

Kazimierz Kłósak

Od dowodu "ex possibili et necessario" ze Sum. Theol., I Qu. II, A. 3, do współczesnych form argumentacji za istnieniem Boga z przygodności rzeczy

Collectanea Theologica 26/4, 632-662

1955

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KAZIMIERZ KLÓSAK

OD DOWODU *EX POSSIBILI ET NECESSARIO* ZE *SUM. THEOL.*, I. QU. II, A. 3, DO WSPÓŁCZESNYCH FORM ARGUMENTACJI ZA ISTNIENIEM BOGA Z PRZYGDNOŚCI RZECZY¹.

Jeżeli nie chcemy sprowadzać do jednego rodzaju tych form argumentacji za istnieniem Boga, które różnią się więcej lub mniej w znacznej części swych podstawowych pojęć, musimy powiedzieć, że św. Tomasz z Akwinu nie znał takiego dowodu na istnienie Boga z przygodności rzeczy, jaki wystąpił u Godfryda Wilhelma Leibniza i jaki podają autorowie neoscholastyczni. Dowody, jakie św. Tomasz przedstawił w *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. XV, („Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilis esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia...“) i lib. II, cap. XV, („Omne quod est possibile esse et non esse, habet causam aliquam...“) oraz w *Summa theologiae*, I, qu. II, a 3, („Tertia via est sumpta ex possibili et necessario...“) wychodzą nie z aspektu przygodności w rozumieniu nowożytnym, ale z zaczerpniętego z „fizyki“ Arystotelesa rozróżnienia między bytami niszczywalnymi i nieniszczywalnymi.

Jest rzeczą zrozumiałą, że tych dowodów, powiązanych z nieistniejącym podziałem wszechświata na podksiężycowy okrąg bytów niszczywalnych i nadksiężycowy okrąg bytów nieniszczywalnych, nie można dziś powtarzać w ich postaci oryginalnej. Pod względem poprawności formalnej najwięcej zastrzeżeń budzi dowód ze *Summy Teologii*. Ponieważ pierwszym naszym dążeniem jest wyeliminowanie niepoprawnej formy dowodu istnienia bytu koniecznego — Boga, dlatego zaczniemy naszą analizę krytyczną od tego właśnie dowodu, jaki myśliciel średniowieczny podał w swym głównym dziele.

¹ Referat wygłoszony dn. 8 listopada 1955 na naukowym posiedzeniu Rady Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

I. SENS OBIEKTYWNY ARGUMENTACJI ŚW. TOMASZA
W SUM. THEOL., I, QU. II, A. 3.

1. Myśl przewodnią argumentacji, stanowiącej w *Sum. theol.*, I, qu. II, a. 3, dowód istnienia Boga *ex possibili et necessario*, można sformułować w ten sposób:

Gdy wyjdziemy od bytów materialnych, które mogą istnieć i nie istnieć, tu po uznaniu dwu założeń: a) że istnienie wymienionych bytów domaga się istnienia jakiegoś bytu koniecznego, i b) że ten byt konieczny albo nie posiada poza sobą przyczyny swej konieczności, albo jeżeli ją posiada, to, ponieważ nie można posuwać się w nieskończoność w serii bytów o tej samej co on naturze, musimy przyjąć, że istnieje jeden byt konieczny, który nie posiada poza sobą przyczyny swojej konieczności, a który wszyscy nazywamy Bogiem.

Próby wyjaśnienia źródeł tej argumentacji poszły w dwu kierunkach. Jeden z nich zapoczątkował Klemens B a e u m k e r w pracy *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd III., H. 2, Münster 1908, s. 338)². Według tego badacza rozumowanie św. Tomasza odzwierca krok za krokiem, z małymi tylko modyfikacjami, rozumowanie, jakie w *Przewodniku zbłąkanych (Dalalat al Hairin)*, II, 1, przedstawił M o j ż e s z b e n M a ĩ m o n, nazywany zwykle M a j m o n i d e s e m, który przejął argumentację I b S i n y czyli A w i c e n n y (*Metaph.*, II, 2) usunawszy z niej ślady myśli o wiecznej materii jako o zasadzie możliwości (dualizm filozofa arabskiego)³. Za ujęciem Baeumkera poszli Jerzy

² Zob. jeszcze w tym samym dziele s. 335—337.

³ Zob. tekst Majmonidesa w tłum. Salomona M u n k a, *Le Guide des Égarés*, Paris 1861, t. II, s. 38—41. Ten tekst w łacińskim tłumaczeniu z hebrajskiego, zaczerpniętym z dzieła *Rabi Mossei Aegyptii, Dux seu Director dubitantium aut perplexorum, in treis libros divisus et summa accuratione Reverendi Patris Augustini Iustiniani, ordinis Praedicatorii, nebiensis episcopi, recognitus*, Parisiis 1520, lib. II, cap. II, podaje René A r n o u, S. J., w *De quinque viis sancti Thomae ad demonstrandum Dei existentiam apud antiquos graecos et arabes et iudaeos praeformatis vel adumbratis textus selecti*, Romae 1932, s. 79—82.

Grunwald (*Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, cyt. wyż. Beiträge, Bd. VI, H. 3, Münster 1907, s. 153), Étienne Gilson (*Le Thomisme*, Paris, 3-ie wyd. z r. 1927, s. 81; 5-e wyd. z r. 1947, s. 102—105), Paweł Geny, S. J. (*A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu*, *Revue de philosophie*, r. XXIV, t. XXXI, 1924, s. 587) oraz w pewnej mierze Piotr Descoqs, S. J. (*Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, Paris MCMXXXII, s. 251)⁴.

Gdy jednak porównamy dokładniej rozumowanie św. Tomasza z wywodami Majmonidesa, spostrzegamy się, że byłoby co najmniej przesadą powtarzać za Baeumkerem, Grunwaldem i Gilsonem, iż św. Tomasz podążał w swym dowodzie krok w krok śladami żydowskiego filozofa, lub za Geny, że „trzecia droga“ ze *Summy Teologii* zdaje się być tylko streszczeniem argumentacji podanej w *Przewodniku zbłąkanych*. Św. Tomasz nie rozpatruje przecież, jak na to zwrócił uwagę Henryk Holstein, S. J.⁵, wartości trzech hipotez wysuniętych przez Majmonidesa do przeanalizowania, mianowicie hipotezy istnienia samych bytów, które nie powstają, ani nie giną, dalej, hipotezy istnienia bytów, z których wszystkie powstają i giną, oraz hipotezy istnienia bytów, które w części powstają i giną a w części nie powstają i nie giną. Co więcej, u św. Tomasza nie znajdujemy, jak zauważyli Lucjan Chamba t, O. S. B.⁶, i Holstein⁷, zasadniczej przesłanki rozumowania Majmonidesa, tej przesłanki, która miała stanowić uzasadnienie dla tezy, że jeżeliby wszystkie byty powstawały w czasie i gineły, to, ponieważ każdy z nich jest tego rodzaju, że mógłby przestać istnieć, stąd wszystkie te byty musiałyby

⁴ Zob. jeszcze w tym samym dziele przypisek na s. 253, będący wyrazem reakcji Descoqsa na artykuł Lucjana Chamba t, O. S. B., *La „tertia via“ dans saint Thomas et Aristote* (*Revue thomiste*, s. XXXII, t. X, 1927, s. 334—338), który daje inne ujęcie genezy argumentu *ex possibili et necessario* niż Baeumker.

⁵ *L'origine aristotélécienne de la „tertia via“ de saint Thomas*, *Revue philosophique de Louvain*, t. 48, 1950, s. 360.

⁶ Art. cyt., s. 344.

⁷ Art. cyt., 360, 361.

[w pewnej chwili w przeszłości] ulec unicestwieniu. Chodzi tu o przesłankę, która wyraża myśl, że „to, co jest możliwe dla gatunku, nie może nie zdarzyć się koniecznie“⁸.

Czy może przyjmiemy za Chambat⁹ i Holsteinem¹⁰, że źródła argumentacji św. Tomasza należy doszukiwać się bardziej bezpośrednio w roz. VI. księgi XII (Λ) *Metafizyki* Arystotelesa? Otóż wszystko będzie zależało od tego, jak ustosunkujemy się do interpretacji myśli autora *Summary Teologii*, jaką podają wymienieni autorzy, którzy sądzą iż myśliciel średniowieczny w pierwszej części dowodu *ex possibili et necessario* rozumował w ten sposób, że byty, będące z siebie tylko w możności do istnienia, nie przeszłyby nigdy ze stanu potencjalności do aktualnego istnienia, gdyby nie istniał byt pozostający z konieczności w akcji¹¹. Gdy opowiemy się za takim rozumieniem argumentacji św. Tomasza, ujęcie jego zależności, jakie wysuwają Chambat i Holstein, będzie się nam wydawało dość prawdopodobne. Gdy jednak odrzucimy interpretację tych autorów, powrócimy do stanowiska Baeumkera, Gilsona i Geny, chociaż będziemy musieli je złagodzić przyznając św. Tomaszowi większą niezależność w stosunku do Majmonidesa.

2. Punktem wyjścia argumentacji św. Tomasza jest, czego nie dostrzegają niektórzy neoscholastycy, myśl Stagiryty o istnieniu w okręgu podksiężycowym wszechświata takich bytów materialnych, jak organizmy i pierwiastki w rozumieniu starej „fizyki“, które powstają i giną, które więc mają tę właściwość, że mogą istnieć i nie istnieć. Mówiąc o możności istnienia i nie istnienia tych bytów św.

⁸ Tekst Majmonidesa, który tu mamy na uwadze, przedstawia się następująco w tłumaczeniu Munka: „...si tout être était soumis à la naissance et à la corruption, chacun d'entre tous les êtres aurait la possibilité de périr; mais ce qui est possible pour l'espèce ne peut pas ne pas arriver nécessairement... Il s'ensuivrait de là que tous ils auraient nécessairement péri, je veux dire tous les êtres”.

⁹ Art. cyt., s. 335—358.

¹⁰ Art. cyt., s. 361—368.

¹¹ Zob. w artykule Chambat s. 335—338 a w artykule Holsteina s. 366.

Tomasz miał na uwadze możliwość istnienia czy nie istnienia materii pierwszej w połączeniu z określoną formą substancjalną a nie możliwość zaistnienia na nowo całego konkretnego bytu materialnego oraz możliwość jego całkowitej anihilacji. Tak zapewne należy rozumieć słowa myśliciela średniowiecznego: *Invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilium esse et non esse: cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi, et per consequens possibilium esse et non esse.*

Św. Tomasz określił te byty w sposób skrótowy mianem bytów możliwych (*possibilia*). Czy można je nazwać bytami przygodnymi? Geny¹² utrzymywał, że nie, gdyż w tym wypadku nie moglibyśmy traktować anioła jako byt przygodny a to byłoby trochę rażące... Sam jednak św. Tomasz bez żadnych wahań nazwał w *Sum. theol.*, I, qu. LXXXVI, a 3, materialne byty niszczone bytami przygodnymi¹³. Podobnie postąpił w swej parafrazie „trzeciej drogi“ św. Tomasza jeden z kontynuatorów jego myśli, Jan od św. Tomasza, O. P., który o wszystkich Arystotelesowych bytach niezniszczalnych napisał, że nie są bytami przygodnymi¹⁴. To nas nie powinno dziwić, gdyż Tomaszowe rozumienie bytów przygodnych nie pokrywa się z rozumieniem, jakie znajdujemy u Leibniza i u neoscholastyków. Według wymienionych autorów nowożytnych bytami przygodnymi są wszystkie byty, do których istoty nie należy istnienie. A więc nie tylko byty materialne o takiej naturze, że mogą istnieć i nie istnieć jako określone indywidua, ale także i byty duchowe, które choć w naturalnym porządku nie mogą utracić istnienia, gdy go już raz posiadały, to jednak mogłyby w całym swym bycie nigdy nie zaistnieć z tej racji, że istnienie nie należy do ich istoty. Św. Tomasz, który w tym wypadku poszedł za A w i-

¹² Art. cyt., s. 579, przypisek.

¹³ „...quaedam scientiae sunt de contingentibus; sicut... scientiae naturales, quantum ad partem quae tractat de generabilibus et corruptibilibus”. (*Sed contra*).

¹⁴ *Cursus theologici*, t. I opera et studio Monachorum quorundam Solesmensionum O. S. B. editus, Parisiis — Tornaci — Romae MCMXXXI, s. 426.

cenną (*Metaphysica*, II, 1, 2—3), zaliczył do bytów przygodnych tylko pierwszą kategorię bytów. Wprawdzie definicja bytu przygodnego, jaką znajdujemy w cytowanym co dopiero miejscu *Summy Teologii*: bytem przygodnym jest to, co może istnieć i nie istnieć (*contingens est quod potest esse et non esse*), jest tego rodzaju, że można ją rozciągnąć do możliwości istnienia i nie istnienia w całym posiadanym przez siebie bycie, jednakowoż św. Tomasz wykorzystał ją tylko w odniesieniu do możliwości istnienia i nieistnienia nowego indywiduum na podłożu danej już materii pierwszej, a więc do możliwości istnienia i nie istnienia czegoś względnie tylko nowego.

Zdaniem autora *Summy Teologii* wszystkie byty, które ze swej natury mogą istnieć i nie istnieć, nie mogą istnieć zawsze, gdyż jeżeli coś może nie istnieć, to w jakimś momencie nie istnieje (*quod possibile est non esse, quandoque non est*)¹⁵. Stąd też jako empiryczną oznakę przygodności bytów materialnych wymienia myśliciel średniowieczny tę okoliczność, że te byty pojawiają się w czasie dzięki złączeniu określonej for-

¹⁵ Tłumacząc wyrażenie: *quandoque non est* słowami: „w jakimś momencie nie istnieje” ani nie chcę powiedzieć, żeby według św. Tomasza ten moment nieistnienia miał zawierać się tylko w przeszłości, jak chciał Józef Kleutgen, S. J., *La philosophie scolastique*, tłum. Constant Sierp, t. IV. Paris 1870, s. 291, M. P. de Munyneck, O. P., *Praelectiones de Dei existentia*, Lovanii 1904, s. 45 i Chambat, art. cyt., s. 335, 338, ani nie chcę powiedzieć, żeby ten moment nieistnienia wiązał się wyłącznie z przyszłością, jak utrzymywał Descoqs, dz. cyt., t. I, s. 251, 253, przypisek a przed nim Geny, który w art. cyt., s. 582, przełożył *quandoque non est* przez: „à un certain moment cesse d'être”. Jeżeli św. Tomasz nie podał przy swej tezie żadnego ograniczenia pod względem czasu, to jego tezę należy rozumieć bez tego samego ograniczenia, i to tym bardziej, że za takim rozumieniem przemawia kontekst logiczny. Gdy autor *Summy Teologii* pisał: *cum quaedam inveniantur generari et corrumpi*, musiał przecież brać pod uwagę moment nieistnienia zarówno w przeszłości, jak i w przyszłości. Słusznie więc Ignacy Różycki przełożył tezę św. Tomasza w sposób niezdeterminowany pod względem czasu: „Co może nie istnieć, w pewnym okresie faktycznie nie istnieje” (*Dogmatyka*, ks. II: *Istnienie Boga*, skrypt autoryzowany, Kraków 1948, nr 488). W zasadzie w ten sam sposób, choć mniej precyzyjnie, wyraził tezę św. Tomasza Jakub Maritain pisząc w *Approches de Dieu* (Paris 1953, s. 57): „Ce pour quoi il n'y a aucune nécessité ne peut pas être toujours”. Interpretację, jaką znajdujemy u Różyckiego i Maritaina, wysunął już dawniej Hérie w *Bulletin thomiste*, 1928, s. 319.

my substancjalnej z materią pierwszą i że te byty również w czasie giną na skutek utraty wymienionej formy — *cum quaedam inveniuntur generari et corrumpi*.

Byt konieczny, którego pojęcie wprowadza z kolei św. Tomasz, należy rozumieć w sposób najogólniejszy jako byt, który nie może nie istnieć. Takim bytem były dla autora *Summy Teologii*, co podkreślali Eugeniusz Rolfes¹⁶ i Geny¹⁷, nie tylko byty natury duchowej, ale także — stosownie do przejętego od Stagiryty przyrodniczego obrazu wszechświata — pewne byty materialne, jak niebo gwiazd stałych, którego materia pierwsza ma pozostawać w możności do jednej tylko, aktualizującej go formy substancjalnej.

Według św. Tomasza niemożność istnienia danego bytu może mieć źródło albo w zewnętrznej przyczynie sprawczej, albo w nim samym. Rozróżniał więc nasz myśliciel za Awicenną (l.c.) między bytem względnie koniecznym w istnieniu a bytem bezwzględnie koniecznym w istnieniu. Jest to podział bytu koniecznego, który należy już do historii nauki nie tylko ze względu na swe powiązanie z przebrzmiałą dawno „fizyką“ Arystotelesa, ale także dlatego, że niepotrzebnie komplikuje argumentację za istnieniem Boga. Dziś neoscholastycy łączą na ogół byty duchowe względnie konieczne razem z wszystkimi bytami materialnymi w jedną kategorię bytów przygodnych, które dlatego mogą istnieć i nie istnieć, że istnienie nie należy do ich istoty, a za byt konieczny uważają, podobnie jak to robił Leibniz¹⁸, taki byt duchowy, który dlatego musi istnieć, że w jego istotę wchodzi istnienie¹⁹.

¹⁶ *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*², Limburg a. d. Lahn, 1927, s. 105.

¹⁷ Art. cyt., s. 579.

¹⁸ *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, I, n° 7. *Oeuvres de Leibniz*, nouvelle édition, deuxième série, Paris 1842, s. 77; *La monadologie*, n° 44, wyd. cyt., s. 397; *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, n° 8, wyd. cyt., s. 409.

¹⁹ Już Benedykt de Spinoza pisał w *Cogitata metaphysica*, I, cap. I, § 11 (*Opera omnia*, edidit Carolus Hermannus Bruder, vol. I, Lipsiae MDCCCLIII, s. 103): „quod ens dividendum sit in ens,

3. Prawdziwość założenia wyrażającego myśl, że istnienie bytów materialnych, które mogą istnieć i nie istnieć, domaga się istnienia jakiegoś bytu koniecznego, dowodzi św. Tomasz na drodze dowodu apagogicznego, przy pomocy którego stara się wykazać, że założenie przeciwne jest tezą błędną. Jest tezą błędną dlatego, bo gdybyśmy przyjęli, że wszystkie byty są bytami materialnymi, mogącymi istnieć i nie istnieć, musieliśmy zdaniem św. Tomasza przyjąć, iż teraz nic nie istnieje, co jest nieprawdą. Dlaczego bylibyśmy zmuszeni przyjąć, że teraz nic nie istnieje? Byt, który może istnieć i nie istnieć, jest zawsze kiedyś pozbawiony istnienia²⁰. Wobec tego, jeżeliby wszystkie byty były bytami materialnymi, mogącymi istnieć i nie istnieć, to w jakimś momencie przeszłości nic by nie istniało. Lecz jeżeliby to było prawdą, to w takim razie i teraz nic by nie istniało, gdyż to, co nie posiada istnienia,

quod sua natura necessario existit, sive cuius essentia involvit existentiam, et in ens, cuius essentia non involvit existentiam nisi possibilem". Jednakowoż wymieniony myśliciel nie przyjmował przy swoim ujęciu stosunku świata do Boga, by byty, do których istoty nie należy istnienie (dokładniej: aktualne istnienie), mogły istnieć i nie istnieć. W roz. III wymienionej pracy, w § 9 (wyd. cyt., s. 109), de Spinoza pisał: „Si enim [quis] ad naturam attendat, et quomodo ipsa a Deo dependet, nullum contingens in rebus esse reperiet, hoc est, quod ex parte rei possit existere, et non existere...“.

²⁰ Geny sądził (art. cyt., s. 580, 581, przypisek 2), że lekcja, jaką przyjęto w wydaniu leonińskim: *Impossibile est autem omnia quae sunt talia, semper esse*, jest wyraźnie błędna, gdyż zaprzecza jej kontekst, a nadto przysłówka *semper* brakuje, jak czytamy w wymienionym wydaniu, w większej części manuskryptów. Według Geny poprawna lekcja powinna wyglądać: *Impossibile est autem, omnia quae sunt, talia esse* (tzn. bytami zniszczalnymi, mogącymi istnieć i nie istnieć). Jest to lekcja, jaką posiada paryskie wydanie Ludwika V i v è s a z r. 1822, za którym poszedł w tym wypadku Rolfes w dz. cyt. (I wyd. Köln, 1898, s. 184, 186; II wyd., s. 106). Argumentację Geny, wysuniętą w obronie tekstu bez *semper*, powótrzył ostatnio Holstein (art. cyt., s. 356).

Licząc się z wewnętrzną logiką badanego przez nas rozumowania trzeba się jednak opowiedzieć za lekcją z *semper*. Gdyby św. Tomasz był napisał: *Impossibile est autem, omnia quae sunt, talia esse*, jego dalsze słowa: *quia quod possibile est non esse, quandoque non est* wywoływałyby zdziwienie, gdyż nie zawierałyby żadnej adekwatnej, pełnej racji dla wysuniętego tu twierdzenia. Następne zdanie: *Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus* brzmiałoby znów w swej pierwszej części jako niepotrzebne powtórzenie się.

zyskuje je tylko przez to, co jest obdarzone istnieniem (*quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est*). Jeżeliby więc kiedyś nie było żadnego bytu, byłoby rzeczą niemożliwą, żeby coś zaczęło istnieć i w konsekwencji nic by teraz nie istniało.

W przytoczonym dowodzie św. Tomasz nie precyzuje tego, czy w następstwie uznania wszystkich bytów za materialne byty mogące istnieć i nie istnieć, dlatego trzeba by było przyjąć, iż w pewnej chwili nic nie istniało w przeszłości, że wszystko, co pierwotnie istniało, przestało istnieć, czy też dlatego, że nic jeszcze nie zaczęło istnieć. Ignacy R ó ż y c k i podaje zbyt dowolną rekonstrukcję wywodów św. Tomasza, gdy pisze wiążąc te wywody z prowizorycznym założeniem odwiecznego istnienia wszechświata: „Z niczego nic nie powstaje — czytamy — zatem musimy założyć nieskończone trwanie tego świata w przeszłości bez początku. Na nieskończonej przestrzeni czasów każdy poszczególny byt przygodny musiał kiedyś utracić istnienie; musiał je stracić kiedyś ich zbiór, czyli świat. Wieczne wykluczenie utraty istnienia musiałoby bowiem mieć swe uzasadnienie wystarczające; nie ma go w naturze bytów przygodnych — bo te z natury są podatne na utratę istnienia; nie ma jej również w braku przyczyn, które by istnienie odebrać mogły — gdyż do pojęcia przygodności należy istnienie przyczyny zewnętrznej, która może odebrać istnienie. Jeśli powiemy, że przyczyny te przez całą wieczność nie zadziałały na byt przygodny, który tym przypadkiem ostał się przy istnieniu, i ten fakt musi być uzasadniony. Czysty przypadek nie uzasadnia dostatecznie wiecznego wykluczenia, lecz *rzeczowa niemożność, czyli konieczność*. Podobnie i zbiór bytów mógł się utrzymać przez wieczność tylko dzięki jakiejś konieczności. Ale konieczność została w samym założeniu wykluczona. Pozostaje zatem wniosek, iż kiedyś w przeszłości nic nie istniało“²¹. Przedstawiając tego ro-

²¹ Dz. cyt., nr 489.

dżaju rekonstrukcję, a raczej próbę większego uściślenia rozumowania św. Tomasza, Różycki nie spostrzegł się, że mimo woli przypisał autorowi *Summy Teologii* nielogiczność, jakiej tenże nie popełnił w swym dowodzie apagogicznym. Chodzi tu o brak koordynacji treściowej między początkiem a końcową częścią „rekonstrukcji” Różyckiego. Chociaż ta „rekonstrukcja” bazuje na założeniu odwiecznego istnienia świata samych bytów przygodnych, to jednak przy jej końcu dowiadujemy się zupełnie niespodziewanie, że wymieniony świat nie mógł istnieć odwiecznie.

4. Po przeprowadzeniu dowodu za tezą, że istnienie materialnych bytów niszczalnych domaga się istnienia jakiegoś bytu koniecznego, stara się św. Tomasz przejść od tego bytu do stwierdzenia istnienia Boga. Dokonuje tego na drodze następującego rozumowania:

Wszelki byt konieczny albo posiada poza sobą przyczynę swojej konieczności [tzn. swojej niemożności nieistnienia], albo jej nie posiada. [Jeżeli jej nie posiada, jest Bogiem]²². Jeżeli by znów miał poza sobą przyczynę swojej konieczności, to ponieważ w serii bytów koniecznych, mających poza sobą przyczynę swojej konieczności, nie można posuwać się w nieskończoność podobnie, jak nie można posuwać się w nieskończoność w serii [zależnych] przyczyn sprawczych, wobec tego i tak musielibyśmy przyjąć, że istnieje jeden byt konieczny, nie mający poza sobą przyczyny swej konieczności, a który jest przyczyną konieczności innych bytów. Taki zaś byt wszyscy nazywają Bogiem²³.

²² Zdanie to stanowi domyślny człon rozumowania, który św. Tomasz pominał.

²³ Zamiast słów: *quod omnes dicunt Deum*, które przyjęto m. i. w wydaniu leonińskim, znajdujemy w kodeksach ottoboniańskich 205 i 206 zdanie: *et hoc est Deus*. Inne kodeksy uwzględnione w wydaniu leonińskim *Summy Teologii* oraz dwie edycje z w. XV-ego, o których H a i n mówi w swym *Repertorium* pod nrami 1440 i 1444, pomijają zdanie o tożsamości bytu bezwzględnie koniecznego z Bogiem. Po ich linii poszło wydanie Vivèsa.

II. ANALIZA KRYTYCZNA ARGUMENTACJI ŚW. TOMASZA ZE SUM. THEOL.

1. Można od istnienia bytów materialnych, naznaczonych zawsze cechą przygodności, przejść na drodze dyskursywnej do istnienia bytu koniecznego, który trzeba utożsamić z Bogiem. Musimy jednak argumentować częściowo inaczej, niż to zrobił św. Tomasz w *Sum. theol.* Trudno nie mieć zastrzeżeń przeciw tej części wywodów myśliciela średniowiecznego, w której stara się on wykazać, że prócz bytów przygodnych w jego rozumieniu istnieje jakiś byt konieczny.

Jego argumentacja nie może nas zadowolić już choćby dlatego, że, pomijawszy jej powiązanie z „fizyką“ Arystotelesa, wychodzi z błędnego założenia, które opiewa, iż jeśli coś może nie istnieć, to w pewnym momencie faktycznie nie istnieje. Błądność tego założenia zasadza się na tym, że z jego poprzednika został wyprowadzony następnik, jaki w nim wirtualnie wcale się nie mieści. Z tego, że jakiś byt może nie istnieć, nie wynika jeszcze z koniecznością logiczną, że ten byt w jakimś momencie nie istnieje. Pomijając na razie kwestię, czy taki byt przygodny mógłby istnieć od wieków, tzn. bez żadnego początku czasowego, trudno wykluczyć z góry taki spłot okoliczności, przy którym możliwość zniknięcia jakiejś postaci tego rodzaju bytu raz powołanego do istnienia mogłaby nigdy nie zostać zaktualizowaną²⁴.

²⁴ „Il ne répugne pas à la raison d'admettre que jamais le possible ne doive passer à l'acte”, pisał Emil B o u t r o u x w *De la contingence des lois de la nature*⁵, Paris 1905, s. 18. Formuła myśliciela francuskiego jest tak ogólną, że odnosi się nie tylko do możliwości istnienia czegoś, ale i do możliwości jego nieistnienia.

Św. Tomasz zajmował stanowisko zupełnie przeciwne do tego, jakie znajdujemy u Boutroux. Nie tylko utrzymywał, że to, co może nie istnieć, w pewnym momencie nie istnieje, ale twierdził także w lekcji XXIX komentarza do roz. XII księgi I *de Caelo et mundo* Arystotelesa, że to, co może zawsze istnieć, z konieczności zawsze istnieje (*quod potest semper esse, ex necessitate semper est*). Zob. S a n c t i T h o m a e A q u i n a t i s *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita*, t. III: *Commentaria in libros Aristotelis de Caelo et mundo*, Romae MDCCCLXXXVI, s. 116 b. Św. Tomasz przyjmował więc tę samą zasadę, która u Jana Ł u k a s i e w i c z a znalazła wyraz we wzo-

W zakwestionowaniu prawdziwości założenia przyjętego przez św. Tomasza nie jesteśmy pierwsi. Przed nami Geny zwracał uwagę na to, że ciała żyjące zmierzają nieuchronnie, na skutek stałego, nie regenerowanego nigdy w pełni zużycia swoich organów, do śmierci, ale nie widać, dlaczego by ciała nieżyjące, elementarne jak elektrony lub protony, czy nawet złożone, nie mogły w pewnych warunkach uniknąć zniszczenia²⁵. Zastrzeżenie wysunięte przez profesora Gregorianum spotkało się wprawdzie z krytyką ze strony A. D. Sertillangesa, O.P.,²⁶ ale nie podobna uznać tej krytyki za przekonywującą. Dominikanin francuski utrzymywał, że „w świecie, poddanym w całości ruchowi, śmierć tego, co zniszczalne, jest wpisana z góry w formułę ewolucyjną świata“, gdyż „ruch, któremu są poddane wszystkie byty, musi je w końcu wszystkie zniszczyć przez zużycie“²⁷. Otóż Descoqs słusznie rzucił pytanie, na jakiej podstawie Sertillanges wysunął swe twierdzenie w sposób apodyktyczny? Zdaniem profesora Scholastykatu z Jersey w tym tylko wypadku możliwość zniszczalności danego bytu pociągałaby dla niego jej konieczność, gdyby żaden byt zniszczalny nie mógł uniknąć rozkładowych wpływów środowiska, którego stanowiłby część. Ale o takiej zależności nie można według wymienionego jezuitę mówić w sposób stanowczy bez wejścia na grunt czysto hipoteczny i bez opowiedzenia się za niesprawdzalnym a nawet błędnym

rach: CMpp, CMNpNp i CMpNMNp (*Philosophische Bemerkungen zu mehrwertigen Systemen des Aussagenkalküls*, odbitka ze Sprawozdań z posiedzeń Towarzystwa Naukowego Warszawskiego XXIII, 1930, Wydział III, Warszawa 1930, s. 57). Poglądy myśliciela średniowiecznego nie utożsamiały się jednak bez reszty z poglądami Leibniza, bo Leibniz twierdził, że tylko w bycie koniecznym, w którym istnienie należy do jego istoty, to, co jest w nim możliwe, jest zawsze rzeczywistością aktualną i istnieje koniecznie. Zob. L e i b n i z a *La monadologie*, nry 44 i 45, wyd. cyt., s. 397.

²⁵ Art. cyt., s. 582, 583.

²⁶ *A propos des preuves de Dieu. La troisième voie thomiste*, *Revue de philosophie*, r. XXV, t. XXXII, 1925, s. 319—330.

²⁷ Cytuję za Descoqsem (*Archives de philosophie*, vol. III, cahier III, 1925, Paris MCMXXXV, s. 100).

postulatem bezwzględnej i powszechnej zależności wzajemnej zjawisk oraz żelaznej jedności wszechświata²⁸.

Nawiązując do uwag krytycznych Geny i Descoqsa chcielibyśmy jeszcze zaznaczyć, że nas nie przekonuje to, co św. Tomasz pisał w lekcji XXIX komentarza do roz. XII. pierwszej księgi *de Caelo et mundo* Arystotelesa,²⁹ że jeżeliby był ze swej natury zniszczalny nie ulegał nigdy zniszczeniu, mielibyśmy w nim wewnętrzną sprzeczność, bo taki byłby równocześnie w stanie aktualnym i zniszczalny i niezniszczalny. Bo jak argumentował św. Tomasz? Jeżeliby był ze

²⁸ Cyt co dopiero *Archives de philosophie*, s. 99—101. Gdy Descoqs pisał na s. 101 swego omówienia artykułu Geny, że założenie św. Tomasa jest zupełnie nieoczywiste (*pas du tout évidente*), miał niewątpliwie na uwadze tę okoliczność, iż w okresie warunkowym, stanowiącym owo założenie, następnik nie wypływa z koniecznością logiczną z poprzednika.

Sertillanges starał się odpowiedzieć na krytykę Descoqsa w artykule *Le P. Descoqs et la «teria via»*, *Revue thomiste*, t. IX (1926), s. 490—502. Descoqs przedstawił po raz drugi swój punkt widzenia w *Archives de philosophie*, vol. VI, cahier IV, 1928, Paris MCMXXIX, s. 205, 206. Przyznawszy się do pewnego potknięcia w polemice z Sertillangesem pisał: „Mais s'ensuit — il que la conclusion du R. Père s'impose, à savoir, que tout corps physique faisant partie de l'Univers, au moins du nôtre, est nécessairement, de nécessité absolue entraîné par le mouvement cosmique, soumis au temps, soumis à la mutation, et fait partie d'une chose qui essentiellement se défait, d'un tonneau de sable qui roule? L'argumentation très alerte du P. Sertillanges tend à suggérer de façon saisissante qu'il en est ainsi. Montre-t-elle qu'il en est ainsi *essentiellement*? Et que le périssable, du fait qu'il est entraîné dans ce mouvement, ne peut pas ne pas périr? Tous les savants auront beau me l'affirmer de leur point de vue empirique et physique, j'avoue que je n'en suis pas ému; je ne vois pas plus la nécessité de cette assertion après l'article du R. Père que je ne la voyais avant. L'induction seule pourrait nous amener à une telle conclusion. Or, peut-on dire, que, dans le cas, pour une loi d'ordre aussi général sur la nature des corps, l'induction a une efficacité suffisante pour fonder une certitude absolue, qui écarte la possibilité *naturelle* de toute exception? Qui l'oserait affirmer?”. Zob. jeszcze Descoqs *Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, s. 251—253.

²⁹ Komentarz ten pochodzi mniej więcej z r. 1272 (zob. Marcina Grabmanna *Die Werke des Hl. Thomas von Aquin*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. XXII, H. 1—2, Münster 1931, s. 263); będąc więc dziełem późniejszym od pierwszej części *Summy Teologii* posiada, jak zauważył Descoqs (*Praelectiones theologiae naturalis*, t. I, s. 251), wszystkie dane po temu, by stanowić ostatnie słowo św. Tomasa w kwestii podstaw argumentu *ex possibili et necessario*.

swej natury zniszczalny — utrzymywał ten myśliciel — nie ulegał nigdy zniszczeniu, mógłby nie ulegać zniszczeniu i stąd byłby równocześnie w stanie aktualnym niezniszczalny³⁰. Uznając za poprawną pierwszą część tego rozumowania musimy zauważyć, że jego ostateczny wniosek nie zawiera — po należytych jego sprecyzowaniu — żadnej sprzeczności. Z tego, że byt ze swej natury zniszczalny może nie ulegać zniszczeniu, nie wynika, że ten byt, jeżeli bez końca istnieje, jest równocześnie ze swej natury niezniszczalny, lecz, że tylko faktycznie, *per accidens*, nie ulega zniszczeniu. Taki byt jest więc równocześnie w stanie aktualnym zniszczalny i niezniszczalny, ale jest nim z dwu różnych punktów widzenia i wskutek tego nie można powiedzieć, żeby tkwiła w nim jakaś sprzeczność. Zwrócili już na to uwagę Descogs³¹ i René A r n o u, S. J.³²

2. Ale nawet wtedy, gdybyśmy przyjęli, że zakwestionowane przez nas założenie św. Tomasza jest prawdziwe, musimylibyśmy zauważyć, iż z niego nie wypływa wcale z koniecznością logiczną, że jeżeliby wszystkie byty były bytami mogącymi nie istnieć, w jakimś momencie przeszłości nic by nie istniało (*si igitur omnia sunt possibilis non esse, aliquando nihil fuit in rebus*). Wszystko przecież zależy od porządku, w jakim by te byty występowały. Jeżeliby wszystkie tego rodzaju byty pojawiły się równocześnie a przy tym było prawdą, że jeżeli coś może nie istnieć, to w jakimś momencie nie istnieje, wtedy rzeczywiście w pewnym momencie nic by nie istniało. Wszystkie byty utraciłyby w jakiejś chwili swe istnienie. Ale jeżeliby byty, które mogą nie istnieć i w jakimś momencie faktycznie nie istnieją, dawałyby kolejno początek je-

³⁰ „...impossible est id quod est corruptibile, quandoque non corrumpi. Quia si quandoque non corrumpetur, potest non corrumpi, et ita erit incorruptibile: et tamen ponitur sempiterno tempore corruptibile existens: *semper* igitur, id est infinito tempore, erit simul actu corruptibile et incorruptibile”. Wyd. cyt., s. 116b. W przytoczonym tekście *corruptibile* oznacza, jak na to zwrócił uwagę Descogs (dz. cyt., t. I, s. 252), to samo, co *possibile esse et non esse* z „trzeciej drogi”.

³¹ Dz. cyt., t. I, s. 262.

³² *Theologia naturalis*³, Romae 1953, s. 101.

den drugiemu, to chociaż każdy z tych bytów utraciłby z czasem istnienie, stale coś by pozostawało przy istnieniu.

Już Geny zwracał uwagę na to, że główna trudność argumentacji św. Tomasza mieści się w przejściu od omawianego przez nas założenia do wniosku o braku istnienia jakiegokolwiek bytu w pewnym momencie przeszłości³³. Profesor Gregorianum wszedł w jakiejś mierze na drogę drugiej części uwzględnionych przez nas intuicji, gdy rzucił pytanie, dlaczego byty, które kolejno dają początek jeden drugiemu, musiałyby w swym całokształcie ulec zniszczeniu, dokładniej, nie dającemu się łatwo pojąć unicestwieniu? Mógłby wprowadzić ktoś powiedzieć, że w hipotezie branej pod uwagę, przez św. Tomasza nie ma miejsca na powstawanie nowych ciał ze względu na pominięcie istnienia i wpływu pierwszej przyczyny, ale, zdaniem Geny, autor *Summy Teologii*, nie poszedł po linii tego ujęcia podjętego w nowszych czasach przez Rolfesa w pierwszym wydaniu pracy *Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles* (Köln, 1898),³⁴ gdyż w dążności do utrzymania ścisłej konsekwencji logicznej nie chciał wprowadzać do swej prowizorycznie przyjętej hipotezy żadnych obcych elementów myślowych a ponadto jego zamiarem było przedstawić dowód na istnienie Boga odrębny od argumentu z przyczynowości sprawczej. Czy św. Tomaszowi nie chodziło o twierdzenie, że wszystkie byty mogące nie istnieć muszą po pewnym czasie, na skutek zużycia zasobów właściwych im sił, ulec całkowitemu unicestwieniu i czy perspektywa tego unicestwienia rzeczywiście się narzuca, tego Geny nie chciał rozstrzygać³⁵. Stanowisko francuskiego jezuitę cechuje więc wyraźne niezdecydowanie, choć wydaje się, że można zupełnie stanowczo powiedzieć, iż z założenia, jakie św. Tomasz przyjął w pierwszej części swego dowodu, nie wypływa z koniecznością logiczną wniosek, że kiedyś w przeszłości nic by

³³ Art. cyt., s. 584, 586.

³⁴ S. 188, 189. W drugim wydaniu (s. 107) Rolfes ograniczył się do bardzo skróconego ujęcia swego pierwotnego stanowiska.

³⁵ Art. cyt., s. 585, 586, 590.

nie istniało. Bardziej zdeterminowanym od Geny okazał się Descogs³⁶.

3. Wysuwając zastrzeżenia przeciw formalnej poprawności pierwszej części argumentacji św. Tomasza, za którą z neoscholastyków opowiedzieli się m. in. M. P. de Munnynck, O. P.,³⁷ Bernard M. Maritaini, ex Ord. Serv. B. M. V.³⁸ i Jakub Maritain³⁹ nie twierdzą, żeby po rezygnacji z założenia, uznanego przez nas za błędne, nie można było w inny sposób dowodzić nie wprost, że istnienie materialnych bytów przygodnych domaga się istnienia jakiegoś duchowego bytu koniecznego. Jeżelibyśmy doszli na drodze czysto rozumowej do przeświadczenia, iż serie bytów materialnych, z których każdy jest taki, że może istnieć i nie istnieć, nie mogłyby następować po sobie od wieków, mogliśmy przy dowodzeniu istnienia jakiegoś duchowego bytu koniecznego powoływać się na to, że jeśliby miały istnieć sa-

³⁶ *Archives de philosophie*, vol. III, cahier III, s. 101, 102; vol. VI, cahier IV, s. 206, 207.

³⁷ *Quod potest esse et non esse* — pisał De Munnynck — non habet in se rationem sui esse. Atqui quod non habet in se rationem sui esse, habet esse ab alio. Ergo quod est possibile esse et non esse habet esse ab alio. Atqui quod habet esse ab alio est posterius illo a quo habet esse. — Quae posterioritas, ut patet, non est necessario posterioritas temporis; sed saltem remanet posterioritas rationis et causalitatis. — Ergo quod possibile est esse et non esse, aliquando non est“. Dz. cyt., s. 45. Nie trudno zauważyć, że ostatnie zdanie nie wynika z poprzedniego twierdzenia, wziętego w tym rozumieniu, jakie zostało nam podane.

³⁸ *Philosophiae christianae institutiones*, Taurinij — Romae MCMXXXIII, vol. II, s. 623.

³⁹ Dz. cyt., s. 54—58. — Maritain sądzi, że teza, którą św. Tomasz wyraził w słowach: *quod possibile est non esse, quandoque non est*, jest wewnątrznie oczywistą i to na podstawie zasady wystarczającej racji. „De même — pisze francuski neoscholastyk — qu'une chose est ou par soi (en étant elle — même sa raison) ou par autre chose (en ayant sa raison d'être en autre chose), de même une chose est *toujours* ou par soi ou par autre chose. Le fait qu'elle ne cesse jamais d'être a lui-même une raison. Si elle est à elle — même. La totale raison de son *toujours* être, alors elle est nécessaire par elle-même. Si la raison de son *toujours* être est autre chose qu'elle, alors cette raison, qui fait qu'elle ne peut jamais cesser d'être, la soumet du même coup à une certaine nécessité. (S. 57). To rozumowanie nie może nas przekonać dlatego, bo Maritain zupełnie dowolnie twierdzi, że to, co istnieje zawsze, istnieje z konieczności i nie może przestać istnieć.

me tylko byty materialne, to, ponieważ serie tych bytów musiałyby mieć absolutny początek czasowy, kiedyś w przeszłości nic by nie istniało, a w następstwie takiej sytuacji, z braku istnienia jakiegokolwiek przyczyny sprawczej, mogącej stanowić wystarczającą rację istnienia bytów materialnych, żaden z tych bytów nie istniałby w chwili obecnej. Gdy idzie o dalszy ciąg argumentacji, moglibyśmy już rozumować dokładnie tak, jak przy rozróżnieniu między bytem duchowym względnie koniecznym i bezwzględnie koniecznym rozumował św. Tomasz. Ale takie rozumowanie bazowałoby bezpośrednio w swej pierwszej podstawie, nie na przygodności w istnieniu bytów materialnych, ale na czymś, co jest u nich tylko empiryczną oznaką tej przygodności, a mianowicie na ich absolutnym początku czasowym, a po wtóre, ze względu na rozróżnianie trzech klas bytu, byłoby rozumowaniem niepotrzebnie skomplikowanym w swej wewnętrznej strukturze, byłoby rozumowaniem, które nie narzuca się nam bynajmniej w sposób najbardziej naturalny.

4. Jeżeli idąc za Leibnizem,⁴⁰ przez byty przygodne będziemy rozumieli nie tylko byty materialne, które mają taką naturę, że mogą istnieć i nie istnieć, ale wszystkie byty, do których istoty nie należy istnienie, a więc i Tomaszowe byty duchowe względnie konieczne, mające poza sobą przyczynę przysługującej im konieczności w istnieniu, a pojęcie bytu koniecznego ograniczymy do duchowego bytu bezwzględnie koniecznego, tj. do bytu, u którego niemożność nieistnienia ma źródło w nim samym z tego powodu, że do jego istoty należy istnienie, który więc w sobie posiada wystarczającą rację swego istnienia, będziemy mogli sformułować dowód apagogeniczny prostszy pod względem zasadniczego toku myśli od dowodu przedstawionego przez św. Tomasza. Oto, jak możemy rozumować:

Jeżeliby wszystkie byty miały być bytami przygodnymi,

⁴⁰ *Essais de théodicée*, I, n° 7, wyd. cyt., s. 77; *La monadologie*, n° 36—39, 46, wyd. cyt., s. 396, 397; *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, n° 8, wyd. cyt., s. 409.

każdemu z osobna a nawet wszystkim razem brakowałoby czegoś, co stanowiłoby wystarczającą rację zaistnienia jako takiego oraz zaistnienia w określonej postaci i w określonych warunkach miejsca i czasu. Wszak gdybyśmy wzięli każdy z tych bytów indywidualnie, żaden z nich nie miałby w sobie wystarczającej racji do zaistnienia wziętego ze wszystkimi jego determinacjami. Chodziłoby tu przecież o byty, które pojawiając się i przemijając w czasie odznaczałyby się tym, że ich istnienie, nie należąc do charakterystycznego zespołu cech stanowiących ich istotę, byłoby dla nich czymś zasadniczo przygodnym, czymś tylko faktycznie danym. Inne byty przygodne dawałyby dla zaistnienia każdego z tych bytów częściowe tylko wytłumaczenie, gdyż, nie mając dostatecznej racji swego istnienia w sobie, miałyby ją z konieczności poza sobą, skoro bez dostatecznej racji, a więc jakby w warunkach całkowitego niebytu, nie mogłoby w żaden sposób pojawić się ich realne istnienie aktualne, stanowiące zupełne przeciwieństwo do tego niebytu, będące czymś, czego ten niebyt nie zawiera nawet wirtualnie⁴¹. Uciekanie się do nieskończonej serii bytów przygodnych, uporządkowanych w ten sposób, że każdy z tych bytów byłby kolejno warunkowany bezpośrednio w swym istnieniu przez inny byt serii, nie przydałoby się nam na nic w naszym dążeniu za pełnym, adekwatnym wytłumaczeniem istnienia jakiegokolwiek konkretnego bytu przygod-

⁴¹ Wydaje się, że tylko wtedy można widzieć z pełną oczywistością wykluczającą wszelką wątpliwość, że każdy byt realny musi posiadać dostateczną rację swego istnienia aktualnego, gdy sobie uprzednio uświadomimy, iż w warunkach całkowitego niebytu, jakie musielibyśmy założyć przy zaprzeczeniu konieczności dostatecznej racji należącej do porządku rzeczywistości aktualnej, nie mogłoby wystąpić żadne realne istnienie aktualne czegoś. Nie przeczę jednak temu, że już samo pełne i całkowite wniknięcie w treść podmiotu i orzeczenia zasady dostatecznej racji oraz porównanie treści obu jej pojęć składowych może nam dać bezpośrednią oczywistość jej powszechnej wartości. Utrzymuję tylko, że na tej drodze, wskazanej m. in. przez Bernarda J a n s e n a, S. J., (*Aus dem Bewusstsein zu den Dingen*, *Philosophisches Jahrbuch*, 42. Bd., 1929, s. 178; *Die Geltung des Satzes vom zureichenden Grunde*, *ibid.*, 44 Bd., 1931, s. 403) i Różyckiego (dz. cyt., nr 76a, 78), nie spotykamy się ze wszystkimi intuicjami, jakie mogą świadczyć za prawdziwością zasady dostatecznej racji.

nego, gdyż nawet taka nieskończona seria wskazywałaby, gdy idzie o wystarczającą rację jej istnienia, poza siebie. Cecha, która przysługuje poszczególnym elementom serii, musi przecież przysługiwać całej serii jako takiej niezależnie od ilości jej składowych elementów. Leibniz doskonale zdawał sobie z tego sprawę, że jakkolwiek daleko poszlibyśmy w uporządkowanej serii bytów przygodnych, nie posunęlibyśmy się ani o krok w naszym szukaniu wyczerpującego tłumaczenia dla przygodnego istnienia czegoś, gdyż każdy napotkany przez nas byt przygodny posiadałby poza sobą wystarczającą rację swego istnienia⁴². A jeżeli nawet nieskończona seria bytów przygodnych nie mogłaby stanowić dla każdego z nich wystarczającej racji zaistnienia z określonymi właściwościami i w takich a nie w innych warunkach miejsca i czasu, to w takim razie każdy bez wyjątku układ bytów przygodnych, wzięty jako całość, nie posiadałby, gdyby miał istnieć sam jeden, wystarczającej racji swego konkretnego zaistnienia. Zaś w braku takiej racji nie mógłby zaistnieć⁴³. Ponieważ jednak, jak

⁴² „Et quoique le présent mouvement, qui est dans la matière — pisał Leibniz — vienne du précédent, et celui — ci encore d'un précédent, on n'en est pas plus avancé quand on irait aussi loin que l'on voudrait, car il reste toujours la même question”. *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, n° 8, wyd. cyt., s. 409. (Podkreślenie moje). Zob. jeszcze tego samego autora *La monadologie*, n° 37, wyd. cyt., s. 396, gdzie on wyraźnie twierdzi, że gdybyśmy nawet wzięli pod uwagę nieskończoną serię bytów przygodnych, to posuwając się naprzód w tej serii, *on n'en est pas plus avancé*, gdy idzie o wskazanie wystarczającej racji istnienia. Z neoscholastyków podobnie będzie argumentował Jan J. Urraburu, S. J., gdy napisze w *Institutiones philosophicae*, vol. II, *Theodicea*, I, Vallisoleti 1899, s. 91: „...ubicumque adsunt contingentia sive in serie finita, sive in infinita, nequit effugi necessitas entis necessarii, a quo illa omnia determinantur ad esse. Etenim etiam concessa hypothesi seriei infinitae, quamvis non posset assignari primum aliquod ens contingens, a quo series initium habuisset, deberet nihilominus adesse ratio sufficiens existentiae omnium et singulorum. Quemadmodum in catena infinitis annulis constante assignari deberet sustentaculum, a quo teneretur, ne rueret in terram”.

⁴³ W podobny sposób argumentowali już Kleutgen (dz. cyt., t. IV, s. 292, 293) i Urraburu (dz. cyt., s. 85). Tego rodzaju rozumowanie tym tylko różni się od wywodów „drugiej drogi” św. Tomasza, że głębiej uzasadnia, dlaczego byty otaczającego nas świata muszą mieć przyczynę swego istnienia.

wiemy z doświadczenia, pewne byty istnieją, więc nie wszystkie byty istniejące są bytami przygodnymi. Prócz bytów przygodnych musi istnieć byt konieczny, który, mając wystarczającą rację swego istnienia w sobie samym, stanowi ostateczne wytłumaczenie dla istnienia każdego bytu przygodnego.

To ostatnie twierdzenie możemy jednak wysunąć wtedy tylko, gdy opowiadamy się za *realistyczną teorią pojęć*. Wszak w naszym rozumowaniu redukcyjnym, jakim było ostateczne wytłumaczenie istnienia takiego czy innego bytu przygodnego, dotarliśmy, ściśle rzecz biorąc, do *myślowego założenia istnienia bytu koniecznego*. Stwierdziliśmy mianowicie, że tylko przy wprowadzeniu takiego założenia myślowego staje się dla nas ostatecznie zrozumiałym fakt istnienia bytów przygodnych. Otóż nie może ulegać wątpliwości, że od wymienionego założenia możemy przejść do wniosku o rzeczywistym istnieniu bytu koniecznego tylko wtedy, gdy przyjmujemy realistyczną teorię pojęć, bo jedynie na gruncie tej teorii możemy mieć pewność, że nie popełniamy w naszym rozumowaniu błędu spokrewnionego z błędem argumentu „ontologicznego“ św. Anzelm a.

Nie trudno dojść do przeświadczenia, że byt konieczny, o którym mówimy, jest Bogiem. Wystarczy tylko zwrócić uwagę na kilka zasadniczych form argumentacji, jakie można wysunąć za tożsamością bytu koniecznego z Bogiem. Oto niektóre z nich:

Od bytu koniecznego zależą jako od swej pierwszej przyczyny wszystkie byty przygodne aktualnie istniejące. Zależą od niego w całym swym istnieniu a w następstwie tego i w całym swym działaniu. A jeżeli tak, to w takim razie wszystko, co je stanowi, wywodzi się z przyczynowości sprawczej bytu koniecznego, a więc nie tylko ich forma, ale i cały podkład materialny, jeżeli ten podkład występuje u ich podstaw. Takie utworzenie całego jestestwa bytów przygodnych nie może być niczym innym, jak ich stworzeniem z nicości własnej i z nicości ich podmiotu (*ex nihilo sui et subiecti*).

W bycie koniecznym znajduje również swe ostateczne oparcie to wszystko, co stanowi realną możliwość. Wprawdzie bezpośrednio ugruntowanie znajduje ono we właściwościach bytów przygodnych aktualnie istniejących, ale ponieważ te byty istnieją dzięki bytowi koniecznemu, dlatego to, co jest realnie możliwym, jest takim w ostatniej instancji przez ten sam byt konieczny. Bez tego bytu nie tylko nie istniałby aktualnie żaden byt przygodny, ale nic także w zakresie tego bytu przygodnego nie byłoby realnie możliwym⁴⁴.

Będąc przyczyną sprawczą wszystkich bytów przygodnych aktualnie istniejących i możliwych, byt konieczny, który od nich różni się rzeczowo, musi w jakiś sposób, formalnie lub wirtualnie posiadać w sobie wszystkie doskonałości, jakie tylko są możliwe w obrębie tak czy inaczej istniejących bytów przygodnych. Bez tej właściwości byt konieczny nie mógłby stanowić wystarczającego uzasadnienia dla doskonałości bytów przygodnych. Przyczyna sprawcza nie może być przecież mniej doskonałą od swych skutków. Wśród doskonałości bytu koniecznego nie może oczywiście brakować rozumu i woli, skoro rozum i wolę posiada człowiek. Po przyjęciu tych doskonałości w bycie koniecznym możemy o nim powiedzieć, kierując się przynajmniej naszym sposobem pojmowania, to, co Leibniz napisał o Bogu w *Essais de Théodicée* (I, n. 7),⁴⁵ że Jego umysł jest źródłem istot bytów przygodnych a Jego wola źródłem ich istnienia.

Cała transcendencja doskonałości bytu koniecznego zarysowuje się jednak przed nami dopiero wtedy, gdy sobie uświadomimy, że do istoty tego bytu należy istnienie. Takie istnienie, które w swym zasięgu jest wolne od wszelkich zacieśnień, jakie mają miejsce wówczas, kiedy istnienie bywa otrzy-

⁴⁴ Zob. Leibniz a *Essais de Théodicée*, II, n° 184, wyd. cyt., s. 186, i *La monadologie*, n° 43 i 44, wyd. cyt., s. 397. — Trudno mi było nie wykorzystać głębokiego spostrzeżenia, jakie Leibniz wyraził w *Essais de Théodicée* (l. c.) w tych słowach, że *sans Dieu, non seulement il n'y aurait rien d'existant, mais il n'y aurait même rien de possible.*

⁴⁵ Wyd. cyt., s. 77.

mywane przez istotę określonego bytu skończonego, jest z konieczności istnieniem doskonałości nieograniczonych pod żadnym względem⁴⁶. Wobec tego byt konieczny, do którego istoty należy istnienie, musi nie tylko w jakiś sposób posiadać w sobie wszystkie możliwe doskonałości bytów przygodnych, ale musi być nadto bytem nieskończenie doskonałym. O tym bycie nie dość jest powiedzieć, że posiada doskonałości nieograniczone w żadnym sensie. O nim trzeba orzec, że jest swymi niczym nieograniczonymi doskonałościami, bo te doskonałości nie różnią się realnie od jego istoty. Taki byt, który może być tylko jeden,⁴⁷ jest niewątpliwie Bogiem naszej religii katolickiej⁴⁸.

Przy pomocy dowodu podobnego do naszego dowodu apagogicznego argumentował za istnieniem Boga Ludwik L e r c h e r, J. S.,⁴⁹ który, wzięwszy pod uwagę same materialne byty przygodne, dochodził do twierdzenia o istnieniu bytu „wiecznego“⁵⁰. Argumentację nie wprost za istnieniem

⁴⁶ „Cum igitur esse divinum — pisał o Bogu św. Tomasz — non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens... manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus”. *Sum. theol.*, I, qu. VII, a. l.

⁴⁷ Zob. argumentację św. Tomasza za jednością Boga w *Sum. c. Gent.*, lib. I, cap. XLII, i w *Sum. theol.*, I, qu. XI, a. 3.

⁴⁸ Por. wywody, jakie Różycki podaje w cyt. wyż. dziele, nr 556, za tożsamością bytu koniecznego z Bogiem religii.

⁴⁹ *Institutiones theologiae dogmaticae*, Oeniponte 1924, s. 32, n. 42.

⁵⁰ W związku z rezultatem, do jakiego doszedł w swych wywodach Lercher, warto przytoczyć to, co pisze Kleutgen (dz. cyt., t. IV, s. 293) o „trzeciej drodze” św. Tomasza: „...de ce que le saint docteur avait dit des choses corruptibles, on peut conclure immédiatement qu'elles supposent un être qui existait toujours. Car, si cet être, bien qu'incorrutable, avait eu un commencement dans le temps, un autre être aurait dû nécessairement préexister pour lui donner l'existence. Par conséquent, de l'existence de choses qui naissent et périssent on peut conclure, sans autres motifs, l'existence de celui qui était et qui sera toujours”. Jeżeli św. Tomasz nie wyprowadził takiego wniosku, to postąpił tak, zdaniem Kleutgena, dlatego, iż nie sądził, by można było ściśle udowodnić, że byt, który posiada w innym bycie przyczynę swego istnienia, nie mógłby istnieć bez początku czasowego. Stąd też św. Tomasz nie mógł ograniczyć się do dowodu, istnienia bytu, który by istniał zawsze, ale musiał wznieść się do bytu bezwzględnie koniecznego, który dlatego istnieje zawsze, ponieważ w sobie posiada rację swego istnienia.

bytu „bezwzględnie koniecznego“, argumentację, która nie opiera się na założeniu, że jeżeli coś może nie istnieć, to w pewnym momencie faktycznie nie istnieje, rozwija dziś Różycki w swym pierwszym wariantcie dowodu z przygodności („dowód w postaci tradycyjnej“) ⁵¹.

5. Ale, jeżeli rozumuje się w ten sposób, w jaki rozumował Lercher, czy w jaki rozumuje Różycki, wtedy wprowadzenie jakiegos poprawionego dowodu apagogicznego nie jest już czymś koniecznym. Zdaje sobie z tego sprawę Różycki, który pisze: „rozumowaniem wprost można się wznieść od bytu przygodnego do koniecznego: wszak byt przygodny domaga się uzasadnienia swego istnienia, a dostatecznym uzasadnieniem może być tylko byt bezwzględnie konieczny“ ⁵².

Za taki dowód wprost Różycki uważa niewątpliwie swój drugi wariant dowodu z przygodności, dowód z zależności w istnieniu ⁵³. Czy jednak ten dowód, sam w sobie bardzo oczywisty, nie jest, mimo, że zakłada u swych ostatecznych podstaw przygodność w istnieniu, dowodem z przyczynowości sprawczej, skoro buduje bezpośrednio na zależnościach przyczynowych a nie na przygodności w istnieniu? Niewątpliwie kontyngencjalnym dowodem wprost jest dowód, jaki sformułowali Sebastian R e i n s t a d l e r ³⁴, Descoqs ⁵⁵, Reginald G a r r i g o u - L a g r a n g e, O. P. ⁵⁶ i Arnou ⁵⁷.

Przy tego rodzaju dowodzie chodzi w zasadzie o tę formę argumentacji, jaką św. Tomasz rozwijał w *Sum. c. Gent.*, lib. I. cap. XV i lib. II, cap. XV. Jest to rozumowanie Awicenny, które na grunt łacińskiej scholastyki przeszczepił po

⁵¹ Dz. cyt. nry 553—556.

⁵² Tamże, nr 490.

⁵³ Tamże, nry 557—563. — Ten dowód Różyckiego łatwo można zamienić na dowód nie wprost. Wystarczy tylko rozwinąć myśl wyrażoną w zdaniu: „Bez bytu całkowicie niezależnego nic by nie mogło istnieć, bo byłyby tylko byty potrzebujące wpływu sprawczego a nie byłoby bytu, który by mógł go ze siebie udzielić”. (Nr 562).

⁵⁴ *Elementa philosophiae scholasticae*, Friburgi Brisgoviae ¹¹⁻¹², MCMXXIII, vol. II, s. 261—263.

⁵⁵ Dz. cyt., t. I, s. 244—249.

⁵⁶ *Dieu, son existence et sa nature* ⁶, Paris MCMXXXIII, s. 269.

⁵⁷ Dz. cyt., s. 95, 96.

raz pierwszy Dominik Gundissalvi (Gundissalinius)⁵⁸. Lecz choć Geny utrzymywał o tym rozumowaniu, że „nie nastęrcza żadnej trudności i zadowala w pełni umysł“⁵⁹ oraz, że „odznacza się oczywistością prawie nieodpartą“⁶⁰, to jednak wydaje się, że dziś trudno powtarzać je dosłownie, gdyż odznacza się niepotrzebną komplikacją z racji oparcia się na rozróżnieniu trzech kategorii bytu, bytu materialnego, który może istnieć i nie istnieć, bytu koniecznego, który posiada poza sobą przyczynę przysługującą mu konieczności w istnieniu i bytu koniecznego, który przez siebie jest takim, że nie może nie istnieć. Łącząc dwie pierwsze kategorie bytu w pojęciu bytu przygodnego, do którego istoty nie należy istnienie, możemy łatwo dostrzec, choć zawsze na drodze oczywistości pośredniej, że istnienie takiego bytu może mieć adekwatną przyczynę tylko w trzeciej kategorii bytu, w bycie nie mogącym nie istnieć z tej racji, że do jego istoty należy istnienie. Pierwszym z wielkich myślicieli, który z całą oczywistością widział, jak w bardzo prosty sposób istnienie bytów przygodnych domaga się istnienia bytu koniecznego, jakim jest Bóg, był niewątpliwie Leibniz. Jego dowody z przygodności, podane w *Essais de Théodicée* (I, n°7)⁶¹ w *La monadologie* (n°36—39, 46)⁶² i w *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (n°8),⁶³ górują niewątpliwie nad wszystkimi Tomaszowymi wariantami tego powodu a zwłaszcza nad wariantem ze *Summy Teologii*, który jest paralogizmem. Specjalną uwagę zwraca swym pogłębieniem oraz poprawnością sformułowania dowód Leibniza zamieszczony w *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. Dowód ten, wolny od idei nieskończonego zróżnicowania aktualnego rzeczy,

⁵⁸ Zob. Baeumkera dz. cyt., s. 338.

⁵⁹ Art. cyt., s. 587.

⁶⁰ Tamże, s. 591, przypisek ze strony poprzedniej.

⁶¹ Wyd. cyt., s. 77.

⁶² Wyd. cyt., s. 396.

⁶³ Wyd. cyt., s. 409. — Zob. o wymienionych dowodach w pracy Józefa Iwanickiego, *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, Strasbourg 1933, s. 277—282.

jaka występuje w argumentacji z *Monadologii*⁶⁴, możemy przyjąć bez zastrzeżeń, jeżeli tylko odłączymy go od jego zupełnie przypadkowego podłoża, którym jest spirytualizm leibnizowski.

6. Kto przyjął, że światu, w którym żyjemy, przysługuje charakter przygodności w istnieniu, ten w dalszej konsekwencji zgodzi się już bez trudności na to, co pisze Arnou, że *affirmatio contingentis est etiam affirmatio necessarii, sicut affirmatio omnis praesupponentis est affirmatio praesuppositi*⁶⁵. Czy jednak bytom otaczającego nas świata można bez żadnych wahań przypisać charakter przygodności w istnieniu?

Ludwik R o u g i e r utrzymywał, że pojęcie przygodności w istnieniu opiera się na założeniu realnej różnicy między istotą i istnieniem. Taka różnica była jednak dla neopozytywisty francuskiego czymś niezrozumiałym. Różnica realna może, według niego, istnieć tylko między dwiema rzeczami, które mają rzeczywistość niezależnie jedna od drugiej. Na czym zaś może zasadzać się rzeczywistość istoty, wziętej niezależnie od istnienia, które ją aktualizuje poza stanem prostej możliwości? Między istotą i istnieniem może zachodzić tylko różnica logiczna⁶⁶. Z tego, iż istnienie nie jest zawarte w pojęciu istoty stworzonej, nie wynika, że ta istota różni się realnie od istnienia, gdyż istota, w której pojęciu nie zawiera się istnienie, jest tylko abstrakcją naszego umysłu⁶⁷. Odrzuciw-

⁶⁴ Pod nr. 36-y czytamy w *Monadologii*: „...la raison suffisante se doit aussi trouver dans les vérités contingentes ou de fait, c'est-à-dire dans la suite des choses répandues par l'univers des créatures, où la résolution en raisons particulières pourrait aller à un détail sans bornes, a cause de la variété immense des choses de la nature et de la division des corps à l'infini. Il y a une infinité de figures et de mouvements présents et passés qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture présente, et il y a une infinité de petites inclinations et dispositions de mon âme présentes et passées qui entrent dans la cause finale”. Za ideą infinityzmu, wysuniętą w tym tekście, pójść nie możemy, gdyż nic z danych naszego doświadczenia nie przemawia za jej obiektywnością.

⁶⁵ Dz. cyt., s. 96.

⁶⁶ *La Scolastique et la logique*, E r k e m n t n i s, vol. 5, 1935, s. 108.

⁶⁷ *Les paralogismes du rationalisme. Essai sur la theorie de la connaissance*. Paris 1920, s. 167. Zob. jeszcze w tym samym dziele s. 156—166, 168.

szy realną różnicę między istotą i istnieniem, Rougier negatywnie ustosunkował się do wyrosłego na wymienionym rozróżnieniu pojęcia przygodności w istnieniu i do operującego tym pojęciem dowodu istnienia Boga⁶⁸.

Opozycja francuskiego autora w odniesieniu do pojęcia przygodności w istnieniu bardziej zasługuje na szczegółowe rozpatrzenie niż opozycja Benedykta de Spinozy, który tylko w pewnych granicach potraktował pojęcie przygodności w istnieniu jako wytwór pierwszego rodzaju poznania, „wyobraźni“, ujmującej poszczególne rzeczy bez ich powiązania w istnieniu i działaniu z naturą bożą⁶⁹. Nie może ulegać wątpliwości, iż stanowisko Rougiera cechuje większy radykalizm, gdyż myśliciel żydowski przyjmował, że do istoty rzeczy otaczającego nas świata nie należy istnienie aktualne, że ta istota różni się od owego istnienia⁷⁰, a tylko przeczył temu, by te rzeczy mogły istnieć i nie istnieć ze względu na to, że *omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt, non tantum ad existendum, sed etiam ad certo modo existendum et operandum*⁷¹.

Gdy więc idzie o ocenę poglądów Rougiera, musimy powiedzieć, że autor ma tylko część słuszności, gdy twierdzi, że

⁶⁸ W *Les paralogismes...* Rougier bierze pod uwagę wariant dowodu z *Summ. c. Gent.*, lib. I, cap. XV.

⁶⁹ *Cogitata metaphysica*, I, cap. III, §§ 7—9 (wyd. cyt., s. 109, 110); *Ethica*, I, propos. XXIX (tamże, s. 210), propos. XXXIII (s. 212, 213), propos. XLIV (s. 258—260), IV, def. III (s. 332).

⁷⁰ *Cog. metaph.*, I, cap. II, §§ 4 i 7 (s. 105, 106), cap. III, § 3 (s. 107); *Eth.*, I, propos. XXIV (s. 207).

⁷¹ *Eth.*, I, propos. XXIX (s. 210). Dobrze wyraża, w jakich granicach de Spinoza przyjmował realną wartość pojęcia przygodności a w jakich jej nie przyjmował, następujący tekst z *Cog. metaph.*, I, cap. III, § 3: „Respectu causae dicuntur res, e. g. materiales, esse impossibiles aut necessariae; nam si tantum ad earum essentiam respicimus, illam concipere possumus clare et distincte sine existentia. Quapropter nunquam existere possunt vi et necessitate essentiae, sed tantum vi causae, Dei nempe omnium rerum „creatoris“. Wydaje się, że Paweł Siwek, S. J., nie przedstawił dość dokładnie stanowiska de Spinozy w omawianej kwestii. Zob. tego autora *L'existence de Dieu dans la philosophie de Spinoza*, *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 18 (1948), s. 118*—119*, *Au coeur du Spinozisme*, Paris MCMMLII, s. 91—94, *Spinoza et le panthéisme religieux*, éd nouvelle, Paris MCMC, s. 190, 191.

pojęcie przygodności w istnieniu powstało na podłożu myśli o realnej różnicy między istotą a istnieniem. Kto utrzymuje, że do istoty metafizycznej bytów skończonych nie należy istnienie, że istnienie może zaktualizować określoną istotę metafizyczną poza stanem prostej możliwości, a może tej istoty wcale nie aktualizować, ten niewątpliwie zakłada, iż różnica między istotą metafizyczną a istnieniem jest różnicą realną. Ale zakładając taką różnicę, nie myśli przecież, żeby ta różnica szła tak daleko, jak daleko idzie różnica, która występuje między dwiema samoistnymi rzeczami. A gdy weźmiemy pod uwagę byty, które już istnieją, to ich przygodność w istnieniu można przecież uznawać niezależnie od tego, czy się utrzymuje, że różnica między ich istotą fizyczną a istnieniem jest różnicą realną, czy różnicą wirtualną, według której istota i istnienie są nieadekwatne wyodrębnionymi dwoma aspektami jednej i tej samej rzeczy, czy tylko różnicą czysto logiczną. Wszak racja przygodności w istnieniu, racja tego, że dany byt, który aktualnie istnieje, mógł istnieć albo nie istnieć, nie ma specjalnie nic wspólnego z żadną z tych trzech form różnicy między istotą fizyczną a istnieniem, gdyż wymieniona przygodność ma swe źródło w tym, że dany byt aktualnie istniejący posiada wystarczające wytłumaczenie dla swego istnienia nie w sobie, lecz w bycie *a se*⁷². Więc nawet Rougier, który sądzi, że w bycie faktycznie istniejącym różnica między istotą i istnieniem jest różnicą czysto logiczną, mógłby mówić o przygodności bytów otaczającego nas świata. W każdym razie nikt z tych, którzy opowiadają się za różnicą realną, nie myśli o różnicy fizycznej, jaka występuje między dwoma istniejącymi oddzielnie bytami. Dla tych autorów chodzi tu o odrębność dwu korelatywnych zasad konstytutywnych bytu skończonego⁷³. Więc i na gruncie ich poglądów o tzw. różnicy me-

⁷² Por. Descosa, *Thomisme et Scolastique, à propos de M. Rougier*, Archives de philosophie, vol. V, cahier I, 1927. Paris MCMXXVII, s. 113.

⁷³ Zob. np. L. De Raeymaekera *Metaphysica generalis*,² Lovanii 1935, t. I, s. 123—141 i Régis Jolivet *Traité de philosophie*,² III. Lyon—Paris 1944, n. 203, s. 241, 247, 248.

tafizycznej nie istnieje trudność, o jakiej pisze neopozytywi-
sta francuski.

Pojęcie przygodności w istnieniu nie zdaje się zawierać w swym kontekście ideologicznym żadnych zasadniczych trudności. Niemniej jednak trzeba stwierdzić, że to pojęcie, nie znane takiemu Arystotelesowi⁷⁴, jest dość obce dla wielu umysłów współczesnych. Nawet niektórzy katolicy, jak Edmund Whittaker, są, pod wpływem Kanta, skłonni dopatrywać się w przygodności kategorii naszego umysłu pozbawionej wartości przedmiotowej⁷⁵. Człowiek dzisiejszy, otwarty raczej na sugestie przyrodnicze niż na sugestie metafizyczne, pozostaje pod szczególnym wrażeniem konieczności, jaka wiąże się z istnieniem określonych praw przyrody. A przecież nie trudno zauważyć, że mimo podlegania tej konieczności każdy byt, jaki występuje w znanym nam świecie, chociaż istnieje w pewnym czasie, nie musiałby istnieć z bezwzględną koniecznością. Jego istnienie jest tylko względnie konieczne. Gdyby się nie ułożyły warunki niezbędne do jego pojawienia się, nie byłby zaistniał. Jest więc niewątpliwie bytem przygodnym.

Rzecz zrozumiała, że przygodność możemy odczuć najżywiej w naszym własnym jednostkowym istnieniu. W pewnych chwilach może nami wstrząsnąć świadomość, że nasze istnienie jako takie oraz istnienie w określonych warunkach miejsca i czasu, jest tylko *f a k t e m*, wobec, którego zostaliśmy postawieni. Jakże głęboko odczuwał to Błażej P a s c a l, gdy w swych *Pensées* pisał: „Kiedy zważam krótkość mego życia, wchłoniętego w wieczność będącą przed nim i po nim, kiedy zważam małą przestrzeń, którą zajmują, a nawet, którą widzę, utopioną w nieskończonym ogromie przestrzeni, których nie znam, które mnie nie znają, przerażam się i dziwię,

⁷⁴ Według Descoqsa, studium cyt., s. 49.

⁷⁵ W h i t t a k e r, *Space and Spirit*, London 1946, s. 41. Gdy idzie o pojęcie bytu koniecznego, to Wittaker (l. c.) zdaje się podzielać zdanie Ch. D. B r o a d a z jego książki *Theism and Cosmology* (London, 1940, s. 98), że konieczność, będąc orzecznikiem zdań modalnych, odnosi się wyłącznie do zdań a nie do rzeczy czy do czegokolwiek obdarzonego istnieniem.

iż znajduję się raczej tu niż tam, nie ma bowiem racji, czemu raczej tu niż gdzie indziej, czemu raczej teraz niż wtedy... Kto mnie tu postawił? Na czyj rozkaz i z czyjej woli przeznaczono mi to miejsce i ten czas? ⁷⁶.

R É S U M É

DE LA PREUVE EX POSSIBILI ET NECESSARIO DE LA SOMME THÉOL., I, QU. II, A. 3, AUX FORMES CONTEMPORAINES D'ARGUMENTATION DE L'EXISTENCE DE DIEU PAR LA CONTINGENCE DES CHOSES

St. Thomas d'Aquin ne connaissait pas cette forme de la preuve de l'existence de Dieu par la contingence des choses, qui apparaît chez Godfryd Leibniz, et que donnent les auteurs néoscolastiques. Les preuves que St. Thomas a données dans la Somme contre les Gentils, lib. I, cap. XV et lib. II, cap. XV ainsi que dans la Somme théol., I, qu. II, a. 3 (tertia via) proviennent, non de l'aspect de la contingence dans la compréhension moderne, mais de la distinction entre les êtres périssables et non périssables, prise dans la physique d'Aristote. D'après les auteurs modernes cités, les êtres contingents sont tous les êtres aux substances desquelles l'existence n'appartient pas. Or, non seulement les êtres matériels qui peuvent exister et non exister comme individus définis, mais aussi les êtres spirituels qui, bien que dans l'ordre naturel, ne peuvent perdre l'existence, l'ayant possédée déjà une fois, pourraient cependant dans leur être entier ne jamais exister, par la raison que l'existence n'appartient pas à leur essence. Cependant St. Thomas qui, dans ce cas, suit la doctrine d'Avicenne (Métaphysique, II, 1, 2—3) n'a mis au nombre des êtres contingents que la première catégorie des êtres. Il est vrai que la définition de l'être contingent, que nous trouvons dans la Somme théol., I, qu. LXXXVI, a. 3: 'l'être contingent est ce qui peut exister et non exister (contingens est quod potest esse et non esse) est de ce genre qu'on peut l'étendre à la possibilité d'existence et de non existence dans la pleine possession par soi de l'être, cependant St. Thomas ne l'a explorée que par rapport à l'existence et à la non existence d'un nouvel individu sur le fondement d'une première matière déjà donnée, donc à la possibilité d'existence ou de non existence de quelque chose relativement de neuf seulement.

C'est une chose compréhensible que les preuves de St. Thomas, liées avec le partage non existant de l'univers en cercle sous — lunaire des êtres périssables et superlunaire des êtres non périssables, ne peuvent être aujourd'hui répétées dans leur forme originale. Sous le rapport de la correction formelle la preuve de la Somme théol. suscite le plus de restrictions.

Le raisonnement de cette preuve ne peut nous satisfaire, ne serait — ce que pour cela, que dans sa première partie il sort d'un principe erro-

⁷⁶ W tekście ustalonym przez Leona Brunschvicga dział trzeci, nr 205. Podają za tłum. Tadeusza Żeleńskiego (*Myśli*, 2-ie wyd. Paxu, Warszawa 1953, s. 87).

ne, qui dit que si quelque chose ne peut exister, donc à un certain moment effectivement n'existe pas (quod possibile est non esse, quandoque non est). L'erreur de ce principe se trouve en cela que de son antécédent a été tirée une conséquence qui, virtuellement ne peut point y entrer. De cela qu'un être peut ne pas exister, il ne résulte pas encore, avec la nécessité logique que cet être à un moment n'existe pas. Ne tenant pas compte de ce si un tel être contingent pourrait exister depuis des siècles, c'est-à-dire sans aucun commencement temporaire, il est difficile d'exclure d'avance un tel enchaînement de circonstances, auprès duquel la possibilité de disparition d'une forme de ce genre de l'être, une fois appelé à l'existence, pourrait ne jamais être actualisée.

Même si nous acceptions que le principe de St. Thomas, mis en question par nous, est vrai nous devrions remarquer qu'il n'en résulte point du tout, avec la nécessité logique, que si tous les êtres étaient des êtres pouvant ne pas exister à un moment dans le passé, rien n'aurait existé (si igitur omnia suntabilia non esse aliquando nihil fuit in rebus). Tout dépend pourtant de l'ordre dans lequel ces êtres auraient apparu. Si tous les êtres de ce genre apparaissaient en même temps, et avec cela, si c'était la vérité que quelque chose qui peut ne pas exister à un moment n'existe pas, alors en effet à un moment rien n'existerait. Tous les êtres perdraient à un moment leur existence. Mais si les êtres qui peuvent ne pas exister, et à un moment effectivement n'existent pas, donnaient tour à tour le commencement l'un à l'autre, alors si même chacun de ces êtres perdait avec le temps son existence, il resterait constamment quelque chose en existence.

En avançant des restrictions contre la correction formelle de la première partie d'argumentation de St. Thomas, je n'affirme pas que après avoir résigné du principe reconnu par nous comme faux, on ne puisse prouver d'une autre manière, non directement, que l'existence des êtres matériels contingents exige l'existence d'un être nécessaire spirituel. Si nous arrivions, par voie du pur raisonnement, à la certitude que les séries d'êtres matériels, dont chacun est tel qu'il peut exister et non exister, ne pourraient se succéder depuis des siècles, nous pourrions, en prouvant l'existence d'un être nécessaire spirituel, nous rapporter à cela que si seulement les êtres matériels seuls devaient exister, par conséquent, comme les séries de ces êtres devraient avoir un commencement temporaire absolu, une fois dans le passé rien n'aurait existé, et par suite d'une telle situation, à défaut d'existence d'une cause efficiente quelconque pouvant constituer une raison suffisante d'existence des êtres matériels, aucun de ces êtres n'existerait dans le moment actuel. S'il s'agit de la suite de l'argumentation, nous pourrions déjà raisonner avec précision ainsi que raisonnait St. Thomas dans la distinction entre l'être spirituel relativement nécessaire et absolument nécessaire. Mais un pareil raisonnement baserait directement dans son premier fondement, non sur la contingence dans l'existence des êtres matériels, mais sur quelque chose qui n'est chez eux qu'un signe empirique de cette contingence, notamment sur leur commencement temporaire absolu, et deuxièmement, par égard à la distinction des trois classes de l'être, serait un raisonnement inutilement compliqué.

Si en suivant Leibniz nous comprendrions comme êtres contingents, non seulement les êtres matériels qui ont une telle nature qu'ils peuvent exister et non exister, mais tous les êtres aux essences desquelles l'existence n'appartient pas, ainsi que ceux de St. Thomas, les êtres

spirituels relativement nécessaires, possédant en dehors d'eux la cause qui leur donnera la nécessité dans l'existence, et nous bornerons la notion de l'être nécessaire à l'être spirituel absolument nécessaire, c'est-à-dire à l'être chez lequel l'impossibilité de non existence possède sa source en lui-même, à cause de cela que l'existence appartient à sa substance, nous pourrions formuler une preuve apagogique plus simple pour le cours fondamentale de la pensée, que la preuve présentée par St. Thomas. Voici comment nous pouvons raisonner:

Si tous les êtres devaient être des êtres contingents, à chacun d'eux à part, et à tous ensemble, il manquerait quelque chose qui constituerait une raison suffisante pour exister comme tel, ainsi que pour exister sous une forme définie et dans des conditions également définies de lieu et de temps. Les autres êtres contingents donneraient pour l'existence de chacun de ces êtres seulement de partielles explications, car n'ayant pas de raison suffisante de leur existence en eux — mêmes, ils l'auraient par nécessité hors d'eux — mêmes. Avoir recours à une série infinie d'êtres contingents rangés de telle manière que chacun de ces êtres serait tour à tour directement conditionné dans son existence par un autre être de la série, ne nous servirait à rien dans notre tendance à une pleine et adéquate explication de l'existence de l'être contingent concret, car même une telle série infinie indiquerait, quand il s'agit d'une raison suffisante de son existence en dehors d'elle — même. Et si même la série infinie des êtres contingents ne pouvait former pour aucun d'eux une raison suffisante d'existence avec des propriétés définies, et dans de tels, et non dans d'autres conditions de lieu et de temps, dans ce cas chaque disposition des êtres contingents, prise comme totalité, ne posséderait pas, si elle devait exister toute seule, une raison suffisante de son existence concrète. Et à défaut d'une telle raison elle ne pourrait exister. Toutefois cependant, comme nous le savons par expérience, certains êtres existent, donc tous les êtres existants ne sont pas des êtres contingents. A part les êtres contingents, l'être nécessaire doit exister qui, ayant une raison suffisante de son existence en lui — même, constitue une explication définitive pour l'existence de chaque être contingent.

Mais, si on raisonne de cette manière, alors l'introduction d'une preuve apagogique corrigée n'est plus quelque chose de nécessaire. M. l'abbé Ignace Różycki se rend bien compte de cela, car il écrit: „...par le raisonnement on peut s'élever directement de l'être contingent à l'être nécessaire, pourtant l'être contingent exige que son existence soit justifiée, et elle ne peut être suffisamment justifiée que par l'être absolument nécessaire”. (Dogmatyka, ks. II: Istnienie Boga, skrypty autoryzowany, Kraków 1948, nr 490).