

## Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga ze Sum. c. Gent., lib. I, c. 13.

(Studium krytyczne)

### § 1. Sens obiektywny rozumowania św. Tomasza.

Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga, podany przez św. Tomasz z Akwinu w *Summa contra Gentiles* (lib. I, c. 13), można by przedstawić w następujących słowach: Gdy weźmiemy pod uwagę ruch, jaki występuje w świecie, to po uznaniu dwu założeń: 1) że każdy byt będący w ruchu jest poruszany przez inny byt i 2) że w serii bytów poruszających inne i poruszanych nie można posuwać się w nieskończoność, fakt ruchu stanie się dla nas ostatecznie zrozumiały tylko wówczas, gdy przyjmiemy, iż istnieje pierwszy motor, który jest sprawcą ruchu a sam się nie porusza, pierwszy motor będący Bogiem.

Ta forma argumentu różni się od formy, jaką wybrał św. Tomasz, wyrażając swoje rozumowanie w wyodrębnionych od siebie zdaniach, których porządek nie w każdym wypadku zadawała nas w całej pełni ze stanowiska związków logicznych<sup>1</sup>. Wydaje się jednak, że przyjęta przeze mnie forma oddaje wierne faktyczny pochodź myśli autora średniowiecznego.

Nie wyraziłem rozumowania św. Tomasza we formie rzeczywistego okresu warunkowego, jak to zrobił ks. Jan Salmucha w studium *Dowód „ex motu“ na istnienie Boga* —

---

<sup>1</sup> Św. Tomasz wychodzi w swej argumentacji z tezy metafizycznej. „omne quod movetur, ab alio movetur“, by dopiero na drugim miejscu uwzględnić fakt ruchu w świecie. Tymczasem bardziej logiczny jest porządek odwrotny.

*Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu* (Collectanea theologica, XV, 1934, s. 53—90)<sup>2</sup>, gdyż pierwszy argument kinetyczny jest wyrazem rozumowania nie dedukcyjnego, lecz redukcyjnego, mianowicie tłumaczenia<sup>3</sup>, a uwzględniający treściowy związek zdań okres warunkowy rzeczywisty, w którym to okresie kierunek rozumowania schodzi się z kierunkiem wynikania, stanowi rozumowanie dedukcyjne. Twierdzenie, że analizowany argument mieści w sobie jedną z form rozumowania redukcyjnego, jaką jest tłumaczenie, udowodnię później, gdy będę ustalał miejsce, które z punktu widzenia stosunku wynikania trzeba przyznać zdaniu stanowiącemu główny cel wywodów, zdaniu o istnieniu pierwszego motoru nieruchomego. Wówczas zobaczymy, że chociaż wysunięta tu charakterystyka argumentacji św. Tomasza jest formalnie następstwem wtłoczenia tej argumentacji w schemat klasyfikacyjny, który został wysunięty niedawno, to jednak ta charakterystyka znajduje oparcie w treści końcowych tez rozumowania oraz w niektórych dużo mówiących wyrażen-

<sup>2</sup> Zob. w szczególności s. 65. — Wprawdzie to, co na tej stronie daje ks. Salamucha, jest to tylko logistyczna rekonstrukcja rozumowania św. Tomasza, w której miejsce rzeczywistego okresu warunkowego, wyrażającego związek treściowy zdań, zajęła implikacja, ale przez tę logistyczną rekonstrukcję ujmował niewątpliwie ks. Salamucha rozumowanie św. Tomasza jako złożony, rzeczywisty okres warunkowy naszego myślenia potocznego, oparty na łączności treściowej składowych zdań.

<sup>3</sup> W podziale form rozumowania idę za studium Jana Łukasiewicza *O nauce*<sup>2</sup>, Lwów 1936, s. 15—17. Podział form rozumowania, jaki przyjął ks. Salamucha w pracy *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1930, s. 2—4, zdaje się być mało zadowalający najpierw dlatego, że za swą podstawę bierze nie kierunek rozumowania, jakby się narzucało logicznie, ale kierunek wynikania, mianowicie tę właściwość, czy racja i następstwo są pewne czy niepewne, a następnie dlatego, że w dedukcji dopatruje się pewnej racji a nie pewnego następstwa, co jest nie do przyjęcia, bo z pewną racją musi się łączyć pewne następstwo. Jeżeli idzie o ten ostatni punkt, to przecież sam ks. Salamucha twierdził, że „z prawdziwości racji możemy wnioskować o prawdziwości następstwa“ (S. 2). Może tylko ks. Salamucha nie postawił w tym zdaniu sprawy tak dobitnie, jak to zrobił Łukasiewicz, gdy pisał, iż „następstwa racji pewnych są zawsze pewne“ (Studium cyt. wyż., s. 16).

niach średniowiecznego myśliciela, zdającego się jakby wyczuwać przyjmowany dziś podział form rozumowania.

Na razie postaram się wyświecić obiektywny sens wielorakiego i skomplikowanego punktu wyjścia rozumowania św. Tomasza, punktu wyjścia obejmującego trzy tezy, jedną tezę empiryczną i dwie tezy metafizyczne.

I. Teza empiryczna wyraża fakt ruchu w świecie<sup>4</sup>. O jaki ruch w niej chodzi?

Św. Tomasz nam wyjaśnia, że arystotelesowski dowód istnienia pierwszego motoru nieruchomego ma za swój punkt wyjścia ruch ciał<sup>5</sup>. I tak, św. Tomasz mówi, że według Arystotelesa wszystko to, co się porusza, jest ciałem. Zaznacza to niedwuznacznie w pierwszym dowodzie pierwszej tezy metafizycznej, gdzie pisze: „Oportet etiam ipsum [quod movetur] esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI *Physic*“. Jeszcze wyraźniej wypowiada św. Tomasz powyższą myśl w pierwszym dowodzie drugiej tezy metafizycznej. Czytamy tam: „Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse: quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in VI *Physic*“. W dodatkowym wyjaśnieniu, zamieszczonym po trzecim dowodzie pierwszej tezy metafizycznej, przypomina nasz autor, że arystotelesowska definicja ruchu: „actus existentis in potentia secundum quod

<sup>4</sup> Ks. Salamucha pominął w swoim sformułowaniu rozumowania św. Tomasza tezę empiryczną. Pominął ją, jak pisze, dlatego, że ze stanowiska związków logicznych była mu ona niepotrzebna. Liczył się z nią jednak o tyle, że zakładał rzeczywistość pola relacji R, tj. relacji poruszania. Zob. §. 71 jego studium *Dowód „ex motu“ na istnienie Boga*.

<sup>5</sup> Co do tego punktu panuje wśród komentatorów św. Tomasza pełna zgodność. Zob. np. ks. Jana Stuflera, S. J., *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae, praesertim liberii arbitrii*, Oeniponti MCMXXIII, s. 76, ks. Józefa Santelera, S. J., *Der kausale Gottesbeweis bei Herveus Natalis nach dem ungedruckten Traktat de cognitione primi principii*, Philosophie und Grenzwissenschaften, III. Band — 1. Heft Innsbruck 1930, s. 15, 17 i ks. Salamuchy studium cyt. wyż., s. 65, 66, przypisek 9.

huiusmodi“ znajduje zastosowanie wyłącznie do tego, co jest podzielne i co jest ciałem. Ciała, o które tu chodzi, nie są tylko ciałami bytów nieożywionych, ale także ciałami bytów ożywionych, gdyż przy drugim dowodzie pierwszej tezy metafizycznej zostało podane jako jeden z przykładów ruchu poruszanie się zwierzęcia, mające swą przyczynę sprawczą w jego duszy.

Wydaje się ponadto, że według św. Tomasza baza empiryczna pierwszego dowodu kinetycznego Arystotelesa ogranicza się do samego ruchu lokalnego ciała<sup>6</sup>. Wszak jako przykład ruchu ciał autor *Summy Filozof.* podaje zaraz na wstępie ruch obrotowy słońca: „Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem“. A uwzględniając przy drugim dowodzie pierwszej tezy metafizycznej arystotelesowską klasyfikację ruchu, konkretyzuje tę klasyfikację w samych wypadkach ruchu lokalnego (poruszanie się zwierząt i ruch ciał lekkich i ciężkich)<sup>7</sup>.

II. Treścią pierwszej tezy metafizycznej pierwszego dowodu kinetycznego ze *Sum. c. Gent.* jest myśl, że dla każdego bytu, będącego w ruchu<sup>8</sup>, należy przy-

<sup>6</sup> Ruchu lokalnego ciał dopatrują się w bazie empirycznej pierwszego dowodu kinetycznego ze *Sum. c. Gent.* ks. Józef Rickaby, S. J. (*Studies on God and His Creatures*, London 1924, s. 33 i ks. Pedro Descogs, S. J. (*Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, Paris MCMXXXII, s. 305, 306). Natomiast ks. M. Chossat jest zdania, że św. Tomasz, idąc za Majmonidesem, utrzymywał w swej argumentacji tylko tyle, iż wszelkie przejście z możności do aktu, jakie dokonuje się w przyrodzie, zakłada ruch lokalny jako coś chronologicznie pierwszego. Zob. tego autora *Dieu (Son existence)*, Dictionnaire de théologie cath., t. IV (I), Paris 1924, col. 931, 932.

<sup>7</sup> Komentując roz. I siódmej księgi *Fizyki* św. Tomasz napisze wyraźnie w lect. II, n. 1, że punktem wyjścia Arystotelesowego dowodu istnienia pierwszego motoru jest ruch lokalny (*Commentaria in octo libros Physicorum, Opera omnia iussu Leonis XIII. P. M. edita*, t. II, Romae MDCCCLXXXIV, s. 326).

<sup>8</sup> Tłumacząc w ten sposób słowa „omne quod movetur“, inspirowałem się uwagami, wyrażonymi przez Gerarda Verbeke w art. *La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote* (*Revue philosophique de Louvain*, t. 46, 1948, s. 153). Autor

jąć inny byt, różny od niego, który go wprowadza w ruch „*Omne quod movetur, ab alio movetur*“

Z całej argumentacji, jaka została wysunięta na poparcie tego twierdzenia o ruchu, wynika, że to twierdzenie należy brać w sensie *ekskluzywnym*, tzn. w tym znaczeniu, że wszystko, co się porusza, jest poruszane *wyłącznie* przez coś innego, gdyż nic nie porusza samo siebie, o ile stanowi pewną całość, w niezależności od swoich części. Gdy szereg myślicieli z zakonu jezuitów<sup>9</sup> i ks. Wincenty Kwiatkowski<sup>10</sup> pojmuje pierwszą tezę metafizyczną w ten sposób: „Wszystko, co się porusza, albo porusza się całkowicie przez coś różnego od siebie, albo porusza się przynajmniej w części przez coś innego, gdyż częściową przyczynę swego ruchu może posiadać w sobie“ („*Omne mobile vel unice ab alio, vel saltem etiam ab alio movetur*“), to mało jest powiedzieć, jak czynią sami ci autorzy, że oni rozumieją tę tezę afirmatywnie a nie ekskluzywnie, gdyż nie można przeoczyć zasadniczego faktu, iż niemożność poruszania samego siebie przedstawiają sobie inaczej, niż św. Tomasz, bo nie jako niemożność poruszania siebie, o ile się jest pewną całością, lecz jako niemożność poruszania siebie wyłącznie przez zasoby własnego bytu.

Jak w arystotelesowskiej zasadzie ruchu należy bliżej pojmować realną różnicę, jaka ma zachodzić między bytem w ruchu a jego motorem? Bartłomiej Mastrius z Melduli i Bonawentura Bellutus z Catany sądzili, że według tej zasady motor musi się wyodrębnić od poruszanego przez siebie bytu jako różny od niego osobnik<sup>11</sup>. Ten sam pogląd podzielają w naszych czasach ks. Albert Mitterer<sup>12</sup>,

---

ten przekonywująco broni przed zarzutem tautologii formułę Arystotelesa. *ἀπαντα ἂν τὰ κινούμενα ὑπό τινος κινῶντο* (*Naturalis auscultationis* lib. VIII, c. IV, w wyd. paryskim A. Firmin — Didot, vol. II, s. 350, w. 7, 8).

<sup>9</sup> Zob. mój art. *Z historii krytyki argumentu kinetycznego na istnienie Boga*, *Polonia Sacra*, IV, 1951, s. 316—320.

<sup>10</sup> *Geniusz św. Tomasza a dowód kinetyczny na istnienie Boga*, *Ateneum Kapłańskie*, r. 12, t. 18, 1926, s. 460.

<sup>11</sup> Zob. mój art. cyt. wyż., s. 151.

<sup>12</sup> Zob. tamże, s. 302.

ks. Witold Pietkun<sup>13</sup>, o. Albert Krąpiec, O. P.<sup>14</sup>. Gdyby jednak w ten sposób należało pojmować w arystotelesowskiej zasadzie ruchu realną odrębność czynnika poruszającego od rzeczy poruszanej, bylibyśmy zmuszeni zarzucić Stagiryście niekonsekwencję, ponieważ sam Stagiryta nie przyjmował takiej odrębności u zwierząt, które poruszają się przez swą duszę, będącą częścią ich bytu osobniczego. Wydaje się, że trafniej ujęli myśl Arystotelesa Walter Burleigh<sup>15</sup>, Franciszek Sylwester z Ferrary<sup>16</sup>, Emanuel Goës<sup>17</sup>, Franciszek Suarez<sup>18</sup>, Jan od św. Tomasza<sup>19</sup>, Michał Znardus, O. P.<sup>20</sup> i Klaudiusz Frassen<sup>21</sup>, którzy utrzymywali, iż według zasady ruchu motor, wzięty w znaczeniu całkowitej przyczyny ruchu, niekoniecznie musi się różnić od rzeczy poruszanej jako odrębne indywiduum, gdyż może różnić się tylko tak, jak część różni się od całości, lub jak jedna część od innej części. Wbrew jednak temu, co twierdzili Goës i Suarez<sup>22</sup>, tą częścią była dla Arystotelesa nie tylko jakaś część integralna konkretnego bytu materialnego, złożona z materii pierwszej i z formy substancjalnej, ale także taka część

---

<sup>13</sup> *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, *Ateneum Kapłańskie*, t. 52, r. 42, 1950, s. 196, przypisek 21.

<sup>14</sup> *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, *Znak*, r. V, 1950, 25, s. 283, 290 — 292.

<sup>15</sup> Zob. mój art. cyt. wyż., s. 302, przypisek 68.

<sup>16</sup> *Koment. do Sum. c. Gent.*, lib. I, c. XIII, n. VIII, w wyd. leonińskim (*Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia*, t. XIII, Romae MCMXVIII) s. 36.

Zob. mój art. cyt. wyż., s. 302, 303, przypisek 68.

<sup>18</sup> *Disputationes Metaphysicae*, disp. XVIII, sect. VII, n. 6 (*Opera omnia*, editio nova, a Carolo Berton, t. XXV, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, MDCCCLXVI, s. 632).

<sup>19</sup> *Cursus philosophicus thomisticus*, vol. II, Taurini, Marietti, MCMXXXIII, nova editio a P. Beato Reiser O. S. B. exarata, *Nat. phil.* I. pars, qu. XXII, a. 1, s. 448.

<sup>20</sup> *Commentaria cum quaestionibus et dubiis in octo libros de Physico auditu Aristotelis*, Coloniae Agrippinae, apud Antonium Boetzerum, MDCXXII, septimi Physicorum cap. I, lect. I, s. 164, col. 2.

<sup>21</sup> *Philosophia academica*, t. II, Romae, ex typographia Rocchi Bernabò, MDCCXXVI, s. 212, col. 2, notand. 2.

<sup>22</sup> *L. c.*, n. 13, 41, s. 634.

substancjalna i istotna, jaką jest forma substancjalna istot żyjących, działająca na ciało już uformowne za pośrednictwem odpowiednich władz <sup>23</sup>.

Czy według omawianej zasady rzecz poruszana jest zawsze bezpośrednio wprawiana w ruch przez odnośny motor, czy też w wypadku, gdy motor stanowi odrębne indywiduum, może być przezeń wprawiana w ruch pośrednio, dzięki otrzymanej odeń sile ruchowej? Grzegorz z Walencji sądził, że zasadę ruchu można także rozumieć w sensie pośredniego oddziaływania motoru na rzecz poruszaną <sup>24</sup>. Jednakowoż na taką interpretację trudno się zgodzić, gdy przy pierwszym dowodzie drugiej tezy metafizycznej czytamy: „Movens et motum oportet simul esse: ut probat [Aristoteles] inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse nisi per continuitatem vel contiguationem“.

Zasada ruchu, wzięta w sobie, odnosi się z racji zakresu, jaki Arystoteles założył we *Fizyce* dla pojęcia ruchu <sup>25</sup>, nie

<sup>23</sup> Zob. Arystotelesa *Nat. auscult.* lib. VIII, cap. IV, s. 348, w. 9—29. Por. św. Tomasza komentarz do tego miejsca, lect. VII, n. 3, 4, s. 387, 388, oraz *De Veritate*, qu. XXII, a. 3. Jan od św. Tomasza utrzymywał (l. c., s. 446, col. 1, s. 449, col. 1), że w *De Veritate* św. Tomasz był twierdził, iż formy substancjalne w żadnym wypadku nie mogą być czynnikiem poruszającym, lecz tylko *principium quo aliquid movetur*, gdy tymczasem Doktor Anielski wypowiedział się w ten sposób jedynie o formach substancjalnych bytów nieożywionych.

<sup>24</sup> Zob. mój art. cyt. wyż., s. 319, zwłaszcza przypisek 135.

Termin κίνησις przybiera we *Fizyce* Arystotelesa dwa odrębne znaczenia. W księdze trzeciej, w rozdziale pierwszym, wymieniony termin oznacza wszelką zmianę (μεταβολή), jaka zachodzi w przyrodzie. Arystotelesowi chodzi tu o takie zmiany, jak zmiany substancjalne (κατ' οὐσίαν — nabycie nowej formy substancjalnej, γένεσις, lub utrata tej formy, φθορά), zmiany ilościowe (κατὰ ποσόν), zmiany jakościowe (κατὰ ποιόν) i zmiana miejsca (κατὰ τόπον). Wśród form tak szeroko pojętego ruchu Arystoteles wymienia nawet uczenie się (μάθησις), które wykracza już poza pojęcie ruchu fizycznego. W uzupełnieniu do tego zalicza do ruchu w rozdziale trzecim uczenie drugiej osoby (διδασκίς). To szerokie pojmowanie ruchu nasz myśliciel zarzuca w księdze piątej, w rozdziale pierwszym, gdzie ruchem nazywa tylko zmianę miejsca oraz zmiany jakościowe i ilościowe, jakie zachodzą w obrębie ciała ἀνάγκη τρεῖς εἶναι κινήσεις, τήν τε τοῦ ποιού, καὶ τήν τοῦ ποσοῦ, καὶ τήν κατὰ τόπον. (W cyt. wyż. wyd., s. 309, w. 36—38).

do samego ruchu lokalnego, ale jeszcze co najmniej do zmian ilościowych i jakościowych, jakie dokonują się w świecie fizycznym<sup>26</sup>. Jednakowoż w pierwszym argumente kinetycznym ze *Sum. c. Gent* treść zasady ruchu nie znalazła, jak się zdaje, zastosowania w takim zakresie ze względu na to, że ten argument ogranicza się dość wyraźnie w swej bazie empirycznej do tej postaci ruchu fizycznego, jaką jest ruch lokalny. Zasadę ruchu, stanowiącą pierwszą tezę metafizyczną analizowanego przez nas argumentu kinetycznego, trzeba prawdopodobnie rozumieć w ten sposób: Dla każdego bytu materialnego, będącego w ruchu lokalnym, należy przyjąć inny byt (materialny lub duchowy), różny od niego, który go wprowadza w ten ruch.

Prawdziwość pierwszej tezy metafizycznej dowodzi Arystoteles, jak referuje św. Tomasz, na trzy różne sposoby.

1. Dla przeprowadzenia pierwszego z tych dowodów przyjmuje trzy nowe założenia:

a) Jeżeli coś porusza samo siebie, w sobie posiada zasadę swego ruchu, w przeciwnym bowiem wypadku byłoby czymś poruszonym przez coś innego.

b) Jeżeli coś porusza samo siebie, jest zupełnie pierwotnie wprowadzone w ruch (jest *primo motum*), tzn. że racja jego ruchu znajduje się w nim samym, o ile jest pewną całością, a nie w jakiejś jego części; gdyby bowiem racja jego ruchu znaj-

---

Na różnice w pojmowaniu ruchu we *Fizyce* zwracali już uwagę św. Tomasz (komentarz do *Fizyki*, lib. III, cap. I, lect. II, n. 4, s. 105; lib. V, cap. I, lect. II, n. 1, s. 232) i W. D. Ross (*Aristotle's Physics*, a revised text, with introduction and commentary, Oxford 1936, s. 7, 8). Ujęcie stanowiska Arystotelesa, jakie dali Eugeniusz Rolfes (*Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen*, Berlin 1892, s. 18, 19) i August Mansion (*Introduction à la Physique Aristotélicienne*, Louvain — Paris 1913, s. 9), jest niezadowolające. Rolfes i Mansion znają tylko pierwsze, szerokie rozumienie ruchu, jakie występuje w trzeciej księdze *Fizyki*.

<sup>26</sup> Zob. Alberta Langsa *Das Kausalproblem*, erster Teil: *Geschichte des Kausalproblems*, Köln 1904, s. 127 i Bolesława Gaweckiego *Przyczynowość i funkcjonalizm w fizyce*, *Kwart. Filozof.*, I, 1923, s. 221, 222.



dowała się w jego części, w tym wypadku nie całość poruszała się od siebie, lecz jej pewna część<sup>27</sup>, i jedna część byłaby poruszana przez drugą.

c) Jeżeli coś porusza samo siebie, jest podzielne i posiada części, gdyż wszystko, co się porusza, jest podzielne, jak tego dowodzi Arystoteles w szóstej księdze *Fizyki*<sup>28</sup>.

Treść tych założeń wyraziłem we formie gramatycznej analogicznej do tej, jaką się posłużył św. Tomasz. Ponieważ jed-

Idę za wydaniem leonińskim, które posiada: „sic enim totum non moveretur a se, sed *sua pars*...” (Podkreślenie moje).

<sup>28</sup> Zob. roz. IV i X tej księgi oraz komentarz św. Tomasza, lib. VI, cap. IV, lect. V, n. 10—19, s. 284—287, cap. X, lect. XII, s. 317, 318.

Ks. Salamucha w swej logistycznej rekonstrukcji rozumowania św. Tomasza podał (na s. 74) jako pierwsze założenie uzasadnienie trzeciego założenia ze *Sum. c. Gent.*, dając mu następującą szatę symboliczną:

$$[x] : \varphi(x) \supset . [\exists a, b] . M_x(a) . M_x(b)$$

Wzór ten czytamy: Dla każdego  $x$ , jeżeli  $x$  się porusza, to istnieje takie  $a$  i  $b$ , że  $a$  jest częścią właściwą  $x$ -a i  $b$  jest częścią właściwą  $x$ -a. Jako drugie założenie przyjął ks. Salamucha tezę:

$$[x] . \dots [\exists a, b] : M_x(a) . M_x(b) : \sim (\varphi(a)) . \varphi(b) . v . \sim (\varphi(a)) \supset \sim (\varphi(b)) : \supset \sim (xRx)$$

którą to tezę czytamy: Dla każdego  $x$ , — przy założeniu, że istnieje  $a$  i  $b$ , i że  $a$  jest częścią właściwą  $x$ -a i  $b$  jest częścią właściwą  $x$ -a, — jeżeli nieprawda, że  $a$  się porusza, i  $b$  się porusza lub jeszcze, jeżeli nieprawda, że  $a$  się porusza, to nieprawda, że  $b$  się porusza, w takim razie nieprawda, że  $x$  porusza  $x$ -a<sup>1</sup> (albo prościej, że  $x$  porusza sam siebie). Ta teza wyraża na swój sposób uzasadnienie drugiego założenia św. Tomasza. Jako trzecie założenie wprowadził ks. Salamucha tezę:

$$[x] : \varphi(x) \supset . [\exists t] . tRx$$

Czyt. Dla każdego  $x$ , jeżeli  $x$  się porusza, to istnieje takie  $t$ , że  $t$  porusza  $x$ -a. O tym założeniu ks. Salamucha pisze (w przypisku 18 na s. 74), że „nie jest [ono] wyraźnie przez św. Tomasza w tym dowodzie sformułowane, ale występuje jako przesłanka w dowodzie; ciągle się przewija w dowodzie przekonanie: Jeżeli coś się porusza, to — albo samo siebie porusza, albo coś innego je porusza“. Otóż to twierdzenie ks. Salamuchy nie znajduje uzasadnienia w tekście św. Tomasza. Autor *Sum. c. Gent.* nie posługuje się *implicite* przypisywanym mu założeniem. Ks. Salamucha nie spostrzegł się, że wprowadzając to założenie ogromnie ograniczył możliwości dowodowe pierwszego argumentu św. Tomasza za pierwszą tezą metafizyczną. Wszak po wprowadzeniu trzeciego założenia można jeszcze wykazywać tylko tyle, że czynnik poruszający

nak, jak zobaczymy, Stagiryta nie przyjmował. by jakiś byt materialny mógł poruszać sam siebie, wobec tego pierwsze założenie należałoby ściśle wyrazić w ten sposób: Jeżeliby coś poruszało samo siebie, w sobie posiadałoby zasadę swego ruchu. W podobny sposób trzeba by również zmodyfikować dwa dalsze założenia.

Uzasadnienie wszystkich trzech założeń daje św. Tomasz od razu po każdym z nich. Te uzasadnienia podałem łącznie z założeniami.

Sam pierwszy dowód pierwszej tezy metafizycznej przedstawia się następująco: Prawdziwość tezy: „omne quod movetur, ab alio movetur“ wynika z błędności tezy przeciwnej, że coś, co się porusza, mogłoby poruszać się samo przez się. Ta ostatnia teza jest błędna dlatego, że prowadzi w konsekwencji do sprzecznego z nią wniosku. Oto, w jaki sposób: Jeżeli coś porusza się samo przez się, jest czymś pierwotnie (*primo*) wprowadzonym w ruch. Wobec tego po ustaniu ruchu w jednej jego części, ustanie ruch w jego całości<sup>29</sup>. Jeżeliby

---

różni się realnie od rzeczy poruszanej, natomiast zasadniczą treść pierwszej tezy metafizycznej musi się przyjąć bez żadnego dowodu, jako pewien postulat. Tak też uczynił ks. Salamucha w przeciwieństwie do św. Tomasza, który dowodził całej treści swej pierwszej tezy metafizycznej.

<sup>29</sup> Idę tu za wariantem: „Ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius“, który posiada leonińskie wydanie *Sum. c. Gent.* Jest to wariant, za którym w przeciwieństwie do Szymona Webera (*Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinen Wortlaut untersucht, Freiburg i. Br. 1902* oraz dodatek *Nochmals die Textfrage im Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin, Summa contra Gentiles 1, 13* do jego *Christliche Apologetik 1907*) opowiedzieli się Jerzy Grunwald (*Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band VI. Heft 3. Münster 1907, s. 137*) i Stefan Gilson (*Le thomisme*<sup>3</sup>, Paris 1927, s. 69, przypisek 2). Wariant ten przyjmował również początkowo Eugeniusz Rolfes (*Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, Köln 1898, s. 81, Zur Kontroverse über den Wortlaut des Textes in der philosophischen Summa des hl. Thomas 1, 13: „Ergo ad quietem unius partis eius (non) sequitur quies totius“*, *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, XX, 1906, s. 39—45, Zum Gottesbeweis des hl. Thomas,*

bowiem w wypadku ustania ruchu w jednej części druga część dalej się poruszała, wówczas nie całość rozważanego przez nas bytu byłaby pierwotnie wprawioną w ruch, lecz ta jego część, która porusza się dalej, mimo że inna część zaprzestała się poruszać. Ale, jeżeli się przyjmie, że dany byt wzięty jako całość przestaje się poruszać, gdy ustał ruch w jednej jego części, trzeba będzie przyjąć, iż ten byt nie porusza się sam przez się. To bowiem, czego spoczynek jest następstwem spoczynku czegoś drugiego, gdy jest w ruchu, jego ruch jest wy-

---

Herrn Professor Simon Weber in Freiburg zur Erwiderung, tamże. XXII, 1908, s. 80—94), chociaż później wprowadził wariant z „non“ (2-gie wyd. wymienionej wyż. książki, Limburg a. d. Lahn 1927, s. 50, 52, przypisek, 57). Do zwolenników wariantu bez „non“ należał w pewnej mierze ks. Salamucha. Twierdził on, że „ze względu na użyte przez autora spójniki prawdopodobniejszy jest wariant bez „non“, jednakowoż był zdania, że „obydwa warianty tekstu są sobie pod względem logicznym równoważne, a będą się różniły między sobą tylko pod względem uporządkowania wywodów“. Zob. Studium ks. Salamuchy *Zestawienie scholastycznych narzędzi logicznych z narzędziami logistycznymi*, ogłoszone w pracy zbiorowej *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, Studia Gnesnensia XV, Poznań 1937, s. 41—43. Wydaje się jednak, że za wariantem bez „non“ trzeba się opowiedzieć w sposób bardziej kategoriyczny, niż to zrobił ks. Salamucha. Jeżeli bowiem św. Tomasz utrzymywał, że z pojęciem bytu, który miałby rację swego ruchu w sobie, o ile jest pewną całością, nie daje się pogodzić twierdzenie, iż w tym bycie po ustaniu ruchu w jednej jego części pozostała część dalej się porusza, to w takim razie, chcąc być konsekwentnym, nie mógł napisać: „non sequitur quies totius“, chyba że darmo założymy, iż na skutek jakiejś chwilowej dysocjacji psychicznej co innego myślał a co innego pisał. O tym, że św. Tomasz musiał rozumować z wariantem bez „non“, świadczy także dalsze zdanie: „Nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso“. Gdyby św. Tomasz rozumował po linii lekcji z „non“, zaczęłoby to zdanie w ten sposób: „Nihil autem quod movetur quiescente alio...“ Dalsza część zdania również musiałaby w kilku punktach wyglądać inaczej. Za wariantem bez „non“ przemawia również to, co św. Tomasz pisze w dodatkowym wyjaśnieniu do swego dowodu, że do jego prawdziwości nie jest konieczne, by rzeczywiście jakaś część bytu poruszającego siebie mogła zaprzestać się poruszać, gdyż wystarczy, żeby było prawdziwe warunkowe twierdzenie: „quod, si quiesceret pars, quod quiesceret totum“. Gdyby św. Tomasz miał

wołany przez ruch tego drugiego czynnika i stąd też nie porusza się samo przez się<sup>30</sup>.

Zdaniem św. Tomasza nie odbiera wartości przytoczonemu dowodowi ta okoliczność, że w bycie, co do którego zakłada się, iż porusza samego siebie, nie można przyjąć, by jakaś część mogła zaprzestać ruchu, ani to, że w tym bycie część mogłaby wejść w stan spoczynku lub być poruszaną tylko *per accidens*, jak utrzymywał Avicenna<sup>31</sup>. Cała bowiem siła argumentacji zasadza się na tym, że byt, który poruszałby samego siebie *primo et per se*, który więc nie poruszałby się dzięki swoim częściom, nie zależałby w swym ruchu od czegoś innego; ruch zaś tego, co jest podzielne, zależy, podobnie jak jego istnienie, od części, i stąd też taki byt nie może poruszać samego siebie *primo et per se*. Do prawdziwości wniosku powyższego dowodu nie jest więc wymagane, by było prawdą, iż w bycie, który poruszałby samego siebie, jakaś część mogłaby przestać się poruszać. Wystarczy, by było prawdą twierdzenie warunkowe, że *jeżeliby przestała się poruszać część tego bytu*, przestałaby w następstwie tego poruszać się jego całość. A takie twierdzenie może być prawdziwe nawet wówczas, gdy poprzednik wyraża stan rzeczy niemożliwy do zrealizowania<sup>32</sup>.

2. Drugi arystotelesowski dowód pierwszej tezy metafizycznej opiera się na indukcji z poszczególnych odmian ruchu.

---

w swym rozumowaniu „non“, napisałby: „quod, si quiesceret pars, quod moveretur totum“. (Por. argumenty za lekcją bez „non“ we wstępie do leonińskiego wydania *Sum. c. Gent.*, s. XXXIV — XXXVII). Ks. Salamucha miał jednak słuszość co do tego, że i w oparciu o wariant z „non“ można skonstruować rozumowanie paralelne do rozumowania bazującego na wariancie bez „non“.

<sup>30</sup> Por. Arystotelesa *Nat auscult.* lib. VII, cap. I, s. 333, w. 9—36 oraz komentarz św. Tomasza do tego miejsca, lect. I, n. 3, s. 322, 323.

<sup>31</sup> Zob. *Avicenne perhypatetici ac medicorum facile primi opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata*, Venetiis, sumpt. heredum... Octaviani Scoti, 1508, *Sufficientia*, lib. II, cap. I, f. r-v, N — Q.

<sup>32</sup> Por. św. Tomasza *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, lib. VII, cap. I, lect. I, n. 5, 6, s. 323.

Logicznie punktem wyjścia dowodu jest podział ruchu. To, co porusza się, może, zdaniem Arystotelesa, poruszać się albo przez siebie (*per se*), albo na skutek ruchu drugiego ciała (*per accidens*). To znów, co się porusza przez siebie, może poruszać się albo pod wpływem przemocy (*per violentiam*), albo przez swoją naturę (*per naturam*). To zaś, co porusza się przez swoją naturę, może poruszać się z siebie (*ex se*), jak w wypadku zwierzęcia poruszającego się przez swą duszę, albo może poruszać się nie z siebie (*non ex se*), jak w wypadku ciał ciężkich i lekkich, które są poruszane przez wytwarzające je czynniki oraz przez przedmioty, jakie usuwają przeszkody na drodze ich ruchu (*a generante et removente prohibens*)<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> W parafrazie tekstu św. Tomasza, jaką Gilson daje w *Le thomisme*, s. 70, ciała ciężkie i lekkie poruszają się według Arystotelesa przez miejsce ich pochodzenia (*par leur lieu d'origine*). Takie ujęcie nie jest dość ściśle. Św. Tomasz utrzymywał za Arystotelesem, że chociaż ruch ciał ciężkich i lekkich jest następstwem ich formy (*Sum. theol.*, I, qu. CV, a. 2, III, qu. LXIX, a. 10), formy ciężkości (*forma gravitatis*), jeżeli idzie o ciała ciężkie (*Sum. c. Gent.*, lib. III, c. CLI), inaczej mówiąc, że chociaż zasadę (*principium*) ruchu ciał ciężkich stanowi pewna skłonność naturalna (*inclinatio naturalis*), mająca źródło w ich ciężkości (*Sum. theol.*, I—II, qu. XXXVI, a. 1 i 2, qu. XCIII, a. 6, ad 3), to jednak trzeba powiedzieć, że te ciała są poruszane z zewnątrz (*a motore extrinseco*), mianowicie przez byty, które dają im formę skłaniającą je do ruchu w dół czy w górę, oraz przez byty, które usuwają przeszkody tamujące ich ruch (*Sum. theol.*, I, qu. XVIII, a. 1, ad 2, qu. CV, a. 2). Swoje twierdzenie, że podstawową przyczyną ruchu ciał ciężkich i lekkich są wytwarzające je byty, uzasadniał św. Tomasz w ten sposób „...*motus localis gravium et levium consequitur formam quae datur a generante, ratione cuius generans dicitur movens... Eiusdem... est imprimere formam et disponere ad formam, et dare motum consequentem ad formam*“ (*Sum. theol.*, I, qu. CV, a. 2; por. także art. nast.). Czynniki usuwające przeszkody, jakie stoją na drodze ruchu ciał ciężkich i lekkich, uznawał św. Tomasz jedynie za czynniki ubocznie i dodatkowo poruszające te ciała, za *moventia per accidens*. (*Sum. theol.*, I—II, qu. XXV, a. 1, ad 2). Zob. Arystotelesa *Nat. auscult.* lib. VIII, cap. IV, s. 348—350, w. 33 aż do końca rozdziału, oraz komentarz św. Tomasza *lect. VII*, n. 5—8, s. 388—389, *lect. VIII*, s. 391—393 i Augusta Mansion *Introduction à la physique aristotélicienne*, s. 131, 132. Św. Tomasz, precyzując w swym komentarzu

Przyjąwszy taki podział ruchu, wykazuje Arystoteles albo przez odwołanie się do oczywistości, jak w wypadku ruchu „per -accidens“ i ruchu narzuconego przez przemoc, albo przez odwołanie się do doświadczenia, jak w wypadku ruchu „z siebie“ i „nie z siebie“, że przy każdej z tych odmian ruchu to, co się porusza, nie porusza się samo z siebie. To stwierdzenie prowadzi Arystotelesa do wniosku, że wszystko co jest w ruchu, porusza się pod działaniem czegoś innego<sup>34</sup>

3. Trzeci arystotelesowski dowód pierwszej tezy metafizycznej opiera się na następujących założeniach:

a) To samo i pod tym samym względem nie znajduje się równocześnie w akcie i w możności.

b) Wszystko, co się porusza, jest jako takie w możności<sup>35</sup>, gdyż tak wynika z definicji ruchu.

c) Wszystko, co porusza inny byt, o ile jest czynnikiem poruszającym, jest w akcie, gdyż do tego, żeby działać, trzeba być w akcie<sup>36</sup>.

---

myśl Arystotelesa odnośnie do genezy ruchu ciał ciężkich i lekkich, podkreśla z naciskiem, że właściwa tym ciałom zasada ruchu nie jest *principium motivum aut activum, sed principium passivum, quod est potentia ad talem actum* (lect. VIII, n. 7, s. 393).

<sup>34</sup> Por. Arystotelesa *Nat. auscult.* lib. VIII, cap. IV oraz komentarz św. Tomasza, lect. VII i VIII.

<sup>35</sup> Treść drugiego założenia wyraził ks. Salamucha w cyt. wyż. studium, s. 78, we formie wzoru:

$$[x, y]: \varphi(x) \cdot yRx \Rightarrow xP_y$$

Czyt.: Dla każdego x i y, jeżeli x się porusza i y porusza x-a, to x jest pod względem R (pod względem relacji ruchu) *in potentia* w stos. do y-a. Otóż wydaje się, że ta formuła nie została szczęśliwie pomyślana. Ks. Salamucha zakłada w swej formule *implicite*, że każde x, które się porusza, jest poruszane przez coś innego, przez t. Tymczasem taka myśl nie występuje *implicite* w założeniu Arystotelesa, które według św. Tomasza brzmi: „Omne quod movetur, in quantum huiusmodi, est in potentia“. Formuła, jaką wysunął ks. Salamucha, wprowadza zupełnie niedwuznacznie do przesłanek dowodu tezę dowodzoną w postaci osłabionej, tzn. bez zaznaczenia różnicy zachodzącej między rzeczą poruszaną a czynnikiem poruszającym.

<sup>36</sup> Obok wymienionych trzech założeń ks. Salamucha wyodrębnił

Sam dowód, będący dowodem apagogenicznym, można by przedstawić w następującej formie: Jeżeli to samo i pod tym samym względem nie znajduje się równocześnie w akcji i w możliwości, i jeżeli wszystko, co się porusza, jest jako takie w możliwości, a wszystko, co porusza inny byt, o ile jest czynnikiem poruszającym, jest w akcji, to w takim razie to samo i w odniesieniu do tego samego ruchu nie jest równocześnie czynnikiem poruszającym i rzeczą poruszaną, a w konsekwencji nic nie porusza samo siebie [*primo et per se*. Jeżeli zaś błędna jest teza, według której coś może poruszać samo siebie *primo et per se*, to prawdziwą jest teza, że wszystko, co się porusza, jest wprowadzane w ruch przez inny byt]<sup>37</sup>.

III. Druga teza metafizyczna pierwszego argumentu kinetycznego ze *Sum. c. Gent.* wyraża myśl, że w serii bytów poruszających inne i poruszanych nie można posuwać się w nieskończoność (*quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum*). Z tego, co jest powiedziane w drugim dowodzie tej tezy<sup>38</sup>, wynika, że ta teza odnosi się do serii uporządkowanej w ten sposób, iż każdy z należących do niej bytów jest kolejno (*per ordinem*) poruszany przez inny byt.

w swym studium jeszcze czwarte założenie:

$$[x]: \varphi(x) \supset \cdot [xt] \cdot tRx,$$

o którym mówi w przypisku 24, że „nie jest [ono] wyraźnie sformułowane przez św. Tomasza, ale jest użyte jako przesłanka w dowodzie, podobnie jak w dowodzie pierwszym“. Założenie to wywołuje zastrzeżenia analogiczne do tych, jakie nasunęło identyczne założenie, które ks. Salamucha wprowadził do pierwszego dowodu. Zob. przypisek 28 na s. 97, 98 niniejszego studium.

<sup>37</sup> Zdanie, podane w nawiasie, stanowi domyślny wniosek ostateczny całego rozumowania, które zostało niewątpliwie pomyślane jako dowód apagogeniczny. Wszak jeżeli badany przez nas dowód został wysunięty na poparcie pierwszej tezy metafizycznej, to w takim razie autor tego dowodu w tym celu starał się wykazać, iż błędna jest teza, że coś może poruszać samo siebie *primo et per se*, bo chciał zakonkludować, że prawdą jest, iż wszystko, co się porusza, jest wprowadzane w ruch przez inny byt. — Por. Arystotelesa *Nat. auscult. lib. VIII, cap. V, s. 352, w. 14—29* oraz komentarz św. Tomasza, *lect. X, n. 4, s. 401, 402*.

<sup>38</sup> „In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur...“

Dla wykazania prawdziwości nowej tezy metafizycznej podaje Arystoteles trzy dowody.

1. W dowodzie pierwszym opiera się na następujących wyraźnie sformułowanych założeniach:

a) Wszystko, co się porusza, jest ciałem<sup>39</sup>.

b) Każde ciało, które porusza drugie ciało dzięki temu, że samo jest wprowadzone w ruch od zewnątrz, w tym samym czasie, w jakim wywołuje ruch drugiego ciała, jest poruszane przez coś różnego od siebie<sup>40</sup>.

c) Każde ciało, będąc bytem skończonym, porusza się w czasie skończonym<sup>41</sup>).

Założenia te prowadzą Arystotelesa do następującego rozumowania, stanowiącego dowód *per reductionem ad absurdum*: Jeżeliby w serii bytów poruszających inne i poruszanych można było posuwać się w nieskończoność, mielibyśmy nieskończony szereg ciał<sup>42</sup>, gdyż wszystko, co się porusza, jest

<sup>39</sup> Św. Tomasz mówi więcej, mianowicie, że wszystko, co się porusza, jest podzielne i jest ciałem. Jednakowoż potrzebne w dowodzie jest tylko twierdzenie, że wszystko, co się porusza, jest ciałem. Wydaje się, że podzielność występuje w założeniu, przyjętym przez św. Tomasza, jedynie jako cecha charakterystyczna ciał.

<sup>40</sup> Ks. Salamucha wyraził to założenie w cyt. wyż. studium, s. 79, w sposób, który trudno uważać za adekwatne przedstawienie myśli św. Tomasza:

$$[x, y, t_1, t_2] : xRy \cdot \varphi t_1(x) \cdot \varphi t_2(y) \cdot \cdot t_1 = t_2$$

Czyt.: Dla każdego  $x$ ,  $y$ ,  $t_1$  i  $t_2$ , jeżeli  $x$  porusza  $y$ -a i  $t_1$  jest czasem trwania ruchu  $x$ -a a  $t_2$  jest czasem trwania ruchu  $y$ -a, to  $t_1$  jest identyczny z  $t_2$ . Jest rzeczą widoczną, że ks. Salamucha rozdzielił między dwa różne ciała relacje czasowe, które św. Tomasz odniósł do jednego i tego samego ciała.

<sup>41</sup> Ks. Salamucha (l. c) wyodrębnił jeszcze w związku z tym założeniem domyslnie założenie natury bardziej ogólnej, wyrażone we formie wzoru:

$$[x] : \sigma(x) \cdot \varphi(x) \cdot \cdot [\exists t_1] \cdot \varphi t_1(x)$$

Czyt.: Dla każdego  $x$ , jeżeli  $x$  jest ciałem i  $x$  się porusza, to istnieje takie  $t_1$  że  $t_1$  jest czasem trwania ruchu  $x$ -a.

<sup>42</sup> W ten sposób rozumiem wyrażenie św. Tomasza: „infinita corpora“. Taki sens wynika z następującego zdania dowodu: „Ergo omnia ista



ciałem. Ponieważ każde ciało, które porusza drugie ciało dzięki temu, że samo jest wprawione w ruch od zewnątrz, w tym samym czasie, w jakim wywołuje ruch drugiego ciała, jest poruszane przez coś różnego od siebie, wobec tego ten nieskończony szereg ciał poruszałby się w tym samym czasie, w jakim poruszałoby się jedno z tych ciał. Lecz ponieważ każde z nich, będąc bytem skończonym, porusza się w czasie skończonym, więc nieskończony szereg ciał poruszałby się również w czasie skończonym. To zaś jest niemożliwością. Wobec tego nie można przyjąć, by w serii bytów poruszających inne i poruszanych można było posuwać się w nieskończoność.

To zaś, że jest rzeczą niemożliwą, by nieskończony szereg ciał poruszał się w czasie skończonym, udowadnia Arystoteles w oparciu o następujące trzy założenia:

a) Czynniki poruszające i rzecz poruszana muszą być razem, jak tego dowodzi rozpatrywanie poszczególnych gatunków ruchu.

b) Ciała mogą być razem jedynie przez ciągłość i przyleganie do siebie (*per continuitatem vel contiguationem*)<sup>43</sup>.

c) Ciało nieskończone nie może poruszać się w czasie skończonym, jak to zostało dowiedzione w szóstej księdze *Fizyki*<sup>44</sup>.

Z dwu pierwszych założeń w połączeniu z założeniem nieskończonego szeregu ciał poruszających, inne i poruszanych

---

*infinita simul moventur dum unum eorum movetur*“. Wprawdzie w dodatkowym uzasadnieniu błędności wniosku tezy sprzecznej z drugą tezą metafizyczną św. Tomasz mówi, że przy przeciwnym założeniu wszystkie ciała tworzyłyby jakby jedno ciało ruchome *per continuitatem vel contiguationem*, ale w samym dowodzie bierze te ciała pod aspektem ich nieskończonej ilości. W przyjętym tu znaczeniu rozumieją również słowa św. Tomasza Grunwald (*Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, s. 142), Rolfes (*Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*<sup>2</sup>, s. 67) i Gilson (*Le thomisme*, s. 70).

<sup>43</sup> Te dwa pierwsze założenia ks. Salamucha sprowadził z pewnym uproszczeniem do jednego założenia, które wyraża, iż „ciała nie mogą działać na dystans“. Zob. s. 84 jego studium.

<sup>44</sup> Cap. VII, s. 328, w. 32—43. — Por. komentarz św. Tomasza, lect. IX, s. 306, n. 8—10.

wyprowadza Arystoteles wniosek, że ten szereg ciał będzie tworzył przez ciągłość i przyleganie do siebie jakby jedno nieskończone ciało. Otóż, zdaniem Arystotelesa, nie można przyjąć, by to nieskończone ciało poruszało się w czasie skończonym, gdyż na to nie pozwalają racje, na których opiera się trzecie założenie <sup>45</sup>.

2. W drugim dowodzie drugiej tezy metafizycznej wychodzi Arystoteles z założenia, że jeżeli byty poruszające inne i poruszane tworzą serię uporządkowaną tak, iż każdy z tych bytów jest kolejno poruszany przez inny byt <sup>46</sup>, wówczas trzeba przyjąć, że gdyby pierwszy motor został usunięty lub gdyby przestał działać, żaden z tych bytów ani nie wywoływałby ruchu w innych bytach, ani nie byłby wprowadzany w ruch, gdyż pierwszy motor jest przyczyną ruchu we wszystkich innych bytach. Przyjąwszy to założenie utrzymuje Arystoteles, że gdyby uporządkowana seria bytów poruszających inne i poruszanych była serią nieskończoną, nie byłoby pierwszego motoru, lecz wszystkie byty serii byłyby motorami wtórnymi (*media moventia*), a w konsekwencji żaden z nich nie byłby poruszany i nie byłoby żadnego ruchu w świecie. [Ponieważ ruch w świecie jest faktem, wobec tego trzeba przyjąć, że w uporządkowanej serii bytów poruszających inne i poruszanych nie można posuwać się w nieskończoność] <sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Zob. Arystotelesa *Nat. auscult.* lib. VII, c. I, s. 333, w. 39 — s. 334, w. 49 oraz komentarz św. Tomasza, lect. II.

<sup>46</sup> Czy słowa: „In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur“ należy brać w tym znaczeniu, że według św. Tomasza ciała poruszające inne i poruszane tworzą we wszechświecie *jedną* serię uporządkowaną? Przytoczone słowa nie nasuwają nas do takiego rozumienia. Jedna uporządkowana seria ciał poruszających inne i poruszanych jest, jak to już zauważył ks. Salamucha (studium cyt. wyż., s. 87), czymś mało prawdopodobnym i trudno przypuścić, żeby św. Tomasz całe *universum* ciał sprowadzał do takiej jednej serii. To, co św. Tomasz pisze w *Sum. c. Gent.*, lib. I, c. XLIV, że należy „omnia mobilia reducere... in unum primum movens seipsum“, nasuwa raczej myśl, iż według tego autora mamy we wszechświecie całe mnóstwo uporządkowanych serii ciał poruszających inne i poruszanych, które to serie schodzą się ze sobą w pewnym punkcie.

<sup>47</sup> Por. Arystotelesa *Nat. auscult.* lib. VIII, cap. V, s. 350, w. 19—29 oraz komentarz św. Tomasza, lect. IX, n. 4, s. 396, 397.

3. Trzeci dowód drugiej tezy metafizycznej stanowi wariant dowodu poprzedniego. Do tego wariantu Arystoteles doszedł w ten sposób, że odwrócił pochod swojej myśli zaczynając od głównej przyczyny ruchu (*incipiendo a superiori*).

Punkt wyjścia nowej argumentacji stanowi założenie, że jeżeli jakiś byt porusza inny byt z tytułu przyczyny instrumentalnej, to może tego dokonywać tylko w tym wypadku, gdy istnieje główna przyczyna ruchu. W oparciu o to założenie wywodzi Arystoteles, że jeżeliby seria bytów poruszających inne i poruszanych była serią nieskończoną, wszystkie te byty byłyby przyczynami instrumentalnymi ruchu, gdyż warunkowałyby ruch o tyle, o ile same byłyby poruszane, nie byłoby głównej przyczyny ruchu, a w konsekwencji tego żaden ruch nie występowałby w świecie. [Jednakowoż ruch w świecie jest rzeczywistością i dlatego musi być prawdziwą drugą tezą metafizyczna a nie teza z nią sprzeczna]<sup>48</sup>.

IV. Pierwszym twierdzeniem końcowym argumentacji, mającej za punkt wyjścia ruch ciał (jak się wydaje, sam ruch lokalny), jest zdanie, że istnieje pierwszy motor, który jest sprawcą ruchu a sam się nie porusza *Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile*. Mógłby ktoś sądzić, że to zdanie jest wnioskiem wyprowadzonym z tezy empirycznej o ruchu i z dwu tez metafizycznych. Za taką interpretacją, która w całej argumentacji dopatruje się wnioskowania, a więc jednej z form rozumowania dedukcyjnego, zdaje się przemawiać ta okoliczność, że pierwsze twierdzenie końcowe zaczyna się od „ergo“. A jednak nie może ulegać wątpliwości, że to twierdzenie nie jest wnioskiem, wyprowadzonym z tezy empirycznej i z dwu tez metafizycznych. To twierdzenie w żaden sposób nie zawiera się wirtualnie w tych tezach, które w swej treści nie uwzględniają pojęcia pierwszego motoru ani wyraźnie, ani domyślnie. Pierwsze twierdzenie końcowe argumentacji można traktować

<sup>48</sup> Zob. wskazane co dopiero dzieło Arystotelesa, l. c., w. 29—46 oraz komentarz św. Tomasza, lect. IX, n. 5, s. 397.

tylko jako r a c j ę t ł u m a c z ą c ą, która ma czynić ostatecznie zrozumiałym wszechświat materialny, spełniający w sobie, według Arystotelesa, warunki wyrażone w tezie empirycznej i w dwu tezach metafizycznych. Taki charakter wymienionego twierdzenia dowodzi tego, że podstawowa argumentacja za istnieniem pierwszego motoru nieruchomego stanowi jedną z form rozumowania r e d u k c y j n e g o. O tym, że św. Tomasz wyczuwał, iż pierwsze twierdzenie końcowe nie jest wnioskiem, świadczy forma, w jakiej wyraził to twierdzenie: „*Ergo necesse est ponere*..“ Przy zdaniu tym mimo początkowego „ergo“ hipoteza wniosku musi odpaść wobec dalszych wyrażań.

Drugim końcowym twierdzeniem argumentacji jest zdanie, że pierwszy motor nieruchomy jest Bogiem. Jakiegoś dowodu na tę tożsamość nie znajdujemy w tekście. Św. Tomasz przytoczywszy tezę Arystotelesa o istnieniu pierwszego motoru nieruchomego kończy lakonicznie: *Et hoc dicimus Deum*.

## § 2. Wartość rozumowania św. Tomasza.

W odniesieniu do pierwszego argumentu kinetycznego na istnienie Boga, podanego w *Sum. c. Gent.*, nasuwa się w pierwszym rzędzie pytanie, czy na drodze argumentacji, jaką św. Tomasz przypisuje Arystotelesowi, można dojść do pewności o istnieniu jednego pierwszego motoru nie poruszanego przez inny byt? Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, musimy rozpatrzyć krytycznie kolejne etapy rozumowania Tomaszowego Stagiryty, biorąc pod uwagę zarówno formalną poprawność jego wywodów, jak i łączność tych wywodów z rzeczywistością.

I. Uznając z Arystotelesem fakt ruchu ciał i uwzględniając w pierwszym rzędzie, jeżeli już nie wyłącznie, ruch lokalny, zaczniemy analizę krytyczną od pierwszej tezy metafizycznej argumentu kinetycznego.

Gdy idzie o realną wartość wymienionej tezy, to zanim zaczniemy badać poprawność przytoczonych za nią dowodów, musimy wpierw rozstrzygnąć, czy ta teza na skutek zawartego

w niej pojęcia działania<sup>49</sup> nie jest, o ile rozciąga się na przedmioty nieożywione, wyrazem antropomorficznego podejścia do przyrody martwej, jak u nas utrzymywał Bolesław Gawecki w studium *Przyczynowość i funkcjonalizm w fizyce*, ogłoszonym w *Kwartalniku Filozoficznym* z r. 1923<sup>50</sup>. Jeżeliby zarzut antropomorfizmu był słuszny, musielibyśmy z góry zakwestionować sensowność całej argumentacji, wysuniętej w *Sum. c. Gent.* za prawdziwością pierwszej tezy metafizycznej.

Chcąc rozstrzygnąć, czy zarzut antropomorfizmu jest słuszny, czy nie, musimy zbadać, czy jest prawdą, że w pojęciu działania mieści się koniecznie pojęcie wysiłku i pokonywania oporu, a więc pojęcie czegoś, co może wystąpić tylko u organicznych istot żyjących, obdarzonych jakimś życiem psychicznym, jak to starał się unaocznic Jan Łukasiewicz w rozprawie *Analiza i konstrukcja pojęcia przyczyny*, ogłoszonej w *Przeglądzie Filozoficznym* z r. 1906<sup>51</sup>. Otóż wydaje się, iż ks. Piotr Chojnacki ma słuszność, gdy pisze, „że pozytywiści... sami popełniają błąd antropomorfizmu, zacieśniając działania do typu działania ludzkiego. Nie dostrzegając takiego rodzaju działania w przyrodzie odrzucają zatem wszelkie działania. Pozytywiści nie liczą się z analogicznym sensem pojęcia działania...”<sup>52</sup>. Tymczasem można pomyśleć, że jakiś nieożywiony przedmiot materialny powoduje pewne zmiany w drugim przedmiocie materialnym, ożywionym czy nieożywionym, chociaż nie doznaje przy tym żadnego wysiłku i żadnego wrażenia oporu. To powodowanie zmian trudno nie nazwać działaniem, mimo że nie będzie to takie działanie,

---

<sup>49</sup> „Pojęcie działania — pisał Gawecki w studium *Przyczynowość i funkcjonalizm w fizyce* (s. 222) — jest tu zawarte, ponieważ »dla Arystotelesa jest rzeczą a priori pewną, że wszelka zmiana musi być wywoływana przez coś działającego«. — Gawecki odwołuje się tu do uwagi Langa z jego *Das Kausalproblem*, erster Teil: *Geschichte des Kausalproblems*, s. 127.

<sup>50</sup> S. 221.

<sup>51</sup> S. 116—120.

<sup>52</sup> *Wstęp do filozofii i zarys ontologii*, Opole 1949, s. 70, przypisek 1.

<sup>53</sup> Rozprawa cyt. wyż., s. 119.

jakie występuje u organicznych istot żyjących, obdarzonych życiem psychicznym. Sam Łukasiewicz przyznawał, że w złożone pojęcie działania fizycznego a niekiedy nawet drugorzędnie w pojęcie umysłowego działania człowieka wchodzi wykonywanie pewnych ruchów<sup>54</sup>. Otóż, jeżeli nieożywione przedmioty materialne są zdolne do wykonywania ruchów lokalnych, to nie widać, dlaczego nie moglibyśmy przyjąć, że u tych przedmiotów ich ruch lokalny może stać się formą działania na inne przedmioty. Ale ruch lokalny przedstawia się nam tylko jako jedna z wielu możliwych form działania materialnych przedmiotów nieożywionych. Łukasiewiczowi przyznamy słuszość tylko o tyle, że bezpośrednio nie spostrzegamy w przyrodzie nieożywionej żadnego działania. Z neoscholastyków przyjmuje taki pogląd ks. Chojnacki, który zaznacza, że pod tym względem panuje zgodność między Humem, pozytywistami i scholastykami<sup>55</sup>. Jeżeli jednak idzie o myśl refleksyjną, to dla niej idea działania przedmiotów nieożywionych stanowi tak naturalną i spontaniczną interpretację tego, co bezpośrednio spostrzegamy, że tylko pod sugestią kierunku empirystycznego może ktoś napisać, iż „mówiąc..., że woda d z i a ł a, albo, że prąd elektryczny d z i a ł a, używamy wyrazu tego w sposób obrazowy i, a n t r o p o m o r f i c z n y, ale nie naukowy“<sup>56</sup>.

Ponieważ nie ma żadnych powodów, by pojęcie działania ograniczyć wyłącznie do charakterystyki zachowania się żyjących istot organicznych obdarzonych życiem psychicznym, wobec tego trzeba powiedzieć, że pierwsza teza metafizyczna pierwszego argumentu kinetycznego ze *Sum. c. Gent.* nie zawiera w sobie żadnego antropomorfizmu, o ile uwzględnia działanie nieożywionych przedmiotów materialnych. Stwierdziwszy to, możemy przystąpić do zbadania, czy prawdziwość naszej tezy metafizycznej została efektywnie udowodniona.

1. W odniesieniu do pierwszego dowodu tej tezy nasuwa się w pierwszym rzędzie pytanie, czy dowód ten nie

<sup>54</sup> Tamże, s. 117, 118.

<sup>55</sup> Studium cyt. wyż., s. 69.

<sup>56</sup> Są to słowa Łukasiewicza z jego rozprawy cyt. wyż., s. 119.

opiera się na niekonsekwentnym zaprzeczeniu któremuś, z własnych założeń? Jak wiadomo, z zarzutem braku konsekwencji w rozumowaniu wystąpił ks. Jerzy Grunwald w pracy *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band VI. Heft 3. Münster 1907). Autor ten utrzymywał, że gdy św. Tomasz dowodził za Arystotelesem: „Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum. Ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius“, to zaprzeczył swemu drugiemu założeniu, w którym zostało powiedziane, iż to, co jest pierwotnie (*primo*) wprawione w ruch, nie porusza się dzięki swym częściom<sup>57</sup>. Na skutek takiej ujemnej oceny rozumowania św. Tomasza ks. Grunwald zmodyfikował to rozumowanie, sprowadzając je do następującej postaci: Podzielność mogłaby objawić się w bycie, który by się poruszał sam przez się, tylko na dwa różne sposoby. Mianowicie, albo tak, że gdy jedna jego część przestałaby się poruszać, druga część poruszałaby się dalej, albo tak, że cały ten byt przestałby się poruszać, gdyby jedna jego część ustała w ruchu. Otóż, czybyśmy przyjęli pierwszą ewentualność, czy drugą, musielibyśmy przyznać, że byt, co do którego pierwotnie założyliśmy, iż porusza się sam przez się, faktycznie nie porusza się w ten sposób. W pierwszym bowiem wypadku nie cały byt byłby czymś pierwotnie wprawionym w ruch, ale ta jego część, która poruszałaby się w dalszym ciągu. W drugim zaś wypadku rozważany przez nas byt nie byłby bytem poruszającym się przez siebie, gdyż to, co wchodzi w stan spoczynku w następstwie spoczynku drugiego czynnika, porusza się również dzięki ruchowi tego czynnika, i dlatego też nie porusza się samo przez się. Ponieważ tylko te dwa wypadki dają się pomyśleć i żadnego z nich nie można

---

S. 138 cyt. dzieła. — Niekonsekwentnego rozumowania dopatrywał się również w wariancie tekstu bez „non“ ks. Szymon Weber, który w następstwie takiego przeświadczenia posunął się nawet do tezy, że św. Tomasz nie mógł napisać o bycie mającym się poruszać przez siebie: „ergo ad quietem unius partis eius sequitur quies totius“. Zob. tego autora *Der Gottesbeweis aus der Bewegung bei Thomas von Aquin auf seinen Wortlaut untersucht*, s. 12, 14, 15, 17.

pogodzić z wymaganiami, jakie tkwią w pojęciu bytu poruszającego się przez siebie, stąd byt podzielny nie może poruszać się sam przez się, a w konsekwencji tego każdy taki byt porusza się przez coś drugiego<sup>58</sup>.

Rozumując w ten sposób ks. Grunwald nie wprowadził jakiegoś oryginalnego wariantu przejętego od Arystotelesa do wodu św. Tomasza, gdyż już Franciszek Suarez nadał w *Disputationes Metaphysicae*, disp. XVIII, sect. VII, n. 38<sup>59</sup>, podobną postać wywodom Stagiryty. „At vero — pisał *doctor eximius* — cum mobile habet partes, quiescente parte eius, vel quiescit totum, et sic non movetur per se primo, sed ab ea parte, qua quiescente, moveri desinit vel adhuc movetur, et sic etiam sequitur non se movere per se primo, sed ab ea parte a qua moveri dicitur, quiescente alia“.

Gdy idzie o wartość argumentacji ks. Grunwalda, to niewątpliwie, biorąc za punkt wyjścia wskazaną przezeń alternatywę, można dowieść, że żaden byt podzielny nie może poruszać się sam przez się *primo*, chociaż w niektórych szczegółach należałoby argumentować nieco inaczej. Niemniej jednak trzeba powiedzieć, że nic nas nie zmusza do zastąpienia rozumowania ze *Sum. c. Gent.* przez poprawione rozumowanie ks. Grunwalda, gdyż w rozumowaniu zapczętym od Stagiryty nie ma żadnej niekonsekwencji. Wydaje się, że nikt nie uświadamiał sobie tego lepiej, jak Jan Duns Scot, który w *Commentaria Oxoniensia ad IV libros magistri Sententiarum*, in II. lib. Sent., dist. II, qu. X<sup>60</sup>, w ten sposób uzasadniał zasadniczy człon rozumowania Arystotelesa: si [corpus] movetur a se primo, id est secundum se totum, igitur motus inest cuilibet parti eius. Consequentia tenet per hoc quod totum in quantum movens est homogeneum et moveri est passio homogenea: passio autem homogenea non inest toti primo hac primitate, nisi insit cuilibet parti eius; sequitur igitur quod si totum movetur primo hoc modo, quod si pars quiescit, totum

<sup>58</sup> O. c., s. 139.

<sup>59</sup> W wyd. cyt. wyż s. 642, col. 2.

<sup>60</sup> W wydaniu o. Mariana Fernandez Garcia O. F. M., t. II, ad Claras Aquas (Quaracchi) 1914, n. 207 (13), s. 206.



quiescit“. Do tych wnikliwych wywodów Scota można by jeszcze dodać, że logicznej spoistości rozumowania autora *Fizyki* nie przekreśla ta okoliczność, iż ostateczny wniosek okazuje się niezgodny z drugim założeniem dowodu, bo chodzi tylko o to, żeby twierdzenie prowadzące do tego wniosku, twierdzenie o ustaniu ruchu całości w następstwie spoczynku części, faktycznie wynikało z pojęcia bytu, który by był pierwotnie wprawiony w ruch, a to ma miejsce.

Broniąc przed zarzutem niekonsekwencji podane w *Sum. c. Gent.* rozumowanie Arystotelesa, muszę jednak zaznaczyć, że to rozumowanie nie we wszystkich szczegółach okazuje się zadowalające. Chcąc dowieść, że byt, który w swej całości przestałby się poruszać z racji spoczynku jednej ze swych części, nie poruszałby się sam przez się *primo*, św. Tomasz oparł się na założeniu, iż to, co przestaje się poruszać w następstwie spoczynku drugiego czynnika, porusza się również dzięki ruchowi tego czynnika (*cuius... quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur*). Założenie to należy bez żadnej wątpliwości rozumieć w ten sposób, że ten drugi czynnik stanowi całą przyczynę ruchu pierwszego czynnika. Takie założenie nie sprawdza się jednak w każdym wypadku, lecz wyraża tylko jedną z ewentualności. Obok niej możliwe są jeszcze dwie inne, na które już wskazał Suarez.

Pierwsza z tych ewentualności dotyczy czynników przestrzennie oddzielonych od siebie, z których czynnik pociągający swym spoczynkiem spoczynek drugiego czynnika nie był poprzednio w żadnej mierze przyczyną jego ruchu. Suarez zilustrował tę ewentualność przy pomocy następującego przykładu: Przypuśćmy, że dwa kamienie spadają jeden za drugim. Jeżeli pierwszy z nich został zatrzymany w swym ruchu, nie dozwoliłby drugiemu na dalsze spadanie. Tego spoczynku drugiego kamienia nie można by tłumaczyć sobie w ten sposób, że pierwszy kamień przestał poruszać drugi, bo gdy oba kamienie były w ruchu, pierwszy nie poruszał wcale drugiego. Spoczynek drugiego kamienia znalazłby całe uzasadnienie w tym fakcie, że pierwszy kamień przeszkadzałby dru-

giemu w dalszym spadaniu, i stąd nic nie upoważniałoby nas do przyjęcia zależności ruchu drugiego kamienia od pierwszego <sup>61</sup>.

Inna ewentualność, na którą zwrócił uwagę Suarez, odnosi się do czynników pozostających do siebie w takim stosunku, jak część do całości, z których jeden stanowi tylko częściową przyczynę ruchu drugiego. Mogło by być mianowicie tak, iż nie dlatego jakaś całość przestała się poruszać w następstwie ustania ruchu jednej ze swych części, żeby jedyne źródło jej ruchu miało znajdować się w tej części, lecz dlatego, że ta część, która stanowiła tylko częściową przyczynę ruchu całości, uniemożliwia przez swój spoczynek ruch innych części <sup>62</sup>.

Przyjęcie tezy, że w odniesieniu do części i całości założenie wprowadzone przez św. Tomasza wyraża jedynie pewną ewentualność, bo możliwą jest jeszcze druga ze wskazanych przez Suareza ewentualności, nie przeszkadza nam jednak dojść do takiego samego wniosku, jaki znajdujemy w *Sum. c. Gent.*, gdyż i w tej drugiej ewentualności byt złożony porusza się dzięki swoim częściom, dzięki tej części, która najpierw przestała się poruszać, oraz dzięki innym jeszcze częściom (a czy uwzględniane części są tylko niektórymi częściami bytu złożonego

---

<sup>61</sup> *Disput. Metaph.*, l. c., n. 39, s. 643. — Ujęcie Suareza domaga się pewnych korektur, gdyż myśliciel ten nie znał jeszcze prawa powszechnego ciężenia. Suarez utrzymywał, że spadające przedmioty poruszają się same przez się, *ex intrinseca gravitate*, jak napisze w disp. XXIX, sect. I, n. 7, s. 23 w t. XXVI wyd. Bertona.

<sup>62</sup> „...fieri potest ut quiescente parte, totum omnino quiescat secundum omnem suam partem, non quia totum a sola una parte moveretur, sed quia dum una pars desinit se movere et quiescere, resistit alteri, et impedit illam ne se moveat...” Tamże, disp. XVIII, sect. VII, n. 39, s. 643. — Zob. jeszcze n. 40.

Pewną świadomość tego, że założenie przyjęte przez św. Tomasza nie posiada powszechnego zastosowania, miał już Franciszek Sylwester z Ferrary. Ujęcie tego autora nie jest jednak dość zadowalające, bo co znaczy jego twierdzenie, że założenie św. Tomasza należy rozumieć *de eo quod per se quiescit ad quietem alterius, non autem de eo quod per accidens quiescit* (koment. do *Sum. c. Gent.*, lib. I, c. XIII, n. IV, s. 34)? Takie rozwiązanie trudności zdaje się być tylko słownym wybiegiem.

żonego, czy wszystkimi jego częściami, to jest dla celu naszego dowodzenia obojętnej). Ale po dokonaniu takiej modyfikacji rozumowania św. Tomasza musimy powiedzieć, że w nowym ujęciu jego argumentacja nie wyklucza już tego, co wykluczała we formie pierwotnej, by mianowicie byt podzielny nie mógł poruszać się *per se primo* w tym znaczeniu, żeby w każdej części był równocześnie czynnikiem poruszającym i rzeczą poruszaną, o ile poszczególne części nie poruszałoby jedno drugich, ani nie poruszałoby całości bytu podzielnego, lecz każda z nich poruszałaby tylko sama siebie<sup>63</sup>. Wszak licząc się z ewentualnością wskazaną przez Suareza, przyjmujemy, że mogło by nie być tak, żeby cała reszta bytu podzielnego, która przestała się poruszać w następstwie spoczynku jednej jego części, była poprzednio poruszana przez tę część. Lecz gdy to przyjmiemy, możemy powiedzieć, że nic już nas nie zmusza do tego, by utrzymywać, iż jakakolwiek część rozważanego przez nas bytu porusza inną część lub całość tego bytu. Nie można by przecież wykluczyć i tego, że ów byt poruszał się uprzednio nie dzięki samemu ruchowi części, która później pierwsza przestała się poruszać, i dzięki ruchowi niektórych innych części poza nią, ale dzięki ruchowi wszystkich swoich części; ten zaś stan ruchu wszystkich części daje się pojąć tylko przy założeniu, że każda część, chociażby wywierała wpływ na inne części, porusza w zasadzie samą siebie, a ruch całości bytu, uzależniony od części w sensie materialnym, stanowi syntezę ich ruchu<sup>64</sup>. Wprawdzie musielibyśmy przyjąć, że efektywny ruch całości bytu podzielnego zależy ostatecznie od jednej jego części, od tej części, która przez swój spoczynek sparaliżowałaby ruch innych części, ale gdy idzie o ruch już

---

<sup>63</sup> W wypadku wskazanej tu ewentualności w poszczególnych częściach bytu podzielnego nie byłoby żadnej podstawy do realnego wyodrębnienia czynnika poruszającego i rzeczy poruszanej.

<sup>64</sup> Przy takim ujęciu nie można wyróżniać w bycie podzielnym czynnika poruszającego i rzeczy poruszanej w tym znaczeniu, na jakie pozwalał dowód w sformułowaniu św. Tomasza, niemniej jednak jakiś sens tego rozróżnienia został zachowany, gdyż w omawianej przez nas ewentualności byt podzielny, wzięty jako całość, porusza się *ab alio*, gdyż porusza się dzięki swoim częściom.

rozpoczęty, to nic nie wzbraniałoby nam założyć, iż ów byt porusza się faktycznie dzięki ruchowi wszystkich swoich części, dokładniej, dzięki samoruchowi wszystkich swoich części, tak, iż ruch całego bytu pochodziłby *per se primo* od niego całego.

Doskonałą świadomość tego, czego nie wyklucza odpowiednio skorygowany dowód Arystotelesa, miał Suarez, jak to jest widoczne z *Disputationes Metaphysicae*, disp. XVIII, sect. VII, n. 39 i 40<sup>65</sup>. Poprzednikiem Suareza pod tym względem był Duns Scot, który chociaż nie przeprowadził takiej krytyki rozumowania Stagiryty, jakiej później dokona *doctor eximius*, to jednak, wiedziony trafną intuicją, utrzymywał w *Commentaria Oxoniensia*, in lib. II. Sent., dist. II, qu. X, n. 207 (13, 14), 208 (15), iż Arystoteles nie udowodnił na początku siódmej księgi *Fizyki tego*, by ciało nie mogło poruszać siebie *primo* w tym znaczeniu, żeby we wszystkich swoich częściach było równocześnie czynnikiem poruszającym i rzeczą poruszaną, a więc, żeby nie mogło poruszać samo siebie *primitate causalitatis praecisae*, w wypadku której ruch całości powstawałby z samoruchu wszystkich części. Zdaniem Scota Arystoteles dowiódł tylko tyle, że żadne ciało nie może *równocześnie* poruszać siebie *primo* w tym sensie, żeby racja jego ruchu mieściła

---

<sup>65</sup> „Duobus... modis — pisał Suarez pod n. 39, s. 643 — intelligi potest aliquid moveri per se primo. Unus est, quod motus totius mobilis ita conveniat toti, ut a nullo alio pendeat, etiam a partibus. Et hoc sensu recte probat ratio non posse corpus movere se per se primo... Alio ergo modo dici potest aliquid movere se per se primo, quia secundum omnem suam partem movet et movetur, ita ut nulla pars moveat aliam, neque totum ut sic, sed unaquaeque moveat seipsam, et ita partialiter concurrat ad motum totius, qui ex motibus et motionibus omnium partium consurgat. Et quidem, si aliquid se moveat hoc modo, propriissime dicetur ita se movere per se primo, ut in eo non distinguatur movens a mobili. Quod autem non possit aliquod corpus ita se movere, non potest efficaciter concludi praedicta ratione, etiamsi utrumque illius membrum concedatur“. — Do tego ostatniego spostrzeżenia powraca jeszcze Suarez w nast. n., gdzie pisze: „Quod ergo totum ut totum a partibus pendeat, non obstat quominus motus totius per se primo proveniat ab eodem toto“.

się w nim, o ile jest pewną całością, i w drugim, co dopiero podanym rozumieniu, gdyż to mieści w sobie sprzeczność<sup>66</sup>.

Po ustaleniu, co wyklucza a czego nie wyklucza odpowiednio skorygowany dowód zapożyczony od Arystotelesa, chciałbym jeszcze zaznaczyć, że w tekście *Sum. c. Gent.* można znaleźć podstawę do bardzo prostego i oczywistego wariantu powyższego dowodu, kierując się dodatkowymi wyjaśnieniami, jakimi św. Tomasz zaopatrzył argumentację starożytnego myśliciela. Wiemy, że wśród tych wyjaśnień św. Tomasz jeszcze raz w ten sposób krótko uzasadniał, dlaczego byt podzielny nie może poruszać sam siebie *primo* w przyjmowanym w *Sum. c. Gent.* znaczeniu: „...vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se“. Wydaje się, że tego zarysu rozumowania nie można by pełniej rozwinąć, jak to zrobił kard. Franciszek Toletus w komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa. Autor ten nadał rozumowaniu św. Tomasza następującą postać: Jeżeliby coś poruszało się *per se primo*, jego ruch nie zależałby od niczego innego. Lecz ruch każdego bytu zmiennego, stanowiącego pewną całość (*cuiusque mobilis totius*), zależy od jego składowych części i od ich ruchu. Jak bowiem części są przyczyną istnienia wymienionego bytu, tak ruch jego części jest przyczyną ruchu jego samego, gdyż dzięki tym częściom jest tym, czym jest. O zależności ruchu rzeczonoego bytu od ruchu jego części świadczy ta okoliczność, że gdyby części przestały się poruszać, sam ten byt również przestałby się poruszać w swej całości. Chodzi tu o za-

<sup>66</sup> Zob. w cyt. wyż. wydaniu t. II, s. 206—208. — Jak Scot pojmował to poruszanie się *primitate causalitatis praecisae*, to najlepiej jest widoczne z tego, co pisze o ciałach „ciężkich“: „...grave movetur a se primo, quia secundum quamlibet partem et movet, et movetur, et cuilibet parti competit, licet non primo, sed in quantum est in toto, et movere et moveri“, N. 207 (14), s. 207. — Pod n. 208 (15), s. 208, Scot pisze, że w wypadku ciał „ciężkich“ *motus totalis componitur ex partium motionibus partialibus, sicut totum grave ex partibus gravis*.

ležność jednostronną, gdyż rozważany przez nas byt mógłby jako całość wejść w stan spoczynku a mimo to jakaś jego część mogłaby znajdować się w ruchu. Wobec tego ruch nie przysługuje *a se primo* bytowi złożonemu z części. Ponieważ każdy byt podległy zmianie (*omne mobile*) posiada części, stąd też wszystko, co się porusza, porusza się przez coś innego i jest w ruchu dzięki swym częściom (*et per partes inest ei motus*)<sup>67</sup>.

W odniesieniu do tej argumentacji narzucają się uwagi analogiczne do tych, jakie wysunąłem w przedmiocie poprzedniego skorygowanego dowodu, inspirując się krytycznymi spostrzeżeniami Scota i Suareza. Mianowicie, zarówno w argumentacji kard. Toletusa, jak i w jej zarysie ze *Sum. c. Gent.*, nie zostało sprecyzowane, czy chodzi o zależność ruchu bytu podzielnego od niektórych tylko części tego bytu, czy też od wszystkich jego części. Nie powinno nas to jednak dziwić, gdyż dla celu rozumowania ta precyzja jest obojętna. Dowód zachowuje swą ważność zarówno wówczas, gdy uwzględnimy niektóre części bytu podzielnego, jak i wtedy, gdy weźmiemy pod uwagę wszystkie jego części. Ale, jeżeli tak, to w takim razie rozumowanie św. Tomasza i kard. Toletusa, obejmując bez żadnych wątpliwości wypadek poruszania bytu podzielnego przez jedną z jego części, nie wyklucza także wypadku materialnej a nie efektywnej zależności ruchu wymienionego bytu

---

<sup>67</sup> Zob. Francisci Toleti, e Societatis Jesu theologo, S. R. E. cardinalis, *Commentaria una cum Quaestionibus in octo libros Aristotelis de Physica auscultatione*, Coloniae Agrippinae, in Officina Birkmannica, sumptibus Hermanni Mylii, MDCXV, in lib. VII, cap. I, qu. I, f. 193r, 2 col.

Jako dodatkowe wyjaśnienie do rozumowania kard. Toletusa może służyć to, co Franciszek Sylwester z Ferrary pisał w komentarzu do *Sum. c. Gent.*, lib. I, cap. XIII, n. IV, s. 34, o wzajemnym stosunku całości i części bytu podzielnego, „quod, licet partes formaliter sint per esse totius, et similiter formaliter uno motu moveantur qui est motus totius continui, secundum quod motus dividitur ad divisionem mobilis; sunt tamen causa totius in genere causae materialis, et motus partium sunt materia motus totius. Et sic partes, in quantum huiusmodi, sunt priores toto. Unde esse et motus totius dependet a partibus in via generationis et in genere causae materialis: partes autem dependent a toto in genere causae formalis“.

od wszystkich jego części, w którym to wypadku żadna część nie porusza drugiej, ani całości bytu podzielnego, lecz każda część porusza sama siebie, zaś ruch całości bytu powstaje z samoruchu wszystkich części. Innymi słowy, nasz wariant pierwszego dowodu ze *Sum. c. Gent.* nie wyklucza tego, żeby ciało mogło się poruszać *per se primo* w drugim znaczeniu wyodrębnionym przez Scota<sup>68</sup> i Suareza. Trudno nie podkreślić okoliczności, że do tego spostrzeżenia dochodzimy nie wprowadzając żadnych zmian w rozumowaniu naszkicowanym przez św. Tomasza.

2. O drugim dowodzie zasady ruchów już ks. Salamucha zauważył, że jego argumentacja jest „logicznie najslabsza“, a „wartość jej zależna jest od tego, czy klasyfikacja [ruchu] jest wyczerpująca a interpretacje doświadczone są słuszne“<sup>69</sup>.

W tej chwili nie chciałbym poruszać zagadnienia, czy św. Tomasz podał za Arystotelesem wyczerpującą klasyfikację zasadniczych typów ruchu. Szukanie odpowiedzi na to pytanie w oparciu o dane współczesnych nauk przyrodniczych zaprowadziłoby nas zbyt daleko od analizowanych obecnie tekstów św. Tomasza. Tym, jak dziś przedstawiałaby się wyczerpująca klasyfikacja podstawowych odmian ruchu, zajmę się później, gdy, przechodząc do całościowej oceny Tomaszowych prób dowodzenia istnienia Boga z ruchu fizycznego, będę się starał rozstrzygnąć, czy nie dałoby się zbudować jakiegoś poprawnego indukcyjnego dowodu zasady ruchu. Na razie chciałbym

---

<sup>68</sup> Gdy Scot wyjaśnia: „...et dico quod hoc totale grave in quantum est tale homogeneous est ex partibus similibus, et partes istae sunt priores aliquo modo ipso toto, ita quod, destructis istis in ratione partium, non manet totum. Ita dico quod non est inconveniens quod eis insint suae passiones ut motiones partiales, et quodammodo prius quam motio totalis conveniat ipsi toti, quia motio totalis componitur ex partium motionibus partialibus, sicut totum grave ex partibus gravis“ (*Comment. Oxon.*, t. II, in lib. II, dist. II, qu. X, n. 208 (15), s. 208), to w tych twierdzeniach nie wychodzi poza granice, zakreślone przez powyższy wariant pierwszego dowodu ze *Sum. c. Gent.* Przytoczone wywody Scota mogłyby być uważane za rozwinięcie tego, co kard. Toletus powiedział o bycie podzielnym: *et per partes inest ei motus.*

<sup>69</sup> Dowód „ex motu“ na istnienie Boga, s. 77.

zwrócić uwagę na tę okoliczność, iż indukcyjny dowód św. Tomasza nie może nas zadowolić już choćby z tego powodu, że w jednym ze swych członów opiera się na dawno przestarzałym ujęciu genezy ruchu ciał „ciężkich“ i „lekkich“. Tłumaczenie ruchu wymienionych ciał, jakie św. Tomasz przejął od Arystotelesa, zostało nawet w średniowieczu zarzucone przez niektórych myślicieli. Wszak już Scot twierdził, że nie można dopatrywać się przyczyny sprawczej *per se* ruchu ciał „ciężkich“ w tych bytach, które dały im początek, gdyż owe byty mogłyby nie istnieć, a ciała „ciężkie“, o ile nic im nie stanie na przeszkodzie, będą w dalszym ciągu spadały<sup>70</sup>. Stąd też *doctor subtilis* utrzymywał, że ciała „ciężkie“ poruszają się efektywnie przez siebie samych *primitate causalitatis prae-cisae*, dzięki właściwemu im aktywnemu uzdolnieniu (*principium activum, potentia activa*) do zajęcia ich „na-

---

<sup>70</sup> „Quid ergo attrahit? — pytał się Scot o przyczynę spadania ciał ciężkich. — Nunquid ubi mathematicum? Constat quod non, quia non est forma activa... Nec generans grave, quia tunc potest non esse. — Ergo oportet dare quod sit aliquid *intrinsicum* ipsi gravi, vel ipsummet *grave* per aliquid *intrinsicum*“ *Comment. Oxon.*, t. II, in lib. II, dist. II, qu. X, n. 204, s. 200. — Analogiczną krytykę ujęcia Arystotelesowego dał później Suarez (o. c., disp. XVIII, sect. VII, n. 22, 23, s. 636, 637), który zresztą wyraźnie nawiązał do uwag krytycznych Scota, nazywając je „evidentes rationes“. W pozytywnym sformułowaniu Suarez w mniejszym jednak stopniu niż Scot oddalił się od stanowiska Arystotelesa, bo gdy Scot utrzymywał, iż ciała „ciężkie“ i „lekke“ poruszają się bezwzględnie z siebie samych, to Suarez był zdania, że wymienione ciała mają tylko bezpośrednią przyczynę swego ruchu w sobie, w swej czynnej zasadzie, jaką jest „wewnętrzna ciężkość“ i „lekkość“ (tamże, n. 23, 25, s. 637, 638), natomiast główną przyczyną ich ruchu są te byty, które im dały początek (tamże, n. 21, s. 636, n. 26, s. 638). Trudno nie zwrócić uwagi na okoliczność, że sformułowanie Suareza nie różni się od doktryny, jaką już przed nim wysunął tomista (choć w tym wypadku wcale nie tomista) Franciszek Sylwester z Ferrary w komentarzu do *Sum. c. Gent.*, lib. I, cap. XCVII, III, 3, s. 262. Już ten autor twierdził, że gdy bierzemy pod uwagę czynnik poruszający *simpliciter et primo*, to tym czynnikiem w stosunku do ciał „ciężkich“ i „lekkich“ jest ten byt, który im dał początek (*generans*), gdy zaś mówimy o czynniku poruszającym *secundum quid et secundario*, to tym czynnikiem są formy ciężkości i lekkości, stanowiące „w jakiś sposób“ czynną zasadę (*principium activum*) ruchu.



turalnego“ miejsca<sup>71</sup>. Chociaż w swoim czasie ta doktryna Scota, przygotowana częściowo przez Henryka z Gandawy<sup>72</sup>, mogła uchodzić za ujęcie bardziej zadowolające od czysto arystotelesowskiej interpretacji św. Tomasza, to jednak i ona również od dawna należy jedynie do historii.

Nie mogąc akceptować całości indukcyjnego dowodu św. Tomasza, będziemy jednak mogli przejąć z niego do jakiegoś nowego dowodu indukcyjnego (o ile taki dowód w ogóle da się przeprowadzić) wszystko to, co dotyczy innych odmian ruchu, niż ruch ciał „ciężkich“ i „lekkich“. Bo nawet w tym wypadku, gdy coś porusza się przez siebie dzięki działaniu wewnętrznego motoru, jak zwierzęta, które poruszają się przez swoją duszę, można powiedzieć, że porusza się przez coś drugiego. Wprawdzie ten sposób wyrażania się będzie wydawał się w pierwszej chwili trochę dziwnym, gdyż potocznie w podobnych wypowiedziach mamy na myśli uleganie działaniu zewnętrznego motoru, będącego odrębnym indywiduum, niemniej jednak jesteśmy w pełni uprawnieni do mówienia w naszym wypadku o poruszaniu się przez coś innego, gdyż motor wewnętrzny zwierzęcia, jego dusza, jest czymś różnym od niego, o ile go bierzemy jako pewną całość. Moglibyśmy tu powiedzieć o duszy zwierzęcia, biorąc ją jako część żyjącego indywiduum, to, co Scot napisał w innym zastosowaniu: *pars non est ipsum*<sup>73</sup>.

3. Chcąc należycie ocenić wartość argumentacji trzeciego dowodu zasady ruchu, musimy zwrócić uwagę na to, że gdy św. Tomasz twierdzi, iż nic nie porusza samo siebie, to chce przez to powiedzieć, że żaden byt podzielny<sup>74</sup> nie porusza sam siebie, o ile jest pewną całością, w niezależności od swych części<sup>75</sup>, gdyż w przeciwnym razie ten byt byłby jako całość w odniesieniu do tego samego ruchu równocześnie w akcie i w możności, tzn. żeby już wykonywał dany ruch a jednocześnie go nie dokonywał, będąc tylko w moż-

<sup>71</sup> L. c., n. 201 (2) — 208 (15), s. 197—208.

<sup>72</sup> Zob. mój art. cyt., wyż., s. 124, przypisek 24.

<sup>73</sup> L. c., n. 207 (13), s. 206.

<sup>74</sup> Zob. trzecie założenie pierwszego dowodu.

<sup>75</sup> Por. drugie założenie tego samego dowodu.

ności do jego spełnienia, to zaś jest niemożliwe. Nie chodzi więc św. Tomaszowi w argumentacji, odwołującej się do pojęć możności i aktu, o to, że żaden byt nie może poruszać się wyłącznie przez samego siebie, tzn. w sposób adekwatny, bez udziału zewnętrznego czynnika, jak to sugerowali ks. Józef Donat, S. J.<sup>76</sup>, lub ks. Pedro Descogs, S. J.<sup>77</sup>, którzy zresztą mieli na uwadze tekst ze *Sum. theol.* Problematyka wymienionych autorów wyrosła z konkretnego podejścia do bytu podległego zmianie. Ks. Donat i ks. Descogs brali ten byt razem z jego częściami, pod kątem widzenia jego własnych uzdolnień ruchowych. Stąd też Tomaszowe twierdzenie o niemożliwości autokinezy musiało im się przedstawić jako twierdzenie o niesamowystarczalności we wprawianiu w ruch samego siebie. Tymczasem św. Tomasz twierdził co innego, a twierdził co innego dzięki temu, że w konkretnych bytach podzielnych wyodrębnił przez abstrakcję jednorodną całość jako taką. W twierdzeniu wysuniętym przez autora *Summary Filozoficznej* chodziło o to, że żaden byt podzielny nie jest zdolny do autokinezy w sensie ścisłym, a więc do takiego wprawienia samego siebie w ruch, żeby ruch całości pochodził od całości jako takiej, a nie od części.

To twierdzenie św. Tomasza nie będzie w nas budziło, a przynajmniej nie powinno w nas budzić żadnych zastrzeżeń co do jego bezwzględnej prawdziwości, jeżeli tylko przyjmiemy powszechną wartość realną pierwszego założenia dowodu. Uznając powszechną wartość realną pierwszego założenia możemy ujrzeć z całą oczywistością, że wniosek św. Tomasza o niemożliwości autokinezy w sensie ścisłym nie dopuszcza na żadne wyjątki.

Nie będziemy więc mogli pójść za Scotem, który utrzymywał, że argumentacja, oparta na rozróżnieniu pojęć możności i aktu, jest słuszną tylko w wypadku czynności „jednoznacznej“ (*in actione univoca*), o ile wyklucza, żeby ta sama rzecz mogła równocześnie znajdować się w stosunku do tej samej zmiany w akcie formalnym i w możności formalnej, natomiast niczego

<sup>76</sup> *Theodicea* 5 et 6, Oeniponte 1929, s. 54, 55.

<sup>77</sup> *Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, s. 292, 293, 307.

nie dowodzi w zastosowaniu do czynności „wieloznacznej“ (*in actione aequivoca*), kiedy dana rzecz znajduje się w odniesieniu do określonej zmiany równocześnie w możności formalnej i w akcie wirtualnym, gdyż ten stan rzeczy nie mieści w sobie żadnej sprzeczności<sup>78</sup>. Scot nie mylił się twierdząc, że w założeniu współistnienia w tej samej rzeczy możności formalnej i aktu wirtualnego w odniesieniu do tej samej zmiany nie mieści się żadna sprzeczność. Wszak akt wzięty w znaczeniu zasady czynnej (*principium activum*) i możność rozumiana jako zasada bierna (*principium passivum*) nie przeciwstawiają się sobie i żadne z nich nie stanowi zaprzeczenia drugiego czynnika. Przeciwnie twierdzenie Franciszka Sylwestra z Ferrary wyrosło na gruncie błędnego, jak za chwilę zobaczymy, przekonania, że argumentacja św. Tomasza musi dla swej ważności obejmować w pojęciu aktu również akt wirtualny, oraz w oparciu o dogmatycznie przyjęte założenie, iż akt wirtualny jest nie mniejszej doskonałości niż akt formalny, a nawet posiada wyższy od niego *modus*<sup>79</sup>. Wydaje się ponadto, że dana rzecz mo-

<sup>78</sup> Zob. mój art. cyt. wyż., s. 123, 124. — To samo ujęcie, jakie występuje u Scota, znajdujemy między innymi u Jana de Bassolis (*Opera Joannis de Bassolis... in quatuor Sententiarum libros (credite) aurea*, in lib. II, dist. XXV, qu. I, a. 2, f. CXXVIII v, col. 1, a. 4, f. CXXXI r, col. 1), u Grzegorza z Walencji (*Gregorii de Valentia, Metimnensis... Commentariorum theologorum tomus primus complectens materias primae partis D. Thomae*, col. 89, C, D), u Emanuela Goësa (o. c., in septimum librum Physicorum, cap. I, quaest. unica, a. 2, col. 296) i u Franciszka Suareza (o. c., disp. XVIII, sect. VII, n. 12, s. 634, n. 19, s. 635, 636, n. 37, s. 642, n. 43, s. 644, 645, n. 51, s. 647, n. 54, s. 649).

<sup>79</sup> „...si propositio assumpta — pisał Franciszek Sylwester z Ferrary — scilicet quod idem non potest simul esse in actu et in potentia, intelligeretur tantum de actu et potentia formali, non autem de actu virtuali et potentia formali, non probaretur hoc intentum [quod movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens et altera est mota]. Diceretur enim quod movens seipsum localiter non est in actu formali, sed in actu virtuali et potentia formali; et sic non oportet quod dividatur in duas partes, quia esse in actu virtuali et potentia formali eidem convenire simul possunt; et per consequens idem potest seipsum movere primo. Ergo“. Koment. do analizowanego rozdziału *Sum. c. Gent.*, n. VII, 1, s. 35. — Nieco dalej (2) nasz dominikanin argumentuje w ten sposób: „...ratio quare repugnat quod aliquid sit simul in actu formali

głaby poruszać się na mocy własnego aktu wirtualnego nie tylko jako przyczyna nieadekwatna, co przyjmują ks. Donat i ks. Descoqs, ale także jako przyczyna adekwatna, na co wymienieni autorzy się nie zgadzają, a co uznawał *doctor subtilis*. Powoływanie się ks. Donata i ks. Descoqsa na tę okoliczność, że gdyby jakaś rzecz poruszała się dzięki własnemu aktowi wirtualnemu jako przyczyna adekwatna, wówczas dawałaby sobie więcej, niż by posiadała, a to z tej racji, że posiadanie danej zmiany w akcie wirtualnym jest czymś mniejszym od posiadania jej w akcie formalnym<sup>80</sup>, stanowi argument mało przekonywujący. Gdyby własności skutku musiały wystąpić formalnie w przyczynie, jak zakładają ks. Donat i ks. Descoqs<sup>81</sup>, to niejednokrotnie dodatkowy udział zewnętrznej przyczyny nie doprowadziłby do żadnego rezultatu, gdyż często i w tej przyczynie własności skutku nie mieszczą się formalnie. Zwrócił już na to uwagę ks. Franciszek S a w i c k i w pracy *Die Gottesbeweise* (Paderborn 1926)<sup>82</sup>. Niemniej jednak musimy powiedzieć, iż Scot przeoczył ten fakt, że argumentacja zbud-

---

et in potentia formali, est quia ratio actus et ratio potentiae passivae sunt oppositae, eo quod unius ratio consistat in perfectione, alterius vero in imperfectione et privatione. Sed non minoris perfectionis est actus virtualis quam actus formalis: immo excellentiorem modum habet. Ergo, si repugnat quod aliquid sit simul in actu formali et in potentia formali, in iis scilicet quae univoce dicuntur, multo magis repugnabit quod aliquid sit simul in actu virtuali et in potentia formali, in aequivocis videlicet“.

<sup>80</sup> Tego rodzaju rozumowanie znajdujemy już u C. R. Billuarta w *Summa Sancti Thomae hodiernis Academicarum moribus accomodata*, editio nova, Parisiis, apud Victorem Palmé, bez daty, t. I, dissert. I, a. II, s. 28, contra 3<sup>o</sup>.

<sup>81</sup> Z dawnych autorów to założenie wprowadził Jan od św. Tomasza, gdy przeciw możliwości poruszania się na mocy doskonałego aktu wirtualnego argumentował, „quod nihil sufficit actu movere ex eo praecise, quod in eo est virtus, sed requiritur, quod habeat aliquid de motu in actu, ratione cuius moveat id, quod est in potentia, quia omnis motus est de quodam in quiddam, et tamquam actus entis in potentia, habens scilicet aliquid de actu et transiens ad id, quod est in potentia“ (O. c., s. 448, col. 1. — Zob. jeszcze s. 447, col. 1, s. 448, col. 2, s. 449, col. 1 i s. 451, col. 1).

<sup>82</sup> S. 60—62.

wana na rozróżnieniu pojęć możliwości i aktu, doprowadzając w przedostatnim etapie do wniosku, iż żaden byt podzielny nie porusza sam siebie, o ile stanowi pewną całość, nie wyklucza tylko pozytywnie autokinezji w znaczeniu szerszym, jaką jest poruszanie się na mocy własnego doskonałego aktu wirtualnego, a więc dzięki jakiejś części składowej własnego podzielnego bytu jednostkowego<sup>83</sup>, natomiast formalnie takiej autokinezji nie uwzględnia ani *explicite*, ani *implicite*. Wszak jeżeli św. Tomasz dla udowodnienia tezy, że nic nie może być w odniesieniu do tego samego ruchu czynnikiem poruszającym i rzeczą poruszaną, odwoływał się do założenia, iż nic nie może znajdować się równocześnie i pod tym samym względem w akcie i w możliwości, to mógł przeprowadzić dowód pod tym tylko warunkiem, że uwzględniał w pojęciu aktu wyłącznie akt formalny, bo dany byt podzielny nie mógłby jedynie znajdować się w odniesieniu do tego samego ruchu w akcie formalnym i w możliwości formalnej, natomiast nic nie stałoby na przeszkodzie, żeby pozostawał w stosunku do tego ruchu w akcie wirtualnym i w możliwości formalnej. O tym, że św. Tomasz faktycznie wziął pojęcie aktu wyłącznie w znaczeniu aktu formalnego, upewnia nas dostatecznie trzecie założenie dowodu. Przyjmując, że wszystko, co porusza inny byt, jest jako takie w akcie (*omne... quod movet est in actu, inquantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu*), miał niewątpliwie św. Tomasz na uwadze samo pozostawanie w jakiś sposób w niedoskonałym akcie formalnym tego ruchu, który zostaje narzucony innej rzeczy. Stanie się to dla nas jeszcze bardziej oczywiste, gdy w szerzej rozwiniętym wariantcie tego dowodu, jaki znajduje się w *Sum. theol.*, I, qu. II, a. 3, przeczytamy te słowa: „*Movet autem aliquid secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum.*”

---

<sup>83</sup> Billuart (l. c., contra 2<sup>o</sup>) sądził jednak, że argumentacja św. Tomasa zwraca się również przeciw tej autokinezji w znaczeniu szerszym. Tego samego zdania jest również ks. Kwiatkowski (art. cyt. wyż., s. 453, 454, 459, 460). Nie inaczej utrzymuje również ks. Pietkun (art. cyt. wyż., s. 196), gdy twierdzi, iż pojmowanie „niestwierdzonego“ ruchu wewnątrzno-atomowego jako „samoruch“ mieści w sobie sprzeczność.

De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum“<sup>84</sup>. Widzimy więc, że zarówno analiza tekstu ze *Sum. c. Gent.*, jak i jego zestawienie z bardziej rozwiniętym tekstem *Sum. theol.* prowadzi do wniosku, iż św. Tomasz swym pojęciem aktu nie objął w żaden sposób aktu wirtualnego. Lecz gdyby nawet rzecz się miała odwrotnie, to i tak trzeba by było podzielić, że możliwość współistnienia w tym samym podmiocie aktu wirtualnego i możliwości formalnej nie dowodzi tego, iż twierdzenie o niemożliwości poruszania siebie, o ile się jest pewną całością, nie zawsze się sprawdza, gdyż poruszanie się na mocy własnego aktu wirtualnego jest, jak już zaznaczyłem, poruszaniem się na podstawie jakiejś części składowej własnego bytu jednostkowego.

Rozpatrując krytycznie argumenty, jakie zostały wysunięte w *Sum. c. Gent.* na poparcie zasady ruchu, mogliśmy stwierdzić, że św. Tomasz faktycznie udowodnił bezwzględną prawdziwość wymienionej zasady w odniesieniu do ciał. Wprawdzie drugi dowód, oparty na indukcji z typowych wypadków ruchu, musieliśmy uznać za argumentację, która już od dawna nie może nikogo zadowolić, niemniej jednak mogliśmy po wprowadzeniu minimalnych zmian zaakceptować dowód pierwszy, a wariant tego dowodu oraz dowód trzeci nie budziły już w nas

---

<sup>84</sup> Jeszcze pełniej wyraził św. Tomasz swą myśl w komentarzu do *Fizyki* Arystotelesa (lib. VIII, cap. V, lect. X, n. 4, s. 402), w którym wziął pod uwagę różnicę, jaka zachodzi między motorem „jednoznacznym“ a motorem „wieloznacznym“. „Si ergo totum moveat se totum — pisał w swym komentarzu św. Tomasz — sequitur quod idem secundum idem simul est calidum, et non calidum; quia in quantum est movens erit actu calidum, in quantum est motum erit calidum in potentia. Et similiter est in omnibus aliis, in quibus movens est *univocum*, id est conveniens in nomine et ratione cum moto; sicut cum calidum facit calidum, et homo generat hominem. Et hoc [Aristoteles] ideo dicit, quia sunt quaedam agentia non univoca, quae scilicet non conveniunt in nomine et ratione cum suis effectibus, sicut sol generat hominem. In quibus tamen agentibus, etsi non sit species effectus secundum eandem rationem, est tamen quodam modo altiori et universaliori. Et sic universaliter verum est quod movens est quodam modo in actu secundum id secundum quod mobile est in potentia“.

żadnych zastrzeżeń. Z uznanych dowodów najwięcej zapewne będzie odpowiadał dzisiejszemu sposobowi myślenia wariant pierwszego dowodu, stanowiący argumentację bardzo prostą i oczywistą, a przy tym wolną od perypatetyczno-scholastycznych pojęć możliwości i aktu, jakie wchodzi w grę przy trzecim dowodzie. Okazuje się, że nie mamy żadnych powodów, by w stosunku do ciał podzielać tezę Scota, iż zasada ruchu znajduje pełne zastosowanie jedynie przy przechodzeniu z możliwości pierwszej do aktu pierwszego, natomiast nie jest powszechnie prawdziwą w wypadkach przechodzenia z możliwości wtórnej do aktu wtórnego<sup>85</sup>.

W świetle wyjaśnień, jakie podałem na marginesie dowodów św. Tomasza, powinno być, jak mi się wydaje, rzeczą dostatecznie jasną, że uznanie bezwzględnej wartości zasady ruchu w odniesieniu do ciał nie prowadzi do żadnego konfliktu z fizyką współczesną. Wszak zasada ruchu zachowuje swój specyficzny sens jedynie jako pozytywny odpowiednik do zaprzeczenia, by był podzielny, jakim jest ciało, mógł poruszać sam siebie, o ile jest pewną całością, w niezależności od swych części<sup>86</sup>). Otóż, gdy fizyk mówi, że jakiś przedmiot materialny lub jakiś układ fizyczny porusza się sam przez się w całości lub w części, to bez żadnych wątpliwości nie myśli o poruszaniu się *per se primo*, o którym pisał św. Tomasz. Fizyk nawet nie bierze pod uwagę ewentualności autokinezy w sensie ścisłym, gdyż dla niego jednorodna całość jako taka jest abstrakcją po-

<sup>85</sup> Zob. mój art. cyt. wyż., s. 125, 126.

<sup>86</sup> Wobec tego nie można się zgodzić z twierdzeniem ks. Kwiatkowskiego, że zasada ruchu jest „niczym innym jak powtórzeniem dobrze znanego nam skądinąd prawa inercji“ (art. cyt. wyż., s. 451), że jest „niczym innym jak metafizycznym ujęciem fizycznego prawa inercji“ (tamże, s. 458). Zasada ruchu stanowi przekreślenie możliwości autokinezy w sensie ścisłym, natomiast prawo inercji wyraża, jak pisze Izaak Newton, tę myśl, że „corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare“ (*Philosophiae naturalis principia mathematica*, Amstaelodami MDCCXXIII, s. 12). Obie formuły wyrażają więc treść zupełnie różną. Prawa inercji nie można nawet wydedukować z arystotelesowej zasady ruchu.

zbawioną wszelkiego sensu fizykalnego. Całości, jakie uwzględnia fizyk, mają charakter bardziej konkretny. Są to całości z określonymi częściami, obdarzone takimi lub innymi siłami czy rodzajami energii. Stąd też, gdy fizyk twierdzi, iż dany przedmiot materialny lub dany układ fizyczny porusza się sam przez się w całości lub w części, to albo mówi o poruszaniu się dzięki pewnym elementom składowym ciał, dzięki pewnym ich właściwościom, albo mówi o powstawaniu ruchu całości z samoruchu wszystkich części integralnych. Pierwszy wypadek będzie zachodził wówczas, gdy fizyk na przykład powie, iż ruch elektronu w atomie<sup>87</sup> jest zdeterminowany częściowo jego

---

<sup>87</sup> Ks. Pietkun w cyt. wyż. artykule, s. 193, utrzymywał, że „z punktu widzenia mechaniki kwantowej czyli najnowszej teorii atomów nie można mówić o jakichś ruchach krążenia elektronów dokoła jądra“. To twierdzenie wykracza jednak poza to, co wirtualnie zawiera się w relacjach niedokładności Wernera Heisenberga. Opierając się na tych relacjach, możemy powiedzieć między innymi tylko tyle, że nie jesteśmy w stanie wyznaczyć równocześnie z jednakową dokładnością położenia i pędu cząsteczki. Jeśli się utrzymuje, że cząsteczka, np. elektron, który miałby ściśle określone położenie i ściśle określony pęd, nie istnieje, że nie ma jakichś torów, po których ten elektron mógłby się poruszać, bo „tor jest następstwem ściśle określonych położzeń, a ściśle określone położenie, przy określonym pędzie elektronu, jest fikcją“ (Arkadiusz Piekara, *Elektryczność i budowa materii*, Kraków 1948 § 336, s. 615), wówczas schodzi się na grunt naukowego pozytywizmu, który jako taki nie jest wcale koniecznym następstwem relacyj niedokładności Heisenberga, lecz stanowi interpretację dorobioną do nich zewnętrznie ze stanowiska skrajnego empiryzmu, ograniczającego realne istnienie do tego, co daje się doświadczalnie sprawdzić. Kto nie podziela naukowego pozytywizmu, ten mimo relacyj niedokładności Heisenberga mógłby dalej podtrzymywać przekonanie o dokonywaniu się ruchów cząsteczek po określonych torach, choć oczywiście konkretne wyobrażenie tych torów, właściwie takiemu lub innemu modelowi atomu, musiałby uważać za coś problematycznego. Ale nawet ten, kto przyjmuje następstwa relacyj niedokładności Heisenberga po myśli naukowego pozytywizmu, nie ma podstaw w swej interpretacji do zanegowania przynajmniej samego ruchu lokalnego wewnątrzno-atomowego, bo w nieprzerwanym drganiu fal de Broglie'a, jakie wprowadził w miejsce cząsteczek o ściśle określonym położeniu i o ściśle określonym pędzie, zawiera się stały ruch lokalny. Fizyk — pozytywista może wprawdzie powiedzieć, jak to czyni np. Piekara (o. c., § 263, s. 483), że nie wiemy, co drga w fali materii, lecz



własnymi siłami natury elektrycznej, jakimi są siły Kulombowskie, albo że ciało, raz wprowadzone w ruch przez zewnętrzną przyczynę, porusza się dalej ruchem jednostajnym po linii prostej samo z siebie, na mocy własnej bezwładności, jeżeli tylko nie działają przeszkody<sup>88</sup>. Drugi wypadek będzie miał znów miejsce wtedy, gdy fizyk zacznie tłumaczyć ciśnienie, wywierane przez gaz na ściany naczynia, uderzaniem w te ściany cząsteczek gazu, ożywionych samorzutnym ruchem cieplnym. Tego rodzaju wypowiedzi nie stanowią żadnego zaprzeczenia zasady ruchu, gdyż wyrażają co innego, niż to, co zasada ruchu wyklucza. Fizyk zawsze ma na względzie autokinezę w znaczeniu szerszym, jaką jest poruszanie się dzięki takim czy innym własnym częściom składowym, dzięki posiadanym właściwościom, gdy tymczasem zasada ruchu zwraca się wyłącznie przeciw autokinezi w znaczeniu ścisłym<sup>89</sup>. Nie powinno więc

---

niezależnie od tego, czy będzie przyjmował prawdopodobieństwową interpretację fal materii, według której te fale wyrażają tylko prawdopodobieństwo znalezienia w danym obszarze przestrzeni cząsteczki materialnej, czy będzie przyjmował interpretację E. S c h r ö d i n g e r a, który mówi o rozprzestrzenianiu się chmury ładunku elektrycznego, będzie zmuszony powiedzieć, że tam tylko można liczyć się z obecnością materii, gdzie amplituda drgań fal materii jest większa od zera, czyli gdzie dokonuje się jakiś ruch lokalny.

<sup>88</sup> Newton sądził, że to twierdzenie znajduje wielorakie potwierdzenie w doświadczeniu (o. c., s. 19, *scholium*, początek), natomiast Henryk Poincaré mocno zacieśniał zakres, w jakim ono spotkało się z weryfikacją empiryczną. Zdaniem matematyka francuskiego wymienione prawo doczekało się empirycznego potwierdzenia jedynie w astronomii, zaś poza dziedziną astronomii stanowi ono hipotezę, której nigdy nie będzie można sprawdzić na drodze doświadczenia. (Zob. tego autora *La science et l'hypothèse*, Paris [bez daty], s. 112—119). Dalej od Poincarégo posunął się Piotr Duhem. Uważał on „zasadę“ inercji, wziętą w całym zakresie jej zastosowania, za postulat, o którym fizyk nie może powiedzieć, że jest na pewno prawdziwy, a tym mniej jeszcze, że jest błędny, gdyż nie znamy dotąd żadnego zjawiska mu przeciwnego, jeżeli tylko abstrahujemy od ingerencji wolnej woli ludzkiej. (Zob. list Duhema do o. R. Garrigou-Lagrange'a, O. P., zamieszczony w dziele tego ostatniego *Dieu, son existence et sa nature*<sup>6</sup>, Paris MCMXXXIII, s. 776—778).

<sup>89</sup> Stąd też nie mogę pójść za ks. Kwiatkowskim, który, odwołując się do trzeciego dowodu św. Tomasza, odrzucał autokinetyczne (w zna-

dziwić, gdy powiemy, że chociaż św. Tomasz sądził, iż ciała są *per se* nieruchome a tylko są zdolne do ruchu<sup>90</sup>, to jednak w samej zasadzie ruchu, wziętej według jej obiektywnego sensu, nie można się dopatrzeć takiego założenia. Zasada ruchu daje się bez żadnego zadawania gwałtu jej treści pogodzić z tezą, że ruch mechaniczny jest stałą, choć zacieśnioną do pewnych układów odniesienia, własnością materii<sup>91</sup>, i że materia w swym całokształcie znajduje się w ruchu mechanicznym *per se*, dzięki własnym siłom czy energii. Wszak i wówczas, gdy zgodzimy się na tę tezę, której dziś nawet co do jej drugiego punktu trudno nie przyjąć, możemy dalej twierdzić za św. Tomaszem, że żadne ciało nie może poruszać samo siebie, o ile stanowi pewną całość, niezależnie od swych części. W ten sposób okazuje się, że wbrew temu, co utrzymywał ks. Mitterer<sup>92</sup>, zasada ruchu jest zasadą wyłącznie metafizyczną, któ-

czeniu szerszym) ujęcie ostatniego twierdzenia prawa inercji jako ujęcie mieszczące w sobie sprzeczność (art. cyt. wyż., s. 459, 460). Gdy o Garrigou-Lagrange utrzymuje w *Dieu, son existence et sa nature*, s. 252, 253, 774—776, że w oparciu o ideę *impetus* można bez popadnięcia w sprzeczność, zgodnie z zasadą ruchu, założyć jedynie skończone pod względem trwania czasowego poruszanie się pocisku, bo jest rzeczą niemożliwą, żeby pchnięcie o sile skończonej i minimalnej (*une impulsion finie et minima*) mogło wywołać skutek nieskończony, mianowicie ruch bez końca, to trudno nie zauważyć, iż wysunięty zarzut jest bezprzedmiotowy, bo według prawa inercji poruszanie się bez końca miałyby swe uwarunkowanie przyczynowe nie w pchnięciu o sile skończonej i minimalnej, lecz w bezwładności ciała będącego w ruchu, a nie widać, dlaczego byłoby rzeczą niemożliwą, żeby skutek utrzymywał się bez końca, jeżeliby przyczyna była stale obecną. W obrębie metafizyki scholastycznej nie można znaleźć nic takiego, co by nas zmuszało do uznania ostatniej części prawa inercji za „fikcję dogodną być może do przedstawienia pewnych relacji matematycznych albo mechanicznych w astronomii, ale filozoficznie bardzo sporną“, jak za Jakubem Maritainem (*La philosophie bergsonienne*, Paris 1914, s. 143) twierdzi o Garrigou-Lagrange (o. o., s. 254, dokończenie przypisku ze strony poprzedniej).

<sup>90</sup> O tym stanowisku św. Tomasza pisał już ks. Mitterer. Zob. mój art. cyt. wyż., s. 308, zwłaszcza przypisek 97.

<sup>91</sup> Zob. mój art. *Dialektyczne prawo ruchu materii*, *Znak*, r. V, 1950, nr. 25, s. 300.

<sup>92</sup> Zob. mój art. *Z historii krytyki argumentu kinetycznego na istnienie Boga*, s. 305—309.

rej fizyk przy pomocy swoich danych nie jest w stanie obalić<sup>93</sup>. Nie jest prawdą, co twierdził wymieniony tu autor, że zasada ruchu należy wraz z geocentryzmem niepowrotnie do przeszłości.

Z dotychczasowych uwag jest jednak rzeczą dostatecznie widoczną, że, mimo pozytywnego ustosunkowania się do zasady ruchu, nie będziemy mogli w ten sam pozytywny sposób odnieść się do całości pierwszego argumentu kinetycznego ze *Sum. c. Gent.* Przyjąwszy, że powszechność<sup>1</sup> dynamicznego aspektu rzeczywistości fizycznej, założona na drodze teoretycznej przez zasadę równoważności masy bezwładnej i energii a sprawdzona eksperymentalnie w pewnym zakresie, narzuca nam jako najbardziej naturalną i prawdopodobną tezę, iż cały wszechświat ciał porusza się dzięki własnym, immanentnym siłom, możemy już teraz powiedzieć, że szukanie pozaświatowego, *bezpośredniego* sprawcy ruchu materii, straciło swe dawne, zdawało się niewzruszone, uzasadnienie przedmiotowe. Możemy teraz pytać się tylko o to, czy dla ostatecznego wytłumaczenia faktu ruchu materii jesteśmy zmuszeni przyjąć istnienie jakiegoś jednego pozaświatowego, *pośredniego* motoru całkowicie nieruchomego, od którego byty materialne posiadałyby swe uzdolnienie do ruchu, i czy tak rozumiany pierwszy motor trzeba utożsamić z Bogiem. Ponieważ dotychczasowymi naszymi wywodami nie wykluczyliśmy tych pytań, które stanowią przejście na tory argumentu z przyczynowości sprawczej i z przygodności rzeczy, dlatego możemy przystąpić do rozpatrzenia dalszej części pierwszego dowodu kinetycznego ze *Sum. c. Gent.*, badając, w jakiej mierze św. Tomasz może być nam przewodnikiem na drodze wybranej pod naciskiem fizyki współczesnej.

(Dokończenie nastąpi)

---

<sup>93</sup> Tej transcendentności zasady ruchu w stosunku do danych fizyki nie uświadomiłem sobie, gdy pisałem artykuł *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów* (Znak, r. IV, 1949, s. 392—401). Dziś już nie mogę podtrzymywać twierdzenia wypowiedzianego w tym artykule (s. 399, 400), że fizyka eksperymentalna zdołała wskazać takie wypadki akcji ruchowej, do których nie można zastosować argumentacji trzeciego dowodu zasady ruchu.