem Boga. Wszak przy pierwszym założeniu nie trzeba dla wytłumaczenia ruchu lokalnego sięgać poza ciała. W wypadku rzeczonoego założenia należy tylko wytłumaczyć początek bytów materialnych, które mają za własność istotną ruch lokalny. To zaś wytłumaczenie może się dokonać na drodze argumentu z przyczynowości sprawczej i z przygodności rzeczy. Ks. Descoqs dodaje jeszcze, że jeżelibyśmy przyjęli zasadę bezwładności i zasadę zachowania energii i stosownie do tych dwu zasad założyli, że ciało, gdy jest w ruchu, nie potrzebuje żadnego specjalnego czynnika poruszającego, i że nie ma prawdziwego powstawania ruchu, lecz tylko przekształcanie się ruchów, których suma energii pozostaje od początku bez zmiany, wówczas chcąc dojść do poznania istnienia Boga, musielibyśmy uciec się do argumentu z przygodności rzeczy ⁶¹.

Jak ks. Descoqs ustosunkował się do tych założeń, które, jak sam twierdzi, nie pozwalają temu, kto je przyjmuje, na to, by przy dowodzeniu istnienia Boga wyjść z ruchu lokalnego? Bliższa analiza tekstu prowadzi nas do wniosku, że nasz jezuita opowiedział się za tymi założeniami, ale, ze względu na konsekwencje tego kroku, uczynił to w sposób bardzo oględny i powściągliwy. Zaznaczywszy, jakie następstwa pociąga za sobą założenie, że ruch lokalny należy do własności istotnych materii, ks. Descoqs odwołał się tylko do tego, co już napisał w recenzji książki ks. Rickaby ⁶². Otóż wiemy, że w tej recenzji profesor scholastykatu w Jersey zsolidaryzował się całkowicie ze stanowiskiem jezuitę angielskiego. Jeżeli zaś idzie o zasadę bezwładności, to ks. Descoqs wyraźnie pisze nieco dalej w swych *Praelectiones theologiae naturalis* (s. 297, III, 2a), że można się zgodzić z mechanistami, iż ciało, które znajduje się w ruchu, nie potrzebuje jako takie' żadnego specjalnego motoru ⁶³. Jeżeli bowiem idzie o trudności, jakie wy-

⁶¹ Tamże, s. 295—296. — Gdy idzie o ostatnie założenie, ks. Descoqs pisze: „Quo in casu rursus directe reducetur argumentum thesi praecedenti de contingentia, quin quicquam novi re vera nunc afferatur“.

⁶² S. 295.

⁶³ Ks. Descoqs wyraźnie twierdzi: „Primum [chodzi tu o tezę co dopiero wymienioną] eis transmitti posset...“

sunął przeciw temu ujęciu o. Garrigou-Lagrange, O. P. w pracy *Dieu, son existence et sa nature* (w szóstym wyd. z r. 1933, s. 250—255), to zdaniem ks. Descoqs nie zdają się być one w żaden sposób jakimiś decydującymi trudnościami (*non videntur ullo modo decisivae*). Nasz jezuita rozprawiał się już w *Archives de philosophie*, vol. II, cahier II (Paris 1924), s. 170, 171, z podobnymi trudnościami, poddając ocenie *Principles of natural Theology* (London 1923) ks. Joyce'a, S. J. Licząc się z następstwami, jakie wyływają z zasady bezwładności dla starożytnego dowodu kinetycznego, ks. Descoqs wypowiada się ostatecznie w swym podręczniku teodycei (l. c.) bez żadnych nie-domówień: *quare ex motu locali non arguemus*.

Widzimy więc, że ks. Descoqs podziela w zasadzie takie same stanowisko, jak ks. Rickaby, a tylko względy, których łatwo się domysleć, skłoniły go do wypowiedzi bardzo lakonicznej i powściągliwej, nie wolnej nawet od sprzeczności wewnętrznych. Odrzucając oparcie argumentu kinetycznego na ruchu lokalnym, ks. Descoqs nie wykluczał jego zakotwiczenia na innych gatunkach ruchu fizycznego, na zmianach jakościowych i ilościowych w obrębie ciał. Zaznaczył to zresztą wyraźnie dawniej w recenzji książki ks. Joyce'a⁶⁴.

Ks. Albert Mitterer⁶⁵ w dłuższym studium *Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, drukowanym w kwar-

⁶⁴ „...une fois constaté dans le monde des corps qu'il y a du mouvement au sens strict dans l'ordre de la qualité, comme dans l'ordre de la quantité, c'est-à-dire passage de puissance passive à l'acte, l'acquisition ou déperdition réelle d'être, telle la génération et la corruption pour reprendre les exemples de saint Thomas, — on pourra construire d'une manière efficace l'argument cinésiologique“. S. 169.

⁶⁵ Ur. 8 marca 1887 w Schwaz (Tyrol), prof. w Bressanone (Brixen), autor m. in. studiów *Der Dienst des Menschen an der Natur nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 1932, s. 1—45, osobne odbicie nakł. Fel. Raucha, Innsbruck, *Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, *Zeitsch. f. kath. Theol.*, 1933, s. 491—556, osobne odbicie nakł. Fel. Raucha, Innsbruck, *Grundzüge einer Natur-*

talniku Scholastic, IX, (1934), s. 372—399, 481—519, zajął się specjalnie krytyką zasady ruchu.

Treść tej zasady rozumie ks. Mitterer w ten sposób: Każdy podmiot, który jako całość porusza się formalnie, ma przyczynę swego ruchu nie w sobie, ale *per se* i bez reszty w czymś różnym od siebie, mianowicie w jakimś nieporuszonym podmiocie⁶⁶. Ks. Mitterer sądzi więc tak samo, jak niegdyś skotyści Bartłomiej Mastrius z Melduli i Bonawentura Bellutus z Catany⁶⁷, że według zasady ruchu czynnik poruszający ma się wyodrębnić od rzeczy poruszanej jako różny od niej osobnik⁶⁸.

philosophie nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart w Die vierten Salzburger Hochschulwochen 1934, Salzburg, Pustet, 1934, s. 144—153, *Der Wärmebegriff des hl. Thomas nach seinem physikalischen Weltbild und dem der Gegenwart* w Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Von Albert Lang, Josef Lechner und Michael Schmaus herausgegebene Festschrift zur Vollendung des 60. Lebensjahres Martin Grabmanns), Münster, Aschendorff, 1935, s. 720—734, *Das Ringen der alten Stoff—Form—Metaphysik mit der heutigen Stoff—Physik* (w serii wydawanej przez ks. Mitterera: Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute, nr. 1), Innsbruck, Tyrolia — Verlag, 1935, 142 stronice, *Die Zeugung der Organismen insbesondere des Menschen, nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, 1947, *Elternschaft und Gattenschaft nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart*, 1949. (O tych dwu ostatnich studiach ks. Mitterera nie mam, niestety, bliższych danych).

⁶⁶ „Jedes Subjekt, das als Ganzes formal bewegt ist, wird kausal nicht von sich bewegt, sondern restlos von einem andern, und zwar an sich von einem unbewegten Subjekt“. S. 482.

⁶⁷ Zob. pierwszą część tego artykułu, s. 151.

⁶⁸ Inaczej sądził Walter Burleigh, gdy pisał: „...secundum positionem Aristotelis non probatur, quod omne, quod movetur, movetur ab alio realiter distincto a moto...“ *Super Aristotelis libros, de physica auscultatione lucidissima commentaria*, in lib. VIII, col. 999, A. Inaczej również utrzymywał Emanuel Goës, gdy wyjaśniał: „...quamvis ad veritatem illius theorematis, Omne quod movetur, necesse est ab alio moveri, sufficiat dari distinctionem inter formam et materiam, quarum illa motum exequatur, haec recipiat: Aristotelem tamen amplius requisivisse, ut constat ex iis, quae ab eo octavo huius operis lib. cap. 4. text. 28. disputata sunt. Ubi admonet, oportere semper in rebus physicis rem moventem esse quid compositum ex materia et forma, distinctum re ab eo, quod movetur. Re, inquam, distinctum, vel omnino, quo pacto

Ks. Mitterer utrzymuje, że gdy poglądy Stagiryty bierzemy w interpretacji św. Tomasza z Akwinu, nie można powiedzieć, żeby wyrażone w przytoczonej formule twierdzenie o ruchu było wyrazem arystotelesowskiego *prawa* przyczynowości. Zdaniem ks. Mitterera to twierdzenie o ruchu jest co najwyżej szczególnym wypadkiem tego prawa, mającym za przedmiot byt, który znajduje się w ruchu. w ścisłym tego słowa znaczeniu ⁶⁹.

Nasz autor sądzi, że jeszcze w mniejszym stopniu można powiedzieć, iż św. Tomasz z Akwinu utożsamiał arystotelesowskie twierdzenie o ruchu z prawem przyczynowości. Św. Tomasz znał, według ks. Mitterera, wiele szczególnych wypadków prawa przyczynowości. I tak np. w *Sum. theol.* w związku z zagadnieniem długości trwania wszechświata sugerował dwie formuły: 1) Wszystko, co nie zawsze istniało, ma przyczynę swego istnienia ⁷⁰, i 2) co by wprawdzie zawsze istniało, ale wewnątrznie byłoby tylko zdolne do istnienia a nie musiałoby istnieć, ma również przyczynę swego istnienia ⁷¹.

Arystotelesowskie twierdzenie o ruchu nie wypowiada również, zdaniem ks. Mitterera, tej treści, o jaką chodzi przy *zasadzie* przyczynowości. Zasada przyczynowości wyrażałaby w naszym wypadku tylko tyle, że podmiot jakiegoś ruchu czy ruch jakiegoś podmiotu są uwarunkowane przyczynowo. Tymczasem do istotnej myśli arystotelesowskiego twierdzenia o ruchu nie

differt iaculator a sagitta: vel non omnino, sed ea saltem reali distinctione, quae inter quamlibet partem integrantem, suumque totum intercedit". *Commentariorum Collegii Conimbricensis Societatis Jesu, In octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae, secunda pars, col. 295, 296 (in septimum librum Physicorum, cap. I, quaest. unica, a. 2)*. Goës był więc zdania, że chociaż według Arystotelesa w rzeczach fizycznych zawsze musi zachodzić różnica realna między czynnikiem poruszającym a tym, co jest poruszane, to jednak czynnik poruszający, złożony z materii i formy, nie musi stanowić odrębnego indywiduum, gdyż może wyodrębnić się od tego, co jest poruszane, jak część od całości.

⁶⁹ S. 485. — Zob. również s. 486.

⁷⁰ „Omne... quod non semper fuit, manifestum est habere causam". I, qu. XLVI, a. 1, ad 6.

⁷¹ Tamże oraz nast. art.

należy teza, że ruch jest uwarunkowany przyczynowo — wszak to mogłoby mieć miejsce nawet rówczas, gdyby ruch miał przyczynę w samym poruszającym się podmiocie — ale teza, że ruch danego podmiotu ma swą przyczynę w i n n y m podmiocie ⁷². Ks. Mitterer zapatruje się więc zupełnie inaczej na stosunek zasady ruchu do zasady przyczynowości, niż ks. Sebastian Reinstadler ⁷³, ks. Kazimierz Wais ⁷⁴, o. G. M. Manser, O. P. ⁷⁵, o. R. Garrigou-Lagrange, O. P. ⁷⁶, ks. L. De Raeymaecker ⁷⁷, ks. Józef de Vries, S. J. ⁷⁸, ks. Régis Jolivet ⁷⁹, czy ks. Ferdynand Van Steenberghen ⁸⁰. Gdy wymienieni autorzy sądzą, że arystotelesowska zasada jest w stosunku do ruchu wyrazem zasady przyczynowości ⁸¹, to ks. Mitterer, idąc po linii poglądów ks. Franciszka Sawickiego wyrażonych w *Die Gottesbeweise* (Pa-

⁷² S. 486.

⁷³ *Elementa philosophiae scholasticae*, ¹¹ et ¹² Friburgi Brisgoviae MCMXXIII, vol. I, s. 377. — Dla ks. Reinstadlera zasada ruchu stanowi specjalny wypadek zasady przyczynowości, gdyż autor ten utrzymuje, że zasada ruchu różni się od zasady przyczynowości, jak gatunek od rodzaju.

⁷⁴ *Ontologia czyli metafizyka ogólna*, Lwów 1926, s. 239.

⁷⁵ *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg (Schweiz) 1932, s. 191.

⁷⁶ *Dieu, son existence et sa nature*⁶, Paris MCMXXXIII, s. 182.

⁷⁷ *Metaphysica generalis*², Lovanii 1935, t. I, s. 229—231; *Philosophie de l'être (Essai de synthèse métaphysique)*², Louvain 1947, s. 292, 296.

⁷⁸ *Denken und Sein*, Freiburg im Breisgau 1937, s. 108.

⁷⁹ *Traité de philosophie. T. III. Métaphysique*². Lyon—Paris 1944, s. 303—306.

⁸⁰ *Ontologie*, Louvain 1946, s. 93. — Van Steenberghen traktuje najpierw zasadę ruchu jako wniosek z zasady przyczynowości a potem oświadcza, że można uważać zasadę ruchu w sformułowaniu: „Każdy podmiot, który zmienia się, zależy od przyczyny zewnętrznej“ (*Tout sujet qui change dépend d'une cause extrinsèque*) za szczególny wypadek zasady przyczynowości ograniczonej w swym zastosowaniu do specjalnej odmiany bytu, który nie istnieje przez siebie.

⁸¹ Również u ks. Witolda Pietkuna w art. *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów* (*Ateneum Kapłańskie*, t. 52, r. 42, 1950, z. 3, s. 185, 187, 195) występuje niedwuznacznie ten sam pogląd, co u wymienionych autorów. Ich stanowisko podziela *implicite* Stefan Świeżawski, gdy w pracy pt. *Byt (Zagadnienia metafizyki tomistycznej)*,

derborn 1926)⁸² podziela zdanie, że zasada ruchu wychodzi poza wymagania tłumaczenia przyczynowego.

Zdaniem ks. Mitterera zasada ruchu w ujęciu św. Tomasza z Akwinu jest równocześnie zasadą metafizyczną (ontologiczną) i zasadą fizykalną⁸³. Jest zasadą metafizyczną (ontologiczną), *ein metaphysischer (ontologischer) Satz*, o ile stanowi twierdzenie, które „z ontologiczną koniecznością i zupełnie logicznie“ zostało przy odwołaniu się do rozróżnienia możności i aktu wyprowadzane z pojęć starej fizyki formy, z jej pojęcia ciała i ruchu⁸⁴. Jest również zasada ruchu u św. Tomasza zasadą fizykalną, *ein physikalischer Satz*, o ile, według ks. Mitterera, św. Tomasz uwzględniał przy tej zasadzie ruch w ścisłym tego słowa znaczeniu (*motus proprie*) i stosował swą zasadę wyłącznie do ciał, a zwłaszcza do ciał nieorganicznych⁸⁵.

Lublin 1948, s. 316 utrzymuje podobnie jak ks. Józef Van der Meersch (*Tractatus de Deo uno et trino*², Brugis MCMXXVIII, s. 50, 54), że zasada dotycząca ruchu jest „uściśleniem i zastosowaniem do faktu zmiany zasady racji dostatecznej“. Referowana tu interpretacja formuły Arystotelesa jest widocznie szeroko rozpowszechniona, skoro Bolesław Gawecki krytykował tę formułę w studium *Przyczynowość i funkcjonalizm w fizyce* (Kwart. Filozof., r. I, 1923, z. 2, s. 222) jako „prawo przyczynowe“.

⁸² „Das Kausalgesetz — pisał ks. Sawicki — fordert für jedes Entstehen eine Ursache. Wird es auf die Bewegung angewendet, so besagt es, dass keine Bewegung aus sich selbst entsteht, sondern jede ihren Entstehungsgrund in einem anderen Sein oder Geschehen hat. Das bedeutet keineswegs, dass nichts sich selbst zu bewegen vermag. Die Bewegung ist von dem Sein, das sich bewegt, verschieden. Bewegt etwas sich selbst, so entspringt also auch hier die Bewegung nicht aus sich selbst, sondern aus einem anderen Sein, eben aus dem Sein, das sich bewegt. Das Kausalgesetz besagt also an sich nicht die Unmöglichkeit der Selbstbewegung. Der aristotelische Satz geht über das Kausalgesetz hinaus“. S. 58, 59. — Termin „prawo przyczynowe“ (*das Kausalgesetz*) znaczy u ks. Sawickiego to samo, co u ks. Mitterera termin „zasada przyczynowości“ (*das Kausalitätsprinzip*). Według ks. Sawickiego zasada ruchu ani nie jest wyrazem „prawa przyczynowego“, ani nie jest wnioskiem wyprowadzonym z tego „prawa“.

⁸³ S. 485.

⁸⁴ S. 484, 506.

⁸⁵ S. 483, 484.

Gdy idzie o wartość zasady ruchu jako zasady metafizycznej (ontologicznej), to ks. Mitterer jest zdania, że do podmiotu, który by realizował w sobie pojęcia starej fizyki formy, zasada ruchu stosowałaby się z metafizyczną koniecznością⁸⁶. Ks. Mitterer kwestionuje tylko wartość zasady ruchu jako zasady fizycznej, jako zasady odnoszącej się do ciał faktycznie istniejących, które bada współczesna fizyka. Zdaniem ks. Mitterera zasada ruchu nie jest powszechnie prawdziwą w odniesieniu do ciał⁸⁷. Zachodzą według tego autora takie wypadki, w których wymieniona zasada nie znajduje zupełnie żadnego zastosowania. W innych znów wypadkach zasada ruchu ma znajdować tylko częściowe zastosowanie.

Zasada ruchu nie sprawdza się całkowicie, zdaniem ks. Mitterera, w odniesieniu do zamkniętego układu energii⁸⁸. Taki układ przez swoją energię, będącą jego aktem, jest uzdolniony i przymuszony do czynności od wewnątrz, i ta aktywność od wewnątrz, wyrażająca się w szeregu następujących po sobie i warunkujących się przyczynowo form, jest naturalną i konieczną cechą konsekwentną energii. Zdaniem ks. Mitterera dlatego układ energii posiada uzdolnienie do czynności od wewnątrz, że poszczególne formy energii są czymś, co się ustawicznie zmienia, czymś, co w konsekwencji rozciąga się w czasie⁸⁹.

Ks. Mitterer przyznaje, że nie zostało dotąd definitywnie rozstrzygnięte, czy zamknięty system energii faktycznie istnieje wewnątrz świata, czy też jest tylko tworem abstrakcji. Niemniej jednak ks. Mitterer jest zdania, że myśl o takim układzie nie mieści w sobie żadnej sprzeczności. Zdaniem naszego autora musimy liczyć się z tym, że przynajmniej świat w swej całości stanowi taki zamknięty system energii⁹⁰. Opowiadając się za tą ewentualnością, twierdzi ks. Mitterer, że „świat był

⁸⁶ S. 484. — Zob. również s. 503.

⁸⁷ S. 496, 499.

⁸⁸ S. 496.

⁸⁹ S. 500—503.

⁹⁰ S. 496, 497.

i pozostaje poruszany od wewnątrz tak, jak według Tomasza jest formowany od wewnątrz“⁹¹.

Częściowe tylko zastosowanie znajduje według ks. Mitterera zasada ruchu do części zamkniętego układu energii. W wypadku tych części podmiot, który się porusza, jest poruszany przez inny podmiot, ale nie wyłącznie, gdyż częściowa przyczyna jego ruchu mieści się w nim samym. Ma to miejsce np. przy ogrzewaniu się zimnej wody, przy obrotach planet, przy poruszaniu się elektronów w atomie⁹².

Nie trudno zauważyć, że u podstaw zakwestionowania przez ks. Mitterera powszechnej wartości zasady ruchu w odniesieniu do bytów materialnych leży pogląd, według którego ruch należy do istoty ciał.

Ks. Mitterer zgadza się na to, że jeżeli ciała pojmiemy na sposób metafizyczny jako „substancje materialne“, to nie można wskazać żadnej racji, dla której ruch miałby należeć do istoty ciał. Wszak w metafizycznym pojęciu „substancji materialnej“ pozbawionej wszelkiego ruchu nie mieści się żadna sprzeczność. Jeżeli jednak ciała będziemy pojmowali w sensie fizykalnym jako byty, które według współczesnej fizyki stanowią faktycznie nasz świat materialny, wówczas, zdaniem ks. Mitterera, musimy przyjąć, że ruch należy do istoty ciał⁹³. Do tego, żeby można było oddzielić ruch od ciał wziętych w znaczeniu fizykalnym, trzeba by, według ks. Mitterera, cudu,

⁹¹ S. 497. — Por. jeszcze s. 510, 514.

⁹² S. 388, 389, 391, 393, 481, 482, 487—493, 496.

⁹³ S. 509. — Na s. 375 ks. Mitterer pisał: „Bewegtsein gehört zum Sein der Körperindividuen wie bei Thomas Wesensform und Akzidentien zum spezifischen Sein der Körper gehören. Atom ist kein Atom, Gas kein Gas ohne Bewegtsein. Kein Körper wäre, um Thomasisch zu reden, physikalisch Sonne, Feuerelement, Luft, spezifisch licht, warm, leicht ohne Bewegtsein. Und weil die Bewegtheit schon im physikalischen Urstoff ist, so gehört sie nicht bloß zum spezifischen, sondern zum generischen Sein aller Körper, die aus dem gleichen Stoff bestehen“. Zob. jeszcze tego autora *Der Dienst des Menschen an der Natur nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, s. 3 oraz *Das Ringen der alten Stoff—Form—Metaphysik mit der heutigen Stoff—Physik*, s. 61.

i jeden Bóg wie, twierdzi nasz autor, czy to oddzielenie nie równałoby się wewnętrznemu zniszczeniu samej istoty ciała. Zagadnienie oddzielenia ruchu od ciał współczesnej fizyki przedstawi się nam, według ks. Mitterera, w szczególnie krytycznym świetle wówczas, gdy cząsteczki materii pojmniemy jako fale. Ks. Mitterer sądzi, że po przyjęciu falowej teorii nie tylko musimy uznać, że ciało, które byłoby pod każdym względem nieruchome, nie może zaistnieć w naszym świecie ciał, ale jeszcze musimy powiedzieć, że takie bezwzględnie nieruchome ciało jest nawet z punktu widzenia metafizycznego bardzo trudne do pomyślenia⁹⁴.

W swym twierdzeniu, że ruch należy do istoty ciał pojmowanych na sposób fizykalny, wyraża ks. Mitterer dwie myśli: a) że wszystkie postaci tych ciał wraz ze wszystkimi ich składnikami znajdują się pod wpływem czynników wewnętrznych i zewnętrznych w ustawicznym ruchu tak, iż nie ma takiego ciała, które by w jakimś czasie nie poruszało się w określony sposób w żadnym układzie odniesienia, i b) że wymienione ciała znajdują się w ruchu *per se*, a nie *per accidens*, na skutek działania zewnętrznych czynników, jak to przyjmował św. Tomasz z Akwinu⁹⁵.

Odrzuciwszy powszechną wartość zasady ruchu w odniesieniu do ciał, ks. Mitterer tym bardziej przestrzega przed rozciąganiem tej zasady na duszę, a w szczególności na jej duchowe akty⁹⁶.

Jak widzimy, ustosunkowanie się ks. Mitterera do zasady ruchu jest zdecydowanie negatywne. Ks. Mitterer sądzi, że ta zasada wiąże się wewnętrznie z geocentryzmem. Mianowicie zasada ruchu razem ze swymi założeniami⁹⁷ ma stanowić pod-

⁹⁴ *Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, s. 511.

⁹⁵ Tamże, s. 510.

⁹⁶ Tamże, s. 518.

⁹⁷ O tych założeniach pisze ks. Mitterer w cyt. studium na s. 373—399. W szczególności zwraca uwagę na założenie św. Tomasza, że indywidua cielesne i cały świat ciał są *per se* tylko zdolne do ruchu, ale nie znajdują się w ruchu, lecz są nieruchome. — Zob. jeszcze, co o tym założeniu pisał ks. Mitterer w art. *Der Dienst des Menschen an der Natur*

stawę dynamiczno-astrologicznego obrazu świata, jaki został wypracowany w ramach geocentryzmu, tego obrazu świata, w którym ciała niebieskie, posiadając wyższy od ciał ziemskich rodzaj materii pierwszej i form substancjalnych oraz specyficzne właściwości, są ośrodkami sił dla wszystkich ruchów ziemskich. Przyjąwszy takie powiązanie zasady ruchu z geocentryzmem, ks. Mitterer sądzi, że wraz z geocentryzmem zasada ta należy niepowrotnie do przeszłości⁹⁸.

W miejsce starej zasady ruchu ks. Mitterer proponuje zasadę, będącą logicznym wnioskiem z zasady zachowania energii. Zasada ta wyraża: „Co się zmienia pod względem wielkości energii i w tym sensie porusza się, jest poruszane przez coś innego“ (*Was energiegrößenanders wird und in diesem Sinne bewegt ist, wird von einem anderen bewegt*)⁹⁹. Ks. Mitterer nie twierdzi jednak, żeby z pomocą tej nowej zasady można było dowieść istnienia pierwszego motoru nieruchomego. Pojęcie Boga jako pierwszego motoru nieruchomego straciło najwyraźniej dla ks. Mitterera swój sens. Autor ten sądzi, że Bóg, stworzywszy świat uzdolniony do ruchu od wewnątrz (*eine innerlich bewegte Welt*), nie potrzebuje go osobno wprawiać w ruch¹⁰⁰.

nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart, s. 4, oraz w książce *Das Ringen der alten Stoff—Form—Metaphysik mit der heutigen Stoff—Physik*, s. 61.

⁹⁸ *Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, s. 513, 514. — Por. jeszcze w tym samym studium s. 504.

⁹⁹ Tamże, s. 498.

¹⁰⁰ Tamże, s. 516. Por. jeszcze w tym samym studium s. 398, 399 oraz w *Der Dienst des Menschen an der Natur nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, s. 4, 5. — Zastrzeżenia w odniesieniu do argumentu kinetycznego podobne do tych, jakie zostały sformułowane w studium *Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, wysunął już ks. Mitterer w artykule *Gottesbeweise und moderne Naturwissenschaft*, drukowanym w *Das neue Reich* z 30 kwietnia 1932. Artykuł ten spotkał się z ostrą krytyką ze strony Karola Lussera (*Schweizerische Kirchen-Zeitung*, 102 (1934), Nr. 12—19 (22. März—10. Mai), S. 97—164 i Wiktora von Ernsta. Zob. parę

Edmund Whittaker¹⁰¹ podobnie, jak ks. Mitterer w analizowanym przez nas studium, ograniczył w pracy *Space and Spirit — Theories of the Universe and the Arguments for the Existence of God* (London, Thomas Nelson and Sons LTD, 1946) krytykę argumentu na istnienie Boga z ruchu fizycznego do zdecydowanie ujemnej oceny arystotelesowskiej zasady ruchu.

Zdaniem matematyka szkockiego zwolennicy tej zasady nie zdołali udowodnić jej prawdziwości odwołując się do rozumowania opartego na rozróżnieniu pojęć możliwości i aktu. Whittaker sądzi, że zasadnicze założenie tego rozumowania, założenie, które opiewa, że nic nie może przejść z możliwości do aktu, jak tylko przez byt znajdujący się w akcji, nie może być *a priori*

słów obrony, jakie zamieścił ks. Mitterer w zakończeniu swego studium ze *Scholastik* (s. 517, 518, przypisek 119).

Stanowisko, jakie ks. Mitterer zajął w tym studium, poddał krytyce ks. Józef de Vries, S. J., w artykule *Das Weltbild der neuen Physik und die alte Metaphysik*, drukowanym również w *Scholastik*, X (1935) s. 77—90. O tym, jak żywy sprzeciw wywołało to stanowisko u naszego jezuitę, świadczy najlepiej wstęp jego artykułu, który musiał być dość nieprzyjemny dla ks. Mitterera. „Gewiß, es ist keine Entdeckung — pisał ks. de Vries — daß das Weltbild der Naturwissenschaften gegenüber den unentwickelten, auf gelegentlicher Beobachtung und vorschneller Deutung beruhenden Anschauungen der Alten sich gewaltig gewandelt hat. Das Überraschende, Verwunderliche, vielleicht auch Beunruhigende an den Ergebnissen Mitterers ist vielmehr dies, daß das mittelalterliche Weltbild im ganzen Denken des hl. Thomas eine so bedeutende Stellung einnehmen soll, daß diese zeitbedingten Anschauungen so innig und anscheinend unauflöslich in das Ganze der thomistischen Philosophie hineinverwoben sein sollen“. (S. 77). Chociaż ks. de Vries jest zdania, że przy poglądach współczesnej fizyki trudno stosować do ciał nieorganicznych teorię hylemorfizmu, że ta teoria w zastosowaniu do wymienionych ciał nie może się powołać na jakieś przekonujące dowody (s. 83, 84), to jednak utrzymuje, że zasada ruchu nie straciła swej wartości mimo zmiany przyrodniczego obrazu świata, tylko że jej zastosowania należy pojąć inaczej, niż to sobie przedstawia ks. Mitterer (s. 84—90). Na te wywody profesor z Brixen odpowiedział krótko w *Das Ringen der alten Stoff—Form—Metaphysik mit der heutigen Stoff—Physik* (s. 11), że wobec odrzucenia przez ks. de Vriesa Tomaszowej struktury ciał nieorganicznych jego obrona zasady ruchu jest tylko wyrazem niekonsekwencji, gdyż Tomaszowa teoria struktury wymienionych ciał wiąże się najściślej z zasadą ruchu.

¹⁰¹ Matematyk szkocki, który niedawno przeszedł na katolicyzm.

uznane za słuszne, jak przyjmują arystotelicy. Założenie to mogłoby, według naszego autora, znaleźć uzasadnienie jedynie w indukcji, opartej na obserwacji świata rzeczywistego¹⁰². W wywodach arystotelików, przytaczanych na poparcie wymienionego założenia, występuje jeszcze, jak mniema Whittaker, ta ujemna cecha, że w zastosowaniu do ruchu lokalnego wprowadza się wyrażenia o charakterze metaforycznym, takie jak: „być w stanie niedoskonałym“, „być w stanie doskonałym“, „dawać“ (w wypadku maksymy: *nemo dat quod non habet*)¹⁰³. Whittaker utrzymuje ponadto, iż arystotelicy nie zdołali udowodnić ostatniego założenia swego rozumowania, że nic nie może być w tym samym czasie i pod tym samym względem w możności i w akcie. Nie udało im się udowodnić tego założenia, zdaniem naszego autora, dlatego, że to założenie jest następstwem zasady sprzeczności, która odnosi się wyłącznie do zdań, gdy tymczasem akt i możność nie są zdaniami, ale „warunkami“ (*conditions*)¹⁰⁴.

¹⁰² „Such a statement as «that which is in potency cannot pass from that state to the state of act, except by something in act» could be justified only by an induction based on extensive observations of the actual world: for there is no *a priori* necessary reason for asserting it“. S. 140. — Whittaker wiąże wprawdzie ten pogląd ze stanowiskiem szkoły franciszkańskiej, z całego kontekstu jednak jest rzeczą widoczną, że sam również podziela takie zdanie.

¹⁰³ Tamże, l. c.

¹⁰⁴ „Yet another objection to the argument of the Aristotelians related to their assertion that »nothing is at the same time and in the same respect both in potency and in act«, which they represented as a consequence of the principle of contradiction. Their opponents could point out that the principle of contradiction relates only to *propositions*: it asserts that a proposition and its negation cannot both be true. Act and potency, however, are not propositions, but *conditions*; and the principle of contradiction does not assert that two *conditions* cannot co — exist; in fact, any number of examples of the simultaneous coexistence of conditions can be adduced“. S. 141. — Por. krytykę stanowiska Whittakera w artykule Ferdynanda Van Steenberghena *La physique moderne et l'existence de Dieu*, *Revue philosophique de Louvain*, tom 46 (trzecia seria, nr 11) sierpień 1948, s. 381 i 382, a zwłaszcza przypisek 7.

Whittaker uważa arystotelesowską zasadę ruchu za twierdzenie błędne, gdyż zasada ta znajduje, według niego, zaprzeczenie w prawie bezwładności¹⁰⁵. Nasz autor utrzymuje, że już Wilhelm Ockham dostrzegwał w pewnej mierze niezgodność arystotelesowskiej zasady ruchu z tym, co nazywamy prawem bezwładności¹⁰⁶. Według Whittakera obrońcy wymienionej zasady nie potrafili jej uzgodnić z prawem bezwładności¹⁰⁷.

Obejmując teraz ogólnym rzutem oka punkt widzenia autorów od Baeumkera do Whittakera, musimy powiedzieć, że Duhem zakwestionował tylko drugi wariant argumentu kinetycznego ze *Sum. c. Gent.*, ks. Rickaby, ks. Descogs przeciwstawili się dowodzeniu istnienia Boga z ruchu lokalnego, zaś Baeumker, ks. Mitterer i Whittaker przyjęli, że ruch fizyczny w ogóle nie może stanowić punktu wyjścia argumentacji za istnieniem Boga. Niektórzy z wymienionych autorów, jak Baeumker, ks. Mitterer i Whittaker mniej lub więcej zdecydowanie rezygnują zupełnie z jakiegokolwiek formy dowodu kinetycznego. Ks. Rickaby porzucając dowód z ruchu lokalnego, przyjmuje jednak możliwość poznania istnienia Boga ze zmiany w ogólności, chociaż całą argumentację przetacza na tory dowodu z przygodności w działaniu lub istnieniu. Ks. Descogs o tyle okazuje się mniej krańcowym od jezuitę angielskiego, że obok dowodzenia istnienia Boga ze zmiany w ogólności czy specjalnie ze zmian natury duchowej uznaje za możliwe oparcie argumentu kinetycznego na zmianach jakościowych i ilościowych, jakie zachodzą w obrębie ciał.

Nowsi autorzy katoliccy, którzy przyjmują jakąś postać dowodu kinetycznego, biorą najczęściej za jego bazę empiryczną wszelką zmianę, czyli wszelkie przejście z możności do aktu, nie wyłączając i ruchu fizycznego, czy specjalnie ruchu lokalnego. Ma to miejsce np. u ks. Józefa Kleutgena, S. J., u ks. J. Vander Aa, S. J., u ks. Józefa Honthaima, S. J.,

¹⁰⁵ Dzieło cyt. wyż. s. 40, 41, 45—47.

¹⁰⁶ Tamże, s. 46.

¹⁰⁷ Tamże, s. 46, 47.

u ks. H. Schaafa, S. J., u ks. Franciszka Sawickiego, u ks. Seb. Reinstadlera, u Ludwika Baura, u ks. Chossat, u ks. Ludwika Lerchera, S. J., u o. Edwarda Hugona, O. P., u ks. Józefa Van der Meerscha, u ks. Wincentego Remera, S. J., u ks. Józefa Donata, S. J., u ks. Józefa Mausbacha, u o. Garrigou-Lagrange'a, O. P., u o. Bernarda M. Marianiego, ex Ord. Serv. B. M. V., u ks. Régis Joliveta i u ks. Ferdynanda Van Steenberghena¹⁰⁸. Spośród wymienionych autorów o Hugon¹⁰⁹ i ks. Van der Meersch¹¹⁰ wyraźnie utożsamiają działanie pierwszego Motoru z fizycznym, bezpośrednim współdziałaniem Boga w czynnościach stworzeń (*concursum divinum actualis*), przy czym to współdziałanie pojmują jako predeterminację fizyczną, dającą, jeżeli idzie o wolną wolę, uprzedni, nieprzeparty pociąg fi-

¹⁰⁸ J. Kleutgen, S. J., *La philosophie scolastique*, traduite par Constant Sierp, t. IV, Paris 1870, s. 277; J. Van der Aa, S. J., *Praelectionum philosophiae scholasticae brevis conspectus*², vol. III, Lovanii 1888, s. 147; J. Hontheim, S. J., *Institutiones Theodicaeae sive Theologiae naturalis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Friburgi Brisgoviae, MDCCCXCIII, s. 124; H. Schaaf, S. J., *Institutiones theologiae naturalis*, Romae 1906, s. 99—101; S. Reinstadler, *Elementa philosophiae scholasticae*, vol. II, s. 251, 252; L. Baur, *Metaphysik*², München 1923, s. 454, 455; M. Chossat, *Dieu (son existence)*, col. 941; L. Lercher, S. J., *Institutiones theologiae dogmaticae*, vol. II, Oeniponte 1924, s. 31; F. Sawicki, *Die Gottesbeweise*, s. 121; E. Hugon, O. P., *Tractatus dogmatici*⁵, vol. I, Parisiis 1927, s. 45; J. Van der Meersch, *Tractatus de Deo uno et trino*, s. 50, 51; V. Remer, S. J., *Summa philosophiae scholasticae*, VI, *Theologia naturalis*⁶, Romae 1929; J. Donat, S. J., *Theodicea*⁵ et ⁶, Oeniponte 1929, s. 54; J. Mausbach, *Das Sein und Wesen Gottes*, Münster in Westfalen 1930, s. 150, 151; R. Garrigou-Lagrange, O. P., *Dieu, son existence et sa nature*, s. 241; B. M. Mariani, ex Ord. Serv. B. M. V., *Philosophiae christianae institutiones*, vol. II, Taurini—Romae MCMXXXIII, s. 620, 621; R. Jolivet, *Traité de philosophie*, III, *Métaphysique*², Lyon—Paris 1944, s. 382; F. Van Steenberghen, *Le problème philosophique de l'existence de Dieu*, *Revue philosophique de Louvain*, t. 45, 1947, s. 163.

¹⁰⁹ *Cursus philosophiae thomisticae*, III, *Metaphysica*, Parisiis 1928, s. 665; *Tractatus dogmatici*, vol. I, s. 561, 562, 565.

¹¹⁰ *Tractatus de Deo uno et trino*, s. 52.

zyczny (*praemotionem physicam*) do efektywnego spełnienia określonych czynności¹¹¹.

Wariant dowodu kinetycznego, jaki występuje u nowszych autorów, którzy za punkt wyjścia swojej argumentacji biorą ogół zmian, jakim podlegają wszystkie byty otaczającego nas świata, jest to w zasadzie wariant wysunięty swego czasu przez Bąñęza, Grzegorza z Walencji i Goësa. U św. Tomasza z Akwinu nie znajdujemy takiej postaci argumentu kinetycznego nawet w *Sum. theol.* Przeciwne zdanie o dowodzie z tej *Summy*, podzielane np. przez ks. Eugeniusza R o l f e s a¹¹², ks. Wincentego Remera, S. J.¹¹³, ks. Józefa Mausbacha¹¹⁴ i ks. Józefa de Vriesa, S. J.¹¹⁵, nie zdaje się być dostatecznie uzasadnione. Trudno zgodzić się z ks. Remerem, że w wyrażeniu: *et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo* chciał św. Tomasz przez *et* zaznaczyć, iż za punkt wyjścia argumentacji bierze nie tylko ruch fizyczny, ale wszelki ruch. Raczej narzuca się dla przytoczonego tekstu, nie najlepiej zresztą sprecyzowanego pod względem treści, interpretacja, jaką przyjmował ks. Farges¹¹⁶, że św. Tomasz za bazę empiryczną dowodu wziął wyłącznie ruchy natury fizycznej (*les mouvements sensibles*). Trudno również zgodzić się z twierdzeniem ks. Mausbacha, że św. Tomasz wyszedłszy z ruchu w ściślejszym znaczeniu, z ruchu lokalnego, rozszerzył w dalszej części swoich wywodów po-

¹¹¹ „Depuis Bannez -- zauważył Chossat — on n'est, pour son école, thomiste que si l'on admet l'argument du premier moteur en transférant au concours divin ce qui fut écrit de l'action de la première sphère“. *Dieu (son existence)*, col. 934.

¹¹² *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*², Limburg 1927, s. 24, 34.

¹¹³ *Summa philosophiae scholasticae*, VI, *Theologia naturalis*, s. 19.

¹¹⁴ *Dasein und Wesen Gottes*, s. 150, 151.

¹¹⁵ *Das Weltbild der neuen Physik und die alte Metaphysik*, s. 85.

¹¹⁶ *Études philosophiques*, VII, *L'idée de Dieu d'après la raison et la science*, s. 63, przypisek 1. — Jednakowoż w swym tekście głównym na tej samej stronie ks. Farges tak się wyraża, jakby św. Tomasz nawet w *Sum. theol.* brał za punkt wyjścia wyłącznie ruch lokalny: „Cependant, à l'exemple de S. Thomas, nous voulons restreindre l'argument au mouvement local et à la puissance motrice...“

jęcie ruchu do zmiany w ogólności. Najpierw, nic nie wskazuje na to, żeby św. Tomasz wziął za punkt wyjścia swojej argumentacji sam ruch lokalny, bo przy pomocy zmysłów, o których mówił (*sensu constat*), dostrzegamy nie tylko ruch lokalny, ale także zmiany jakościowe i ilościowe w obrębie ciał. Po wtóre, jeżeli św. Tomasz faktycznie wyszedł od ogółu ruchów fizycznych, to w takim razie wszystkie jego dalsze wywody dotyczące tego, co się porusza (*quod movetur*), powinny były w konsekwencji dotyczyć tylko ciał znajdujących się w takiej czy innej postaci ruchu fizycznego. Wprawdzie mógł św. Tomasz chwilowo uogólnić swoje wywody i wyjść poza pojęcie ruchu fizycznego, ale, żebyśmy mogli to przyjąć, musielibyśmy mieć na taką zmianę sensu terminu „ruch“ wyraźne dane czy w napomknieniach samego autora *Summy*, czy w podanych przez niego przykładach ruchów natury duchowej. Tymczasem takich danych nie posiadamy. Św. Tomasz nigdzie nie zaznaczył zmiany sensu terminu „ruch“, a jedyny przykład ruchu podany przez niego — ogrzewanie kawałka drzewa przez ogień — dotyczy ruchu fizycznego. Wobec tego twierdzenie św. Tomasza: *omne autem quod movetur, ab alio movetur* i dalsze twierdzenia odnoszące się do tego, co się porusza, trzeba rozumieć o ciałach, znajdujących się w jakiejś postaci ruchu fizycznego. A jeżeli tak, to w takim razie zdanie: *„movere... nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum* nie jest wyrazem zrównania uwzględnianego przez św. Tomasza ruchu z przejściem z możliwości do aktu, a więc ze zmianą w ogólności, jak chciał ks. de Vries, ale jest tylko wyrazem podporządkowania ruchu fizycznego pojęciu przejścia z możliwości do aktu. Wszystko przemawia za tym, że w bazie empirycznej dowodu kinetycznego ze *Sum. theol.* św. Tomasz nie wyszedł poza ruch fizyczny¹¹⁷, jak to już utrzymywał kard.

¹¹⁷ Św. Tomasz w innych partiach *Sum. theol.* (np. I, qu. LXXXIII, a. 1, ad 3, I—II, qu. IX) objął pojęciem ruchu również i czynności duchowe człowieka, ale nic nie wskazuje na to, a przynajmniej nic nie wskazuje na to w sposób oczywisty, żeby tak samo postąpił z wymienionym terminem przy pierwszym dowodzie na istnienie Boga w I, qu. II, a. 3. W I—II, qu. IX, a. 6, ad 3 św. Tomasz napisał: „Deus movet

Kajetan lub ks. Farges¹¹⁸, a jeżeli pewni neoscholastycy, którzy za punkt wyjścia dowodu kinetycznego biorą zmianę w ogólności, sądzą przeciwnie, to zachodzi pytanie, czy takie ich ujęcie nie jest podświadomie podyktowane chęcią zachowania pełnej, maksymalnej ciągłości z doktryną Doktora powszechnego o poznaniu istnienia Boga? -

Spośród autorów, jacy zakotwiczą argument kinetyczny w zmianie jako takiej, niektórzy posuwają się do dalszych odchyień od św. Tomasza. Odchylenia te wyrażają się albo w modyfikowaniu czy nawet w odrzucaniu założeń metafizycznych dowodu, albo w pesymistycznej ocenie rezultatu, do którego prowadzi dowód.

Szereg autorów z zakonu jezuitów, jak ks. Kleutgen¹¹⁹, ks. Sylwester Maurus¹²⁰, ks. Hontheim¹²¹, ks. Schaaf¹²², ks. Chossat¹²³, ks. Donat¹²⁴, ks. Descoqs¹²⁵, modyfikuje zasadę ruchu, nadając jej postać: *omne quod movetur, etiam ab alio movetur*. W tej formule chodzi wymienionym autorom o myśl,

voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum, et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle“, ale tak napisał po udowodnieniu istnienia Boga. Natomiast przy dowodzeniu istnienia Boga z ruchu nie wysunął w *Sum. theol.* takiej koncepcji Boga jako pierwszego motoru woli ludzkiej. Już wskutek tego nie można powiedzieć, żeby przy pierwszym dowodzie kinetycznym z wymienionej *Summy* akcja pierwszego Motoru utożsamiała się z powszechnym, fizycznym i bezpośrednim współdziałaniem Boga we wszystkich czynnościach stworzeń.

¹¹⁸ Tego zdania był również ks. J. Hontheim, S. J., ale jego interpretacja jest zbyt krańcową. Autor ten niedwuznacznie daje do poznania, że, według niego, św. Tomasz ograniczył się wyłącznie do samego ruchu lokalnego (*Institutiones Theodicaeae sive Theologiae naturalis...*, s. 123, 124), na co nie możemy się zgodzić z powodów podanych wyżej.

¹¹⁹ *La philosophie scolastique*, t. IV, s. 279—281.

¹²⁰ Cyt. przez ks. Schaafa w *Institutiones theologiae naturalis*.

¹²¹ *Institutiones Theodicaeae sive Theologiae naturalis*, s. 124, n. 204.

¹²² *Institutiones theologiae naturalis*, s. 101—103, 110.

¹²³ *Dieu (son existence)*, col. 941, 942.

¹²⁴ *Theodicea*, s. 55.

¹²⁵ *Archives de philosophie*, vol. II, cahier II, s. 142—144; *Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, s. 290., 291.

że to, co się porusza, jest albo wprawiane w ruch wyłącznie przez coś innego, albo porusza się dzięki własnym uzdolnieniom i równocześnie na skutek działania różnego odeń czynnika. Nie wykluczają więc nasi autorzy tego, że dany byt może być częściową przyczyną swej nowej doskonałości, zdobywanej na drodze ruchu, zmiany. Twierdzą tylko, że taki byt sam nie może stanowić adekwatnej przyczyny owej doskonałości, lecz do jej osiągnięcia potrzebuje jeszcze działania innego czynnika. Działanie tego czynnika ma być dlatego niezbędne, bo gdyby rozważany przez nas byt był adekwatną przyczyną swej nowej doskonałości, którą początkowo posiadał tylko „wirtualnie“, dawałby sobie więcej niż sam posiada i byłby w stosunku do wymienionej doskonałości równocześnie w możności i w akcie¹²⁶. Gdy idzie o dokładniejsze sprecyzowanie wzajemnego stosunku zachodzącego między działaniem obcego czynnika a własną spontaniczną aktywnością danego bytu, to ks. Descoqs twierdzi, że działanie obcego czynnika nie dodaje niczego do możności aktywnej tego bytu, a tylko stwarza dla tej jego możności warunki niezbędne do jej samodzielnego przejścia do aktu¹²⁷.

Zdaniem wymienionego co dopiero autora zasada ruchu może wyjść zwycięsko wobec trudności wysuniętych przez Scota, a zwłaszcza przez Suareza jedynie dzięki wprowadzeniu

¹²⁶ Zob. ks. Donata, *Theodicea*, s. 55 i ks. Descoqsa, *Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, s. 292, 293, 307.

¹²⁷ „Dans le cas de la puissance active créée, en particulier d'une puissance qui est engagée dans la matière, l'axiome signifie simplement ceci: Pour être constituées en acte, les activités internes de l'agent doivent être libérées des entraves qui les maintenaient inertes; une cause réellement distincte d'elles, le plus souvent une circonstance externe, réalisera cette condition et en ce sens, on pourra dire que ces activités sont mues par un autre. Mais une telle liberation encore une fois ne sera qu'une condition *sine qua non*: elle n'ajoutera rien à la puissance active comme telle, supposée complète, et ne fera que permettre à celle-ci de passer par elle-même à l'acte et de réaliser l'effet qu'elle contenait virtuellement...“ *Archives de philosophie*, vol. II, cahier II, s. 143, 144. — Zob. krytykę takiego rozumienia zasady ruchu u ks. Joliveta w *Traité de philosophie*, III, *Métaphysique*, s. 306.

wyrazu *etiam*¹²⁸. Bez tego wyrazu zasada ruchu będzie prawdziwą tylko w stosunku do możności biernej (*la puissance passive*), choć i przy niej, gdy będzie chodziło o *eductio formae e potentia materiae*, trzeba będzie wprowadzić wiele rozróżnień¹²⁹.

Doświadczenie i indukcja ma według uwzględnianych tu autorów jezuickich potwierdzać w całej pełni słuszność ich rozumienia zasady ruchu¹³⁰. Przykładami istot, które obok podlegania wpływom zewnętrznym w sobie samych mają częściową przyczynę swych nowych doskonałości, otrzymywanych na drodze ruchu, są według ks. Schaafa¹³¹ i ks. Donata¹³² istoty żyjące. Ks. Descoqs posuwa się nawet dalej od tych autorów twierdząc, że każda skończona przyczyna, czy to będzie, mówiąc terminologią Scota, przyczyna „jednoznaczna“ (*causa univoca*), czy przyczyna „wieloznaczna“ (*c. aequivoca*), musi być częściową przyczyną swego skutku, musi go w jakiś sposób wirtualnie zawierać, gdyż w przeciwnym razie byłaby zniesioną przyczynowość przyczyn skończonych¹³³.

¹²⁸ „Isto verbo — pisał ks. Descoqs — rejiciuntur omnes difficultates Scoti et praesertim Suarezii..., quae revera valerent si sensu absoluto sumendum esset axioma“. *Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, s. 291.— Ks. Descoqs mówi o zasadzie ruchu wziętej w sensie *realnym*, tzn. w zastosowaniu do ruchu konkretnego. Jeżeli bowiem idzie o rzeczoną zasadę rozumianą w sensie czysto formalnym: „omne quod movetur (w sensie *pasywnym*), formaliter *quatenus* movetur (id.), ab alio movetur (id.)“, to ks. Descoqs bez żadnych trudności przyznaje tak pojętej zasadzie wartość bezwzględną. Zob. *Archives de philosophie* vol. II, cahier II, s. 142.

¹²⁹ Id., cyt. *Archives de philosophie*, s. 143. — Nawet z *etiam* zasada ruchu nie mogłaby, według ks. Descoqsa, znaleźć zastosowania „do wypadku wirtualności doskonałej, która może, jeżeli jest dopuszczalną, wystąpić tylko w świecie czysto duchowym“. (Tamże, l. c.). We filozofii tomistycznej taki wypadek stanowi umysł czynny. (Tamże, s. 144, przypisek 1).

¹³⁰ Schaaf, *Institutiones theologiae naturalis*, s. 101—103; Chossat, *Dieu (son existence)*, col. 941.

¹³¹ O. c., s. 101.

¹³² *Theodicea*, s. 55.

¹³³ *Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, s. 306, wyjaśnienie do odpowiedzi na pierwszy zarzut.

Nie trudno zauważyć, że zasada ruchu z dodatkiem *etiam* jest ujęciem kompromisowym, które stanowi tylko złagodzenie poglądów Scota i Suareza. Gdy ci myśliciele sądzili, że byt podległy zmianom może zawierać określony skutek w wirtualnym akcie adekwatnym, to znaczy, że może być zdolny do zaktualizowania danego skutku bez pomocy obcego oddziaływania, to nowsi autorowie jezuicki, wprowadzając do zasady ruchu *etiam*, chcą dać wyraz przekonaniu, iż byt zmienny może zawierać dany skutek tylko w wirtualnym akcie nieadekwatnym, domagającym się uzupełnienia pod postacią obcego oddziaływania. Według ks. Descosa już Grzegorz z Walencji miał przyjmować zasadę ruchu z ograniczeniami, jakie mieści w sobie wyraz *etiam*¹³⁴. Jednakowoż to spostrzeżenie tylko częściowo jest słuszne. Grzegorz z Walencji utrzymywał, że to, co się porusza, może być pośrednio wprowadzane w ruch przez obcy czynnik, będący nie tylko *principium quo*, lecz także oddzielnym osobnikiem, mianowicie może być w ten sposób poruszane przez obcy czynnik, o ile otrzymało od niego siłę do poruszania siebie, która stanowi bezpośrednią, wewnętrzną współprzyczynę jego ruchu¹³⁵. Tymczasem według

¹³⁴ Tamże, s. 291. — Ks. Descos utrzymywał nawet w cyt. wyż. *Archives de philosophie*, s. 144, przypisek 2, że przyjęte przezeń rozumienie zasady ruchu jest „we wszystkich punktach“ zgodne z tym, co Arystoteles pisał w ósmej księdze *Fizyki*, a zwłaszcza w roz. 4.

¹³⁵ „Nam quaero etiam, quomodo debeat intelligi in ea propositione illud quod dicitur *ab alio*. Vel enim debet intelligi de alio supposito totali, ut sit sensus: omne quod movetur, moveri ab alia re distincta, ut a movente *quod*, et tunc est falsa propositio. Viventia enim non moventur localiter a supposito distincto, sed a seipsis secundum Aristotelem, et etiam secundum multos gravia et levia. Vel intelligitur *ab alio* non supposito, sed ab alio *principio quo*. Et tunc etiam propositio videtur falsa. Patet in anima et Angelo, qui eadem voluntate elicit actum volitionis, tanquam *principio quo*, et eundem etiam recipit...

Respondeo: particulam illam *ab alio* intelligendam esse utroque modo, sed de motu etiam mediate..., et sic est evidens. Omne enim quod movetur, saltem mediate movetur ab alio non solum *principio quo*, sed etiam supposito, quod nimirum dederit mobili *principium quomoveatur*. *Gregorii de Valentia, Metimnensis... Commentariorum theologorum tomus primus complectens materias primae partis D. Thomae*, col. 90, C, D. — Zob. jeszcze w tym samym tomie col. 89, C, D.

interpretacji podzielanej przez ks. Descoqsa i szereg innych jezuitów czynnik zewnętrzny bezpośrednio wywołuje ruch razem z wewnętrznymi siłami tego, co się porusza. Interpretacja ta jest więc mniej radykalną niż ujęcie Grzegorza z Walencji.

Dalej od uwzględnionych tu autorów z zakonu jezuitów posunął się ks. Franciszek Sawicki, który w *Die Gottesbeweise* odrzucił zasadę ruchu.

Zdaniem ks. Sawickiego nie zdołano udowodnić tej zasady na drodze apriorycznej. Na argument za zasadą ruchu, który odwołuje się do pojęć możności i aktu, ks. Sawicki odpowiada powołując się na Suareza, że argument ten posiada wartość tylko odniesieniu do czystej możności, natomiast w stosunku do aktywnej możności jest bez znaczenia. To, co znajduje się w czystej możności, nie może faktycznie samo przez się przejść do aktu. Inaczej się jednak ma rzecz z aktywną możliwością, z siłą życiową, w której istocie leży uzdolnienie do wprawiania w ruch samej siebie¹³⁶. Nie można również według ks. Sawickiego argumentować za zasadą ruchu twierdząc, że jeżeliby jakaś możność była w stanie sama z siebie przejść do aktu, wówczas ten jej akt, będący czymś więcej od niej, byłby bez przyczyny. Nie można tak argumentować dlatego, że nie musi zachodzić zrównanie we własnościach między przyczyną i skutkiem. Właściwości skutku nie muszą występować formalnie w przyczynie, mogą być w niej zawarte tylko *eminenter* lub czysto wirtualnie¹³⁷. Przy przeciwnym założeniu odwoływanie się do zewnętrznej przyczyny, mającej uzupełniać niewystarczalność w działaniu danej istoty, nie prowadzi na ogół do celu, gdyż w wielu wypadkach doskonałość wywoływanego skutku nie mieści się formalnie w zewnętrznej przyczynie. Np. motyw skłaniający do udzielenia ubogiemu jałmużny nie zawiera w sobie decyzji woli do przyjscia potrzebującemu z pomocą¹³⁸.

¹³⁶ *Die Gottesbeweise*, s. 59, 60.

¹³⁷ Tamże, s. 60.

¹³⁸ Tamże, s. 61, 62.

Gdy idzie o konfrontację zasady ruchu z doświadczeniem, ks. Sawicki przyznaje, że na ogół czynności stworzeń są uzależnione od wpływu zewnętrznych czynników¹³⁹, jednakowoż nie można, według niego, twierdzić, iż w świecie nie zachodzą żadne wypadki autokinezy bez wpływu zewnętrznego. Taki wypadek ma na przykład miejsce, gdy martwe ciało, raz wprowadzone w ruch przez zewnętrzną przyczynę, porusza się dalej samo z siebie (*aus sich*), na skutek własnej bezwładności, jak mówią fizycy, i to porusza się w ten sposób tak długo, dopóki nie zostanie wstrzymane przez jakąś przeszkodę. Trudno zdaniem ks. Sawickiego wyłączać ten przykład twierdząc, że ruch jednostajny nie jest zmianą w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz tylko utrzymywaniem się w identycznym stanie, że prawdziwą zmianą jest tylko przyspieszanie lub zwalnianie ruchu. Raczej trzeba sądzić, że w każdym ruchu zachodzi zawsze jakaś zmiana, którą jest przynajmniej zmiana miejsca¹⁴⁰. W wyższym stopniu niż w świecie nieorganicznym występuje, według ks. Sawickiego, uzdolnienie do autokinezy u istot żyjących, a w szczególności u istot obdarzonych rozumem. Istoty te mogą nie tylko same z siebie kontynuować rozpoczęty ruch, ale nadto są uzdolnione do rozpoczynania własnego ruchu. Z reguły chodzi przy tych istotach o względną autokinezę, o wprowadzanie w ruch samego siebie przy udziale zewnętrznych wpływów, które nawet są czymś niezbędnym. Można jednak wskazać u tych istot wypadek czystej autokinezy, jaki ma miejsce wówczas, gdy umysł, raz pobudzony z zewnątrz do działania, dochodzi w dalszym ciągu sam z siebie, bez nowych podnieć, a tylko dzięki swemu uzdolnieniu do refleksji nad sobą samym i nad swymi pojęciami, do poznania nowych treści¹⁴¹.

¹³⁹ Tamże, s. 62, 127, 128.

¹⁴⁰ Tamże, s. 63.

¹⁴¹ Tamże, s. 63, 64. — Wypadek czystej autokinezy, który ma zachodzić przy aktach poznania umysłowego, ks. Sawicki przedstawia w ten sposób: „Die Tätigkeit des menschlichen Intellekts muß... ebenfalls geweckt werden. Sie wird durch den Willen hervorgerufen oder entsteht unwillkürlich durch die Einwirkung eines Objekts. Wie aber

Odrzuciwszy zasadę ruchu¹⁴², ks. Sawicki nie przyjął również do swego wariantu argumentu kinetycznego tezy metafizycznej, która głosi, że w serii bytów poruszających inne i poruszanych nie można posuwać się w nieskończoność. Nie przyjął tej tezy dlatego, że, jego zdaniem, nie zdołano udowodnić rozumowo, żeby wymieniona seria nie mogła być serią nieskończoną. Chcąc głębiej wniknąć w racje krytycznego stanowiska ks. Sawickiego wobec drugiego metafizycznego założenia tradycyjnego dowodu kinetycznego, musimy wziąć pod uwagę zastrzeżenia, jakie ten myśliciel wysunął w stosunku do argumentacji za niemożliwością istnienia nieskończonego szeregu przyczyn zależnych¹⁴³.

Przeciwnicy możliwości istnienia takiego szeregu powołują się na to, że ten szereg nie miałby pierwszej przyczyny, a składając się z samych przyczyn zależnych, będących zawsze tylko przyczynami częściowymi (*die Teilursachen*), które nie dają pełnego wytłumaczenia dla swych skutków, lecz wskazują poza siebie na inne przyczyny, byłby szeregiem pozbawionym dostatecznej racji dla istnienia swych członów. Zdaniem ks.

ist es, wenn der einmal angeregte Intellekt seine Tätigkeit aus sich fortsetzt? Man weist darauf hin, daß die Tätigkeit immer vom Objekt abhängig bleibe. In der Tat vermag der Intellekt sich nur an einem Objekt zu betätigen, aber seine Tätigkeit kann ein freies Sichbewegen zwischen den Objekten sein, und das Objekt selbst ist nicht notwendig etwas ihm Fremdes und Äußeres. Der Intellekt kann über sich selbst oder über Begriffe nachsinnen, die er aus Eigenem schafft oder doch jetzt als sein Eigentum besitzt, so daß er aus seinem jetzigen Zustand ohne äußere Einflüsse durch eigene Tätigkeit zu neuen Erkenntnissen gelangt". S. 64. — Decyzji wolnej woli nie podał ks. Sawicki za przykład czystej autokinezy, gdyż, jak pisze (l. c.), do ich zapadnięcia potrzeba działania motywów.

¹⁴² Ks. Sawicki nie uważa za rzecz szczęśliwą zastępowanie zasady ruchu zasadą wysuniętą przez Suareza: *omne quod fit, ab alio fit*. Posługiwanie się tą ostatnią zasadą ma według myśliciela z Pelplina tę niedogodność, że, nie dając ująć całej rzeczywistości otaczającego nas świata, w którym obok elementu zmiennego występuje element nie podlegający zmianie, prowadzi nas do ograniczonego wniosku w zakresie pierwszej przyczyny sprawczej. Zob. cyt. dzieło s. 123.

¹⁴³ Tamże, s. 91—94.

Sawickiego tak rozumować nie można. W nieskończonym szeregu samych przyczyn zależnych poszczególne przyczyny byłyby przyczynami częściowymi nie w tym sensie, żeby warunkowały sobą tylko część skutku, a nie cały skutek, lecz w tym sensie, że swoją siłę do działania otrzymały od innych przyczyn. Tak rozumiane przyczyny zależne dawałyby wystarczające bezpośrednie wytłumaczenie dla swych skutków a nie dawałyby tylko pełnego ostatecznego wytłumaczenia, o ile ich istnienie znów domaga się dalszego tłumaczenia. Poszukując za pełnym, ostatecznym wytłumaczeniem tych przyczyn, byliśmy tylko zmuszeni posuwać się w naszym szeregu bez końca, nic natomiast nie stawiałoby nas wobec konieczności przyjęcia jakiejś szczególnej przyczyny pierwszej, a całe pytanie o wystarczającą rację istnienia przyczyn zależnych naszego szeregu musiałoby pozostać bez odpowiedzi.

Ks. Sawicki wysunął zastrzeżenia nie tylko co do założeń metafizycznych tradycyjnego argumentu kinetycznego, ale również co do rezultatu, do jakiego ten argument prowadzi. Zdaniem naszego myśliciela analiza pojęcia pierwszego motoru nie narzuca nam wniosku, że ten motor musi być Bogiem. Istota, która w całej pełni realizuje w sobie uzdolnienie do autokinezy, nie musi się utożsamiać z bytem *a se*. Pojęcie wymienionej istoty wyraża tylko tyle, że jej aktywność jest warunkowana wyłącznie przez nią samą, natomiast nie mówi tego, że racja istnienia tej istoty mieści się w niej samej. Istota obdarzona pełnią autokinezy nie musi również być bytem całkowicie niezmiennym, gdyż nie jest prawdą, żeby zmiana mogła dochodzić do skutku tylko w wypadku działania zewnętrznych wpływów. Z pojęcia rozważanej tu istoty nie wynika również, że ta istota odznacza się nieskończoną doskonałością, że jest bytem transcendentnym w stosunku do świata, że jest bytem jedynym¹⁴⁴.

Jeżeli chcemy, biorąc za punkt wyjścia wszelką zmianę, dojść do przeświadczenia o istnieniu Boga, musimy, zdaniem ks. Sawickiego, zwrócić uwagę na charakter przygodności, jaki

¹⁴⁴ Tamże, s. 126—128.

posiadają byty podległe zmianie. Istnienie bowiem tych bytów, chociażby nawet ich szereg był nieskończony, staje się ostatecznie zrozumiałe dopiero wówczas, gdy założy się istnienie bytu koniecznego, który jako taki jest pierwszym motorem nieporuszonym przez kogoś innego¹⁴⁵. Ten motor ze względu na to, że jest bytem koniecznym, musi być, zdaniem ks. Sawickiego, bytem *a se*, bytem niezmiennym, bytem nieskończenie doskonałym, bytem transcendentnym w stosunku do świata, bytem jedynym, czyli że musi być Bogiem¹⁴⁶.

Jak więc widzimy, ks. Sawicki nie przyjmuje argumentu kinetycznego jako osobny argument na istnienie Boga, ale przedstawia go jako argument z przyczynowości sprawczej, który zresztą w jego ujęciu zlewa się w pewnym sensie z argumentem z przygodności bytów otaczającego nas świata¹⁴⁷.

Takim modyfikacjom nie uległ argument kinetyczny u ks. Ferdynanda Van Steenberghena, bo chociaż ten autor ocenił niemniej pesymistycznie jak ks. Sawicki rezultat wywodów tradycyjnego argumentu kinetycznego, to jednak znalazł inne wyjście dla zaradzenia niedostatkom tego argumentu. Będzie to w zasadzie, jak zaraz zobaczymy, wyjście, jakiego już dawniej poszukał kard. Kajetan.

Swoje uwagi krytyczne wobec faktycznych osiągnięć argumentu kinetycznego przedstawił ks. Van Steenberghen w dłuższym artykule pt. *Le problème philosophique de l'existence de Dieu*, ogłoszonym w *Revue philosophique de Louvain* (t. 45, 1947, s. 5—20, 141—168, 301—131). Profesor lowański utrzymuje, że argument kinetyczny ze *Sum. theol.* dowodzi tylko tyle, że poza naszym światem podległym zmianie, stawaniu się,

¹⁴⁵ Tamże, s. 124, 125.

¹⁴⁶ Tamże, s. 126—128.

¹⁴⁷ Zob. uwagi ks. Sawickiego na s. 125. Na s. 128 ks. Sawicki pisze: „...auch im Kausalitätsbeweis im wesentlichen die Kontingenz der Welt- dinge ist, die zum Ziel führt. Nur aus ihr ergibt sich der Schluß auf eine erste Ursache und nur aus ihr die nähere Bestimmung der ersten Ursache im Sinne des Gottesbegriffs. In gewissem Sinne ist also der Kausalitätsbeweis nur eine besondere Form des Kontingenzbeweises“.

istnieje jakaś rzeczywistość absolutna i niezmienna (*une réalité absolue et immuable*). Natomiast wymieniony argument nie rozstrzyga, czy ta rzeczywistość jest jedną jedyną czy przeciwnie konkretyzuje się w wielu wyodrębnionych od siebie bytach, czy jest skończoną czy nieskończoną, czy jest przyczyną stwórczą czy nie, czy ma charakter osobowy czy nieosobowy. Jeżeli św. Tomasz napisał przy końcu swej argumentacji o pierwszym motorze nieruchomym: *et hoc omnes intelligunt Deum*, to zdawał sobie doskonale sprawę z tego, że to twierdzenie jest bardzo eliptyczne i że domaga się pewnych wyjaśnień. *Prima via* jest więc tylko "zbliżaniem się do autentycznego dowodu [istnienia Boga], który rozpoczyna tam, gdzie *prima via* kończy". Chcąc sformułować taki dowód autentyczny, leżący na przedłużeniu argumentu kinetycznego, należy według ks. Van Steenberghena posłużyć się wywodami, jakie św. Tomasz rozwinął w dalszych kwestiach *Sum. theol.*, dokonując dedukcji przymiotów bożych. Profesor z Louvain przyznaje jednak, że przejście od jednej czy od wielu pierwszych zasad stawiania się do jednej jedynej Przyczyny stwórczej jest rzeczą trudną. Żeby można było dokonać tego przejścia w sposób poprawny, należy zdaniem ks. Van Steenberghena udowodnić najpierw, że „każdy byt skończony jest »zmienny« przynajmniej w swojej aktywności i że wobec tego niezmienna Zasada zmiany może być tylko Bytem nieskończonym i jedynym, przyczyną stwórczą wszystkich bytów skończonych“¹⁴⁸.

Nowsi autorowie, uwzględniani dotąd, są to wszystko autorowie, którzy w takiej czy innej mierze poddali krytyce argument kinetyczny, lub którzy więcej lub mniej świadomie wprowadzili do jego tradycyjnego ujęcia różne modyfikacje idące nieraz bardzo daleko. Ich liczebność, jak widzieliśmy, jest dość znaczna. Gdy idzie o autorów, którzy zajęli wobec argumentu kinetycznego stanowisko tak dalece negatywne, że nawet nie uważali za stosowne, by wspomnieć o tym argumencie przy wykładzie dowodów na istnienie Boga, to tych autorów w ostat-

¹⁴⁸ Art. cyt., s. 163, 164, 310, 311.

nim okresie odnowienia scholastyki jest bardzo niewiele, zupełnie paralelnie do tego, co stwierdziliśmy w dawniejszych wiekach. Należą do nich, o ile wiem, ks. Salwator T o n g i o r g i, S. J. (1820—1865)¹⁴⁹ i ks. Jan Piotr S t e f f e s (urodz. 1883)¹⁵⁰.

Do prądu krytycznego w stosunku do argumentu z ruchu włączyłem się przez artykuł *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, jaki ogłosiłem w czwartym roczniku *Z n a k u*, w numerze 19-tym z lipca—września 1949 r. (s. 392—401). W artykule tym, opierając się na danych fizyki eksperymentalnej, starałem się wykazać, że „nie znamy w przyrodzie żadnej akcji ruchowej, której nie dałoby się wytłumaczyć adekwatnie, bez reszty, przez własne siły przyrody tak, iż myśl o nadświatowym pierwszym motorze nieruchomym okazuje się bezprzedmiotowa“¹⁵¹. Nie zająłem się więc krytyką argumentu kinetycznego w ogólności, ale wyraziłem tylko swe zastrzeżenia w stosunku do tej jego postaci, która za punkt wyjścia bierze ruch lokalny. Nie myślałem ponadto o całkowitym odrzuceniu tej postaci argumentu kinetycznego, ale o jego przykształceniu na wariant argumentu z przygodności rzeczy, co zaznaczyłem dość wyraźnie w późniejszym artykule *Dialektyczne prawo ruchu materii* (*Z n a k*, r. V, 1950, nr. 25, s. 296—308), pisząc (s. 304), że Boga należy uważać za pośredniego sprawcę ruchu, o ile Bóg obdarzył byty fizyczne zdolnością do ruchu.

Moja postawa wobec argumentu z ruchu lokalnego spotkała się z zastrzeżeniami poczynionymi z wielu stron. Wyrazem tych zastrzeżeń był najpierw artykuł ks. Witolda P i e t k u n a *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, ogłoszony w *A t e n e u m K a p ł a ń s k i m* (t. 52, r. 42, 1950, zesz. 3, s. 185—197). W artykule tym ks. Pietkun zarzucił mi, że w moich wypowiedziach „przejawia się przecenianie argumentacji na pła-

¹⁴⁹ Zob. jego *Institutiones philosophiae*¹⁰, Parisiis [1862?], t. II, s. 319—335.

¹⁵⁰ Zob. tego autora *Religionsphilosophie*, München 1925, s. 151—181.

¹⁵¹ S. 398.

szczyźnie fizykalnej w porównaniu z argumentacją ściśle metafizyczną¹⁵². Ponadto ks. Pietkun zakwestionował poprawność mego ujęcia nawet z punktu widzenia samej fizyki¹⁵³. Do zastrzeżeń wobec mego stanowiska ks. Pietkun powrócił jeszcze w referacie, jaki wygłosił na posiedzeniu filozoficznej sekcji Warszawskiego Towarzystwa Teologicznego dnia 28 lutego 1950 r.¹⁵⁴ W tym referacie ks. Pietkun zapominając zapewne o tym, co pisałem o dialektycznej koncepcji ruchu¹⁵⁵, zarzucił mi, że wychodzę w moim rozumowaniu „z dialektycznej interpretacji ruchu”¹⁵⁶. Obok ks. Pietkuna zabrał jeszcze głos o. Albert Krąpiec, O. P., który nie wchodząc w szczegółową dyskusję z zajęтым przeze mnie stanowiskiem, starał się w artykule *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga* (Znak, r. V, 1950, nr. 25, s. 281—295) wykazać, że dowód ten jest słuszny i że posiada moc przekonywującą. O. Krąpiec wystąpił z obroną najbardziej dziś rozpowszechnionego w kołach katolickich wariantu argumentu kinetycznego, który za punkt wyjścia bierze wszelką zmianę.

Wobec wysuniętych zastrzeżeń muszę jeszcze raz poddać

¹⁵² S. 186.

¹⁵³ Zob. s. 190—193.

¹⁵⁴ Zob. napisane przez ks. Pietkuna sprawozdanie z tego referatu oraz z dyskusji, jaka miała po nim miejsce, w *Collectanea theologica*, a. XXI, 1950, fasc. 4, s. 578—584.

¹⁵⁵ Zob. moje artykuły *Dialektyczna interpretacja ruchu* (*Ateneum Kapłańskie*, t. 48, r. 40, 1948, zesz. 1, s. 1—13) i *Materializm dialektyczny* (*Homo Dei*, r. XVIII, 1949, nr. 3—4, s. 371, 372) oraz pracę pod tym samym tytułem, co drugi artykuł (Kraków 1948, s. 67—79). Ks. Pietkun nie zwrócił również uwagi na to, że Adam Schaff, który w pierwszym wydaniu *Wstępu do teorii marksizmu* („Książka” 1947, s. 43) powoływał się w pierwszym rzędzie przy zbijaniu dowodu istnienia Boga z ruchu na zasoby kinetycznej energii wewnętrzno-atomowej, mającej czynić zbędnym wszelki impuls zewnętrzny dla uwarunkowania ruchu materii, w wydaniu czwartym *Wstępu* (Warszawa 1949) wyeliminował myśl o kinetycznej energii wewnętrzno-atomowej, jakby ta myśl wprowadzała dysonans do jego wywodów, by wysunąć jako jedyny argument przeciw dowodowi istnienia Boga z ruchu marksistowską tezę o walce przeciwieństw. (Zob. s. 42 i 48).

¹⁵⁶ S. 579.

szczegółowszej analizie krytycznej argument kinetyczny w jego różnych wariantach, biorąc pod uwagę nie tylko wywody ks. Pietkuna i o. Krąpca, ale całość dyskusji, jaka począwszy od Henryka z Gandawy i Dunsza Scota aż do naszych czasów toczyła się w przedmiocie tego sławnego argumentu. Za podstawę analizy wezmę teksty św. Tomasza z Akwinu dotyczące argumentu kinetycznego, a więc *Sum. c. Gent.*, lib. I, cap. 13, *Sum. theol.*, I, qu. II, a. 3 i *Compendium theologiae*, pars prima, c. III—XXXIV.
