

# Kazimierz Kłósak

---

## Bóg ostateczną podstawą prawd zależnych

---

Collectanea Theologica 28/1, 87-118

---

1957

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KAZIMIERZ KLÓSAK

## BÓG OSTATECZNĄ PODSTAWĄ PRAWD ZALEŻNYCH

1. Dokąd prowadzi pytanie o ostateczną podstawę treści prawd, do których dochodzimy w naszym poznaniu rozumowym? Czy faktycznie zagadnienie takiej metafizycznej podstawy, będące zagadnieniem ostatecznej metafizycznej zrozumiałości poznania umysłowego, zagadnieniem absolutnego sensu poznawanych przez nas prawd, jest zagadnieniem istnienia Boga, jak utrzymuje profesor filozofii teoretycznej na uniwersytecie w Genui Michał F. Sciacca w książce *Filosofia e Metafisica* (Morcelliana 1949),<sup>1)</sup> przetłumaczonej na język francuski przez Régis Joliveta pt. *L'existence de Dieu* (Paris 1951)? Chcąc znaleźć odpowiedź na wysunięte pytanie przeanalizujemy dowód istnienia Boga ze stopni doskonałości występujących w naszym poznaniu umysłowym, który to dowód św. Tomasz z Akwinu podał w *Summa contra Gentiles*, ks. I, roz. XIII.

Dowód ten, stanowiący wariant argumentu nazywanego dowodem *eminentiae* lub dowodem klimakologicznym czy henologicznym,<sup>2)</sup> można w sposób bardziej pełny i uporządkowany wyrazić w formie następującego okresu warunkowego:

Jeżeli poszczególnym sądom przyznajemy różne stopnie

---

<sup>1)</sup> Książka ta powstała z artykułów ogłoszonych w trzech pierwszych zeszytach *Giornale di Metafisica* z r. 1949. Sciacca przedrukował je w tomie *Filosofia e Metafisica* po wprowadzeniu do nich pewnych dodatków i zmian.

<sup>2)</sup> Uzasadnienie tych nazw podaje m. i. Piotr Descogs, S. J. w *Praelectiones theologiae naturalis*, t. II, Paris MCMXXXV, s. 17.

błędu i prawdy (I)<sup>3)</sup> i jeżeli taka ocena może się dokonywać tylko przez odniesienie się do tego, co zawiera w sobie maksimum prawdy (II) i jeżeli to, co zawiera w sobie maksimum prawdy, zawiera w sobie również maksimum bytu (III), to istnieje coś, co zawiera w sobie maksimum bytu czyli Bóg (IV).

Św. Tomasz nie udowadnia swej drugiej tezy wyrażającej myśl, że przyznanie poszczególnym sądom różnych stopni błędu i prawdy może się dokonać jedynie przez odniesienie się do tego, co zawiera w sobie maksimum prawdy (*secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum*).<sup>4)</sup> Po dowód tej tezy odsyła do czwartej księgi *Metafizyki* Arystotelesa. W wydaniu paryskim Ambrożego Firmin-Didot chodzi o ks. III, roz. IV, 27, 28.<sup>5)</sup> Gdy jednak sięgniemy do tekstu Stagiryty, nie znajdujemy w nim w zasadzie nic więcej ponad to, co św. Tomasz podaje w *Sum. c. Gent.* odnośnie do istnienia czegoś, co zawiera w sobie maksimum prawdy. Odnosimy wrażenie, że Arystoteles uważał istnienie takiego przedmiotu za rzecz bezpośrednio oczywistą, na co zdaje się wskazywać enklityczna partykuła γε. Ważniejszą jednak rzeczą jest stwierdzenie, że według Arystotelesa wniosek o istnieniu czegoś, co byłoby bezwzględną prawdą, nie jest wnioskiem je-

<sup>3)</sup> Franciszek Sylwester z Ferrary, O. P., rozumiał przez prawdę w tym dowodzie św. Tomasza nie prawdę „logiczną“, ale prawdę „secundum quod est in re“. (Zob. Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu edita Leonis XIII*, t. XIII, Romae MCMXVIII, s. 39, n. XXIV.) Za takim rozumieniem tekstu *Summary Filozoficznej* nie przemawia ani jego źródło, jakim jest *Metafizyka* Arystotelesa (w wydaniu paryskim Ambrożego Firmin-Didot ks. III, rozdz. IV, 27), ani to, co św. Tomasz napisze na marginesie wywodów Stagiryty: „...non similiter se habet ad veritatem, quod duo sunt paria, et tria sunt paria: nec similiter se habet ad mendaciam dicere quod quatuor sunt pente idest quinque, et quod sint mille. Si enim sunt falsa similiter, manifestum est quod alterum est minus falsum, scilicet dicere quatuor esse quinque, quam dicere quatuor esse mille. Quod autem est minus falsum, est verum magis vel propinquius vero... Patet ergo quod alter eorum magis dicit verum, idest magis appropinquat veritati, scilicet ille qui dicit quatuor esse quinque“. (*In Metaphysicam Aristotelis commentaria cura et studio P. Fr. M. R. Cathala, Taurini MCMXXVI*, n. 659, s. 218.)

<sup>4)</sup> Po linii tej drugiej tezy pójdzie św. Tomasz w *Sum. theol.*, I, qu. II, a. 3 („quarta via“), qu. XLIX, a. 3, I—II, qu. XXII, a. 2 ad 1.

<sup>5)</sup> *Opera omnia graece et latine*, vol. II, s. 508.

dynym, lecz jest tylko jedną z dwu ewentualności. Jako druga ewentualność wymienia Arystoteles coś, co jest pewniejsze i prawdziwsze (*βεβαίωτερον και ἀληθινώτερον*). Ta myśl Stagiryty występowała jasno w tłumaczeniu łacińskim, które miał do dyspozycji św. Tomasz. Czytamy w nim mianowicie: „Si igitur quod magis affinius, erit utique aliquid verum, cui affinius quod magis verum. Et utique si non est, sed iam aliquid est firmitus et verius...”. O tym, że św. Tomasz przy komentowaniu tego tekstu dobrze rozumiał jego sens, świadczy parafraza myśli arystotelesowskiej, podana w lekcji IX do księgi IV *Metafizyki*: „Sed non esset aliquid affinius vero vel propinquius, nisi esset aliquid simpliciter verum, cui propinquius vel affinius esset magis verum et minus falsum. Relinquitur ergo quod aliquid oportet ponere esse absolute verum, et non omnia vera et falsa; quia sequitur ex hoc quod contradictio sit simul vera. Et si per praedictam rationem non sequitur quod aliquid sit absolute verum, tamen iam habetur quod aliquid est verius et firmitus sive certius alio“.<sup>6)</sup>

Podobnie jak w wypadku drugiej tezy dowodu, tak również i w wypadku trzeciej tezy, która głosi, że to, co zawiera w sobie maksimum prawdy, mieści w sobie także maksimum bytu, odsyła św. Tomasz po jej dowód do drugiej księgi *Metafizyki* Arystotelesa. W cytowanym wydaniu paryskim jest to ks. Ia, rozdz. I, 5.<sup>7)</sup> Jednakowoż w tym tekście, pochodzącym według Wernera W. Jaegera<sup>8)</sup> od ucznia Stagiryty Pasiklesa z Rodos, znajdujemy raczej coś wręcz przeciwnego do trzeciej tezy, mianowicie, że zasady bytów zawsze istniejących (*τῶν ἀσι δντων ἀρκίας*), to znaczy, jak wyjaśnia św. Tomasz w swym komentarzu (lib. II, lect. II),<sup>9)</sup>

<sup>6)</sup> In *Metaphysicam Aristotelis commentaria*, n. 659, s. 218. — Paweł Geny, S. J., zauważył na marginesie przytoczonego tekstu, że nie dochodzi w nim do głosu pojęcie przyczynowości sprawczej. Zob. tego autora *A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, *Revue de philosophie*, r. XXIV, t. XXXI, 1924, s. 596.

<sup>7)</sup> S. 486.

<sup>8)</sup> *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1912, s. 114-117.

<sup>9)</sup> W wyd. Cathali nr 295, s. 102.

zasady ciał niebieskich (*principia corporum caelestium*) są najprawdziwsze, gdyż najpierw zawsze są prawdziwe, a nie tylko niekiedy, a po wtóre nie mają poza sobą przyczyny swe-go istnienia, lecz stanowią przyczynę istnienia dla innych by-tów ...<sup>10)</sup> Jeżeli Eugeniusz Rolfes utrzymywał, że św. To-masz mógł odwrócić pewne twierdzenia Arystotelesa (powinno być raczej: Pseudo-Arystotelesa) z drugiej księgi *Metafizyki*, bo u jednego i drugiego autora chodzi o twierdzenia równo-ważne, to mógł tak utrzymać tylko dlatego, że „zasady“ ciał niebieskich utożsamił dowolnie z jedną ostateczną podstawą metafizyczną wszystkich rzeczy.<sup>11)</sup>

2. Badając wartość dowodu ze *Summy Filozoficznej* mu-simy niestety stwierdzić, że jest to dowód zupełnie chybiony. Zwracali już na to uwagę m. i. Jerzy Grunwald<sup>12)</sup> Piotr Descogs S. J.,<sup>13)</sup> Ferdynand Van Steenberghen<sup>14)</sup> i Ignacy Różycki,<sup>15)</sup> chociaż nie każdy z tych autorów zdołał dość szczęśliwie uzasadnić swoje więcej lub mniej negatywne stanowisko.<sup>16)</sup> Jednakże punkt wyjścia analizowanego przez nas dowodu św. Tomasza jest bez zarzutu. Jest faktem, że o wielu sądach nie mówimy po prostu, że są prawdziwe lub

<sup>10)</sup> Franciszek Sylwester z Ferrary nie przeczytał zapewne dokładnie tekstu Arystotelesa, skoro w swym komentarzu do *Summy Filozoficznej* (s. 39, n. XXII, 1) napisał: „ubi habetur quod maxime vera sunt maxime entia“.

<sup>11)</sup> Zob. tego autora *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*<sup>2</sup>, Limburg a. d. Lahn, 1927, s. 117.

<sup>12)</sup> *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VI, H. 3), Münster 1907, s. 155, 156.

<sup>13)</sup> *Archives de philosophie*, vol. III, cahier III, 1925. Paris MCMXXV, s. 104; *Praelectiones theologiae naturalis*, t. II, Paris MCMXXXV, s. 33-43, 55-63.

<sup>14)</sup> *Le problème philosophique de l'existence de Dieu*, *Revue philosophie de Louvain*, t. 45 (1947) s. 152, 153.

<sup>15)</sup> *Dogmatyka*, ks. II: *Istnienie Boga*, skrypt autoryzowany, Kraków 1948, nr 506-508. Krytyka Różyckiego odnosi się bezpośrednio do argumentacji ze *Summy Teologii*, ale pośrednio mierzy także w argumentację z *Sum c. Gent*.

<sup>16)</sup> Ta uwaga dotyczy specjalnie Grunwalda. W dalszej części niniej-szego artykułu zwrócę uwagę na to, co z zastrzeżeń, wysuniętych przez tego autora, nie zdołało mię przekonać.

błędne, lecz przypisuje im się różne stopnie prawdy lub błędu. To nie znaczy, żebyśmy przyjmowali, że relacja zgodności lub niezgodności treści naszego poznania z faktycznym stanem rzeczy dopuszcza na swe obiektywne stopniowanie. Uznając, że owa relacja albo spełnia się bez reszty w sensie maksymalistycznym, albo zupełnie nie występuje,<sup>17</sup> utrzymujemy tylko tyle, że pewne twierdzenia są w swej treści bliższe prawdy a inne bardziej się od niej oddalają.<sup>18</sup>

Nie mając nic do zakwestionowania w bazie wyjściowej rozumowania myśliciela średniowiecznego musimy jednak zau-

<sup>17)</sup> Tu można by powtórzyć to, co Franciszek Sylwester z Ferrary pisał w zastosowaniu do prawdy „secundum quod est in re”: „...veritas quaedam adaequatio est; et per consequens aequalitas quaedam. Aequalitas autem non suscipit magis et minus“. Koment. do *Sum. c. Gent.*, lib. I, cap. XIII, s. 39, n. XXIII. Tekst ten wyraża jak najściślejszą łączność ze stanowiskiem św. Tomasza, który pisał w *Quaestiones disputatae*, VII, *De caritate*, a. IX, ad 1: „Cum ... veritas constet in adaequatione intellectus et rei, si consideretur veritas secundum rationem aequalitatis, quae non recipit magis et minus, sic non contingit esse aliquid magis et minus verum...“.

<sup>18)</sup> W zasadzie ten stan rzeczy miał zapewne na uwadze I. M. Bocheński, O. P., gdy w studium O „relatywiźmie” *logistycznym*, ogłoszonym w pracy zbiorowej *Myśl katolicka wobec logiki współczesnej*, Studia Gnesnensia XV, Poznań 1937, pisał na s. 98: „W teologii operujemy ... stale zdaniemii kwalifikowanymi inaczej niż jako prawdziwe i fałszywe: mówimy o zdaniach »de fide«, »fidei proximae« itd. Można by co prawda uważać te kwalifikacje niejako za prywatną sprawę teologa, a zdania teologiczne traktować jako zwykłe prawdziwe twierdzenia. Niestety ta metoda zawodzi w zupełności tam, gdzie musimy naukowo, tj. na gruncie jakiejś logiki, ustalić, jaka kwalifikacja przysługiwać ma naszym wnioskom. Teologowie wiedzą, jakie heroiczne boje staczali przed kilkunastoma laty tomiści w sprawie tych kwalifikacji. Być może, że logika wielowartościowa mogłaby oddać pod tym względem znaczne usługi. Należało by oczywiście zbadać tę sprawę bliżej“. Dziś już nie jestem zadowolony z zastrzeżeń, jakie wysunąłem w stosunku do tego ujęcia Bocheńskiego w artykule *Konieczność wyjścia poza logikę dwuwartościową* (*Ateneum Kapłańskie*, r. 41, t. 50, 1949, s. 115, 116). Inna jednak sprawa, czy posiada obiektywne uzasadnienie ta gradacja prawdziwości, z jaką wystąpił Reginald Garrigou-Lagrange, O. P.: „...un premier principe évident de soi, nécessaire et éternel comme le principe de non — contradiction, est plus vrai qu'une conclusion nécessaire qui dérive de lui, parce qu'il est conforme non pas seulement à une modalité de l'être, mais à ce qu'il y a de plus profond et de plus universel dans le réel possible et actuel. Une conclusion nécessaire est à son tour plus vraie qu'une conclusion contingente, parce qu'elle est adéquate, non pas seulement à un fait passager (exemple: César est mort), mais à quelque chose d'éternel (exemple: l'homme est libre)“. *Dieu, Son existense et Sa nature*<sup>11</sup>, Paris 1950, s. 281

ważyc, że to rozumowanie załamuje się już przy drugiej tezie dowodu. Chcąc przyznać jakimś sądom różne stopnie prawdy lub błędu nie musimy odwoływać się do tego, co jest bezwzględnie prawdziwe (*simpliciter et maxime verum*), jak przyjmował św. Tomasz a za nim Franciszek Sylwester z Ferrary, O. P.<sup>19)</sup> Tego samego możemy dokonać odnosząc się do zdania pewniejszego i prawdziwszego. My przecież nie zawsze wiemy, co w danym przedmiocie jest bezwzględnie prawdziwe. Ale jeżeli tylko zdołaliśmy dostrzec, co jest pewniejsze i prawdziwsze, już możemy zdobyć się na gradualną ocenę innych sądów twierząc, że są między sobą więcej lub mniej pewne i prawdziwe. Wprawdzie ta ocena nie będzie tak mocno ugruntowana w swej obiektywności jak ocena dokonana w optymalnych warunkach, wziętych przez św. Tomasza za jedynie możliwe warunki, niemniej jednak ta ocena będzie miała za swój przedmiot stopień naszego domniemanego zbliżenia się do prawdy lub oddalenia się od niej. Nie wykazalibyśmy jednak pełnej orientacji w stanie zagadnienia, gdybyśmy nie dodali, że na podobną ocenę możemy się również zdobyć bez odnoszenia się do jakiegoś zdania pewniejszego i prawdziwszego. Nie znając takiego zdania lub abstrahując od niego możemy przecież dokonać gradualnej oceny danego sądu czy danych sądów, jeżeli tylko posłużymy się uznanymi w tych wypadkach kryteriami.<sup>20)</sup>

Różycki zauważył o tezie ze *Summy Teologii*, pokrewnej

<sup>19)</sup> Koment. do *Sum. c. Gent.*, s. 39, n. XXII, 2.

<sup>20)</sup> Ujmując rzecz możliwie najogólniej Van Steenberghen trafnie zauważył w cyt. studium, s. 153: „...le plus et le moins ne se disent pas nécessairement par rapport à un maximum, mais peuvent se dire par rapport à une unité de mesure: on est plus ou moins riche suivant qu' on possède un nombre plus ou moins élevé de «francs» ou de «dollars»; on est plus ou moins grand selon le nombre de centimètres que l'on mesure; un corps est plus ou moins chaud suivant qu'il fait monter plus ou moins haut la colonne de mercure du thermomètre qu'on lui applique (et non, comme le dit saint Thomas en s'inspirant de la physique ancienne, selon qu'il participe plus ou moins du maximum de chaleur ou de la chaleur essentielle); et même dans l'ordre des valeurs spirituelles, on «mesure» ou on «évalue» l'intelligence, la mémoire, la volonté, la docilité d'un enfant, non par reference à des maxima, mais à l'aide de tests, qui peuvent se ramener à des unités de mesure .

z analizowaną przez nas tezą ze *Sum. c. Gent.*, że jej jedyne uzasadnienie „znajdujemy ... w platońskiej teorii idei: każda doskonałość, każda natura tylko w świecie idei posiada pełną rzeczywistość; wszystko zaś, co jest w świecie rzeczy, jest tylko cząstkowym odwzorowaniem świata idei; im pełniej rzecz odwzorowuje ideę, czyli im bardziej się do niej zbliża, tym jest doskonalsza. Jest jednak bardzo trudno przyjąć podobny realizm dla każdego a wprost niemożliwym dla św. Tomasza i tomisty, gdyż opowiada się on za umiarkowanym realizmem Arystotelesa, który wyklucza istnienie obiektywnego świata idei. Teolog wie o istnieniu idei w umyśle Bożym, ale dopiero po poznaniu istnienia i natury Bożej i dlatego nie może się do nich odwoływać w dowodzie na istnienie Boga; teologiczna teoria idei Bożych odbiega zresztą znacznie od oryginalnej koncepcji platońskiej“.<sup>21)</sup> Analogiczne uwagi narzucają się w przedmiocie drugiej tezy dowodu ze *Summy Filozoficznej*.

Gdyby nawet ta teza była tezą prawdziwą, to i tak dowód św. Tomasza nie mógłby nas zadowolić. W tezie drugiej chodzi przy tym, co jest bezwzględnie prawdziwe, o jakąś partykularną prawdę naszego poznania.<sup>22)</sup> Tymczasem wydaje się, że w tezie trzeciej jest mowa o prawdzie w sensie najbardziej uniwersalnym, o prawdzie obejmującej zespół wszystkich możliwych przedmiotów poznania, co wynikałoby z wniosku stwierdzającego istnienie istoty posiadającej maksimum bytu, czyli istoty będącej Bogiem.<sup>23)</sup> W samym sformułowaniu trze-

---

<sup>21)</sup> Dz. cyt., nr 508. — Por. częściowo analogiczne uwagi krytyczne Descosa z jego *Praelectiones theologiae naturalis*, t. II, s. 35-37.

<sup>22)</sup> Geny nie miałby nic do zarzucenia takiej interpretacji tekstu św. Tomasza, skoro o wzmiankowanym przy tym tekście rozumowaniu Arystotelesa pisał: „...ce raisonnement conclut non pas tant à un vrai suprême, *maxime verum*, qu'à un vrai absolu, *simpliciter verum*, dont s'approchent sans l'atteindre les diverses faussetés prises pour exemples“. Art. cyt., s. 596.

<sup>23)</sup> *Maxime ens* z wniosku należy rozumieć z racji jego utożsamienia z Bogiem w sensie możliwie najbardziej maksymalistycznym a więc jako pełnię bytu. Takie rozumienie jest niezależne od sensu, jaki by ten wyraz faktycznie posiadał w przesłankach rozumowania św. Tomasza. Nie przekonywa nas, jak nie przekonało Rolfesa (*Zu dem Gottesbeweise des heil. Thomas aus den Stufen der Vollkommenheit*, *Philosophisches Jahrbuch*, t. 26, 1913, s. 146-149, 151-156) i Étienne Gilso-



kiej tezy, która brzmi: *ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia*, nie dostrzegamy jeszcze tego maksymalistycznego pojęcia prawdy „logicznej“, powiedzmy lepiej, prawdy w sensie teorio-poznawczym. Przytoczone zdanie, wzięte w swym obiektywnym i odizolowanym od całości wywodów znaczeniu, wskazuje zupełnie niedwuznacznie na wielość prawd partykularnych. Jeżeliby autor *Summary Filozoficznej* miał faktycznie na myśli w trzeciej tezie tę wielość prawd partykularnych, to w takim razie trzeba by było powiedzieć, że już choćby z tego powodu wyprowadził ze swych przesłanek wnioski, jaki w nich wcale się nie mieści. Gdyby chciał uniknąć wskazanego tu niedostatku w rozumowaniu, powinien był konkludować na istnienie jakiejś wielości bytów, ale taki wniosek nie miałby nic wspólnego z wnioskiem o istnieniu Boga. Jeżeliby znów św. Tomasz brał w trzeciej tezie pojęcie prawdy w sensie maksymalistycznym, to w takim razie, ponieważ w drugiej tezie nie chodzi o prawdę w tym znaczeniu, rozumowanie ze *Summary Filozoficznej*, gdyby nawet było poprawne w tezie drugiej, załamywałoby się przy przejściu od tezy drugiej do tezy trzeciej. Brakowałoby wtedy identycznie rozumianego wiązadła między tezą drugą a tezą trzecią (błąd analogiczny do *quaternio terminorum* sylogistyki tradycyjnej<sup>24</sup>)

na (*Le Thomisme*<sup>5</sup>, Paris 1948, s. 107-109) stanowisko, jakie zajął Henryk Kirfel, C. Ss. R., który w studium *Der Gottesbeweis aus den Seinsstufen* (*Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, r. XXVI, 1912, s. 457-470) zinterpretował *maxime ens* z wniosku w sensie względnej tylko doskonałości.

<sup>24</sup>) Grunwald, który argumentację z *Sum. c. Gent.* sprowadził do następującego sylogizmu: „Was am meisten wahr ist, ist auch am meisten seiend. Es gibt ein am meisten Wahres. Also gibt es auch ein am meisten Seiendes, Gott“ (dz. cyt., s. 155), dopatrywał się w tej argumentacji błędu *quaternio terminorum* z tej racji, że św. Tomasz wziął pojęcie prawdy w przesłance mniejszej i w jej uzasadnieniu w sensie teorio-poznawczym, natomiast w przesłance większej nadał temu pojęciu sens metafizyczny (tamże, s. 156). Ten zarzut musimy jednak uznać za niesłuszny, bo chociaż w przesłance większej św. Tomasz wysunął twierdzenie, że *ea quae sunt maxime vera sunt et maxime entia*, to jednak *maxime vera* musiał wziąć w sensie teorio-poznawczym, jeżeli jego twierdzenie o tożsamości tych *maxime vera* z *maxime entia* miało mieć jakiś sens. Zob. argumentację, jaką w obronie św. Tomasza wysunął Kirfel w cyt. wyż. artykule, s. 472, 473.

a w konsekwencji trzeba by było orzec, że wniosek stwierdzający istnienie Boga nie został udowodniony. Czy więc będziemy brali trzecią tezę w jednym czy w drugim znaczeniu — (w jakim znaczeniu brał ją faktycznie św. Tomasz, nie jest dla nas w pełni oczywiste) — będziemy musieli dojść do przeświadczenia, że wymieniony tu myśliciel nie dowiódł przez swą argumentację istnienia Boga.

Do negatywnej oceny wartości tej argumentacji skłania nas jeszcze ta okoliczność, że jeżeli św. Tomasz wziął w trzeciej tezie pojęcie prawdy w sensie maksymalistycznym, zszedł w tej trzeciej tezie na tory paralogizmu dowodu „ontologicznego“ św. Anzelm a.<sup>25)</sup> Wszak z pojęcia prawdy rozumianej w znaczeniu najbardziej uniwersalnym możemy wyprowadzić tylko ten wniosek, że to pojęcie przedstawia nam myślowo maksimum rzeczywistości, natomiast nic nas nie upoważnia do wniosku, że to, co to pojęcie wyraża, realnie istnieje<sup>26)</sup>. Wolno nam utożsamiać w Bogu porządek noetyczny z porządkiem ontycznym, gdy wiemy, że Bóg istnieje. Wtedy możemy powtórzyć o Bogu to, co św. Tomasz napisał w *Sum. theol.*, I, qu. XVI, a. 5: „...esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas“. Gdy jednak mamy dopiero dojść do przeświadczenia o istnieniu

<sup>25)</sup> Przechodzenia z porządku logicznego do porządku ontologicznego dopatrywał się w rozumowaniu z *Sum. c. Gent.* Grunwald (dz. cyt., s. 155-157) i Jan Hessen (*Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt*, Münster i. W. 1920, s. 65, 66; *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin u. Bonn 1931, s. 167). Gdy jednak Hessen pisał ogólnie o wnioskowaniu „aus blossen Begriffen auf eine Realität“, to Grunwald, którego interpretację pojęcia prawdy w argumentacji św. Tomasza już znamy, doszukiwał się owego idealistycznego wnioskowania przy przejściu od tezy drugiej do tezy trzeciej. Ponieważ sądzimy, że w pierwszej części trzeciej tezy chodzi o prawdę w sensie teorio-poznawczym a nie w sensie metafizycznym, dlatego wysunęliśmy zdanie, iż o niedozwolonym przejściu z porządku logicznego do porządku ontologicznego może być mowa dopiero przy tej trzeciej tezie.

<sup>26)</sup> Zob. Descoqs dz. cyt., t. II, s. 37, 38.

Boga lub gdy abstrahujemy od tego przeświadczenia, nic nie przemawia za tożsamością maksymalnie ujętego porządku noetycznego z maksymalnie rozumianym porządkiem ontycznym.<sup>27)</sup>

3. Czy argumentacji z *Sum. c. Gent.* nie można przekształcić na jakiś przekonujący dowód? Gdybyśmy ograniczyli się ściśle do jej bazy wyjściowej, moglibyśmy powiedzieć tylko tyle, że jeżeli w danym przedmiocie doszliśmy do poznania więcej lub mniej prawdziwego, to my albo ktoś inny mógłby może dojść do bezwzględnie prawdziwego poznania tego przedmiotu. Nie widać jednak, jaka droga mogłaby prowadzić od takiego wniosku do przeświadczenia o istnieniu Boga ujętego pod aspektem prawdy uniwersalnej, obejmującej wszystkie przedmioty poznania. Wystarczająca racja tłumacząca nam fakt stopni prawdy i błędu w naszym poznaniu narzuca się nam nie w porządku wzorczej przyczynowości formalnej, ale w porządku przyczynowości sprawczej. Tę rację stanowi niedoskonałość naszego umysłu, to że zdolność pojmowania posiadamy, jak pisał René Descartes, „w bardzo małym i ograniczonym stopniu“.<sup>28)</sup> Jest to jednak tłumaczenie bliższe, częściowe. Byłoby do zbadania, czy szukanie za tłumaczeniem ostatecznym, w pełni wyczerpującym, nie prowadzi do poznania istnienia Boga. My jednak pójdziemy inną drogą.

Żeby zdobyć pewność o istnieniu Boga, pomyślanego jako pełnia prawdy, zwrócimy uwagę nie na stopnie prawdy i błędu, jakie występują w naszym poznaniu, ale na tę okoliczność, iż żadna prawda, do której dochodzimy, nie znajduje ze strony swej treści ostatecznego i pełnego wytłumaczenia w bytach otaczającego nas świata z tej racji, iż te byty mimo niewąt-

<sup>27)</sup> Obrona św. Tomasza przed zarzutem uwikłania się w paralogizm św. Anzelmia, z jaką Gilson wystąpił w *Le Thomisme* (s. 109-111), nie może nas zadowolić, gdyż mediewista francuski zupełnie niedwuznacznie bierze pod uwagę samo rozumowanie z *Sum. theol.*, przy którym chodzi o prawdę w sensie ontologicznym a nie o prawdę w sensie teorio-poznawczym jak w *Sum. c. Gent.* To samo musimy powiedzieć o wywodach Kirfela (art. cyt., s. 465, 466).

<sup>28)</sup> *Meditationes de prima philosophia*, meditatio quarta, wyd. C. G. Gürtlera, München 1901, s. 152. Cytowałem za polskim tłumaczeniem Marii Ajdukiewiczowej (*Medytacje o pierwszej filozofii*, Kraków 1948, s. 48).

pliwej dozy właściwej im względnej konieczności są w swym istnieniu bytami przygodnymi, niekoniecznymi,<sup>29)</sup> a w następstwie tego bytami mającymi poza sobą przyczynę swego istnienia, bytami *ab alio*.<sup>30)</sup> Ostateczne, pełne wytłumaczenie dla treści każdej poznanej przez nas prawdy, będącej zawsze w swej osnowie prawdą zależną i pochodną w stosunku do tego, co jest w naszym świecie niekoniecznym, może dać tylko byt, który istnieje z siebie, byt *a se*, od którego wywodziłoby się wszystko, co istnieje przygodnie. Taki byt nie mógłby oczywiście warunkować istnienia bytów przygodnych w sposób czysto mechaniczny, na ślepo, w mrokach nieświadomości. Stanowiąc ostateczną przyczynę dla treści naszych prawd zależnych sam również musi być prawdą i to prawdą nieporównanie od nich doskonalszą, bo w pełni niezależną, prawdą przez siebie i z siebie, a w następstwie swej absolutnej niezależności musi być prawdą całkowicie pierwszą i jedną. Mało byłoby o tym bycie *a se* powiedzieć, że posiada w sobie idee wzorcze dla wszystkiego, co zaczęło istnieć przygodnie pod jego działaniem. O nim trzeba powiedzieć, że jest tymi ideami wzorczymi, że te idee należą do jego istoty, że są nim. Rozumiemy więc, że dlatego możemy w naszym poznaniu dojść do najskromniejszej choćby prawdy faktycznej (*la vérité de fait* Gotfryda Wilhelma Leibniza), do takiej na przykład prawdy, iż w tej chwili mamy piękną, wiosenną pogodę, że istnieje prawda całkowicie niezależna i pierwsza, która poprzez ewolucyjne cykle powołanego przez siebie do istnienia bytu przygodnego stanowi ostateczne ugruntowanie dla naszej prawdy faktycznej. Gdyby nie było stwórczej prawdy całkowicie niezależnej i pierwszej, nie znalazłbyśmy żadnej prawdy zależnej a w następstwie tego jakiegokolwiek, nawet najuboższe życie umysłowe nie byłoby dla nas dostępne. Zresztą wtedy nie byłoby ani nas, ani otaczającego nas świata. Treść każdej bez wyjątku prawdy zależnej może stać się dla nas ostatecznie zrozumiałą pod względem

---

<sup>29)</sup> Zob. o pojęciu bytu przygodnego w pierwszym tomie mojej pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, Warszawa 1955, s. 218-221.

<sup>30)</sup> Zob. tamże, s. 223, 224.

swego istnienia w idealnym porządku noetycznym tylko wtedy, gdy ją pojmiemy jako odtworzenie w pewnym zakresie prawdy całkowicie niezależnej i pierwszej, „która daje nam widzieć tyle rzeczy, mimo że sama jest jedna“.<sup>31)</sup> Jak pisał św. Tomasz z Akwinu w *De veritate*, qu. XXII, a. 2, ad 1, *nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis*. Tylko w metafizycznej perspektywie, uwzględnianej przez wymienionego tu myśliciela, ma sens mówić o występowaniu w naszym poznaniu rozumowym prawd zależnych. Tylko przy takim ujęciu, jakie daje św. Tomasz, istnienie prawd zależnych nie jest dla nas czymś ostatecznie zagadkowym, irracjonalnym.<sup>32)</sup>

Św. Augustyn w ten sposób opisuje w *Wyznaniach* (ks. VII, roz. X) swe pierwsze zetknięcie się poznawcze z prawdą całkowicie niezależną i pierwszą: „... upomniany ..., abym wrócił do siebie samego, za Twoim [Boże] przewodnictwem zagłębiłem się w siebie; zdołałem zaś to uczynić, bo Ty stałeś się pomocą moją. Zagłębiłem się tedy i oto okiem mej duszy (jakiejkolwiek ono było), ujrzałem tymże okiem duszy mojej, ponad umysłem moim, światło niezmienne. I nie było to światło takie pospolite, dostrzegalne dla każdego cielesnego oka, ani nie było to większe światło tego samego rodzaju, które by o wiele, wiele jaśniej błyszczało i wszystko ogarniało ogromem blasku; nie takie ono było, lecz inne, zupełnie różne od wszystkich tamtych. I nie w ten sposób znajdowało się ono ponad

<sup>31)</sup> Św. Augustyn, *De libero arbitrio*, lib. II, cap. XII, 34 (J. P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series prima*, t. XXXII, Lutetiae Parisiorum 1845, col. 1259). — Cytowałem za tłumaczeniem Anny Trombali (Św. Augustyn, *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa 1953, s. 145). Paryską kolekcję Migne'a będę w dalszym ciągu tego artykułu oznaczał skrótowo przez „P. L.“.

<sup>32)</sup> Wydaje się, że dopiero w łączności z przeprowadzonym tu rozumowaniem możemy uważać za uzasadnione to, co św. Tomasz napisał w *Sum. c. Gent.*, lib. II, cap. LXXXIV, iż z tego, że poznane przez nas prawdy są wieczne pod względem swej treści „non potest concludi quod anima sit aeterna, sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno. Fundantur autem in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis“. Wszak św. Tomasz tłumaczy nam, że prawdy wieczne muszą mieć podstawę „in aliquo aeterno“, natomiast nie wyjaśnia wcale, dlaczego dla ich treści należy szukać jakiejś podstawy.

moim umysłem, jak olej na powierzchni wody lub jak niebo ponad ziemią, lecz było ono wyżej, boć ono mnie stworzyło, ja zaś, jako twór jego, byłem-niższy. Kto zna prawdę, zna tę światłość, a kto ją zna, zna wieczność. Miłość zna ją<sup>33)</sup>

Ta pierwsza prawda, na jaką ostatecznie nastawione jest całe nasze życie myśli ze względu na to, że w każdym przedmiocie naszego umysłu nie poznajemy *implicite* nic innego, jak tylko tę pierwszą prawdę, jest niewątpliwie Bogiem naszej religii katolickiej, która Byt najdoskonalszy ujmuje również i pod aspektem Pierwszej Prawdy, pod aspektem pierwszego źródła wszystkich naszych ludzkich prawd. To, iż prawda całkowicie niezależna i pierwsza utożsamia się z Bogiem, jest w pełni widoczne z tego, że ta prawda nie ogranicza się w swej istności, jak prawda umysłu ludzkiego, do idealnego porządku noetycznego, ale wchodzi także w sferę porządku ontycznego jako byt posiadający w sobie maksimum rzeczywistości, bo jako byt *a se*, który istnieje koniecznie, bez początku i końca oraz w ustawicznej terażniejszości nie znając żadnego następstwa stanów i który przez swą myśl jest, jak powiedzielibyśmy za Tomaszową *Summą Teologii* (I, qu. XVI, a. 5), *mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus*. Św. Augustyn mógł w cytowanym przez nas miejscu *Wyznań* zwrócić się do Pierwszej Prawdy ze słowami: „O prawdę wieczna, o miłości prawdziwa, i umiłowana wieczności, Tyś Bogiem moim, i ku Tobie dzień i noc ślę moje westchnienia“<sup>34)</sup> Trudno na tym etapie naszych wywodów nie zgodzić się z twierdzeniem Sciacci, że umysł ludzki jest — z racji swego nastawienia na prawdę — skierowany w całym swym dynamizmie ku Bogu tak, iż jest on ze swej natury teistycznym we formie zarodkowej<sup>35)</sup> Nie jest żadną przesadą dobrze rozumiane zdanie wymienionego tu myśliciela, że „myśleć, jest to myśleć, iż Bóg istnieje“<sup>36)</sup>

<sup>33)</sup> Podają za tłumaczeniem Krystyny Wisiołckiej - Remero-  
wej, Kraków 1929, s. 182, 183. W oryginale P. L., t. XXXII, kol. 742.

<sup>34)</sup> W cyt. tłumaczeniu s. 183 (oryginał l. c.).

<sup>35)</sup> Dz. cyt., s. 114, 115.

<sup>36)</sup> Tamże, s. 130. Zob. jeszcze w tym samym dziele s. 111.

4. Czy dowodząc istnienia Prawdy całkowicie niezależnej i pierwszej, będącej Bogiem, nie zeszlśmy na tory najbardziej charakterystycznej dla św. Augustyna argumentacji za istnieniem Boga, o której Jakub Maritain pisze w *Approches de Dieu* (Paris 1953),<sup>37)</sup> że włącza się zupełnie prawidłowo w „czwartą drogę“ *Summy Teologii*? Chyba nie, bo argumentacja biskupa Hippończy, przedstawiona m. i. w *De musica*, lib. VI, cap. XII, 36 (P. L., t. XXXII, col. 1183), w *De libero arbitrio*, lib. II, cap. III—XV (P. L., t. XXXII, col. 1243—1262), w *De vera religione*, cap. XXIX—XXXI (P. L., t. XXXIV, col. 145—148), w *Confessiones*, lib. VII, cap. X (P. L., t. cyt., col. 742) i w *De Trinitate*, lib. VIII, cap. III (P. L., t. XLII, col. 949—951), lib. IX, cap. VI (col. 965—967) i lib. XII, cap. II (col. 999), wychodzi z prawd wiecznych, z prawd wyrażających istotę mądrości, szczęścia, dobra i piękna, a więc z takich prawd, które mówią o czymś całkowicie niezmiennym i trwałym. To, że o taki rodzaj prawd chodziło św. Augustynowi, jest to zupełnie widoczne choćby z następującego tekstu *De libero arbitrio* (lib. II, cap. VIII, 21), stanowiącego część typowo augustyńskiej argumentacji za istnieniem Boga: „Nie wiem, jak długo będzie trwało to, z czym stykam się przez zmysły cielesne, to jest niebo, ziemia i wszystkie inne ciała, które dostrzegam w ich granicach. Natomiast siedem i trzy daje dziesięć nie tylko teraz, lecz zawsze. Nie było i nie będzie takiego czasu, żeby siedem i trzy nie tworzyło dziesięciu. Jak powiedziałem, ta niezniszczalna prawdziwość stosunków liczbowych jest wspólna dla mnie i dla każdego, kto rozumuje“.<sup>38)</sup> Gdy zaś idzie o nas, to my wzięliśmy pod uwagę w naszym rozumowaniu nie tylko prawdy tej kategorii, o ja-

<sup>37)</sup> S. 66.

<sup>38)</sup> „Et quidquid sensu corporis tango, veluti est hoc coelum et haec terra, et quaecumque in eis alia corpora sentio, quamdiu futura sint nescio: septem autem et tria decem sunt; at non solum nunc, sed etiam semper; neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Hanc ergo incorruptibilem numeri veritatem, dixi mihi et cuilibet ratiocinanti esse communem“. Kol. 1252. (Polskie tłum. pochodzi od Trombali, s. 132). Podane tu wywody Ewodiusza św. Augustyn w pełni aprobeuje w następnej wypowiedzi.

kich jest mowa w przytoczonym tekście, ale także i prawdy czysto faktyczne, które odnoszą się do przedmiotów ograniczonych w swym istnieniu pod względem czasu i miejsca. W następstwie takiego rozszerzenia bazy wyjściowej nie oparliśmy naszej argumentacji na cesze absolutnej niezmienności przedmiotu pewnych prawd, jak to zrobił św. Augustyn, ale na tej właściwości wszystkich poznanych przez nas prawd, że są one w swej treści zależne od tego, co istnieje niezależnie od naszej świadomości.

Nie poszliśmy w naszym rozumowaniu szlakami szczególnie typowych dla św. Augustyna wywodów za istnieniem Boga, gdyż te wywody nie zadowalają nas pod względem swej poprawności formalnej, mimo że uważamy za słuszną ich podstawową intuicję, którą Étienne Gilson wyraził w *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris 1929, s. 23) słowami: „Oczywistość istnienia myśli mieści w sobie oczywistość istnienia Boga“ (*l'évidence de l'existence de la pensée implique l'évidence de l'existence de Dieu*). Bo jak argumentował biskup Hippony?

Bogiem możemy nazwać tylko taki byt, który jest wyższy od naszego rozumu, będącego czymś najdoskonalszym w naszej naturze górującej ponad wszystkim, co występuje w otaczającej nas przyrodzie. Otóż istnieje taki byt wyższy od naszego rozumu, byt będący bytem wiecznym i niezmiennym, który poznajemy na drodze czysto rozumowej nie posługując się żadnym cielesnym organem. Tym bytem jest „prawda zawsze jednakowa, w której mieści się to wszystko, co jest niezmiennie prawdziwe. Nie możesz nazwać jej swoją, ani moją, albo któregośkolwiek człowieka. Jest ona do dyspozycji wszystkich, którzy widzą niezmiennie prawdy, i udziela się im wspólnie dziwnymi sposobami, tak jak światło ukryte, a zarazem przeznaczone dla wszystkich. Nikt zaś nie powie, że to, do czego mają wspólny dostęp wszyscy, którzy rozumują i myślą, jest związane jako własność z naturą kogokolwiek z nich“.<sup>39)</sup> Tylko

<sup>39)</sup> *De libero arbitrio*, lib. II, cap. XII, 33, col. 1259. Cytowałem za tłumaczeniem Trombali ,s. 144, 145.



w takiej niezmienniej prawdzie będącej Bogiem może znajdować się źródło poznawanych przez nas prawd koniecznych, niezmiennych, wiecznych, skoro prawdy tego rodzaju nie mogą wywodzić się ani od rzeczy podległych ustawicznym zmianom, ani od poszczególnych zmiennych umysłów, którym są wspólne.<sup>40)</sup>

Trudno inaczej ocenić wartość przytoczonej argumentacji niż to zrobił Van Steenberghe, który specjalnie wziął za przedmiot analizy krytycznej rozumowanie z drugiej księgi dialogu *De libero arbitrio*. Profesor uniwersytetu łonańskiego przyznał, że dowód św. Augustyna w wymienionym dziele zawiera bezsprzecznie cenne elementy nadające się do wykorzystania w autentycznym dowodzie na istnienie Boga, niemniej jednak nie omieszkał zaznaczyć, że „dialektyka“ dowodu augustyńskiego posiada wiele słabych punktów, które wykluczają pełną zgodę na przedstawione w tym dowodzie rozumo-

<sup>40)</sup> O tym dowodzie pisali: Charles Boyer, S. J., *La preuve de Dieu augustinienne*, Archives de philosophie, vol. VII, cah. 2, 1930, 105-141 i *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris MCMXXXII, 46-96; Pedro Descoqs, S. J., dz. cyt., t. II, 123-134; F. Duquesnoy, *Une preuve de l'existence de Dieu dans saint Augustin*, *Dialog. De libero arbitrio*, II, 3-15, *Annales de philosophie chrétienne*, nouvelle série, XXV, 1891, 286-302, 331-346; C. Van Endert, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit mit besonderen Berücksichtigung Augustins*, Würzburg, 1869; Étienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, 1929; Martin Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, Köln, 1929; Georg Grunwald, dz. cyt., s. 4-14; Johannes Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Münster i. W., 1916, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Paderborn, 1919, *Der augustinische Gottesbeweis historisch und systematisch dargestellt*, Münster i. W., 1920, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin u. Bonn, 1931; L. de Mondanon, *De la connaissance de soi — même à la connaissance de Dieu (S. Augustin. De libero arbitrio II, 2, 3, 7 — 15, 39)*, *Recherches de science religieuse*, IV, 1913, 148-156; Józef Pastuszek, *Augustyński dowód istnienia Boga (De libero arbitrio, ks. II)*, *Przegląd teologiczny*, r. XI, 1930, 465-474; Ignacy Różycki, dz. cyt., nr 367-372; Joach. Sestili, *Argumentum augustinianum de existentia Dei*, *Acta Hebdomadae Augustinianae — Thomisticae*, Taurini, 1931, 241-270; Ferdinand Van Steenberghe, *studium cyt.*, s. 159-161; Władysław Suszyński, *Problem istnienia Boga u św. Augustyna*, praca zbiorowa pt. *Św. Augustyn*, Poznań 1930, s. 238-295.

wanie.<sup>41)</sup> Zdaniem Van Steenberghe'na zasadniczym brakiem dowodu biskupa Hippony jest niedostateczna precyzja w sformułowaniu zagadnienia istnienia Boga. Św. Augustyn wyszedł początkowo w swej argumentacji z takiego określenia Boga, że Bóg jest to byt, który przewyższa nasz rozum.<sup>42)</sup> Pod wpływem krytycznej uwagi Ewodiusza, że Bogiem wypada nazwać nie tę istotę, od której rozum ludzki jest niższy, lecz tę, której nie przewyższa, myśliciel z Tagasty o tyle uzupełnił swe pierwotne określenie, iż przyjął, że Bogiem jest byt wieczny i niezmienny, który stoi ponad naszym rozumem.<sup>43)</sup> Otóż, gdyby nawet św. Augustyn był dowiódł istnienia takiego bytu i gdyby był wykazał, że tym bytem jest Prawda, to jednak, jak zauważa Van Steenberghe'na, daleko by mu było przy jego nominalnej definicji Boga do dostatecznie wyraźnego rozumowego poznania Bytu najwyższego. Nasuwałyby się przecież pytania, czy Byt najwyższy jest Prawdą górującą nad naszym rozumem, czy też jest bytem wyższym od tej Prawdy? Czy Byt najwyższy jest jeden, czy, przeciwnie, takich bytów jest więcej? Czy ten Byt jest skończony, czy nieskończony? Czy jest stwórcą, czy tylko pierwszym motorem względnie zasadą emanacji lub przyczyną celową? Według Van Steenberghe'na jest rzeczą bardzo trudną a, być może, nawet niemożliwą ściśle rozwiązanie wskazanych zagadnień na platformie czysto rozumowej przy tym pojęciu Boga, jakże św. Augustyn wziął za punkt wyjścia w swej argumentacji z *De libero arbitrio*.<sup>44)</sup> Tę

<sup>41)</sup> Studium cyt., s. 159.

<sup>42)</sup> „Quid si aliquid invenire potuerimus, quod non solum esse non dubites, sed etiam ipsa nostra ratione praestantius? dubitasne illud quidquid est, Deum dicere?” Cap. VI, 14, col. 1248.

<sup>43)</sup> „Sed, quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem, nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitabisne hunc Deum dicere?” Tamże, nieco dalej.

<sup>44)</sup> Studium cyt., s. 159, 160. — Gdy idzie o to, jak faktycznie przebiega argumentacja w drugiej księdze *De libero arbitrio*, musimy stwierdzić, że św. Augustyn nie zdołał się utrzymać w swym rozumowaniu na płaszczyźnie wyłącznie rozumowej. W roz. XV, 39, tak mówi do Ewodiusza: „Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, Deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius Deus est:

uwagę profesora łowańskiego można rozciągnąć na wszystkie teksty, w których występuje typowo augustyński dowód istnienia Boga, gdyż biskup Hippony, jak przypomniał Władysław Suszyński w studium *Problem istnienia Boga u św. Augustyna*, zamieszczonym w pracy zbiorowej pt. *Św. Augustyn* (Poznań 1930),<sup>45)</sup> zawsze utożsamiał z Bogiem byt wyższy od rozumu ludzkiego.

Czy autor *De libero arbitrio* dowiódł przynajmniej tyle, że ponad rozumem ludzkim istnieje jakaś wieczna i niezmienna rzeczywistość, która jest Prawdą? Wydaje się, że nie. Św. Augustyn doszedł przecież do swego przeświadczenia w oparciu o założenie, które idzie zupełnie niedwuznacznie po linii logicznej interpretacji idei platońskich (transcendentalizm logiczny). Mam tu na myśli założenie, według którego treść tzw. prawd wiecznych jest czymś, co, jako wspólne dobro wszystkich istot rozumnych, utrzymuje się w swym niezmiennym

---

si autem non est, iam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse, negare non poteris: quae nobis erat ad disserendum et tractandum quaestio constituta. Nam si te hoc movet quod apud sacrosanctam disciplinam Christi in fidem recepimus, esse Patrem Sapientiae; memento nos etiam hoc in fidem accepisse, quod aeterno Patri sit aequalis quae ab ipso genita est Sapientia. Unde nunc nihil quaerendum est, sed inconcussa fide retinendum. Est enim Deus, et vere summoque est“ (Col. 1262). Na marginesie tych wywodów Van Steenberghen napisał, że, chcąc wyjść z dylematu, jakim kończy się argumentacja, „notre docteur ne semble avoir d'autre ressource que la foi: nous savons par l'enseignement du Christ, dit il en substance, qu'il y a quelque chose d'antérieur à la Verité ou à la Sagesse: c'est le Père d'où elle procède; mais le Père et la Sagesse étant égaux, possèdent indivisiblement les attributs de la divinité. Ce recours aux lumières de la foi est un aveu implicite: il est la conséquence fatale de l'imperfection que j'ai relevée dans la manière dont saint Augustin pose le problème de Dieu“ (Studium cyt., s. 160).

<sup>45)</sup> S. 276. — Zródłem wskazanego tu przeświadczenia św. Augustyna, przejawiającego się poza *De libero arbitrio* na przykład w *De immortalitate animae*, cap. XIII, 22 (P. L., t. XXXII, col. 1032) i w *De vera religione*, cap. XXXI, 57 (P. L., t. XXXIV, col. 147), był niewątpliwie Plotyn, jak to wynika z *De civitate Dei*, lib. X, cap. II (ed. B. Dombart — A. Kalb, vol. I, Lipsiae MCMXXXVIII, s. 404, 405), gdzie znajdujemy te słowa: „Dicit ... ille magnus Platonius [Plotinus] animam rationalem, sive potius intellectualis dicenda sit, ex quo genere etiam immortalium beatorumque animas esse intelligit, quos in caelestibus sedibus habitare non dubitat, non habere supra se naturam nisi Dei, qui fabricatus est mundum, a quo et ipsa facta est...“.

trwaniu w zupełnej niezależności od jednostkowych umysłów.<sup>46)</sup> To założenie nie daje się jednak utrzymać. Jest ono wyrazem pewnego zaniku poczucia specyficznej odrębności porządku istnienia idealnego w stosunku do porządku istnienia realnego; jest daleko posuniętą redukcją istnienia idealnego do istnienia realnego.

Różycki miał niewątpliwie słuszność, gdy pisał: „Św. Augustyn nie jest w stanie udowodnić, że idee — chociażby nawet były wrodzone — muszą mieć rzeczowy, pozamyślowy przedmiot. Nikt nie jest w stanie pojąć, w jakii sposób, niezależnie od przedmiotów świata rzeczywistego, które dodajemy, może istnieć samoistnie prawda zdania:  $7+3=10$ . Człowiek może dowolnie zmyślać różne bajeczne stwory, boginki, dziwożony; podobnie wspólna wszystkim ludziom natura może wszystkich ludzi zmuszać do tworzenia tych samych pojęć ogólnych tak, że pojęcia ogólne, *universalia*, istnieją właściwie tylko w umyśle, w rzeczach zaś mają tylko swą podstawę. Wspólność pojęć ma więc wystarczające uzasadnienie we wspólnocie natury rozumnej i nie zachodzi potrzeba przyjmowania realizmu platońskiego, jaki przyjmuje w dowodzie Augustyn“.<sup>47)</sup>

Z Różyckim zgodzimy się także, gdy pisze: „Dowód nie ma

<sup>46)</sup> *De libero arbitrio*, lib. II, cap. VII—XII, 33, col. 1251-1259. O tym, że dla autora wymienionego tu dzieła niezmienny świat poznania umysłowego przedstawiał się podobnie jak dla Nicolai Hartmanna (*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*<sup>2</sup>, Berlin u. Leipzig 1925, s. 465) jako „ein ideal Ansichseiendes“, mówi roz. XI, 30, col. 1257, w którym znajdujemy taką wypowiedź: „...cum incommutabilem veritatem numerorum mecum ipse considero, et eius quasi cubile ac penetrare vel regionem quamdam, vel si quod aliud nomen aptum inveniri potest, quo nominemus quasi habitaculum quoddam sedemque numerorum: longe removeor a corpore: et inveniens fortasse aliquid quod cogitare possim, non tamen aliquid inveniens quod verbis proferre sufficiam...“ Transcendentalizm logiczny św. Augustyna wyraził się jeszcze dobitniej w drugiej księdze *Soliloquiorum*, roz. II, 2, kol. 886 tomu XXXII P. L., gdzie czytamy: „Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat“. Myśliciel afrykański zupełnie zdecydowanie przypisywał prawdzie jakieś samodzielne istnienie realne. W *De immortalitate animae*, cap. VII, 12 (P. L., t. XXXII, col. 1027) napisał nawet o prawdzie, że „maxime et primitus est“.

<sup>47)</sup> Dz. cyt., nr 368a. — W podobnym sensie wypowiedział się już wcześniej Van Steenberghe. Na s. 161 jego studium czytamy: „Le monde intelligible est — il autre chose que l'ensemble des principes

mocy nawet po przyjęciu platońskiego realizmu: św. Augustyn mianowicie nie udowodnił istnienia jednej samoistnej prawdy wiecznej. Przesłanki prowadziły — w platońskim realizmie — logicznie do przyjęcia wielu samoistnych prawd wiecznych, czyli świata wielu idei platońskich. W dowodzie nie ma żadnego uzasadnienia na to, że te wszystkie prawdy tworzą razem jedną, żywą, rzeczową, samoistną Prawdę, a nie tylko zbiór pojęciowy wielu prawd — idei. Wiedząc o istnieniu Boga skądinąd mógł Augustyn utożsamić świat idei z ideami umysłu Boga, niestworzonej prawdy, zanim jednak udowodnił istnienie Boga nie miał żadnego rozumnego argumentu przemawiającego za takim utożsamieniem.<sup>48)</sup>

Do tych uwag dodajmy jeszcze, że św. Augustyn nie wyjaśnił bliżej w ramach swego transcendentalizmu logicznego, dlaczego nasz świat prawd wiecznych zakłada istnienie Prawdy będącej bytem wyższym od rozumu ludzkiego, jakie właściwości świata prawd wiecznych domagają się istnienia owej Prawdy.<sup>49)</sup> Zdanie, jakie znajdujemy w *De libero arbitrio*, lib. II, cap. XII, 33, „że istnieje prawda zawsze jednakowa, w której mieści się to wszystko, co jest niezmiennie prawdziwe“ (*nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia quae incommutabiliter vera sunt continentem*),<sup>50)</sup> nie może nas zadowolić, gdyż przytoczone zdanie wskazuje tylko na to, że poznawane przez nas prawdy niezmiennie mogą mieć swą podstawę metafizyczną tylko w Prawdzie niezmiennej, natomiast zupełnie nam nie tłumaczy rzeczy najbardziej podstawowej w tym wypadku, dlaczego mamy doszukiwać się dla naszego świata prawd wiecznych jakiejś metafizycznej podstawy, dlaczego istnienie tego świata nie jest zrozumiałe samo przez się.

---

d'ordre idéal? Ceux — ci sont — ils autre chose que des produits de notre intelligence abstraitive? Les caractères «transcendants» de nos concepts et de nos jugements ne s'expliquent — ils pas suffisamment par la nature du concept et par la nature du jugement?“.

<sup>48)</sup> Dz. cyt., l. c.

<sup>49)</sup> Zwrócił już na to uwagę Van Steenberghen w cyt. wyż. studium, s. 161.

<sup>50)</sup> Kol. 1259.

Wydaje się ponadto, że miał słuszność Descoqs pisząc, że argumentacja św. Augustyna wiąże się formalnie ze sposobem rozumowania, jaki wystąpi w *Proslogion* św. Anselma, że sprowadza się ostatecznie do jego argumentu „ontologicznego“.<sup>51)</sup> Bo chociaż, jak na to zwrócił uwagę Jan Hessen,<sup>52)</sup> przy przejściu od partykularnych prawd niezmiennych do całkowitej Prawdy nieziennej nie chodzi u św. Augustyna o przejście z porządku logicznego do porządku ontologicznego ze względu na to, że ten myśliciel wprowadził partykularne prawdy niezienne w sferę ontyczną, to jednak w samym jego pojmowaniu prawd „wiecznych“ po linii transcendentalizmu logicznego mieści się niczym nieuzasadnione przyporządkowywanie istnienia realnego treści owych prawd. W odniesieniu do tego, co św. Augustyn napisał w *De immortalitate animae*, cap. VII, 12 (P. L., t. XXXII, col. 1027), że *veritas maxime et primitiva est*, nasuwają się uwagi krytyczne bardzo podobne do tych, z jakimi wystąpiliśmy wobec tezy św. Tomasza z *Sum. c. Gent.*: *ea quae sunt maxime vera sunt et maxime entia*.<sup>53)</sup>

5. Nie wydaje się, by Sciacca zdołał dziś nadać augustyńskiemu dowodowi z prawd wiecznych postać przekonującego rozumowania, mimo że ten myśliciel nie wiąże swej argumentacji z platońską teorią idei wrodzonych, bo dla niego wrodzoność idei oznacza tylko oświecającą a zagadkową obecność prawdy *in interiore homine*, to znaczy transcendencję prawdy w stosunku do myśli, to, że prawda pod względem swej osnowy

<sup>51)</sup> Dz. cyt., t. II, s. 132.

<sup>52)</sup> *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, s. 188.

<sup>53)</sup> Gilson w ten sposób przedstawił stosunek dowodu augustyńskiego do dowodu arcybiskupa z Canterbury: „...elle ouvre la voie aux spéculations métaphysiques d'un saint Anselme, qui cherchent à découvrir l'existence de Dieu dans l'idée même que nous avons de lui: Non qu'il ait développé cette preuve, mais saint Augustin n'en avait pas moins certainement engagé la recherche dans une direction qui conduisait normalement à la preuve du *Proslogion*“ (Dz. cyt., s. 28). Wydaje się jednak, że trzeba posunąć się dalej, że zarazem z Descoqsem (l. c.) należy powiedzieć: „...cette preuve augustienne prépare — parce qu'elle l'implique formellement — l'argument ontologique d'Anselme“. Descoqs nie sprecyzował tylko, w której części dowodu augustyńskiego występuje błąd charakterystyczny dla argumentacji z *Proslogion*.

nie ma źródła ani w nas, ani w otaczających nas rzeczach.<sup>54)</sup> Profesor uniwersytetu w Genewie, który dowód z prawd wiecznych uważa za św. Augustynem za jedyny w pewnym sensie dowód istnienia Boga, o ile, według niego, dowód ten zawiera w sobie wszystkie inne dowody,<sup>55)</sup> rozumuje w ten sposób: Byt rozumny, jakim jesteśmy, poznaje prawdy konieczne, niezmiennie, powszechne i absolutne, które są pierwszymi zasadami naszych sądów o rzeczach. Wskazany tu byt rozumny, który jest bytem przygodnym, zmiennym i skończonym, ani nie może wytwarzać tych prawd przez swą aktywność, ani nie może dochodzić do nich w drodze analizy pojęć. Nie może również utrzymywać rzeczonych prawd od rzeczy za pośrednictwem zmysłów, dzięki abstrakcji „wstępującej“, bo rzeczy są przygodne, zmienne, skończone i niższe od rozumu i wskutek tego nie mogą być źródłem tych prawd. Podstawą omawianych prawd może być tylko Myśl, której one byłyby przedmiotem, bo prawda nie może istnieć nie będąc myślaną przez jakiś umysł. Ponieważ wszystkie prawdy, do których dochodzimy w naszym poznaniu, są wieczne, więc i Myśl, której są przedmiotem, również jest wieczna. Ta Myśl jest tej samej natury, co prawda. Ona jest Prawdą wieczną, Prawdą w sobie, Prawdą stwórczą. Taka Prawda jest Bogiem. Więc istnieje Bóg, o którego w drodze abstrakcji „zstępującej“ wywodzą się wszystkie poznane przez nas prawdy.<sup>56)</sup>

W stosunku do tych wywodów Sciacca narzucają się bez żadnych wątpliwości zastrzeżenia, jakie Różycki wysunął przeciw ogólnej postaci dowodu istnienia Boga z prawd wiecznych, przeciw tej postaci wymienionego dowodu, która już nie opiera się na przyjętym przez św. Augustyna przesadnym realizmie pojęciowym. „Wieczna prawdziwość twierdzeń — pisze Różycki — ma wystarczającą podstawę w rzeczach, których dotyczy. Prawdziwość np. zasady niesprzeczności: „A“ nie jest

<sup>54)</sup> Zob. dz. cyt., s. 95, 102, 103. — Sciacca przeciwstawia się także (na s. 97) teorii idei wrodzonych Descartesa i Leibniza.

<sup>55)</sup> Dz. cyt., s. 88.

<sup>56)</sup> Tamże, s. 85-159.

„nie A“<sup>57)</sup> jest wystarczająco wytłumaczona przez stosunek zachodzący między przedmiotem „A“ i jego zaprzeczeniem: stosunek ten nie może być inny dlatego, że taka właśnie jest natura przedmiotów „A“ i „nie A“, iż innego stosunku nie dopuszcza; zawsze i wszędzie będzie prawdą, że przedmiot „A“ nie jest przedmiotem „nie A“.<sup>58)</sup> Precyzując bliżej swoje stanowisko Różycki zwraca uwagę na okoliczność, że dowód istnienia Boga z prawd wiecznych, wzięty w swej postaci ogólnej, nie liczy się z tym, iż nawet w obrębie bytu przygodnego występują pewne stosunki, które cechuje warunkowa konieczność. Tego rodzaju konieczność, związana z posiadaniem określonej istoty, „wystarcza do wytłumaczenia wieczności niezmiennych prawd, która jest również tylko warunkowa, nie bezwzględna“.<sup>59)</sup> Mianowicie wieczność prawd znajduje swą bezpośrednią podstawę w wieczności istot,<sup>60)</sup> dokładnej, w niezmienności istot.<sup>61)</sup> Gdy zaś idzie o wystarczające wytłumaczenie niezmienności istot, to są nim „istoty same przez się“. Różycki sądzi, że „szukanie tego tłumaczenia poza istotami nie ma sensu, jak nie ma sensu pytanie, dlaczego liczba 7 jest większa od 6. Istota bowiem jest tym samym, co suma cech; jeśli cechy pozostają te same, istota się nie zmienia; jeśli cechy się zmieniają, zmienia się również ich zbiór czyli powstaje nowa istota, skoro istota jest właśnie ich zbiorem: inne cechy tworzą inny zbiór. Uzasadnieniem niezmienności istot jest przeto samo pojęcie czyli natura istoty“.<sup>62)</sup>

Krytykując wywody Sciacci uważam jednak za słuszną jego

---

<sup>57)</sup> Osobiście nie uważam formuły: „A nie jest nie A“ za wyraz ontologicznej zasady niesprzeczności. Już Jan Łukasiewicz udowodnił w pracy *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa* (Kraków 1910, s. 43-49), że zasady sprzeczności w ujęciu ontologicznym nie można wyrazić przy pomocy formuły: „A nie jest nie A“, która jest tylko nieścisłą postacią zasady podwójnego przeczenia. Ale konieczność pewnej akcydentalnej korektury przytoczonych wywodów Różyckiego nie przekreśla ich zasadniczej słuszności.

<sup>58)</sup> Dz. cyt., nr 370.

<sup>59)</sup> Tamże.

<sup>60)</sup> Dz. cyt., nr 371.

<sup>61)</sup> Dz. cyt., nr 372.

<sup>62)</sup> Tamże.



podstawową tezę, jaką on wysuwa zaraz na wstępie drugiego rozdziału swej książki: Jestem świadomością myślącą, ponieważ istnieje pewna Myśl absolutna, będąca Myślą *par excellence*, przez którą istnieję, o ile byłem, jestem i będę przedmiotem jej stwórczego poznania.<sup>63)</sup> Trzeba tylko inaczej dowodzić tezy, że „prawda w nas jest świadectwem istnienia Boga“,<sup>64)</sup> tej tezy, która jest wyrazem przeświadczenia, że zagadnienie ostatecznej podstawy naszych prawd nie daje się rozwiązać na gruncie gnoseologii, że poszukiwane rozwiązanie można znaleźć dopiero po przejściu na teren metafizyki.

6. Chociaż pewne elementy przyjętej przez nas argumentacji za istnieniem Boga, ujętego pod aspektem Prawdy całkowitej niezależnej i pierwszej, znajdują się u św. Augustyna, to jednak chyba trafnie określimy tę argumentację, gdy powiemy, że jest ona inspiracji bardziej tomistycznej niż augustyńskiej. Wszak w naszym rozumowaniu oparliśmy się na stosunku zależności w istnieniu, który to stosunek, zacieśniony do zależności w istnieniu od przyczyny sprawczej, wziął pod uwagę św. Tomasz z Akwinu w swym drugim dowodzie na istnienie Boga z *Summy Teologii* (*secunda via ex ratione causae efficientis*). Nie mogąc jednak rozciągać za Descartesem pojęcia zależności przyczynowej do treści poznawanych przez nas prawd<sup>65)</sup> ze względu na to, że przedmiotem tej zależności może być tylko to, co tak samo, jak przyczyna sprawcza, należy do porządku istnienia realnego,<sup>66)</sup> uogólniliśmy pojęcie zależności w istnieniu od przyczyny sprawczej w pojęcie zależności w istnieniu od tego, co stanowi dla czegoś jego rację

<sup>63)</sup> S. 85.

<sup>64)</sup> Dz. cyt. Sciacci, s. 118.

<sup>65)</sup> Descartes stosował pojęcie zależności przyczynowej do treści naszych prawd, do „rzeczywistości obiektywnej“ naszych idei, jak się wyrażał, w swym dowodzie na istnienie Boga z posiadania pojęcia istoty najdoskonalszej. Zob. tego autora *Meditationes de prima philosophia*, meditatio tertia, 108-124.

<sup>66)</sup> „...l'existence de l'objet de pensée comme tel ou du connu comme tel (*esse cognitum seu objectivum*) — pisał Jakub Maritain — est purement idéale; on peut chercher la cause du concept par quoi un objet est connu mais non pas de l'objet (comme tel, en tant que distinct *ratione* de la chose) qui est connu dans le concept“. *Le songe de Descartes*, Paris 1932, s. 173, przypisek.

tłumaczącą. Dzięki temu uogólnieniu, na którego płaszczyźnie zesłaliśmy się z Gotfrydem Wilhelmem Leibnizem w określeniu podstawy naszych prawd,<sup>67</sup> mogliśmy zastosować pojęcie zależności w istnieniu do treści tych prawd stwierdzając, że owe treści są w swej osnowie, należącej do sfery istnienia idealnego, uzależnione od tego, co realnie istnieje przygodnie w otaczającym nas świecie. W ten sposób przenieśliśmy bazę wyjściową argumentacji św. Tomasza ze świata materialnego<sup>68</sup>) do właściwego treściom umysłowym logicznego porządku istnienia.

O tym, do jakiego stopnia nasze rozumowanie wywodzi się z inspiracji tomistycznej, można się łatwo przekonać zestawiając je z następującym tekstem z *Summary Teologii* (I, qu. XVI, a. 5, ad 2): „Prawda naszego umysłu zasadza się na zgodności ze swoim źródłem, jakim są rzeczy, od których on otrzymuje poznanie. Prawda zaś rzeczy wyraża się w zgodności ze swoim źródłem, jakim jest umysł Boży“.<sup>69</sup>) Wystarczy po akceptacji pierwszego zdania uczynić treść drugiego zdania przedmiotem dowodu, by dojść do przyjętej przez nas argumentacji.<sup>70</sup>) To samo trzeba powiedzieć o innych tekstach św. Tomasza, na przykład *De veritate*, niemal cała *quaestio* I.

<sup>67</sup>) W *La monadologie* (n. 32) Leibniz pisał: „...aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement...“ (*Oeuvres de Leibniz, nouvelle édition, collationnée sur les meilleurs textes, par M. A. Jacques, deuxième série, Paris 1842, 395*).

<sup>68</sup>) Św. Tomasz pisał: „Invenimus ... in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium...“.

<sup>69</sup>) „...verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio; scilicet rebus a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est, secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino“.

<sup>70</sup>) Czy argumentacja tego rodzaju nie wystąpiła już u Leibniza, który w tych słowach naszkicował swój dowód istnienia Boga z „rzeczywistości prawd wiecznych“ (*par la réalité des vérités éternelles*): „...il faut bien que s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent dans l'existence de l'être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel“ (*La monadologie, n. 44, s. 397*). Z autorów współczesnych Van Steenberghe wskazał dość niedwuznacznie na argumentację podobną do mojej, gdy w *Revue*

Czy w naszej argumentacji za istnieniem Prawdy całkowicie niezależnej i pierwszej nie zrezygnowaliśmy z prawdy obiektywnej przechodząc na tory idealizmu „obiektywnego“? Czy nie można by nam zarzucić, że, jak pisze Adam Schaff w pracy *Z zagadnień marksistowskiej teorii prawdy* (Warszawa 1951),<sup>71)</sup> „mówiąc o dostosowaniu czy dorównywaniu (*adaequatio*) myśli do rzeczywistości, do rzeczy, myślimy naprawdę nie o stosunku myśli do obiektywnej rzeczywistości, lecz o stosunku myśli do umysłu boskiego, którego odbiciem są rzeczy“? Wydaje się, że tego rodzaju zarzut, w którym za jedyną obiektywną rzeczywistość został uznany (według filozofii chrześcijańskiej niesłusznie) świat, w jakim żyjemy, mógłby znajdować w swej treści nie budzącej zastrzeżeń pewne uzasadnienie w odniesieniu do poglądów Sciacci na genezę pierwszych prawd, będących zasadami naszych sądów.<sup>72)</sup>

---

n é o - s c o l a s t i q u e d e p h i l o s o p h i e, r. XXXIV, 1933, s. 248, zaproponował następującą modyfikację augustyńskiego dowodu na istnienie Boga z prawd wiecznych: „...il suffirait de dire, par exemple que la nécessité métaphysique du vrai est saisi, par nous autres hommes, dans le réel contingent, pour assurer à la preuve augustinienne une base inébranlable. Car elle s'appuierait alors sur les caractères de nos jugements considérés non pas dans leur signification purement logique ou idéale, ni dans leur existence purement psychologique, mais dans leur porté métaphysique. Rattachée solidement à l'ordre réel, la preuve augustinienne devient une preuve métaphysique authentique, ou plus exactement, l'unique preuve métaphysique considérée sous l'angle du vrai transcendantal et aboutissant à l'affirmation de Dieu comme vérité subsistante et cause première exemplaire“. Tę linię argumentacji jeszcze bardziej sprecyzował Descoqs pisząc na jej marginesie: „Nous consentons sans aucune peine et nous soutenons bien en effet que «la nécessité métaphysique du vrai saisie dans le réel contingent peut assurer à cette preuve métaphysique considérée sous l'angle du vrai transcendantal une base inébranlable», mais à la condition de l'appuyer sur la contingence de ce même réel, c'est-à-dire en dernière analyse, comme l'indiquent les mots mêmes, sur l'insuffisance dans l'être, et donc sur la nécessité de l'Être premier, cause efficiente de ce réel, et par le fait même, cause exemplaire“. Dz. cyt., t. II, s. 134.

<sup>71)</sup> S. 379

<sup>72)</sup> Nie będziemy jednak dopatrywali się u Sciacci żadnego idealizmu, mimo że ten autor nazywa swoje stanowisko „idealizmem transcendentnym“ (*l'idéalisme transcendant*) pochodzenia i tradycji platońskiej (dz. cyt., s. 102). O tym, że postawa Sciacci jest jakąś wersją postawy realistycznej, świadczy negatywne ustosunkowanie się włoskiego myśliciela do idealizmu „transcendentalnego“, według którego wiedza racjo-

Natomiast, gdy idzie o przyjętą przeze mnie argumentację, nie widzę, w czym mógłby znajdować uzasadnienie zarzut rezygnacji z prawdy obiektywnej. Przecież to, że założyłem, iż prawdy, do których dochodzimy w naszym poznaniu, są w ostatecznej instancji odtworzeniem w pewnym zakresie prawdy całkowicie niezależnej i pierwszej, jaką jest Bóg, nie przekreśliła mojego przekonania o tym, że poznane przez nas prawdy znajdują bezpośrednio ugruntowanie w rzeczach otaczających nas świata. Wszak dlatego cofnąłem się przy tłumaczeniu istnienia rzeczy do stwórczego umysłu Bożego, że widząc bezpośrednio źródło treści naszych prawd w tym, co jest w otaczającym nas świecie, zauważyłem, iż wszystkie rzeczy są z racji swej przygodności bytami zależnymi pod względem swego istnienia, że więc wskazują poza siebie. Gdybym był nie wyszedł z klasycznej definicji prawdy: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*, nie widzę, jak mógłbym być dojść do Boga jako Prawdy całkowicie niezależnej i pierwszej. Droga św. Augustyna i Sciacca jest przecież dla mnie nie do przyjęcia. Mogę więc i w ramach moich poglądów powiedzieć to, co utrzymuje Schaff,<sup>73)</sup> że „nie ma obiektywnej prawdy bez uznania obiektywnej rzeczywistości, której odbiciem jest myśl prawdziwa“.

#### RÉSUMÉ

#### DIEU COMME DERNIÈRE BASE DES VÉRITÉS DÉPENDANTES

1. Jusqu'où mène la question de la dernière base du contenu des vérités, auxquelles nous parvenons dans notre connaissance rationnelle? Est-ce que vraiment le problème d'une telle base métaphysique est aussi le problème de l'existence de Dieu, comme le soutient le professeur de la philosophie théorique à l'Université de Gênes, Michel F. Sciacca, dans son livre „Filosofia e Metafisica“ (Morcelliana 1949) traduit en français par Régis Jolivet sous le titre „L'existence de Dieu“ (Paris 1951)? Pour répondre à cette question, mise en avant, mettons-

---

nalna jest sama przez się metafizycznie zrozumiała a zasady naszych sądów są wytworem działalności podmiotu myślącego (tamże, s. 98-100). Nie powtórzymy tylko za Sciaccą, że jego „idealizm transcendentny“ jest „jedynym prawdziwym realizmem“ (tamże, s. 102).

<sup>73)</sup> Dz. cyt., s. 380.

nous à analyser la preuve de l'existence de Dieu des degrés de perfection paraissant dans notre connaissance intellectuelle et que St. Thomas d'Aquin a donné dans sa „Summa contra Gentiles“, lib. I, cap. XIII.

On peut exprimer cette preuve d'une manière plus pleine et plus ordonnée dans la forme de la période conditionnelle suivante:

Si nous accordons aux jugements particuliers différents degrés d'erreur et de vérité (I) et si une telle appréciation ne peut s'effectuer qu'en se rapportant à ce que renferme en soi le maximum de vérité (II) et si ce qui renferme en soi le maximum de vérité, renferme en soi également le maximum d'être (III), alors quelque chose existe qui renferme en soi le maximum d'être, c'est-à-dire Dieu (IV).

St. Thomas ne donne pas la preuve de sa deuxième thèse qui exprime la pensée que l'attribution de différents degrés d'erreur et de vérité aux jugements particuliers peut s'effectuer uniquement en se rapportant à ce que contient en soi le maximum de vérité. Pour trouver la preuve de cette thèse il renvoie au 4<sup>e</sup> livre de la Métaphysique d'Aristote. Dans l'édition de Paris d'Ambroise Firmin — Didot il est question du livre III, chapitre IV, 27, 28. Si toutefois nous consultons le texte de Stagirite nous n'y trouverons en principe rien de plus que ce que St. Thomas donne dans sa „Sum.c.Gent.“ par rapport à l'existence de quelque chose qui renferme en soi le maximum de vérité. Nous avons l'impression que Aristote considérait l'existence d'un tel objet comme chose directement évidente, à quoi semble indiquer la particule enclitique *ye*. Il y a cependant une chose plus importante, et c'est l'affirmation, que d'après le texte d'Aristote, la conclusion de l'existence de quelque chose qui serait une vérité absolue, n'est pas une unique conclusion, mais, c'est l'une des deux éventualités. Comme seconde éventualité, Aristote cite quelque chose qui est plus sûr et plus vrai.

Comme dans le cas de la deuxième thèse de la preuve, il en est ainsi dans la troisième thèse, qui proclame que ce qui renferme en soi le maximum de vérité, contient en soi aussi le maximum d'être, St. Thomas renvoie chercher la preuve dans le deuxième livre de Métaphysique d'Aristote. Dans l'édition de Paris, cité ci-dessus, c'est le livre *a*, chapitre I, 5. Cependant dans ce texte qui provient, d'après Werner W. Jaeger du disciple de Stagirite Pasikles de Rhodes, nous trouvons plutôt quelque chose de tout à fait opposé à la troisième thèse, notamment que les principes des êtres toujours existants, c'est-à-dire, comme l'explique St. Thomas dans son commentaire (lib. II, lect. II) les principes des corps célestes (*principia corporum caelestium*), sont les plus vrais, car d'abord, ils sont toujours vrais et non seulement parfois, et puis, n'ont pas en dehors de soi, les causes de leur existence, mais constituent la cause d'existence pour les autres êtres...

2. En examinant la valeur de la preuve de la Somme Philosophique, nous devons, malheureusement, constater que cette preuve est complètement manquée. Plusieurs auteurs déjà, entre autres Georg Grunwald („Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik“, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VI, H. 3, Münster 1907, 155, 156), Pedro Descoqs, S. J. (Archives de Philosophie, vol. III, cahier III, 1925, Paris MCMXXV, 104; „Praelectiones theologiae naturalis“, t. II, Paris MCMXXXV, s. 33—43, 55—63), Fernand Van Steenberghen („Le problème philosophique de l'existence de Dieu“, Revue philosophique de Louvain, t. 45, 1947, s. 152, 153) et Ignacy Różycki („Dogmatyka“, ks. II: Istnienie Boga,

manuscrit autorisé, Cracovie 1948, nr 506—508) l'ont fait remarquer, bien que non chacun de ces auteurs soit parvenu à motiver assez suffisamment son point de vue plus ou moins négatif. Cependant le point de départ de la preuve de St. Thomas, analysée par nous, est sans reproche. C'est un fait, que simplement nous ne parlons pas de beaucoup de jugements qui sont vrais ou erronés, mais nous leur attribuons différents degrés de vérité ou d'erreur. Cela ne signifie pas que nous acceptons que la relation d'accord ou de désaccord de la matière de notre connaissance avec l'état effectif de la chose admette sa gradulation objective. En reconnaissant que cette relation s'accomplit sans reste, dans son sens maximum, ou bien ne se montre point du tout, nous ne faisons qu'affirmer que certaines affirmations sont plus proches dans leur matière de la vérité, et les autres s'en éloignent de beaucoup.

N'ayant rien à contester dans la base de sortie du raisonnement du penseur moyenâgeux, nous devons cependant faire remarquer que ce raisonnement fléchit déjà à la deuxième thèse de la preuve. En voulant accorder à certains jugements différents degrés de vérité ou d'erreur, nous ne devons pas nous rapporter à ce qui est d'une vérité absolue. Nous pouvons faire la même chose en nous rapportant à une opinion plus sûre et plus vraie. Nous ne savons pas toujours ce qui dans l'objet donné est absolument vrai. Mais si seulement nous sommes parvenus à remarquer ce qui est plus sûr et plus vrai, déjà nous pouvons nous décider à une appréciation graduelle d'autres jugements en affirmant qu'ils sont entre eux plus ou moins sûrs et vrais. Nous ne montrerions point, cependant, une pleine orientation dans l'état du problème, si nous n'ajoutions, qu' à une telle appréciation nous pouvons également parvenir sans nous rapporter à une opinion plus sûre et plus vraie. Ne connaissant pas une telle opinion ou en faisant abstraction, nous pourrions pourtant accomplir une appréciation graduelle du jugement donné ou bien des jugements donnés, si seulement nous nous servons dans ces cas de critères reconnus.

Si même la deuxième thèse de la preuve de St. Thomas était une thèse vraie, cette preuve également ne pourrait nous contenter. Dans la deuxième thèse il s'agit encore de ce qui est absolument vrai, d'une particulière vérité de notre connaissance. Cependant il semble que dans la 3<sup>e</sup> thèse de la preuve il est question de la vérité au sens le plus universel, de la vérité embrassant le groupement de tous les objets possibles de connaissance, ce qui résulterait de la proposition affirmant l'existence d'une réalité qui possède le maximum d'être, c'est-à-dire d'une réalité qui est Dieu. Dans la formulation de la 3<sup>e</sup> thèse qui est ainsi conçu: *ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia*, nous n'apercevons pas encore cette idée maximum de vérité „logique“. Les paroles cités ci-dessus prises dans leurs arguments de significations objectifs et isolées de la totalité de l'argumentation, montrent d'une manière non ambiguë la multiplicité de vérités particulières. Si l'auteur de la Somme Philosophique avait en effet à la pensée dans la 3<sup>e</sup> thèse cette multiplicité de vérités particulières, dans ce cas il aurait fallu dire, ne serait-ce que pour cette raison, qu'il avait déduit de ses prémisses une conclusion qu'elles ne pouvaient point contenir. S'il avait voulu éviter ici ce manque dans le raisonnement, il aurait dû conclure sur l'existence d'une multiplicité des êtres, mais une telle conclusion n'aurait rien de commun avec la conclusion de l'existence de Dieu. Si de nouveau, St. Thomas prenait dans la 3<sup>e</sup> thèse l'idée de vérité au sens maximum, dans ce cas comme dans la deuxième thèse,

il ne s'agirait pas de la vérité dans ce sens, le raisonnement de la Somme Philosophique, si même il était correct dans la deuxième thèse, fléchirait en passant de la deuxième à la troisième thèse. Il manquerait alors de jointure identiquement entendue entre la deuxième et la troisième thèse, par suite de quoi il aurait fallu dire que la conclusion affirmant l'existence de Dieu n'avait pas été prouvée.

Nous sommes portés à l'appréciation négative de l'argumentation discutée ci-dessus par cette circonstance aussi, que si St. Thomas avait pris dans sa troisième thèse l'idée de la vérité au sens maximum, il a passé dans sa troisième thèse sur la voie du paralogisme de la preuve „ontologique” de St. Anselme. Mais cependant de l'idée de la vérité, prise au sens le plus universel, nous pouvons seulement déduire la conclusion que cette idée nous présente mentalement le maximum de réalité, par contre, rien ne nous autorise à conclure que ce que cette idée exprime existe réellement. Il nous est permis d'identifier en Dieu l'ordre noétique avec l'ordre ontique, quand nous savons que Dieu existe. Quand toutefois nous devons arriver à la conviction de l'existence de Dieu, ou quand nous faisons abstraction de cette conviction, rien ne parle en faveur de l'identité de l'ordre noétique entendu au maximum avec l'ordre ontique compris aussi au maximum.

3. Ne pourrait-on pas transformer l'argumentation de la Sum. c. Gent. en une preuve convaincante? Si nous bornions strictement à la base de sortie, nous pourrions dire seulement ceci: que si dans l'objet donné nous sommes arrivés à la connaissance, plus ou moins vraie, et nous, ou quelqu' un d'autre, pourrait peut-être arriver à la vraie et absolue connaissance de cet objet. On ne voit pas pourtant quelle voie pourrait bien nous conduire à une pareille conclusion, à la conviction de l'existence de Dieu, pris sous son aspect de vérité universelle, et embrassant tous les objets de notre connaissance. Une raison suffisante nous expliquant le degré de vérité et d'erreur dans notre connaissance s'impose à nous, non dans l'ordre de causalité exemplaire et formelle, mais dans l'ordre de causalité efficiente. Cette raison constitue l'imperfection de notre esprit. Ce n'est pourtant qu'une explication proche, partielle. Il serait bon d'examiner si la recherche après une explication définitive, pleinement épuisée, ne mènerait pas à la connaissance de l'existence de Dieu. Nous, cependant nous suivrons un autre chemin.

Pour trouver l'assurance de l'existence de Dieu conçu comme plénitude de la vérité, nous ferons remarquer, non les degrés de vérité et d'erreur qui se montrent dans notre connaissance, mais le circonstance qu'aucune vérité, à laquelle nous arrivons ne trouve du côté de son contenu de pleine et définitive explication des êtres du monde qui nous entoure, et c'est par la raison que ces êtres, malgré l'indubitable dose de nécessité relative qui leur est propre, sont dans leur existence des êtres contingents, non nécessaires, et par suite de quoi, des êtres ayant, en dehors de soi, la cause de leur existence, des êtres „ab alio”. Une définitive et pleine explication pour le contenu de chaque vérité connue par nous, étant toujours dans sa teneur une vérité dépendente et dérivée en relation avec ce qui est dans notre monde contingent, peut donner seulement un être qui existe par lui-même, un être a se et duquel tout ce qui existe d'une façon contingente tire son origine. Un tel être ne pourrait conditionner, évidemment, l'existence des êtres contingents à la manière mécanique, à l'aveugle, dans les ténèbres de l'inconscience. En constituant la cause définitive pour le contenu de nos vérités dépendantes, il doit être lui-même la vérité et une vérité incom-

parablement plus parfaite que celles-là, car pleinement indépendante, une vérité par lui-même et de lui-même, et par suite de son indépendance absolue doit être vérité entièrement première et une. Il serait peu de dire de cet être a se qu'il possède en lui-même des idées modèles pour tout ce qui a commencé à exister d'une façon contingente sous son action. Il faut dire de lui que ces idées appartiennent à son être, qu'elles sont enfin lui. Nous comprenons donc que c'est pour cela que nous pouvons dans notre connaissance arriver à la plus simple vérité de fait, qu'il existe une vérité entièrement indépendante et première, laquelle à travers des cycles évolutifs de l'être contingent, appelé par elle à l'existence, constitue le fondement pour notre vérité de fait.

Cette première vérité, sur laquelle définitivement est réglée toute notre vie de la pensée par rapport à cela, que dans chaque objet de notre esprit nous ne faisons connaissance avec rien d'autre, qu'avec cette première vérité, est indubitablement le Dieu de notre religion catholique, qui conçoit également l'Être le plus parfait, et sous l'aspect de la Première Vérité, sous l'aspect de la première source de toutes nos humaines vérités. Il est pleinement visible que la vérité entièrement indépendante et première s'identifie avec Dieu, en ce que cette vérité ne se borne pas dans son entité, comme la vérité de l'esprit humain à l'idéal ordre noétique, mais entre aussi dans la sphère de l'ordre ontique comme un être possédant en soi le maximum de réalité, car comme un être a se qui existe nécessairement sans commencement ni fin, ainsi que dans le présent perpétuel, ne connaissant aucune succession des états, et qui est par sa pensée, comme nous le dirions d'après la Somme théologique (I, qu. XVI, a. 5) *mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus*.

4. Est-ce qu'en prouvant l'existence de la Vérité entièrement indépendante et première comme étant Dieu, n'avons-nous pas passé sur la voie la plus caractéristique pour l'argumentation de St. Augustin de l'existence de Dieu? Bien sûr que non, car l'argumentation de l'évêque d'Hippone sort des vérités éternelles, des vérités concernant les nombres et leurs mutuels rapports, des vérités exprimant l'essence de la sagesse, du bonheur, du Bien et du Beau, donc de telles vérités qui parlent de quelque chose qui est entièrement immuable et durable. Quant à nous, nous avons pris sous considération dans notre raisonnement, non seulement les vérités de cette catégorie, mais aussi les vérités de fait, lesquelles se rapportent aux objets bornés dans leur existence quant au temps et au lieu. Par suite d'un tel élargissement de la base de sortie, nous n'avons pas appuyé notre argumentation sur le caractère d'immuabilité absolue de l'objet de certaines vérités, comme l'a fait St. Augustin, mais sur la particularité de toutes les vérités connues de nous, qu'elles dépendent dans leur teneur de ce qui existe indépendamment de notre connaissance.

5. Bien que certains éléments de notre argumentation de l'existence de Dieu connus sous l'aspect de la Vérité indépendante et première, se trouvent chez St. Augustin, nous définirons cependant avec justesse cette argumentation en disant qu'elle est plutôt d'inspiration thomiste que augustienne. Cependant dans notre raisonnement nous nous sommes appuyés sur le rapport de dépendance dans l'existence, lequel rapport resserré à la dépendance de l'existence de la cause efficiente a été pris en considération par St. Thomas d'Aquin, dans sa deuxième preuve de l'existence de Dieu de la Somme théologique (*secunda via ex ratione causae efficientis*). Toutefois ne pouvant par étendre, d'après Descar-



tes, l'idée de dépendance causale à la teneur des vérités ayant été connues par nous, par égard à l'objet de cette dépendance qui peut appartenir comme cause efficiente à l'ordre de l'existence réelle, nous avons généralisé l'idée de dépendance dans l'existence, de la cause efficiente en idée de dépendance dans l'existence de ce qui constitue pour quelque chose sa raison explicative. Grâce à cette généralisation, sur le plan de laquelle nous nous sommes rencontrés avec Gottfried Wilhelm Leibniz dans la définition de la base de nos vérités, nous avons pu appliquer l'idée de dépendance dans l'existence à la teneur de ces vérités, constatant que ces teneurs sont dans leur thème, appartenant à la sphère de l'existence idéale subordonné à ce qui réellement existe d'une façon contingente dans le monde qui nous entoure. De cette manière nous avons transporté la base de sortie d'argumentation de St. Thomas du monde matériel à l'ordre de l'existence idéale.

A quel degré notre raisonnement découle de l'inspiration thomistique, de cela on peut facilement s'en convaincre en le comparant avec le texte suivant de la Somme théologique (I, qu. XVI, a. 5, ad. 2): „verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit. Veritas etiam rerum est secundum quod conformatur suo principio, scilicet intellectui divino”. Il suffit, après l'acceptation de la première phrase, de faire du sens de la seconde phrase l'objet de la preuve, pour arriver à l'argumentation prise par nous. Il faut dire la même chose des autres textes de St. Thomas, comme par exemple *De veritate*, presque toute la *questio I*.