

O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza*

Zagadnienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga wzbudziło w ostatnich latach poważną dyskusję na łamach polskich czasopism naukowych i popularnych. Podkreślano rozmaite aspekty tego zagadnienia: historyczne, metafizyczne i przyrodnicze. Niestety jednak przy różnoaspektowym ujęciu problemu u niektórych z autorów nastąpiły pewne pomieszania aspektu metafizycznego z przyrodniczym; a także omówienie historii kinetycznego dowodu wzięte w oderwaniu od podstaw doktrynalnych analizowanych systemów nie wiele przyczyniło się do zrozumienia zagadnienia. Mogło więc powstać pewne zamieszanie w umysłach tych, którzy interesowali się i śledzili tok rozumowania przedstawiony w rozmaitych publikacjach.

Zarówno więc pomieszanie metody nauki filozoficznej z metodą nauk szczegółowych (ściślej mówiąc nie była to metoda nauk szczegółowych, lecz zbieranie rezultatów nauk szczegółowych i uogólnianie ich na całą rzeczywistość — a więc nie metodyczność), następnie, mimo skrupulatnego badania rozwoju historycznego zagadnienia, nie wniknięcie w podstawy doktrynalne systemu, a dzięki temu powstałe niekiedy wypaczenie myśli, stwarzają okazję do ponownego zabrania głosu w tej sprawie.

*

**

Nie mam jednak zamiaru w krótkim artykule szczegółowo analizować źródła i interpretacje dowodu u poszczególnych autorów, to bowiem zostało już w literaturze filozoficznej w dużej mierze dokonane. Nie mam też zamiaru wszczynać

* Nie cytuję źródeł i literatury ze względu na szczupłość miejsca.

dyskusji, ale ograniczę się do naszkicowania podstawowych (moim skromnym zdaniem) założeń, które dowodzenie istnienia Boga „z ruchu“ czynią sensowne, a postawione zarzuty okazują bezprzedmiotowe.

Krótko zatem wskażę a) na specyficzną metodę filozoficzną, b) na arystotelesowsko-tomistyczną koncepcję ruchu w przeciwstawieniu do koncepcji kartezjańsko-newtonowskiej, c) na związek ruchu z bytem u Arystotelesa, d) u św. Tomasza i e) w tym świetle przedstawię sens kinetycznego dowodu.

* * *

a) Zagadnienie poznawalności istnienia Boga jest ściśle filozoficzne, dlatego też w opracowaniu tego zagadnienia trzeba posługiwać się metodą ściśle filozoficzną, właściwą tylko filozofii w jej naczelnej dyscyplinie: metafizyce. Jesteśmy jednak świadkami, jak w łonie neoscholastyki istnieją rozbieżności co do metody filozofii, a zwłaszcza metafizyki. Stykamy się bowiem z tendencją (pochodzącą od założyciela szkoły lowańskiej kard. Merciera) do posługiwania się w filozofii metodą nauk niefilozoficznych, z którymi (jego zdaniem) filozofia winna nawiązać kontakt, jeśli ma brać udział w naukowym tłumaczeniu świata. Nauki bowiem szczegółowe, zwłaszcza przyrodnicze, rozwijają się bardzo intensywnie, wnoszą nowe obrazy w wizję świata, korygują naiwne przedstawienia o rzeczywistości. Filozofia zatem winna szukać oparcia nie w przednaukowym poglądzie, lecz w ujęciach naukowych, które przyczyniają się do uściśleń, oczyszczeń i modyfikacji twierdzeń czysto filozoficznych.

Dążność do związania filozofii z naukami szczegółowymi, sama w sobie może i dobra, posiada jednak wiele niebezpieczeństw, zasugerowania się nie tylko wynikami nauk szczegółowych, lecz także i metodą tych nauk. I wtedy właśnie filozofia przestaje być nauką autonomiczną, posiadającą swój odrębny przedmiot i odrębną, dostosowaną do przedmiotu, metodę badania i tłumaczenia rzeczywistości.

Filozofia, a zwłaszcza naczelny jej dział: metafizyka, będąc niewątpliwie nauką o konkretach, bytach realnych, ujętych proporcjonalnie w analogicznym pojęciu bytu, wychodzi z do-

świadczalnego, zmysłowo-intelektualnego poznania rzeczywistości, tak jak i nauki fizyczne, ale tę rzeczywistość ujmują inaczej. Jeśli wszystkie nauki szczegółowe posługują się prawami bytu i myślenia i dzięki temu dochodzą do odkrywczych rezultatów, to metafizyka (adekwatnie pojęta) stawia sobie za cel najpierw uściślenie i uzasadnienie podstawowych praw bytowo-myślowych i w ich świetle szukanie praw i uzasadnień dla całej rzeczywistości.

Nie jest zatem filozofia ani zlepkiem, ani syntezą nauk szczegółowych, posiadając odrębny przedmiot i odrębną metodę poznania. Dlatego też wyniki nauk szczegółowych mogą być najwyżej bazą dla filozofii (metafizyki szczegółowej, jaką jest teodycea), a właściwie są one ilustracją twierdzeń filozoficznych, ilustracją potrzebną dla trafienia do przekonania umysłu o nastawieniu niefilozoficznym. Nie mogą one jednak wejść w konstrukcję systemu chociażby dlatego, że oparte są zasadniczo o teorię fizyczną, czy przyrodniczą. Teoria zaś jakiejś nauki posługuje się całym szeregiem założeń, często natury filozoficznej. Dlatego też prawdziwość wyników nie świadczy jeszcze o całkowitej prawdziwości teorii, którą posługiwał się badacz przy opracowaniu swoich zdobyczy. Choć bowiem o wartości teorii (np. fizycznej) nie decyduje jej logiczna koherencja, ani też jasność, lecz jedynie jej zgodność z danymi doświadczeniami, to jednak z tego nie wynika, że poszczególne elementy konstrukcji teorii (matematycznej, czy też jej teoretycznego opracowania), odpowiadają poszczególnym elementom jakiegoś faktu.

Metafizyka opiera się w swym stanie wyjściowym o fakty niewątpliwe, fakty nagie bez interpretacji nauk szczegółowych. Metafizykę stać na własną interpretację rzeczywistości, niezależnie od jakichkolwiek teorii nauk szczegółowych. Co więcej, metafizyka osądza w świetle swoich zasad wyniki tych nauk i jeśli wykryje w nich bytową sprzeczność, odrzuca je jako absurdalne. Naturalnie ta absolutna autonomia metafizyki (z racji metody i przedmiotu) wcale nie jest związana z nieznanością współczesnych teorii nauk szczegółowych u metafizyka. Filozof im lepiej będzie orientował się w rozmaitych kierunkach nauk doby obecnej, tym pewniej będzie się trzy-

mał w granicach przedmiotu i metody metafizyki (o ile naturalne będzie się znał na metafizyce).

Dowodzenie istnienia Boga nie dokonuje się na terenie żadnych nauk szczegółowych, lecz jedynie w metafizyce, teodycei. Wszystkie bowiem nauki szczegółowe zajmują się badaniem treści rzeczy, a nie jej istnienia. Wprawdzie wychodzą one ze stwierdzenia istnienia, to jednak istnienie to pomijają przy pierwszym uogólnieniu. Jakże zatem z analizy treści oderwanej od istnienia można dojść do stwierdzenia istnienia Boga? Istnienie „czegoś“ można tylko stwierdzić z analizy istnienia z tym „czymś“ związanego. Mieszanie zatem różnych nauk i różnych metod zaciemnia problematykę a niekiedy prowadzi do śmiesznych twierdzeń tego rzędu jak: działanie magnesu jest aktem bez domieszki potencjalności, bo nie weryfikuje się w nim zasada: *omne quod movetur ab alio movetur* itp.

b) Przy dowodzeniu istnienia Boga z ruchu trzeba przede wszystkim zdać sobie sprawę z pojęcia ruchu jakie występuje u danego autora, kórego omawiamy. Dlatego też kardynalnym błędem byłoby koncepcję ruchu kartezjańską imputować Arystotelesowi i św. Tomaszowi, a następnie wykazywać słabość czy bezpodstawność dowodzenia św. Tomasza, dlatego że koncepcja ruchu nie tomaszowa, lecz właśnie kartezjańska jest fałszywa. Trzeba więc wópierw zdać sobie sprawę teorii ruchu u Arystotelesa i św. Tomasza, aby móc autorów tych krytykować, czyli osądzać ich zgodnie z treścią ich doktryny.

Jak więc pojmował ruch Arystoteles i Tomasz, a jak Kartezjusz?

Pojęcie ruchu Stagiryta opracował bardzo szeroko, w różnych miejscach swych pism. Na pierwszym planie występują tu księgi Fizyk, gdzie od księgi trzeciej począwszy prawie do końca zajmuje się zagadnieniem ruchu i jego właściwościami czy uwarunkowaniami. Dociekania swe, nieco może i jaśniej, powtarza w księdze „kappa“ metafizyk. Dla Stagiryty ruch jest zjawiskiem w świecie najbardziej oczywistym. Wszystko bowiem co można dostrzec naszymi zmysłami podlega ruchowi. A więc powstawanie i zamieranie bytów, zmiany lokalne na niebie i ziemi ożywionej i nieożywionej przyrody; zmiany jakościowe, zmiany w relacjach, zmiany w czasie, położeniu

itd. — wszystko to jest przejawem coraz to nowych form wiecznie trwałego w bytach ruchu. Fakt ruchu jest oczywisty i obejmuje wszystkie kategorie bytu. W księdze „kappa“ rozdz. 9, po omówieniu rozmaitych form ruchu w różnorodnych kategoriach bytu, kończy swą analizę lapidarnym zdaniem: *motus et mutationis tot sunt species, quot entis.*

Pojęcie ruchu spełnia naczelną rolę w systemie Arystotelesa. Jest ono dlań narzędziem syntezy filozoficznej, bo z jednej strony ujawnia wewnętrzną strukturę bytu (akt i możliwość), a z drugiej prowadzi do stwierdzenia istnienia pierwszego źródła ruchu.

Sam fakt ruchu jest czymś bardzo pierwotnym i dlatego trudno jest podać jego definicję. Pojęcia bowiem — pisze w księdze Met. „gamma“ r. 3, — im są bardziej pierwotne tym są trudniejsze do określenia. Dlatego też może się zdarzyć, że w filozofii pierwszej posługujemy się już tymi pojęciami, które dopiero później będziemy mogli ściślej określić. Tak też czyni Stagiryta z pojęciem ruchu i aktem i możliwością. Wprawdzie do pojęcia aktu i możliwości doszedł z analizy ruchu, to jednak w analizie ruchu posługuje się już pojęciami aktu i możliwości.

Założyciel Likejonu dostrzega, że każda z dziesięciu kategorii czyli różnych rodzajów rzeczywistego bytu posiada dwójaki stan: doskonałego i niedoskonałego bytowania. I tak w kategorii substancji doskonałość jest wówczas, gdy jest forma, a niedoskonałość gdy formy jeszcze brak, w kategorii ilości jedno jest doskonałe, gdy posiada należyte wymiary, a drugie czy (kiedy indziej) to samo jest niedoskonałe, gdy tych wymiarów jeszcze (czy już) nie posiada. Każdy więc byt znajdujący się w którejś z dziesięciu kategorii może znajdować się w stanie niedoskonałym i doskonałym.

Ruch, twierdzi dalej Arystoteles, nie występuje jako jakieś zjawisko odrębne w stosunku do rzeczy, lecz przeciwnie jest właściwością rzeczy, właściwością bytu konkretnego. Dlaczego? Bo jest on właśnie stanem niedoskonałym, którejś kategorii bytu. Byt będąc w stanie niedoskonałym znajduje się „w ruchu“ do stanu doskonałego. Ruch zatem, zdaniem Stagiryty, nie jest rzeczywistością różną (odrębną) od

ciała, lecz jest właściwością ciała: *non est autem aliquid motus praeter res, permutatur enim semper secundum entis categorias* („kappa“, r. 9). Zresztą Arystoteles nie mógł inaczej pojąć ruchu jak właściwości bytu. Według niego bowiem, wszelki byt albo jest substancją, albo przypadłością substancji. A tak jedno jak i drugie może znajdować się w stanie doskonałym jak i niedoskonałym, czyli ruchu. Poza substancją i przypadłością Stagiryta nie uznaje innej rzeczywistości. Co więcej, ruch jest odwieczną właściwością bytu, bo sam byt jest odwieczny. (Stagiryta nic nie wiedział o koncepcji stworzenia świata).

Jeśli zatem ruch jest zjawiskiem, towarzyszącym każdemu kategoryalnemu bytowi, o ile on jest niedoskonały i doskonały, tedy takie ujęcie ruchu naprowadza na jego definicję: *TEN TU DYNAMEI HE TOIUTON ESTIN ENERGEIAN LEGO KINESIN* (*eius quod potentia in quantum tale actum dico motum*).

Arystotelesowskie zatem pojęcie ruchu jako właściwości realnego bytu (we wszelkich jego kategoriach), a nie jako rzeczywistości odrębnej od bytu w niczym nie różni się od dzisiejszych koncepcji ruchu. Dziś bowiem tak samo jak za Arystotelesa przyjmuje się ruch za pewną właściwość bytu, a nie za rzeczywistość do bytu niesprowadzalną.

Taką koncepcję ruchu przyjął św. Tomasz i w komentarzach do Fizyk czy Metafizyk daje temu jasny wyraz.

Arystotelesowskie pojęcie ruchu skrytykował Kartezjusz. Dla niego definicja ruchu: *actus entis in potentia prout in potentia* była pojęciem ciemnym, a pojęcia ciemne i niewyraźne przez to samo były pojęciami fałszywymi. Nie zdawał sobie Descartes z tego sprawy, że to nie definicja ruchu jest ciemna, lecz sama rzeczywistość ruchu posiada w sobie wewnętrzną niezrozumialność.

Kartezjusz pokusił się o stworzenie innej teorii ruchu, jasnej i wyraźnej, teorii, która była nawrotem do Demokrytowych spekulacji.

W myśl mechaniczycznej koncepcji Kartezjusza prócz materii, samej ze siebie bezwładnej, istnieje jeszcze ruch lokalny, jako rzeczywistość odrębna od materii. Ruch ten będąc ciągle

tym samym został wrażony przez Boga, w określonej, zilościowanej porcji, w świat bezwładnej materii. Odtąd „kwantum“ ruchu jest zawsze to samo, mimo odmiany jego postaci. Ruch więc jest „stanem“ pewnym, nie potrzebującym tłumaczenia, gdyż jest on zjawiskiem prostym. Tak pojęty ruch zmienia ciągle swoje podmioty, pozostając nadal sobą. Uzasadnienia domaga się tylko fakt zaistnienia ruchu w jakimś ciele bezwładnym. Jeżeli bowiem jakaś część materii — pisze Kartezjusz — znajduje się w spoczynku, to nie zacznie się ona nigdy poruszać się sama ze siebie; lecz jeśli znalazła się ona w ruchu, to nie mamy żadnego powodu do myślenia, by ruch w niej ustał, chyba, że natknie się na przeszkodę, która ten ruch powstrzyma.

A zatem według Kartezjańskiej teorii (którą później przyjął Galileusz, Newton, Laplace i inni) fakt ruchu w materii samej ze siebie bezwładnej domaga się tłumaczenia w postaci wskazania źródła ruchu. Źródłem tym miał być Bóg. Gdyby zatem nie było Boga jako źródła ruchu, świat materialny, sam ze siebie bezwładny nigdy nie wyłoniłby ruchu, pozostałby nadal martwy. Jeśli zatem jest fakt ruchu w bezwładnej samej ze siebie materii, to jest i jego źródło pierwsze: Bóg.

Tymczasem nauka katolicka wykazuje, że jednak ruch nie jest stanem jakimś różnym od materii, lecz jest właściwością materii — wobec tego dowodzenie istnienia Boga z ruchu w świecie upada. Rzeczywiście upada tok rozumowania oparty o kartezjańską koncepcję ruchu, która nie tylko była dla św. Tomasza obcą, ale wręcz sprzeczną. Jeśliby bowiem ruch był numerycznie tym samym przechodząc z podmiotu na podmiot, to w systemie tomaszowym realizowałby absurd, bo byłby bytem i niebytem zarazem. Ruch bowiem będąc w materii byłby w niej zapodmiotowany, a przez to samo byłby przypadłością. Przypadłość zaś otrzymuje swoje istnienie, swą bytowość od konkretnej substancji, w której wyczerpuje się. Nie może zatem przypadłość przechodzić z podmiotu na podmiot, zachowując swoją bytowość, bo tę otrzymuje tylko od „tej oto“ substancji. Jeśliby zatem przechodziła przypadłość z podmiotu na podmiot, to równocześnie traciłaby swą bytowość, (bo opu-

szcza substancję), i zachowała ją, (bo przechodzi), a więc realizowałaby absurd.

Pojęcie więc ruchu i dowodzenia z ruchu u św. Tomasza nie ma nic wspólnego z kartezjańskimi spekulacjami. I jeśli nauka katolicka dochodzi do przekonania, że ruch jest własnością materii, to przekonanie to posiadał i Tomasz i Arystoteles i tak jeden jak i drugi dowodził istnienie Boga właśnie z ruchu.

c) Arystoteles, jak już była mowa, wiąże ruch z bytem, którego stanem niedoskonałym (doskonalącym się) jest właśnie ruch. On to będąc właściwością bytu z jednej strony tłumaczy w pewnej mierze sam byt, a z drugiej jest zrozumiały w powiązaniu z bytem. Jeśli bowiem ruch jest stanem niedoskonałym i doskonalącym jakiś byt, jeśli jest — jak twierdzi Arystoteles — aktem możności jako takiej (czyli ziszczaniem się możności), to w zależności od koncepcji bytu uformuje się pojęcie ruchu.

Jak zatem Arystoteles pojmuje byt? W drugim rozdziale księgi „gamma“ metafizyk Arystoteles ustala przedmiot filozofii pierwszej i precyzuje pojęcie bytu. Dla Stagiryty bytem jest przede wszystkim substancja (*USIA*) i to tak dalece, że wszystko, co jest albo jest substancją, albo też tłumaczy się pojęciem substancji, która może ze siebie emanować przypadłości, która może się stawać lub też rozpadać i którą wreszcie można poznać przez relacje myślowe. Wszystko zatem co jest, czyli byt albo jest samą substancją, albo też jest jej stawaniem się czy rozpadaniem, albo jest jej właściwością, albo wreszcie intencjonalnym (poznawczym) jej istnieniem. Dlatego też substancja jest czymś jednym, w stosunku do czego (*PROSHEN*) wszystko jest rzeczywiste i zrozumiałe. Substancja zatem stanowi analogat główny bytu, a wszystkie inne przejawy bytu są analogatami mniejszymi, w których definicji mieści się analogat główny. Byt zatem jest według Arystotelesa analogiczny (przede wszystkim analogią atrybucji!) i dlatego jest proporcjonalnie jeden.

Co jednak zdaniem Arystotelesa konstituuje substancję, jako zasadniczy i pierwszy przejaw bytu?

W księdze „Zeta“ i „Eta“ analizując najpierw z punktu widzenia logicznego a następnie fizycznego substancję dochodzi

do przekonania, że właśnie forma jest jej zasadniczym elementem konstruującym. Forma bowiem nadaje treść rzeczy, jest elementem jednoczącym, jest aktem, a przez to umożliwia utworzenie istotnego pojęcia o rzeczy, słowem jest racją definiowalności bytu. Forma zatem konstytuuje realną przypadłość. Przypadłość jednak nie jest bytem oddzielonym od substancji, lecz jest jej emanacją.

Prócz formy wyróżnia jeszcze w bycie materialnym materię pierwszą, która w stosunku do formy wyraża się w proporcji możliwości do aktu. Arystoteles nic nie wspomina w analizie substancji o istnieniu. Po prostu nie zdawał sobie sprawy z roli istnienia w bycie. Dla Arystotelesa tym samym jest byt, co jedność, co istota czyli natura rzeczy. Jeśli bowiem dwie treści dodane do trzeciej — argumentuje Arystoteles — nie wnoszą żadnej różnicy, tedy treści te są tym samym. A właśnie „jedność“ i „byt“ dodane do „człowieka“ nie wnoszą żadnych nowych różnic, zatem te trzy treści są tym samym, bo tym samym jest „człowiek“ co i „jeden człowiek“ co i „być człowiekiem“. Dla Arystotelesa więc problem istnienia i jego roli w bycie umknął się spod uwagi.

Stagiryta był konsekwentny. Jeśli nie dostrzegł roli istnienia w bycie, lecz cały nacisk położył na formalną, treściową jego stronę, to w konsekwencji przyjął wieczne istnienie świata. Dla Stagiryty nie miało sensu pytanie o początek świata. Zresztą sama analiza czasu przeprowadzona pobieżnie w księdze „lambda“ metafizyk wskazuje na odwieczność czasu, a przez to samo na odwieczność substancji, wśród których istnieje hierarchia: od najniższej, materialnej zmiennej substancji ziemskiej, poprzez niezmienną, lecz materialną substancję niebieską do absolutnie niematerialnej i w żaden sposób niezmiennej pierwszej substancji, spełniającej rolę Arystotelesowego Boga. (Zresztą nie wiadomo dobrze czy ta pierwsza niezmienna substancja jest jedną, czy też mnogą, a jeśli istnieją mnogie, to czy są one równe w doskonałości, czy też istnieje absolutnie pierwsza substancja, której wszystkie inne są podporządkowane, jak interpretuje Arystotelesa św. Tomasz).

Arystoteles nie zauważywszy roli istnienia w bycie, nie znając pojęcia stworzenia świata, przyjmuje ruch jako we-

wnętrzną właściwość bytu i określa ruch: akt możności jako możności. Dla Arystotelesa możnością jest przede wszystkim materia, a aktem forma doskonaląca materię. Jeśli zatem ruch jest aktualizowaniem możności, to znaczy, że jest on przyporządkowany wprowadzeniu w byt jakiejś nowej formy, tak substancjalnej jak i przypadłościowej, w zależności od tego czy będzie to ruch substancjalny (*GENESIS*) czy też ruch przypadłościowy (*KINESIS*).

Naturalnie takie pojęcie ruchu, jako realizowania się nowych form, nie mogło zbyt daleko zaprowadzić Mędrca ze Stagiry. Przy pomocy takiego ruchu właściwie nie mógł on dojść do apodyktycznego stwierdzenia Pierwszego Motoru i dlatego tok rozumowania Arystotelesa w ostatniej księdze Fizyk jest niedokończony, urwany. Natomiast w księdze Metafizyk „lambda“ stwierdza istnienie pierwszego motoru pojętego w sensie celu wszystkich ruchów, a zwłaszcza najdoskonalszego ruchu pierwszych niebios. Właściwie więc Arystoteles nie dowiódł istnienia Boga z ruchu, lecz przyjął substancję pierwszą z atrybutami Bożymi (samomyślącej się myśli, najwyższego życia, pierwszego dobra itd.) na podstawie stwierdzenia wieczności świata. Jeśli świat jest wieczny, to suponuje wieczny akt czysty (czystą formę), jako że akt czasowo, doskonałościowo i pojęciowo jest wcześniejszy od możności. Arystotelesowy Bóg jako czysta forma; nie ma wpływu na świat, jest najwyżej celem wszystkich ruchów, i w tym sensie jest pierwszym poruszycielem nieporuszonym.

d) Pojęcie bytu u św. Tomasza jest inne aniżeli u Arystotelesa. Św. Tomasz przyjmuje całą esencjalną stronę bytu, jaką zanalizował i uzasadnił Arystoteles. A więc przyjmuje arystotelesowską substancję i przypadłości, materię i formę i wszystko co z pojęciem materii i formy, substancji i przypadłości wiąże się. W esencjalnym ujęciu bytu Tomasz jest wiernym arystotelikiem. A mimo wszystko wypracował on inne pojęcie bytu, wiążąc arystotelesowski esencjalny byt (*USIA*) z istnieniem, różnym wprawdzie od istoty, lecz proporcjonalnym do niej. Już komentując księgę „gamma“ św. Tomasz zwraca uwagę na to, że chociaż tym samym jest „człowiek“ co „jeden człowiek“ co i „być człowiekiem“, to jednak istnieją tam po-

jęciowe różnice, pochodzące z różnoaspektowego ujęcia rzeczy. Człowiekowi dajemy miano bytu ze względu na istnienie: *ens imponitur ab actu essendi*. Poza tym w rozlicznych miejscach swych pism zwraca uwagę na podstawową rolę istnienia w bycie. Jeśli bowiem forma sama, ze siebie jest aktem konstytuującym substancję, wyznaczającą jej zdeterminowaną treść i przez to samo przygotowującą ją do przyjęcia w siebie istnienia, to istnienie aktualizujące samą formę, realizujące istotę jest naczelną doskonałością substancji.

Według św. Tomasza pełne pojęcie bytu (*quod subsistit*) implikuje równocześnie istnienie — i coś, co istnieje. Każdy rzeczywisty byt domaga się współobecności tych dwu elementów, a przez to samo (zdaniem Akwinaty) ich realnej różnicy i realnego złożenia. Gdyby bowiem złożenie to nie było realne, gdyby istnienie nie było rzeczywiście różne od tego, co jest: od substancji, wówczas, tak jak wszystkie substancje tego samego gatunku posiadają tę samą istotę, tak też posiadałyby to samo istnienie, a dzięki temu poszczególne konkretne substancje nie różniłyby się niczym jedno od drugich, bowiem istnienie ich wyczerpałoby się w jednej wspólnej gatunkowej istocie.

Jeśli jednak czym innym jest w bycie istnienie, a czym innym jego istota, to nie znaczy wcale, by tak istnienie jak i istota były jakimiś r z e c z a m i uprzednio przed swym połączeniem istniejącymi. Istnienie bowiem, chociaż jest czymś innym od istoty (nie wyczerpuje się w istocie) to jednak nie jest „rzeczą“, lecz jest tylko elementem doskonałym, urzeczywistniającym samą istotę. Zreizowanie istnienia (co w dużej mierze nastąpiło u następców św. Tomasza, począwszy od Idziego Rzymskiego) czyni samo złożenie z istoty i istnienia nie do pojęcia.

Istota w stosunku do istnienia wyraża się adekwatnie w terminach możności i aktu. Aktem jest istnienie doskonałe, istota jako przyporządkowana sobie możność.

Zarówno więc Arystoteles jak św. Tomasz pojęli byt jako złożony z możności i aktu. Inaczej jednak realizuje się akt i możność w pojęciu bytu Arystotelesa a inaczej w pojęciu bytu św. Tomasza. U Arystotelesa możnością jest materia a aktem jest forma, która konstytuuje byt. Tomasz dostrzegł, że takie

rozwiązanie jest słuszne, ale nie pełne. Materia i forma, (czy też w bytach niezłożonych sama forma) konstytuują jedynie byt w porządku esencjalnym, oderwanym od istnienia. Realny natomiast byt powstaje dzięki istnieniu różnemu od istoty, w stosunku do którego, jako najdoskonalszego aktu sama istota (materia łącznie z formą) jest możliwością.

Z tego więc wynika, że ilekroć Arystoteles mówi o realizacji (aktualizacji) możliwości w bycie jakimś, to stwierdza jedynie nabywanie jakiejś nowej formy przez dany byt. Ilekroć natomiast św. Tomasz pisze o przechodzeniu bytu z możliwości do aktu, to przez to wyraża nie tylko nabycie jakiejś nowej formy, lecz także **nowego jakiegoś sposobu istnienia**, bo o rzeczywistym bycie decyduje nie forma, lecz właśnie istnienie.

e) Jaki więc jest sens kinetycznego dowodu św. Tomasza o istnieniu Boga?

Zbierając to, co dotychczas było powiedziane, zauważamy, że:

1-o Dowodzenie istnienia Boga przeprowadza św. Tomasz w filozofii i metodą filozoficzną. Ma św. Tomasz dłuższy dyskurs o istnieniu Boga w oparciu o fizykalną interpretację ruchu (*Contra Gentiles*, I, 13), to jednak tekstu tego nie można brać jako typowo Tomaszowego sposobu myślenia, a to dlatego, że dzieło to pisał w wieku młodzięcym, pod wpływem Averroesa (i jego fizykalnych koncepcji) i dla misjonarzy udających się do Maurytanii, gdzie wykształcone na averroistycznej filozofii umysły były bardziej skłonne przyjąć argumentację im pokrewną i dla nich zrozumiałą. Fizykalnej interpretacji ruchu w późniejszych swych dziełach św. Tomasz już nie powtarza, a przeciwnie kładzie nacisk nie na fizyczną lecz metafizyczną stronę ruchu. Przez ten fakt zmiany interpretacji ruchu *implicite* Doktor Anielski odwołał swoje poglądy z *Summy* filozoficznej.

Zresztą on sam dostrzegął, że fizykalna argumentacja może okazać się niezupełnie przekonująca, dlatego nawet tam w analizie pierwszej drogi z *Contra Gentiles* I, 13 dodaje w pierwszej jej części trzeci argument oparty nie o fizyczną, lecz metafizyczną interpretację ruchu: ...*nihil idem est simul*

actu et potentia respectu eiusdem. Sed omne quod movetur, inquantum huiusmodi, est in potentia: quia motus est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi. Omne autem quod movet est in actu, inquantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem motus movens et motum. Et sic nihil movet seipsum.

I ten właśnie trzeci argument jest właściwym nośnikiem dowodowej siły argumentu kinetycznego.

2-o Św. Tomasz pojmuje ruch jako swoistą właściwość bytu, a nie jako rzeczywistość różną od bytu czy materii, jak to później uczynił Kartezjusz. Pojmując więc ruch jako wewnętrzną właściwość bytu, w czym idzie za Arystotelesem, sam jasno i niedwuznacznie tłumaczy co rozumie przez pojęcie ruchu. Tak przed chwilą w cytowanym urywku sumy *Contra Gentiles*, jak i w Sumie teologicznej i wielu innych miejscach twierdzi zawsze, że pojmuje ruch jako: ziszczenie się możliwości. *Certum est enim —* pisze Akwinata w Sumie teol. I, 2, 3c — *et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur. Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur. Movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum.* Jeśli zatem autor jakiś tłumaczy w jakim sensie używa jakiegoś pojęcia, to nie wolno nam podkładać innej treści pod termin, aniżeli tę, którą sam autor określił. Dla Tomasza ruch zawsze jest: *actus entis in potentia prout in potentia.*

3-o Jeśli więc Tomasz tłumaczy ruch przez kategorie aktu i możliwości wobec tego należy sobie zdać sprawę w jakim sensie posługuje się tak pojęciem aktu jak możliwości. Analiza bytu św. Tomasza szkicowo nakreślona wskazała na to, że Doktor Anielski związał byt z istnieniem, które pojął jako akt *kath exochen*. W stosunku do istnienia wszystko w bycie jest możliwością. Jeśli zatem Tomasz mówi o „ruchu“ w realnym bycie, to przede wszystkim stwierdza przez to stawianie się istnienia danego bytu. Argumentacja zatem Tomaszowa z ruchu nosi charakter wybitnie egzystencjalny w przeciwieństwie do Arystotelesa, który w dużej mierze odziedziczył parmenidyjsko-platońskie esencjalne pojęcie bytu.

Mając to wszystko na uwadze można przystąpić do przedstawienia toku dowodowego na istnienie Boga z tzw. „ruchu“. Jeśli każdy ruch wyraża się w kategorii aktu i możliwości, wobec tego analiza stosunku możliwości do aktu winna stwierdzić istnienie Boga (pod warunkiem, że przez akt będziemy rozumieli istnienie bytu).

Stwierdzamy najpierw fakt ruchu w świecie: *certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo*.

Ruch zaś jest ziszczaniem się możliwości, czyli jest przechodzeniem (akt niedoskonały) możliwości do aktu (doskonałego: jakiejś istniejącej formy, w niektórych typach ruchów tą formą będzie sam stan działania). W ruchu więc wyróżniamy możliwość i akt jako jego dwa składniki.

Możliwość zaś i akt sobie przyporządkowane są realnie różne, co więcej, między możliwością i aktem zachodzi zasadnicza opozycja sprzeczności (nie absolutnie, lecz relatywnie pojętej). Akt bowiem jest tym, co konstytuuje byt w jakimś sensie. Natomiast możliwość przyrównana do aktu, któremu jest wewnętrznie i istotnie przyporządkowaną jest nie-aktem; a jeśli akt nazwiemy bytem, to możliwość przyporządkowaną aktowi-bytowi nazwiemy nie-bytem. Możliwość bowiem nie posiada doskonałości, którą wyraża akt i do której to doskonałości możliwość zmierza. A zatem możliwość w stosunku do istotnie przyporządkowanego sobie aktu wyraża się jak nie posiadanie doskonałości do posiadania doskonałości, jak nie-byt do bytu.

Jeśli więc możliwość w stosunku do aktu-bytu jest nie-bytem, to na mocy swej własnej nie stanie się aktem; wówczas bowiem nie-byt stałby się bytem, a więc nastalby absurd. A jednak możliwość (nie-byt) przechodzi do aktu (bytu) i nie czyni tego na mocy własnej, wewnętrznej natury, wobec tego przejście możliwości do aktu jest uwarunkowane aktem (bytem) zewnętrznym w stosunku do możliwości.

A zatem przejście nie-bytu do bytu (realizowanie się możliwości) jest uwarunkowane jakimś bytem (aktem zewnętrznym w stosunku do możliwości), jako racją dostateczną. Gdyby aktu zewnętrznego, jako racji dostatecznej realizowania się możliwości nie było, nastalby absurd przejścia nie-bytu w byt, a tym samym utożsamienie nie-bytu z bytem. Wobec tego nic, co

znajduje się w możności nie może przejść do rzeczywistości, do aktu, jeśli nie otrzyma impulsu od czegoś co jest w akcie.

Wszystko to wyraża się w lapidarnym łacińskim aksjomacie: *omne quod movetur ab alio movetur*.

Druga część dowodu, negująca ciąg w nieskończoność w szeregu czynników poruszających i poruszanych nie wnosi właściwie nowej treści, do poprzednio przeprowadzonego rozumowania. Przyjęcie bowiem ciągu w nieskończoność w szeregu czynników poruszających i poruszanych jest równoznaczne z negacją racji dostatecznej realizowania się możności, czyli ruchu.

Cały więc tok myślenia sprowadza się do następującego argumentu: jeśli istnieje ruch, który z definicji jest przejściem z możności do aktu (istnienia), to sam fakt przechodzenia możności w akt (realizowania się istnienia) jest jedynie niesprzeczny przy oddziaływaniu czynnika zewnętrznego, w ostatecznym etapie Czystego Aktu Istnienia jako racji dostatecznej ruchu (przechodzenia możności w akt).

Argument zatem oparty o filozoficzną interpretację ruchu jest argumentem metafizycznym, gdyż wypływa z analizy stawania się, które istnieje wszędzie tam, gdzie nie ma absolutnej identyczności istnienia i działania. Identyczność ta może realizować się tylko w jednym wypadku spośród wszystkich bytów, w Bogu. Gdziekolwiek zaś nie ma identyczności między istnieniem i działaniem, tam przy realizowaniu się działania zachodzi stosunek możności do aktu, który to stosunek od razu stawia przed oczyma Akt Czysty jako rację dostateczną zmiany, ruchu. Bez istnienia Boga jako Aktu czystego wszelkie zmiany, które dostrzegamy w otaczającym świecie materialnym (ze wszystkimi ruchami wewnątrz-atomowymi łącznie!) i w nas samych byłyby niedorzeczne, bo wówczas byt powstawałby z nie-bytu, to co jest miałoby swe uzasadnienie w tym, co nie jest.

Dowód zatem św. Tomasza z ruchu zainterpretowanego metafizycznie dociera do Boga, jako do istniejącej rzeczywistości czysto aktualnej, a więc niezmiennego, pełnego istnienia. Formalnym zatem kresem dowodu to stwierdzenie istnienia Aktu Czystego. Ten właśnie kres dojścia tłumaczy nam predylekcję

św. Tomasza do pierwszej drogi. Pojęcie bowiem Boga jako Aktu Czystego jest najściślejsze a zarazem najdogodniejsze dla opracowania atrybutów Boga. Każde bowiem ujęcie niesprzeczne z pojęciem Aktu Czystego (który u Tomasza jest równoznaczny z Istnieniem samoistnym) objawi jakiś Boży atrybut.

Powstaje jeszcze końcowy problem, na którego rozwiązanie już nie ma miejsca, mianowicie: dlaczego argument kinetyczny miał tylu przeciwników i to już od Skota począwszy do ostatnich lat? Podwójny jest tego powód: Pierwszy to fałszywe pojęcie bytu, które tkwi (jak wykazał Gilson w: *L'être et l'essence*, Paris, Vrin 1948) u podstaw skotystycznej, nominalistycznej, suarezjańskiej filozofii. A nawet Kajetan i duży odłam szkoły tomistycznej wyznającej kajetańską interpretację Tomasza, w pewnej mierze podzielili losy skotystyczno-suarzjańskiej myśli. Skot bowiem nie bez wpływu Avicenny pojął byt jako najszerszą treść, klasę orzekającą jednorodnie o rzeczywistości (wprawdzie *non eodem modo, non eodem ordine, non eadem perfectione*, ale mimo to jednorodnie). Byt zatem jest najszerszą „istotą“, której wewnętrzną modyfikacją (a więc akcydenssem jeszcze mniejszego rzędu niż to przyjmował Avicenna) jest istnienie. Istnienie jest sposobem istoty. U Suareza utożsamia się ono z istotą. Dla nich więc stawanie się, ruch nie był produkcją istnienia, lecz z natury rzeczy tworzeniem fizycznych form, które można fizykalnie zbadać i sprawdzić. A jeśli w rzeczywistości poddanej ruchowi nie można było doświadczalnie wykryć jakiejś nowej formy, czy tym bardziej nie można wykryć racji dostatecznej metodą doświadczalną, wobec tego poddawano w wątpliwość zasadę: *Omne quod movetur ab alio movetur*. Podstawą negacji tej zasady jest jednak swoista koncepcja bytu, która stała się matką-rodzicielką całego szeregu jeszcze większych błędów.

Drugim zaś powodem niechęci i krytyki kinetycznego dowodu jest jego związek z problemem „premocji fizycznej“. Wiadomo ile sporów wynikło i to nie tylko na polu czysto naukowym, ale ogólnie kościelnym, na tle teorii „premocji fizycznej“ bezpośrednio powiązanej z metafizyczną interpretacją kinetycznego dowodu. W sporze tym tak obrońcy teorii jak i jej przeciwnicy nie zwracając dostatecznej uwagi na

analogiczność pojęć dochodzili do granic absurdu i w związku z tym poddawano w wątpliwość prawdziwość zasady: *omne quod movetur ab alio movetur*.

W dużej więc mierze względy natury ubocznej, trudności czy zarzuty wychodzące z jakiegoś niewytłumaczonego faktu (jak np. wolność woli i jej uzasadnienie w Bogu) w połączeniu z esencjalnym pojęciem bytu, było powodem niechęci do kinetycznego dowodu w ogóle. Fałszywe jednak ujęcia kinetycznego dowodu nie obalają mocy dowodowej jaka mieści się w metafizycznej tomaszowej interpretacji ruchu.

Każda zatem postać realnego ruchu (od ruchów wewnątrz atomowych zaczawszy a na „ruchu“ wsobnym woli czy intelektu skończywszy), o ile realizuje w sobie definicję: *actus entis in potentia prout huiusmodi* — jest bazą dla wykazania istnienia Boga, jako Aktu Czystego. Nie ma bowiem żadnego realnego bytu, który by nie był ostatecznie od Boga pochodny, i który by ostatecznie do Boga nie prowadził. Ruch zaś jest realnym przejawem bytu (jego stawiania się), zatem ruch nie jest od Boga niezależny, przeciwnie zainterpretowany w świetle zasad metafizyki jest sam w sobie niezrozumiały bez zewnętrznej racji dostatecznej: Boga.
