

Kazimierz Kłósak

Zagadnienie punktu wyjścia kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga

Studia Philosophiae Christianae 4/2, 75-112

1968

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

ZAGADNIENIE PUNKTU WYJŚCIA KINETYCZNEJ ARGUMENTACJI ZA ISTNIENIEM BOGA

Wstęp, I. Próba oceny arystotelesowskiej definicji ruchu jako podstawy tradycyjnych form argumentacji kinetycznej, II. Zagadnienie stosunku argumentacji kinetycznej do poglądów fizyki współczesnej, III. Współczesna forma argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga.

Wstęp

Przed podjęciem zasadniczego tematu rozprawy poruszę niektóre kwestie z zakresu ogólnej teorii i metodologii poznania istnienia Boga. Będą to kwestie, które, mimo ich zgłębiania przez wielu autorów, domagają się jeszcze dalszych analiz. Zacznę od wyjaśnienia, dlaczego rozumowych prób uzasadnienia tezy o istnieniu Boga nie nazywam dowodami.

Dla Tadeusza Czeżowskiego „dowodem w znaczeniu logicznym jest układ twierdzeń, złożony z twierdzenia dowodzonego oraz innych twierdzeń, z którymi jest ono powiązane stosunkami wynikania i z których — jako z przesłanek — daje się dedukcyjnie wyprowadzić”¹. W ten sam sposób — gdy idzie o stosunek twierdzenia dowodzonego do wyszukanych dla niego przesłanek, uznanych przez nas poprzednio za prawdziwe (pewne) — pojęli dowód m. in. Jan Łukasiewicz² i Tadeusz

¹ *Filozofia na rozdrożu (Analizy metodologiczne)*, Warszawa 1965, 97. Por. wyjaśnienia Czeżowskiego na s. 101—105.

² *Z zagadnień logiki i filozofii — Pisma wybrane*, Warszawa 1961, 71.

Kotarbiński³, chociaż gdzie indziej przedstawili sobie jego miejsce po wrowadzeniu opartego na innej zasadzie podziału rozumowań na dedukcyjne i redukcyjne.

W takim pojmowaniu dowodu mieści się wszakże arbitralne zawężenie w stosunku do sensu będącego w obiegu u licznych przedstawicieli nauk szczegółowych i filozofii. Dowód, wzięty w swym ostatecznym etapie o charakterze progresywnym, został pomyślany u wymienionych wyżej logików w zacieśnieniu do rozumowania dedukcyjnego. A przecież różni autorzy wychodzą — nie bez pewnej słuszności — poza to zacieśnienie pojmując dowód szerzej, jak to czyni np. Ignacy Różycki. Utrzymuje on, że na dowód składa się rozumowanie, w którym występuje nie tylko oczywistość wynikania danego zdania z przesłanek oczywistych (*evidentia consequentiae*) i jego konieczny związek z nimi, ale również oczywistość wyniku, dokładniej — oczywistość koniecznej przynależności orzeczenia do podmiotu we wniosku (*evidentia consequentis*)⁴. „Umysł spostrzega — pisze Różycki — przynależność orzeczenia do podmiotu w przesłankach dowodu [...], spostrzega konieczny związek między przesłankami i wnioskiem, a zatem spostrzega również, że we wniosku orzeczenie musi przynależeć do podmiotu”⁵. Przy takim bardzo ramowym ujęciu stosunków logicznych, które występują w obrębie tego, co Różycki nazwał dowodem, może on mówić⁶ — podobnie jak to robił Jan Słeszyński⁷ i Kazimierz Ajdukiewicz⁸ — nie tylko o dowodzie dedukcyjnym, ale również i o dowodzie redukcyjnym.

³ *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław — Warszawa — Kraków 1961², 264—265, 273—277.

⁴ *Dogmatyka*, t. I, ks. I: *Metodologia teologii dogmatycznej*, Kraków 1947, 21 (n. 7), 185—186 (n. 185), 20—21 (n. 6—7); ks. II: *Istnienie Boga*, skrypt autoryz., Kraków 1948, 109 (n. 216—217), 111—113 (n. 222—223).

⁵ Dz. cyt., t. I, ks. I, 185.

⁶ Dz. cyt., t. I, ks. I, 218 (n. 232), 222 (n. 238—239); ks. II, 112 (n. 223), 116 (n. 228).

⁷ *Teoria dowodu*, opracował według wykładów uniwersyteckich Słeszyńskiego S. K. Zaremba, t. I, Kraków 1925, 11—19.

⁸ *Logiczne podstawy nauczania*, odb. z *Encyklopedii Wychowania*, Warszawa — Wilno 1938, 49—52, n. 40—43. Por. jeszcze Ajdukiewicza:

Jednakowoż ujęcie Różyckiego i innych tomistów posiada tę niedogodność, że doprowadza do posługiwania się podwójnym rozumieniem dowodu (dowodzenia) — jednym własnym, szerszym, i drugim węższym, podjętym od tych czy innych współczesnych metodologów spoza nurtu tomistycznego. Stąd też, dopóki ogólna metodologia nauk nie zostanie uwolniona ze swych arbitralnych zacieśnień, względ na ekonomię i jednolitość myślenia z jej stanowiska będzie skłaniał nawet tomistów do tego, by dawać preferencję węższemu pojmowaniu dowodu, chociaż wiążą się z tym pewne trudności, które wskażę później.

Jeżeli więc dowód bierze się w znaczeniu przyjętym na przykład przez Czeżowskiego, to trzeba powiedzieć, że dowodem w tym znaczeniu nie jest i nie może być żadna z form uzasadniania twierdzenia egzystencjalnego o istnieniu Boga — Istoty nieskończenie doskonałej — gdyż to twierdzenie o treści „najmocniejszej”, jaka daje się pomyśleć z metafizycznego punktu widzenia, nie zawiera się wirtualnie w zdaniach nieporównanie od niego treściowo „słabszych”, dotyczących bytów ograniczonych w swych doskonałościach, i stąd z tych zdań nie może być wyprowadzone w drodze dedukcji.

Mówiąc o dedukcji, mam na uwadze dedukcję w klasycznym ujęciu, mianowicie jako rozumowanie, w którym przesłanka jest racją, a wniosek następstwem⁹. Podejmuję zatem definicję dedukcji opartą na pojęciu wynikania logicznego, które rozumiem za Ajdukiewiczem¹⁰ w ten sposób: „ze zdania A wynika logicznie zdanie B, zawsze i tylko wtedy, gdy okres warunkowy, mający zdanie A za poprzednik, zaś zdanie B za następnik, jest szczególnym przypadkiem pewnego prawa logiki formalnej, mającego postać formalnego okresu warunkowego”.

Język i poznanie, t. I, Warszawa 1960, 4—8, t. II, Warszawa 1965, 210, 216, 402—408; *Logika pragmatyczna*, Warszawa 1965, 196—201, 396—403.

⁹ Takie ujęcie znajdujemy m. in. u Czeżowskiego (*Odczyty filozoficzne*, Toruń 1958, 186).

¹⁰ *Logiczne podstawy nauczania*, 42, n. 32.

Nie chodzi mi więc o szeroko pojętą dedukcję, jaką wprowadza Czeżowski, gdy utrzymuje ¹¹, że wszystkie elementarne rodzaje rozumowania — tzn. te, „w których raz tylko występuje stosunek przesłanki do konkluzji” — są rozumowaniami dedukcyjnymi, gdyż mają wspólny schemat inferencyjny ¹², znajdując oparcie w jakimś twierdzeniu logicznym jako zasadzie rozumowania oraz stosując dyrektywy podstawiania i odrywania. Nie uwzględniam również dedukcji w szerokim rozumieniu Zbigniewa Czerwińskiego ¹³, który jest skłonny dopatrywać się dedukcji w każdym rozumowaniu („wnioskowaniu”), będącym „zastosowaniem do szczególnego przypadku pewnej ogólnie prawdziwej zasady”, dokładniej — podpadającym „pod niezawodne schematy wnioskowania”, tj. pod schematy o zasadach, jakimi byłyby „prawdziwe (zawsze spełnialne) implikacje formalne, niekoniecznie implikacje” obejmujące obok zmiennych same tylko stałe logiczne, lub jakimi byłyby zdania analityczne, zdefiniowane jakoś inaczej niż to zrobił Ajdukiewicz w artykule ogłoszonym w t. VIII „*Studia Logica*” pt. *Le problème du fondement des propositions analytiques*. Nie nawiązuję także do dedukcyjnego sposobu wnioskowania w ujęciu Marii Kokoszyńskiej ¹⁴, który polega na tym, że w języku o wyrażnie podanych regułach formowania zdań z pojedynczych znaków oraz regułach denotowania, każdy kolejny etap wnioskowania kształtuje się pod kierunkiem dyrektyw wnioskowania bezpośrednio analitycznych w tym języku, albo ogólniej, że jest to „wszelkie wnioskowanie dokonywane się według dyrektyw inferencji analitycznych w odnośnym języku”.

¹¹ Dz. cyt., 193.

¹² Jest to schemat odrywania:

$$\begin{array}{c} \text{Cab} \\ \frac{a}{b} \end{array}$$

Zob. komentarz, jaki do tego schematu podaje Czeżowski (dz. cyt., 190).

¹³ O *pojęciu wnioskowania dedukcyjnego*, „*Studia Filozoficzne*”, 1960, nr 4 (19), 163—166.

¹⁴ O *dedukcji*, „*Studia Filozoficzne*”, 1963, nr 1 (32), 81.

Pomijam te nowe sposoby rozumienia dedukcji, wykazujące tylko pewną analogię do jej ujęcia klasycznego, bo chociaż po ich zaakceptowaniu można dowieść, że logicznie poprawne wywody za istnieniem Boga mają charakter dedukcyjny — Zofia Józefa Zdybicka¹⁵ wykazała to w szerokim zakresie posługując się drugim spośród dwu pojęć dedukcji, wprowadzonych przez Czerwińskiego celem ewentualnego podjęcia jednego z nich — to jednak metodologiczną specyfikę wymienionych wywodów zaczynamy sobie uświadamiać dopiero wtedy, gdy postawimy pytanie, czy są lub nie są dedukcją w pojmowaniu klasycznym, w tym pojmowaniu niewątpliwie najpierwotniejszym i najściślejszym. Pojęcie dedukcji szeroko rozumianej pozwala nam jedynie dostrzec niektóre bardziej szczegółowe aspekty argumentacji wysuwanych w przedmiocie istnienia Boga.

Na okoliczność, że rozumowanie dedukcyjne w klasycznym ujęciu nie jest zdolne doprowadzić do przeświadczenia o istnieniu Boga, zwrócił już uwagę Alfons Gratry w t. I dzieła *La connaissance de Dieu*¹⁶. Z naszych współczesnych metodologów polskich Czeżowski wykazuje, że brane w klasycznym rozumieniu dedukcyjne formy argumentacji za istnieniem Boga są logicznie niepoprawne¹⁷. Warto tu przytoczyć wypowiedź Roberta Masiego: „[...] nie widać, w jaki sposób logiczna dedukcja matematyczna mogłaby dojść do istnienia Boga. Nie widać bowiem, w jaki sposób istnienie Boga zawierałoby się z góry (*praecontineatur*) w istnieniu rzeczy tego świata w sensie formalnym, pojęte na sposób aksjomatu, tak by możliwą była logiczna dedukcja w znaczeniu dedukcji, którą zwyczajnie przeprowadza się w systemie aksjomatycznym”¹⁸.

¹⁵ Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga, „Znak”, 13 (1961) 163.

¹⁶ Wyd. VII, Paryż 1864, 149.

¹⁷ O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach, Toruń 1948, 117.

¹⁸ *De prima via*, w: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia* (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis), vol. I, Romae 1965, 23.

Próby uzasadnienia tezy o istnieniu Boga, nie będąc dowodami w podanym znaczeniu logicznym, są jednak — wbrew temu, co ostatnio sugeruje Czeżowski¹⁹ — czymś więcej niż dowodami w rozumieniu psychologicznym, które wymieniony logik określa jako „zespół oznajmień, mówionych lub pisanych, zmierzający do wzbudzenia w osobie kompetentnej uzasadnionego przekonania o prawdziwości twierdzenia stanowiącego przedmiot dowodu”²⁰. Wymienione próby są lub przynajmniej chcą być wyrazem pewnej postaci rozumowania w sensie czysto logicznym, które — jak zauważył Czeżowski²¹ — mamy „tylko tam, gdzie istnieją przesłanki i konkluzje połączone ze sobą stosunkiem racji do następstwa”²².

O jaką tu chodzi postać rozumowania we wskazanym ujęciu? Można wykazać, że w uznawanych za logicznie poprawnych argumentacjach za istnieniem Boga jest to — jak wyrazili się kiedyś Czeżowski²³ i Różycki²⁴ — rozumowanie redukcyjne, wyjaśnianie, lub lepiej tłumaczenie. Za takie rozumowanie biorę za Czeżowskim²⁵ to, w którym przesłanka jest następstwem, a wniosek racją. Jest to rozumowanie regresywne lub odwrotne, gdyż jego punktem wyjścia jest następstwo, a celem racja. Jest to także rozumowanie odkrywcze,

¹⁹ Autor ten utrzymuje (*Filozofia na rozdrożu...*, 98), że zdania egzystencjalne, do których zaliczamy również twierdzenie o istnieniu Boga, są przedmiotem dowodu w ujęciu psychologicznym.

²⁰ Dz. cyt., 97. Por. wyjaśnienia Czeżowskiego na s. 98—101.

²¹ H. Stonert, *Sprawozdanie z I Konferencji Logików*, „*Studia Logica*”, t. II, Warszawa 1955, 260.

²² W *Filozofii na rozdrożu...* (s. 162) Czeżowski pisze: „Mówiąc o rozumowaniach, mam na myśli nie procesy rozumowania, lecz wytwory tych procesów. Owe wytwory zaś — to struktury logiczne, spotykane w dziełach naukowych i w życiu, gdzie poszczególne twierdzenia są powiązane ze sobą jako przesłanki i konkluzje, racje i następstwa, punkty wyjścia i cele rozumowania”.

²³ O *metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, l. c.

²⁴ Dz. cyt., t. I, ks. II, n. 228—230.

²⁵ *Odczyty filozoficzne*, 186.

gdyż w nim przesłanka jest punktem wyjścia, zaś wniosek celem²⁶.

Świadomie nie nawiązuję do metodologicznej charakterystyki wysuwanej przez dawnych scholastyków i wielu współczesnych neoscholastyków dla rozumowań *a posteriori*, rozumowań typu *quia*, że w nich kierunek rozumowania krzyżuje się z kierunkiem zależności rzeczowej. Brakiem tej charakterystyki jest mieszanie aspektu metodologicznego z aspektem metafizycznym.

Określając w podany sposób rodzaj analizowanego rozumowania, daję wyraz przekonaniu, które — jak sądzę — powinno narzucać się każdemu nieuprzedzonemu umysłowi, że do przeświadczenia o istnieniu Boga dochodzimy starając się znaleźć ostateczne wytłumaczenie dla istnienia takich na przykład faktów, jak ruch, aktywność sprawcza materii nieożywionej, przygodność wszystkich rzeczy lub porządek występujący w obrębie przyrody. Jest bowiem tak, że te fakty stają się pod względem swej genezy całkowicie zrozumiałe dla nas dopiero wtedy, gdy założymy istnienie Boga. Redukcja w wywodach za istnieniem tej najdoskonalszej Istoty sięga więc znacznie dalej niż do zasady racji dostatecznej, bo aż do tezy o istnieniu owej Istoty. Z powodu takiego zasięgu redukcji, obejmującej całość argumentacji, redukcja, a nie taki czy inny cząstkowy aspekt dedukcji w szerokim rozumieniu, stanowi o metodologicznej specyfice przekonywujących rozumowań, przytaczanych na istnienie Boga.

Czy świadomość tego, że logicznie poprawne formy argumentacji za istnieniem Boga są rozumowaniem redukcyjnym, tłumaczeniem, nie musi doprowadzić do wniosku, do jakiego doszedł w jednej ze swych dawniejszych prac Czeżowski²⁷, że wymienione wywody dają tylko prawdopodobieństwo, że ich wnioski są jedynie „problematyczne”? Otóż, chociaż przy ogólnej ocenie wartości tłumaczenia musimy powiedzieć to, co

²⁶ Zob. pojęcie rozumowania regresywnego i odkrywczego w cyt. dziele Czeżowskiego, l. c.

²⁷ O *metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, 117.

Łukasiewicz napisał w studium *O nauce*²⁸, że „racje następstw pewnych nie muszą być pewne”, to jednak w wypadku omawianych wywodów możemy utrzymywać, iż teza o istnieniu Boga stanowi dla wybranych przez nas faktów całkowicie pewną ostateczną rację tłumaczącą. Co nas upoważnia do takiego sądu?

Różycki²⁹ zauważa, że należy rozróżnić między redukcją przyrodniczą a redukcją matematyczno-metafizyczną. Redukcja przyrodnicza bazuje, według tego autora, nie na istotowych właściwościach rzeczy, ale na stanie faktycznym, i wskutek tego „normalnie osiąga tylko prawdopodobieństwo”. Natomiast redukcja matematyczno-metafizyczna zdąża po linii istotowych właściwości badanych przez siebie przedmiotów i dlatego dochodzi do pewności. Gdy specjalnie idzie o redukcję metafizyczną, to ta „sprowadza skutek do takiej przyczyny, której domaga się istota skutku. Zaprzeczenie przyczyny, odkrytej na drodze redukcji metafizycznej, pociąga za sobą nieodwołalnie zaprzeczenie istoty skutku, czyli prowadzi do sprzeczności. [...] Wszystkie dowody na istnienie Boga — konkluduje Różycki — poszukują dla stwierdzonych ogłędowo skutków takich przyczyn, których się z konieczności domaga istota tych skutków: wykazuje to analiza logiczna tych dowodów. Prowadzą one zatem do wniosków koniecznych i pewnych, jak i każda metafizyczna redukcja”.

Pomijając sprawę niezbyt szczęśliwej terminologii, jaką posłużył się Różycki (użycie określenia „dowody na istnienie Boga”), trzeba stwierdzić, że sięgnął on do właściwego momentu treściowego, w oparciu o który możemy uważać założenie o istnieniu Boga za zdanie całkowicie pewne. Z przedstawionych przezeń wywodów wynika, że założenie o istnieniu Boga jest — przy realistycznej teorii poznania — jedynym założeniem, które może obiektywnie dać ostateczne wytłumaczenie dla branych przez nas pod uwagę faktów.

²⁸ Lwów 1936².

²⁹ Dz. cyt., n. 230.

Do zagadnienia pewności redukcyjnych wywodów za istnieniem Boga można także dojść od ich strony formalnej. Jak zauważył Piotr Chojnacki³⁰, posiadają pewność „rozumowania redukcyjne, w których możliwa jest konwersja między przesłankami i wynikiem na zasadzie równoważności”. Ten wypadek rozumowań domaga się jednak dalszej analizy.

Ajdukiewicz wyraził się w referacie *Klasyfikacja rozumowań*, wygłoszonym na I Konferencji Logików odbytej w Warszawie w grudniu r. 1952, że „w takim [...] wnioskowaniu³¹ z przesłanki wynika wniosek, a więc jest ono dedukcyjne, i z wniosku wynika przesłanka, a więc jest ono redukcyjne”³², ale później, w trakcie dyskusji, wycofał się z tej interpretacji równoważności. Jak podaje Czeżowski w podsumowaniu dyskusji, Ajdukiewicz przyjął ostatecznie, że „przypadek, w którym dwa zdania są równoważne, można podporządkować pod przypadek, w którym drugie zdanie wynika z pierwszego, a tym samym traktować każde rozumowanie, w którym przesłanki i konkluzja są równoważne, jako dedukcję”³³.

Ta zmiana interpretacji nie jest jednak dostatecznie przekonująca, gdyż wiąże się z dowolnym przejściem od klasycznego do szerokiego pojmowania dedukcji. Pozostając przy

³⁰ *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, 93, przyp. 3. Por. jeszcze przyp. na s. 94.

³¹ Dla Ajdukiewicza wnioskować znaczyło „na podstawie jakichś zdań (sądów) uznanych dochodzić do uznania nowego, dotąd nie uznawanego zdania (sądu) lub na podstawie jakichś zdań uznanych wzmacniać pewność, z jaką inne zdanie uznajemu”. *Klasyfikacja rozumowań*. „*Studia Logica*”, t. II, 282; *Język i poznanie*, t. II, 209.

³² „*Studia Logica*”, t. II, 295. To samo w tekście wymienionego referatu, zamieszczonym w wyborze pism *Język i poznanie*, t. II, 222.

³³ Stonert, *Sprawozdanie z I Konferencji Logików*, 259. Zmiana stanowiska Ajdukiewicza znalazła uwidocznienie w tekście referatu, który został ogłoszony w t. II jego wyboru pism. Na s. 222 czytamy: „[...] brak rozłączności podziału wnioskowań na dedukcyjne i redukcyjne można łatwo usunąć przeprowadzając nieznaczną jego modyfikację, która zaliczać będzie wnioskowania, w których przesłanka i wniosek są równoważne, do wnioskowań dedukcyjnych. W praktyce też tak się zwykle wnioskowania dedukcyjne pojmuje”.

pierwszym pojmowaniu powiemy, że w analizowanym wypadku do redukcji dołącza się tylko dodatkowo dedukcja.

Przyjąwszy taką interpretację możemy podjąć sugestię wysuniętą przez Chojnackiego, że nie wszystkie formy rozumowania redukcyjnego prowadzą jedynie do rezultatu więcej lub mniej prawdopodobnego. Czy faktycznie w redukcyjnych wywodach za istnieniem Boga zachodzi równoważność między przesłankami i wynikiem, tego trzeba, oczywiście, dowodzić dla każdej odrębnej postaci rozumowania.

I

Próba oceny arystotelesowskiej definicji ruchu jako podstawy tradycyjnych form argumentacji kinetycznej

1. Po wstępie z zakresu ogólnej teorii i metodologii poznania istnienia Boga rozwinę szerzej to, co z podejmowanych przeze mnie od 1949 r., rychło stonowanych prób rewizji Tomaszowych wersji argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga³⁴ odnosi się do jej punktu wyjścia. Bardziej szczegółowe wyjaśnienia w tym przedmiocie przyczynią się może do częściowego chociażby usunięcia rozbieżności zdań, jakie zarysowały się na naszym gruncie polskim³⁵.

³⁴ *Kinetyczny dowód istnienia Boga wobec nowych zarzutów*, „Znak”, 4 (1949) 392—401; *Dialektyczne prawo ruchu materii*, tamże, 5 (1950) 303—304; *Z historii krytyki argumentu kinetycznego na istnienie Boga*, „Polonia Sacra”, 4 (1951) 117—154, 277—328; *Pierwszy argument kinetyczny na istnienie Boga ze Sum. c. Gent.*, lib. I, c. 13, tamże, 5 (1952) 89—131, 6 (1953—1954) 1—45; *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, Warszawa 1957, 11—26, 131—298.

³⁵ Chodzi głównie o wypowiedzi: Witold Pietkun, *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, „Ateneum Kapłańskie”, 52 (1950) 185—197; id., *Najnowsza problematyka w dowodzie kinetycznym*, sprawozdanie z referatu wygłoszonego 28 II 1950 r. na posiedzeniu sekcji filozoficznej Warszawskiego Towarzystwa Teologicznego oraz dyskusji, jaka miała po nim miejsce, „Collectanea Theologica”, 21 (1950) 578—584; Albert M. Krąpiec, *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, 5 (1950) 281—295; id., *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie*

Zacznę od tego, w czym wszyscy, którzy tak czy inaczej nawiązujemy do sformułowań św. Tomasza z Akwinu, jesteście zgodni odnośnie argumentacji kinetycznej, że próbę ostatecznego wytłumaczenia faktu ruchu znanego empirycznie należy rozpocząć od jego filozoficznego ujęcia. Jest to postulat metodologiczny o podstawowym znaczeniu dla argumentacji *ex motu*, który należy bezwzględnie dalej podtrzymywać.

Przy uzasadnianiu wskazanego punktu wyjścia można nawiązać w pewien sposób do wywodów, z pomocą których Jakub Maritain³⁶ zmierza do wykazania, że, uprawiając filozofię przyrody, należy oprzeć się na tzw. faktach filozoficznych, tzn. na danych doświadczenia przednaukowego, a zwłaszcza naukowego, przemyślanych w świetle własnym filozofii, z pomocą jej pierwszych zasad, lub skonfrontowanych tylko z określonymi tezami kosmologii filozoficznej. Francuski myśliciel ma niewątpliwie rację, gdy utrzymuje, że porządek środków powinien odpowiadać porządkowi celów, i stąd fakty, którymi posługuje się filozofia przyrody, powinny być również z obrębu jej poznania³⁷. Inspirując się tymi wskazaniami me-

Boga u św. Tomasza, „Polonia Sacra”, 6 (1953—1954) 97—113; Tadeusz Wojciechowski, *Uwagi krytyczne o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, tamże, 5 (1952) 306—319; Jan Dorda, *Złudne zarzuty z fizyki przeciw dowodowi kinetycznemu na istnienie Boga*, maszynopis obejmujący 35 stron, udostępniony mi łaskawie przez Autora, streszczony i omówiony krytycznie w cz. II mojej pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, s. 13—21; id., *Błędy w krytyce dowodu kinetycznego Teodycei*, „Homo Dei”, 29 (1960) 517—524; id., *Pewność czy ryzyko?*, „Znak”, 12 (1960) 1004—1006.

³⁶ *La philosophie de la nature — Philosophie et sciences*, „La Vie Intellectuelle”, 31 (1934) 252—253; *La philosophie de la nature — Essai critique sur ses frontières et son objet*, Paris [1935, 1947], 132—141; *Science et sagesse*, Paris 1935, 111; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris 1956, 224—225, 241—253; *Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir*, Paris 1963⁷, 113—116, 352—356.

³⁷ *La philosophie de la nature — Essai critique sur ses frontières et son objet*, 136.

Maritainową koncepcję oparcia filozofii przyrody na faktach „filozoficznych” rozpatrzyłem krytycznie w artykułach: *Aktualne kontrowersje*

todologicznymi Maritaina musimy powiedzieć, że gdybyśmy w wypadku kinetycznej argumentacji za istnieniem Boga wzięli za punkt wyjścia ruch w ujęciu fizykalnym, ruch w rozumieniu mechaniki, wprowadzilibyśmy do bazy wyjściowej podjętej przez nas argumentacji coś, co byłoby nie na temat zarówno z filozoficznego, jak i fizykalnego stanowiska.

2. Ze strony tomistycznej przyjmuje się powszechnie następującą filozoficzną definicję ruchu w znaczeniu ścisłym: Wymieniony ruch jest aktem bytu istniejącego w możliwości jako

w zakresie prolegomenów do filozofii przyrody, „Zeszyty Naukowe KUL”, 3 (1960, nr 2) 25—30, i *Zagadnienie metody filozofii przyrody we współczesnej neoscholastyce*, „Roczniki Filozoficzne”, 9 (1961, z. 3) 5—36.

Podtrzymując w zasadzie pozytywną ocenę stanowiska metodologicznego Maritaina przedstawioną w tych artykułach, chciałbym obecnie zauważyć, że francuski tomista nie poruszył zagadnienia tzw. faktów filozoficznych w sposób dostatecznie uniwersalny, lecz uwzględnił jedynie wypadek, gdy już jesteśmy w posiadaniu jakiejś filozofii przyrody, a chodzi nam tylko o jej treściowe poszerzenie na danym odcinku w oparciu o nowe, nie uwzględnione dotąd fakty „filozoficzne”. Stąd też Maritainową koncepcję, dotyczącą faktów wyjściowych filozofii przyrody, należy w ten sposób przepracować, by mogła znaleźć zastosowanie nie tylko przy dalszym rozwijaniu tej nauki, ale również przy jej zapoczątkowaniu.

Ujęcie faktów wyjściowych filozofii przyrody posiada jeszcze u Maritaina ten brak, że — jego zdaniem — wyodrębnienie tych faktów dokonuje się również przy współudziale „pierwszych zasad filozofii”, dzięki którym zostaje uwydatniona ukryta w nich potencjalnie wartość filozoficzna, dokładniej — wartość z zakresu kosmologii filozoficznej. Pisząc o „pierwszych zasadach filozofii” (*des principes premiers de la philosophie*), Maritain ma zapewne na uwadze pierwsze zasady metafizyki, które mają znaleźć zastosowanie do porządku fizycznego. Ale sięgnięcie do tych zasad psuje jednolitość stanowiska francuskiego filozofa, gdyż zakłada „odgórne” budowanie filozofii przyrody w oparciu o metafizykę. Tymczasem Maritain utrzymuje, że można niezależnie od metafizyki dojść do sformułowania filozofii przyrody, „wziętej przynajmniej w swych wielkich określeniach istotnych” (*prise du moins dans ses grandes déterminations essentielles*). W związku z tym przekonaniem należało szukać „oddolnie” zasad „ontologicznych”, które narzucają się dla porządku fizycznego.

w możliwości (*actus possibilis inquantum est possibile*)³⁸. Ta definicja jest jednak określeniem eliptycznym, niezrozumiałym bez komentarza nawet dla tych, którzy znają treść arystotelesowskich pojęć możliwości i aktu. Z tego stanu rzeczy zdawał sobie już sprawę Piotr Hoenen³⁹.

Ponieważ będę chciał zwrócić uwagę na słabe strony przytoczonej definicji, przypomnę dodawany do niej tradycyjnie komentarz, zacieśniając go do pojęcia ruchu lokalnego, by skrócić wyjaśnienia. Głębsze przemyślenie tego komentarza narzuca się jako nakaz chwili wobec wysuwanych aktualnie w polskiej literaturze tomistycznej nie dość adekwatnych interpretacji.

Według filozofii perypatetyczno-tomistycznej ruch lokalny zasada się na przechodzeniu z możliwości do zajęcia pewnego miejsca do jego faktycznego zajęcia. Nazywając faktyczne zajęcie miejsca „aktem doskonałym” (*actus perfectus, actus ultimus*) ciała, a jego zdolność do faktycznego zajęcia miejsca „czystą możliwością” (*potentia pura*), pojmuje się ruch lokalny ze strony wymienionej filozofii jako stadium pośrednie między czystą możliwością a aktem doskonałym. Czysta możliwość do zajęcia danego miejsca nie stanowi jeszcze ruchu lokalnego. Gdy ciało zajmuje definitywnie jakieś miejsce, gdy więc jest w akcie doskonałym, jego ruch już się skończył. Ruch lokalny dokonuje się wtedy, gdy ciało weszło w stan przejściowy między czystą możliwością do zajęcia określonego miejsca a jego aktualnym zajęciem. Ten stan przejściowy jest nazywany „aktem”, gdyż ruch lokalny jest pewną rzeczywistością. Jest to jednak akt niedoskonały (*actus imperfectus*), bo nie stanowi jeszcze ostatecznego osiągnięcia ciała, lecz jest tylko dążeniem do pewnego kresu (*via et fieri ipsius termini*). Nazywając ruch

³⁸ Jest to tłumaczenie św. Tomasza z Akwinu (*Opera omnia* w wyd. Leon., t. II: *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Romae 1884, in lib. III lect. II, s. 106, n. 8) definicji Arystotelesa: ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατὸν, ἐντελέχεια (*Naturalis auscultationis* lib. III, cap. I, w wyd. paryskim A. Firmin — Didot, II, s. 274, w. 30—31).

³⁹ *Cosmologia*, Romae 1956⁵, 224.

lokalny aktem niedoskonałym, chce się powiedzieć, że ciało, które znajduje się w ruchu lokalnym, częścią jest w akcie, a częścią w możności (*partim in actu, partim in potentia*).⁴⁰

3. Konsekwencje metafizyczne przedstawionej koncepcji ruchu są daleko idące. Gdy się ją przyjmuje, trzeba — jeżeli chce się być logicznym — podjąć jedną z tradycyjnych wersji argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga.

⁴⁰ Przedstawiając arystotelesowsko — tomistyczną koncepcję ruchu lokalnego, wzorują się na tekście Jana od św. Tomasza z jego *Cursus Philosophicus Thomisticus*, t. II, *Phil. Nat. I. P.*, qu XIV, a. 1 (w wyd. B. Reisera, Taurini 1933, s. 293, b 33—44).

Szczegółowych analiz ruchu ściśle rozumianego dokonali w duchu filozofii perypatetyczno — tomistycznej m. in. Hoenen (dz. cyt., s. 213—237), Filip Selvaggi (*Cosmologia*, Romae 1959, s. 67—78) i Józef de Tonquédec (*La philosophie de la nature*, 1^e partie *La nature en général*, 3^e fasc., Paris 1959, 3—56).

Analizy przeprowadzone przez Alberta Krąpca odbiegają częściowo od wzorca przyjmowanego przez wymienionych autorów. Dla profesora lubelskiego ruchem w znaczeniu ścisłym jest — jak dla Eugeniusza Rolfesa (*Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen*, Berlin 1892, 18—19) i Augusta Mansiona Tonquédec (*La philosophie de la nature*, 1^e partie *La nature en général*, a ostatnio dla Masiego (art. cyt., 8—12) — nie tylko ruch w znaczeniu ścisłym, ale również jakakolwiek zmiana. Zob. wypowiedzi Krąpca: *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, 282, 287—292, 294—295; *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza*, 101—104, 108—111, 113; *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, 214—215; *Struktura bytu — Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu* (Lublin 1963, 60—74); *Metafizyka — Zarys podstawowych zagadnień* (Poznań 1966, 249—254).

Dla tego autora o podleganiu ruchowi w znaczeniu ścisłym trzeba mówić „wszędzie tam, gdzie nie ma absolutnej identyczności istnienia i działania” (*Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, 294; *O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza*, 111), a więc w odniesieniu do wszystkich bytów prócz Boga, gdyż nawet nasze przejawy intelektualne i wolitywne mają realizować w sobie definicję ruchu ściśle rozumianego: *actus entis in potentia prout huiusmodi* (*O poprawne rozumienie kinetycznego dowodu na istnienie Boga u św. Tomasza*, 113; por. jeszcze 111). Krąpiec nie jest jednak pierwszym, który tę definicję rozciąga także na zmiany momentalne, jakimi są poszczególne czynności umysłu

I tak, opierając się na założeniach: a) że — jak wynika z arystotelesowskiej definicji ruchu ściśle rozumianego — wszystko, co się porusza, jest jako takie w możliwości, b) że wszystko, co porusza inny byt, o ile stanowi czynnik poruszający, jest w akcie, c) że przejście z możliwości do aktu jest możliwe tylko dzięki temu, co już znajduje się w akcie, i d) że to samo i pod tym samym względem nie znajduje się równocześnie w akcie i w możliwości — jest się zmuszonym do wprowadzenia tak czy inaczej szczegółowo ujętej zasady ruchu, wyrażającej w swym najbardziej tradycyjnym zastosowaniu tę myśl, że dla każdego bytu, będącego w ruchu ⁴¹, należy przyjąć inny byt, różny od niego, stanowiący odrębne indywiduum, który go wprowadza w ruch (*omne quod movetur, ab alio movetur*) ⁴². Z kolei trzeba opowiedzieć się za tezą, że w serii bytów poruszających inne i poruszanych nie można posuwać się w nieskończoność (*quod in moventibus et motis non sit procedere in infinitum*), gdyż inaczej — przy perspektywach z zakresu teorii możliwości i aktu podjętych w przedmiocie ruchu — nie dałoby się ostatecznie wytłumaczyć jego występowania.

i woli. Przed nim czynił to już Franciszek Suarez w *Disputationes metaphysicae*, disp. XLIX, sect. II, n. 10 (*Opera omnia edita a Carolo Berton, Parisiis 1866, t. XXVI, 903*). Po tej linii poszedł w pewnej mierze nawet Arystoteles, który — jak wskazywali św. Tomasz z Akwinu (komentarz do *Fizyki*, lib. III, cap. I, lect. II, n. 4, s. 105; lib. V, cap. I, lect. II, n. 1, s. 232) i W. D. Ross *Aristotle's Physics, a revised text, with introduction and commentary, Oxford 1936, s. 7*) — w roz. I księgi V *Fizyki* ograniczył się do ścisłego pojmowania ruchu, ale w roz. I księgi III rozwinął jego szerokie rozumienie.

⁴¹ Tłumacząc w ten sposób słowa: „omne quod movetur”, inspirowałem się uwagami wyrażonymi przez Gerarda Verbeke w art. *La structure logique de la preuve du Premier Moteur chez Aristote*, „Revue Philosophique de Louvain”, 46 (1948) 153. Autor ten przekonująco broni przed zarzutem tautologii formułę Arystotelesa: ἅπαντα ἄν τὰ κινούμενα ὑπὸ τινος κινεῖτο (*Naturalis auscultationis*, lib. III, c. IV, w cyt. wyd. paryskim, II, s. 350, w. 7—8).

⁴² Szczegółowymi sposobami rozumienia arystotelesowskiej zasady ruchu i ich krytyczną oceną zająłem się w pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, cz. II, 216—220.

Chodzi tu o tezę, która odnosi się do serii uporządkowanej w ten sposób, iż każdy z należących do niej bytów jest kolejno (*per ordinem*) poruszany przez inny byt.

Okazuje się więc, że z arystotelesowskiej definicji ruchu ściśle rozumianego wypływa logicznie taka czy inna wersja tradycyjnej argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga. Ta argumentacja stanowi formalne wyrażenie tego, co zawiera się wirtualnie w rozpatrywanej definicji. Jest się niewątpliwie niekonsekwentnym, gdy zatrzymuje się tę definicję, a równocześnie głosi się, że przy obecnym przyrodniczym obrazie świata szukanie poza kosmosem bezpośredniego sprawcy ruchu materii straciło swe dawne, zdawało się niewzruszone, uzasadnienie przedmiotowe.

Jeżeli by arystotelesowska definicja ruchu w znaczeniu ścisłym była adekwatnym wyrażeniem jego natury, logiczne konsekwencje tej definicji w postaci poprawnie skonstruowanej argumentacji kinetycznej nie powinny w żadnym wypadku w konflikt bezpośredni czy pośredni z tym, co od strony naukowej i w płaszczyźnie filozofii przyrody wiemy w sposób pewny o przyrodzie. Tak jednak nie jest.

Postaram się to unaocznic biorąc pod uwagę tę część argumentacji, w której próbuje się wykazać, że w serii bytów poruszających inne i poruszanych nie można posuwać się w nieskończoność. Oceniając we wskazanym sensie drugą tezę metafizyczną „pierwszej drogi”, poruszę również słabe strony w zakresie przyrodniczych i kosmologicznych zastosowań jej pierwszej tezy metafizycznej, którą jest arystotelesowska zasada ruchu. Pełniejsze uzasadnienie zastrzeżeń, jakie wysunę, podam w dalszej części niniejszego studium, którą poświęcę przeanalizowaniu zagadnienia stosunku argumentacji kinetycznej do poglądów fizyki współczesnej, poddanych odpowiedniemu opracowaniu w perspektywach pojęciowych filozofii przyrody.

Fragment argumentacji kinetycznej, związany z jej drugą tezą metafizyczną, dlatego nie przedstawia żadnej wartości realnej, gdyż obecnie nie uznajemy afirmowanego w niej ze

stanowiska kosmologii filozoficznej istnienia w obrębie przyrody nieożywionej szeregów samych instrumentalnych przyczyn sprawczych ruchu, wprawianych kolejno w ruch od zewnątrz, za jakimi opowiadał się św. Tomasz z Akwinu, który utrzymywał, że pierwiastki (*elementa*) w rozumieniu arystotelesowskim podlegają kinetycznemu oddziaływaniu ciał niebieskich, z tych znów niższe są poruszane przez wyższe, a ostatecznie zapoczątkowaniem wszelkiego ruchu w przyrodzie martwej jest jeden ciągły ruch „pierwszego nieba”, mający wywodzić się od jakiejś rozumnej substancji (*ab aliqua intellectuali substantia*), uzdolnionej do akcji motorycznej przez wzięcie Boga za przedmiot swych pragnień⁴³. Przyjmując w ramach filozofii przyrody w oparciu o stanowisko fizyki współczesnej, iż jedne byty materialne mogą wprawiać w ruch inne tego rodzaju byty nie tylko w następstwie aktualnego poruszania z zewnątrz, ale także, w pewnych granicach, dzięki własnym immanentnym siłom i energiom⁴⁴, uznajemy tym samym, że w obrębie materii nieożywionej występują nie same instrumentalne przyczyny sprawcze ruchu, ale również tzw. główne jego przyczyny sprawcze. Stąd też nie może ulegać wątpliwości, że rozpatrywana przez nas część argumentacji kinetycznej nie odnosi się do świata materii nieożywionej, jaki nam ukazują współczesna fizyka i transponująca jej poglądy w relacji do porządku ontologicznego w znaczeniu szerszym filozofia przyrody. Na zasygnalizowane obecnie trudności natury przyrodniczo-kosmologicznej zwrócił m. in. uwagę Dominik Dubarle⁴⁵.

⁴³ *Sum. c. Gent.*, lib. I, cap. XLIV, lib. III, cap. XXII—XXIV; *De potentia Dei*, qu. III, a. 7; *Sum. theol.*, I, qu. CXV, a. 3—4; *Compendium theologiae*, prima pars, cap. III. — Por. w cz. II mojej pracy *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, 185—186, przyp. 177.

⁴⁴ Posługuję się tu pojęciami siły i energii w ujęciu filozofii przyrody, a nie współczesnej fizyki. Do tych pojęć wrócę jeszcze w cz. II niniejszego studium.

⁴⁵ *Pensée scientifique et preuves traditionnelles de l'existence de Dieu*, „Recherches de Philosophie”, III—IV, [bmw] 1958, 77.

Uświadamiając sobie brak zakotwiczenia w świecie rzeczywistym drugiej tezy metafizycznej „pierwszej drogi”, dostrzegamy również całą dowolność, z jaką św. Tomasz z Akwinu i inni autorzy (u nas np. Witold Pietkun⁴⁶ i Albert M. Krąpiec⁴⁷) spożytkowali w swej argumentacji zasadę ruchu, traktując czynnik poruszający jako indywiduum odrębne od rzeczy poruszanej. Z analiz, jakie kiedyś przeprowadziłem⁴⁸, jest zapewne rzeczą dostatecznie widoczną, że takie spożytkowanie wymienionej zasady przy dowodzeniu istnienia Boga z ruchu fizycznego nie wypływa koniecznie z jej treści, lecz zostało narzucone przygodnie z zewnątrz przez nieadekwatne poglądy przyrodniczo-kosmologiczne o występowaniu w obrębie materii nieożywionej szeregów samych instrumentalnych przyczyn sprawczych ruchu. Bo przecież według zasady ruchu byt podzielny musi być koniecznie poruszany przez coś innego w tym tylko znaczeniu, że jego ruch nie daje się urzeczywistnić w niezależności od jego części składowych. Gdy natomiast idzie o poruszanie go z zewnątrz przez odrębne od niego indywiduum, to tego rodzaju uaktywnienie może mieć miejsce, ale nie jest konieczne do tego, żeby można było powiedzieć, iż dany byt złożony poruszany jest przez coś innego. Do wydania takiego orzeczenia wystarcza stwierdzenie nie dającej się znieść zależności ruchu bytu złożonego od jego części. Trudno jednak nie zauważyć, że choć poruszanie przez coś innego w drugim wyodrębnionym przez nas znaczeniu jest jedynie dopuszczane przez zasadę ruchu, ale nie jest bezwzględnie przez nią wymagane, to przecież tylko uwzględnienie takiej zależności od czegoś innego mogło doprowadzić w argumentacji kinetycznej do efektywnego spożytkowania wymienionej zasady po jej przemyśleniu w zależności od teorii możliwości i aktu.

4. Stwierdziwszy trudności, jakie występują w wypadku argumentacji kinetycznej pod względem jej obiektywnych

⁴⁶ *Dowód kinetyczny wobec teorii kwantów*, 196, przyp. 21.

⁴⁷ *Raz jeszcze o kinetycznym dowodzie istnienia Boga*, 283, 290—292.

⁴⁸ Dz. cyt., cz. II, 216—217, 244—245, 250—254, 256—257.

implikacji przyrodniczo-kosmologicznych, stajemy przed koniecznością rewizji wartości arystotelesowskiej definicji filozoficznej ruchu w znaczeniu ścisłym, z której logicznie wywodzi się zasadniczy zrab wskazanego rozumowania za istnieniem Boga. Tej rewizji dotąd nie przeprowadzałem.

Ograniczając się, jak poprzednio, do ruchu lokalnego, musimy przyznać, że do ciał poruszających się tym gatunkiem ruchu ściśle rozumianego możemy odnosić w pewnych granicach pojęcia możliwości i aktu. I tak, trzeba powiedzieć, że nic nie stoi na przeszkodzie, by zdolność ciała do faktycznego zajęcia jakiegoś miejsca nazywać czystą możliwością", a faktyczne zajęcie przezeń miejsca „aktem doskonałym", jeżeli tylko mamy na uwadze formalne (zewnętrzne) terminy *a quo* i *ad quem* ruchu lokalnego, nie myśląc o określaniu jego natury ze stanowiska filozofii przyrody. Możemy także twierdzić, że ciało, które porusza się ruchem lokalnym, częścią jest w akcie, a częścią w możliwości. Jest w akcie w stosunku do swej uprzedniej możliwości wejścia w ruch lokalny i w porównaniu z dotychczasowym etapem tego ruchu; jest natomiast w możliwości w relacji do całej reszty ruchu lokalnego, która dopiero będzie realizowana. Jeżeli przy tych określeniach mamy na uwadze następujące po sobie w czasie, nie powiązane z sobą genetycznie względne aspekty ciała poruszającego się ruchem lokalnym, jesteśmy w pełnej zgodzie z faktycznym stanem rzeczy.

Tok przeprowadzanej analizy ontologicznej w znaczeniu szerszym ulega wszakże nieoczekiwanej zmianie, jakimś przesunięciu w kierunku tworzenia dowolnych hipostaz, gdy możliwość i akt, traktowane dotąd jako formalne (zewnętrzne) terminy *a quo* i *ad quem* dla całości ruchu lokalnego względnie dla dowolnej jego części, zaczyna się włączać w ontyczną konstytucję tego ruchu, zasadzając jego naturę, jak to ma miejsce w koncepcji arystotelesowskiej, na ustawicznym przechodzeniu z możliwości do aktu. Można by dowieść, że zmienia się tu reguły formowania zdań i denotowania, chociaż dla tej zmiany nie podobna wskazać podstaw w przeprowadzonej wy-

zej filozoficznej analizie ciał poruszających się ruchem lokalnym.

W rezultacie zastosowania do ruchu lokalnego jako takiego pojęć możliwości i aktu pozornie tylko określa się jego naturę w płaszczyźnie filozofii przyrody. Wiele danych wskazuje na to, że ta natura nie została w gruncie rzeczy określona. Bo, jeżeliby to zostało dokonane przy pomocy pojęć możliwości i aktu, po cóż jeszcze wprowadza się jako termin pierwotny termin „przejście” (*transitus*) z możliwości do aktu lub po prostu termin „przejście” od jednego do drugiego, jak to ma miejsce, kiedy wprowadza się pojęcie zmiany jako pojęcie ogólniejsze w stosunku do pojęcia ruchu ściśle rozumianego?⁴⁹ Dlaczego są jeszcze potrzebne wyjaśnienia, że ów ruch jest to *via et fieri ipsius termini* — *via ad esse, via (exsistentis) ad esse exsistentiae* i *fieri extensum et continuum*, jak precyzował Hoenen?⁵⁰ W jakim celu twierdzi się, że ruch w ścisłym ujęciu jest to *continuum fluens, actus fluens*, jak to powtarzał dopiero co wymieniony autor⁵¹, który, usiłując systematycznie wyrazić ruch w ścisłym rozumieniu przy pomocy pojęć możliwości i aktu, był ostatecznie zmuszony przyznać, że pojęcie tego ruchu *ad notiora reduci non poterit*⁵².

Zastosowanie do ruchu lokalnego czy do innych form ruchu ściśle rozumianego pojęć aktu i możliwości nie doprowadziło do określenia jego natury ze stanowiska filozofii przyrody. Doprowadziło jednak w swych konsekwencjach do powstania metafizycznego pseudoproblemu istnienia pozaświatowego, bezpośredniego sprawcy ruchu. Ten pseudoproblem dotąd będzie się odradzał w takiej czy innej postaci, dokąd zachowa się jego źródło — arystotelesowską definicję ruchu. Przy tej modyfikacji argumentacji kinetycznej, jaka zostanie przedsta-

⁴⁹ Hoenen, dz. cyt., 213, n. 144, 218—220, n. 152, 222, n. 155; Selvaggi, dz. cyt., 69.

⁵⁰ Dz. cyt., 215, n. 145, 226, n. 152, 226, n. 157, 234, n. 161.

⁵¹ Dz. cyt., 220, n. 152, 226, n. 157, 237, n. 162.

⁵² Tamże, 216, n. 146. Podobnie wypowiedział się Selvaggi (dz. cyt., 68).

wiona w trzeciej części niniejszego studium, wskazana definicja nie jest już potrzebna.

Dla uniknięcia nieporozumień chciałbym jeszcze raz podkreślić, że w przeprowadzonej krytyce nie została zakwestionowana wszelka stosowalność pojęć możliwości i aktu do ciała poruszającego się ruchem lokalnym lub innym, czy do samego ruchu w ścisłym rozumieniu. Ruch ten można nazywać aktem niedoskonałym. Zostało tylko zaprzeczone, by przy pomocy pojęć możliwości i aktu można było adekwatnie wyrazić na gruncie kosmologii filozoficznej naturę wskazanego ruchu. Chodziło więc o jasne zdanie sobie sprawy z sytuacji teoretycznej, przed którą stajemy, gdy zagadnienie ruchu w ścisłym znaczeniu usiłujemy przemyśleć posługując się pojęciami możliwości i aktu.

5. Rezygnując z arystotelesowskiej definicji wymienionego ruchu, nie będziemy wprowadzali nowej definicji, która realizowałaby pełne skonceptualizowanie filozoficzne jego natury. Nie widzimy bowiem, jak można byłoby tego dokonać wobec ustawicznego spotykania się przy próbach znalezienia odpowiedniej definicji z pojęciami, które jesteśmy zmuszeni uznać za pojęcia definitywnie dla nas pierwotne, jak pojęcia stawania się, przechodzenia od jednego do drugiego. Zadowolimy się natomiast bardzo ramowym potraktowaniem ze stanowiska filozofii przyrody ruchu ściśle rozumianego, jego ujęciem jako specyficznej przypadłości w relacji do tego typu bytu, który występuje w naturze. Będzie to więc częściowa tylko ontologizacja treści pojęcia ruchu znanego empirycznie. Resztę zostawimy definicji dejktycznej lub ostensywnej⁵³ oświadczając, że ruchem w znaczeniu ścisłym jest na przykład to oglądane przez nas aktualnie konkretne zjawisko ruchu lokalnego i każde inne zjawisko nie dające się od tego wzorca odróżnić. Jak zobaczymy, te częściowe zabiegi definicyjne nam wystarczą, by można było podjąć się próby ostatecznego wytlu-

⁵³ Zob. o tym typie definicji: Janina Kotarbińska, *Tak zwana definicja dejktyczna*, w: *Fragmenty filozoficzne*, seria druga, Warszawa 1959, 44—74; Czeżowski, *Filozofia na rozdrożu...*, 29—40.

maczenia faktu ruchu i by można było w ramach tej próby dojść do przeświadczenia o istnieniu Boga.

II

Zagadnienie stosunku argumentacji kinetycznej do poglądów fizyki współczesnej

1. Teraz przechodzę do zagadnienia: Czy i w jakim zakresie należy uwzględnić w punkcie wyjścia argumentacji za istnieniem Boga z ruchu poglądy fizyki współczesnej, które — stosownie do przejętego od Maritaina postulatu metodologicznego, by dyscypliny filozoficzne opierać na tzw. faktach filozoficznych — zostałyby poddane odpowiedniemu opracowaniu ze strony filozofii przyrody?

Chciałbym najpierw zauważyć, że ruch w takim czy innym rozumieniu filozoficznym nie stanowi żadnej rzeczywistości autonomicznej w stosunku do ruchu znanego nam potocznie i badanego z kolei w obrębie mechaniki. Jest to tylko wyodrębniony w drodze abstrakcji aspekt tego drugiego ruchu, wyrażony przy pomocy określonych pojęć filozoficznych. Inaczej można by powiedzieć, że jest to przetransponowany filozoficznie ruch, jaki znamy najpierw w ramach poznania pozafilozoficznego. Wobec tego różnica między ruchem w jakimś ujęciu filozoficznym a ruchem w rozumieniu potocznym i fizycznym jest — biorąc rzecz od strony poznawczego opanowania przyrody — różnicą pojęciową, logiczną. Występując z tym twierdzeniem, pomijam sprawę nowych aspektów obiektywnych ruchu, które powinny znaleźć uwidocznienie w jego ujęciu ze stanowiska filozofii przyrody, a których nie uwzględnia się przy jego poznaniu przednaukowym i fizycznym. Chodzi mi tylko o to, że ma się na uwadze ten sam przedmiot materialny, gdy ruch ujmuje się potocznie oraz ze strony fizyki i kosmologii filozoficznej. Wprowadzone tu w płaszczyźnie poznania odrębne perspektywy formalne nie mogą być czym innym jak odrębnymi perspektywami pojęciowymi.

Przy takim stanie rzeczy trzeba powiedzieć, że każda próba argumentacji za istnieniem Boga, która ma za punkt wyjścia fakt ruchu, będzie zawsze w swym szczegółowym ukształtowaniu zależną pośrednio od tego, co w płaszczyźnie fizyki zostało ustalone o stosunku ruchu do materii. Tę pośrednią zależność rozumiem w tym sensie, że — przy utrzymywaniu epistemologicznej i metodologicznej autonomii metafizyki (i filozofii przyrody) w stosunku do fizyki — inaczej musi się w płaszczyźnie filozofii bytu argumentować za istnieniem Boga, gdy przyjmuje się w ramach przyrodniczego obrazu świata, jak utrzymywał św. Tomasz z Akwinu, że ciała nieożywione są *per se* nieruchome, a mogą być tylko wprowadzane w ruch z zewnątrz⁵⁴, a inaczej, gdy jest się zdania, że ruch stale przynależy do materii i ma w niej swą bliższą przyczynę sprawczą czy zasadę.

Pośredniej zależności argumentacji kinetycznej od określonego stanowiska przyrodniczego uniknąć nie podobna, jeżeli chce się dać ostateczne wytłumaczenie faktu ruchu występującego w świecie rzeczywistym, a nie fikcyjnym. Gdy się nie będzie liczyło z poglądami fizyki współczesnej na temat stosunku ruchu do materii, wprowadzi się mimo swej woli jej dawno już zarzucone ujęcie jako czegoś biernego, poruszającego wyłącznie z zewnątrz. A wprowadzi się to w obiektywnych implikacjach wywodów tradycyjnych, że w serii bytów

⁵⁴ Pogląd Akwinaty na stosunek ruchu do materii wyświecił bliżej Albert Mitterer (*Der Dienst des Menschen an der Natur nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart*, „Zeitschrift für katholische Theologie”, 1932, osobne odbicie nakł. Fel. Raucha, Innsbruck 1932, s. 4; *Der Bewegungssatz (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und der Gegenwart*, „Scholastik”, 9 (1934) 373—399; *Das Ringen der alten Stoff — Form — Metaphysik mit der heutigen Stoff — Physik*, nr 1 serii wydawanej przez Mitterera pt. *Wandel des Weltbildes von Thomas auf heute*, Innsbruck — Wien — München 1935, 61; *Der Gottesbeweis aus der Bewegung nach Thomas von Aquin und nach Papst Pius XII*, w: *Theologische Fragen der Gegenwart — Festgabe für Kardinal Theodor Innitzer*, Wien 1952, 49—50.

poruszających inne i poruszanych nie można posuwać się w nieskończoność. Rozumowanie czysto metafizyczne, pozbawione wszelkiego podtekstu fizykalnego, przyrodniczego, jest w tej dziedzinie niemożliwością.

Masi mówił na szóstym międzynarodowym kongresie tomi-stycznym: „[...] via ex motu, prout proposita est a S. Thoma, dependet aliquando in sua externa expressione a notione mundi medii aevi. Vim tamen habet internam metaphysicam, quae praescindit a tempore medii aevi et a doctrina de mundo materiali, si quidem fundatur in ipsa ratione entis et in legibus metaphysicis, quae semper et ubique valent”⁵⁵. Twierdzenia Masiego o akcydentalnej jedynie zależności „pierwszej drogi” św. Tomasza od przyjmowanego w średniowieczu przyrodniczego obrazu świata, o zależności w zakresie samej tylko egzemplifikacji twierdzeń filozoficznych, nie możemy jednak podejmować, jeżeli przeprowadzone wyżej analizy są formalnie i merytorycznie bez zarzutu.

2. Przeciwstawiając się ocenie wysuniętej przez Masiego, sugeruję się w pewnym zakresie teorią filozofii, którą Alfons De Waelhens przedstawił w książce *La philosophie et les expériences naturelles* (La Haye 1961)⁵⁶. Jest to filozofia o metodzie przyjętej w zasadzie od Maurycego Merleau-Ponty’ego.

Według profesora łowańskiego filozofia jest wyrazem refleksji nad ograniczonym ludzkim doświadczeniem, refleksji podjętej w określonej sytuacji, w ramach danej kondycji, od której nie można się nigdy całkowicie oddzielić. Doświadczenie, o jakim jest mowa, jest to doświadczenie w sensie obiektywnym, dokładniej — świat doświadczenia naturalnego (*le*

⁵⁵ Art. cyt., 6—7.

⁵⁶ Zob. w szczególności s. 2—3, 36—39, 114—116. Por: jeszcze De Waelhens: *Phénoménologie et métaphysique*, „Revue Philosophique de Louvain”, 47 (1949) 366—376; *La phénoménologie du corps*, tamże, 48 (1950) 371—397; *Phénoménologie et vérité — Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris 1953; *Phénoménologie husserlienne et Phénoménologie hégélienne*, „Revue Philosophique de Louvain”, 52 (1954) 234—249; *Philosophie et nonphilosophie*, tamże, 57 (1959) 5—43.

monde de l'expérience naturelle), świat antepredykatywny (*le monde antéprédicatif*), tzn. świat, w odniesieniu do którego — po dokonaniu swoistej redukcji fenomenologicznej — została pominięta (przy afirmacji istnienia realnego) wszelka interpretacja filozoficzna oraz naukowa w znaczeniu węższym.

Dopiero wtedy, gdy staniemy wobec prawdziwego świata antepredykatywnego, możemy dokonywać empirycznych opisów fenomenologicznych, by potem, w oparciu o nie, przejść do właściwych funkcji filozofii, na które składa się wyjaśnianie tego, co oznacza i co implikuje poznawcze ujęcie świata doświadczenia naturalnego. Pierwsza z tych dwu funkcji zasa-
dza się — według De Waelhensa — na rozpatrywaniu przeżywanego doświadczenia w aspekcie bytowości.

Autor dzieła *La philosophie et les expériences naturelles* utrzymuje, że filozofia z tej racji, iż opiera się na doświadczeniu skończonym, stanowi zawsze refleksję niekompletną i ograniczoną, która nie daje nigdy pełnego i ostatecznego poznania swego przedmiotu.

Podobną teorię filozofii znajdujemy u innego profesora łowańskiego — u Alberta Dondeyne'a⁵⁷. Według niego filozofia jest refleksją nad doświadczeniem rozumianym jak najszerszej i egzystencjalnie, nad doświadczeniem insercji w byt każdego z nas, nad naszym ludzkim uczestnictwem w bycie, nad naszym współistnieniem w świecie razem z innymi. „*Philosopher — pisze ten autor ze stanowiska swej fenomenologii egzystencjalnej — c'est revenir sur le vécu, c'est expliciter l'expérience humaine et mettre à découvert les vérités qui sont à l'oeuvre au sein de cette expérience*”.

Teoria filozofii De Waelhensa i Dondeyne'a jest próbą wyrażenia w nowy sposób tradycyjnego, tomistycznego ujęcia filozofii jako nauki, która wszystko ujmuje w aspekcie bytowości. Nowość wyrażenia polega na podkreśleniu historycznych

⁵⁷ *L'expérience préphilosophique et les conditions anthropologiques de l'affirmation de Dieu*, w pracy zbiorowej *L'existence de Dieu*, wydanej jako 16 pozycja kolekcji *Cahiers de l'actualité religieuse*, Tournai 1963², 150.

uwarunkowań w zakresie naszego doświadczenia wyjściowego każdej konkretnej postaci filozofii, w następstwie których jej poszczególne realizacje są zawsze realizacjami niekompletnymi i ograniczonymi. Nazwanie tych realizacji refleksją (w podanym wyżej znaczeniu) nad ograniczonym ludzkim doświadczeniem dobrze oddaje dynamiczny, rozwojowy charakter filozofii, chociaż trzeba przyznać, że to określenie będzie trudne do przyjęcia dla zwolników statycznego pojmowania tej dziedziny wiedzy. Ale mimo pewnych nowych akcentów filozofia w rozumieniu De Waelhensa i Dondeyne'a tkwi głęboko w nurcie tradycyjnym, gdyż jest ontologiczną refleksją nad historycznym ludzkim doświadczeniem, potraktowanym obiektywistycznie. Oba autorom lowańskim zarzucimy tylko pewne braki w pojmowaniu naszego doświadczenia. I tak, musimy zauważyć, że ujęcie doświadczenia u Dondeyne'a posiada charakter zbyt ogólnikowy, a świat doświadczenia naturalnego, antepredykatywnego, do którego odwołuje się De Waelhens przy swej *sui generis* redukcji fenomenologicznej, nie może aktualnie stanowić wystarczającej podstawy dla refleksji filozoficznej. Jak słusznie podkreśla Dominik H. Salman⁵⁸ polemizując z Norbertem M. Luytenem⁵⁹ w przedmiocie metody filozofii przyrody, w chwili obecnej nie posiadamy bardziej obiektywnego poznania, które mogłoby służyć za punkt wyjścia dla wymienionej dyscypliny niż to, jakie dają nauki przyrodnicze, chociaż ich systematyzacja aktualnie przyjęta stanowi jedynie prowizoryczne zbliżenie się do rzeczywistości.

3. W wypadku, w którym dotarcie ze strony badań szczegółowych do doświadczenia w pełni obiektywnego jest trudne i wymaga wypracowania bardzo specjalnych metod, korelacyjne próby konceptualizacji i argumentacji filozoficznej mogą posiadać długo charakter tymczasowy. Tak jest niewątpliwie z zagadnieniem stosunku ruchu do materii, którego

⁵⁸ *De la méthode en Philosophie naturelle*, „Revue Philosophique de Louvain”, 50 (1952) 209.

⁵⁹ *Cosmologie*, „Revue Philosophique de Louvain”, 49 (1951) 689—690, 692.

przyrodnicze rozwiązanie stało się możliwe dopiero dla nauki nowszej i współczesnej. Dlatego też odwoływanie się Masiego przy próbie filozoficznego rozwiązania tego zagadnienia do natury bytu i do praw metafizycznych zawsze i wszędzie obowiązujących jest wyrazem braku orientacji w przyrodniczym uwarunkowaniu pośrednim refleksji filozoficznej na rozpatrywanym odcinku, na którym nie wystarcza odwoływanie się do tzw. metafizyki ogólnej.

Co musimy uwzględnić ze strony fizyki współczesnej, by, dokonując filozoficznej transpozycji jej stanowiska, można było sformułować naprawdę zakotwiczoną w rzeczywistości argumentację kinetyczną za istnieniem Boga?

Najpierw musimy wziąć pod uwagę okoliczność, uwidoczniłą dzięki badaniom fizyki molekularnej, atomowej i jądrowej oraz dzięki interpretacji wysuniętej przez Dawida Bohma⁶⁰ dla potwierdzonego empirycznie w pewnym zakresie wzoru Alberta Einsteina, dotyczącego związku między masą bezwładną i energią, że ruch mechaniczny jest czymś, co przysługuje materii stale, choć zawsze w zacieśnieniu do pewnych układów odniesienia. Inaczej możemy się wyrazić, że ruch mechaniczny należy z podanym ograniczeniem do empiriologicznie ujętej istoty materii.

Mówiąc w tym wypadku o materii, biorę ją w zróżnicowaniu na wielość przedmiotów, o jakich można mówić z perspektywy doświadczenia tzw. makroskopowego i mikroskopowego⁶¹. Już Jerzy Berkeley zauważył: „[...] aby pojąć ruch,

⁶⁰ *The special theory of relativity*, 91—95, 110—118.

⁶¹ Wprowadzając to zróżnicowanie świata zjawisk musimy pamiętać o tym, co już zauważył Marian Smoluchowski (*O fluktuacjach termodynamicznych i ruchach Browna*, *Pisma Mariana Smoluchowskiego* t. II, Kraków 1927, 351—352), że nie można przeprowadzić ścisłej granicy między zjawiskami „mikroskopowymi” i „makroskopowymi”, a szereg zjawisk, zaliczanych do skali „mikroskopowej”, znajduje swoje odbicie w skali „makroskopowej”, np. w wypadku opalescencji cieczy i gazów czy interferencji światła lub przy uzależnieniu właściwości magnetycznych i magneto-optycznych od natężenia pola magnetycznego. Jest jednak faktem, że „atomy rządzone są przez układ praw

trzeba koniecznie przedstawić sobie co najmniej dwa ciała, których odległość, czyli położenie wzajemne jest zmienne. A więc, gdyby istniało tylko jedno ciało, to nie mogłoby się ono poruszać. Wydaje się to oczywiste wobec tego, że idea ruchu, jaką posiadam, musi zawierać w sobie stosunek”⁶². To trafne ujęcie Berkeleya należy tylko odłączyć od przygodnie związanego z nim stanowiska metafizycznego idealizmu subiektywnego w wersji immanentnej⁶³, wyrażającego się w odniesieniu do ruchu w przekonaniu, że ruch, znany z doświadczenia, nie ma istnienia niezależnego od jego spostrzegania. Pozostając na pozycjach realizmu metafizycznego i gnozjologicznego powiemy razem z Einsteinem⁶⁴, że ruchowi samemu w sobie nie możemy przypisać żadnego sensu, bo istnieje tylko ruch względem danego ciała odniesienia.

Z tą własnością ruchu wiążą się pewne ograniczenia kinetycznej koncepcji materii, których Jan Dorda jakoś nie dostrzegł. Jego opozycja w stosunku do tej koncepcji opiera się na nieporozumieniu. Autor ten argumentuje w ten sposób:

„Ruch lokalny nie należy do istoty materii. Gdyby należał, to nie byłby możliwy spoczynek, który tu określamy jako prędkość zerową utrzymującą się przez czas skończony. Łatwo widzieć na przypadku rzutu pionowego, jak można zrealizować prędkość zerową przez czas skończony: wystarczy w chwili osiągnięcia najwyższego punktu drogi, a więc prę-

(opisywanych w teorii kwantów), który jest jakościowo nowy w stosunku do poziomu makroskopowego” (Dawid Bohm, *Filozoficzne problemy nowego ujęcia mechaniki kwantowej*, tłum. Olgierd Wojtasiewicz, cz. I, „Studia Filozoficzne”, 1959, nr 1/10, s. 33).

⁶² *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. Jana Leszczyńskiego, opracowane przez Tadeusza Czeżowskiego, Bolesława J. Gaweckiego i Czesława Znamierowskiego, wyd. z *Trzema dialogami między Hylasem i Filonousem* przez „Bibliotekę Klasyków Filozofii”, [bmw] 1956, 115, n. 112.

⁶³ Idę tu za terminologią Ajdukiewicza (*Zagadnienia i kierunki filozofii* [bmw] 1949, 126—127).

⁶⁴ *Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie*, Braunschweig 1921¹³, § 16, s. 37.

kości zerowej, podstawić pod ciało deskę. Zdajemy sobie dobrze sprawę, że na takie *dictum* wysunie się moc zastrzeżeń czerpanych z ruchu drobinowego itp. Dlatego podsunęliśmy tylko ideę dowodu, który przeprowadzimy na rzucie pionowym elektronu pomiędzy dwiema okładzinami kondensatora pozbawionego ładunku przez czas trwania rzutu pionowego w polu grawitacyjnym. W chwili osiągnięcia przez elektron prędkości zerowej włączamy pole elektrostatyczne przeciwnie skierowane i równe co do natężenia natężeniu pola grawitacyjnego. Przeciw temu doświadczeniu można by wysunąć zarzut, że operuje się pojęciem ściśle określonego punktu i chwili, co stoi w sprzeczności z nieoznaczonościami Heisenberga. Atoli ten zarzut likwiduje prosta uwaga, że prawa mechaniki kwantowej nie pozwalają wprowadzić na twierdzenie, iż w każdym wypadku w tych samych warunkach doświadczenia otrzymamy ten sam wynik, z drugiej jednak strony pozwalają obliczyć prawdopodobieństwo takiego wyniku, a więc nie tylko możliwość, lecz zarazem, na ile wypadków powtórzenia doświadczenia ściśle oznaczony wynik dojdzie do skutku.

Drugim argumentem za nieprzynależnością ruchu lokalnego do istoty materii jest względność ruchu i spoczynku. Zdajemy sobie sprawę, co fizycznie oznacza twierdzenie, że ruch lokalny należy do istoty materii. Względność ruchu oznacza, że podstawowe prawa przyrody mają ten sam wyraz matematyczny niezależnie od tego, w której części materii mającej ruch względny z jakąkolwiek inną cząstką założymy układ współrzędnych. Wobec tego przyjąwszy w dowolnej części układu odniesienia, powiemy, że druga cząstka spoczywa, gdy jej odległość od początku układu jest stała, zaś porusza się, gdy odległość jest zmienna. Otóż kto twierdzi, że ruch lokalny należy do istoty materii, tym samym twierdzi, że do istoty materii należy, aby nie istniała w świecie ani jedna para cząstek, zachowująca przez czas skończony odległość niezmienną. Nad niedorzecznością tego twierdzenia nie trzeba się długo zastanawiać. Wystarczy powołać się na wiązkę

fotonów, w której dzięki wspólnej prędkości światła odległości pomiędzy poszczególnymi fotonami pozostają przez dowolny czas skończony stałymi”⁶⁵.

Przytoczone wywody nie mogą nas przekonać. Jeżeli w idei ruchu mieści się koniecznie pojęcie stosunku, to przy tak rozumianym ruchu względnym musi być miejsce na względny spoczynek przez czas skończony, bo to, co zmienia swą odległość w stosunku do jednego układu odniesienia, może jej nie zmieniać w relacji do innego układu. Stąd też, gdy opowiadamy się za kinetycznym charakterem materii, musimy go pojmować w ten sposób, by nie wykluczać możliwości względnego spoczynku. Należycie rozumiana teza o przynależności ruchu lokalnego do istoty materii nie zawiera w sobie tej nedorzecznosci, jakiej dopatruje się Dorda.

Można posunąć się jeszcze dalej twierdząc, że przyjęcie kinetycznej koncepcji materii daje się pogodzić z pewną formą argumentacji za istnieniem Boga *ex motu*. Z tego zdawał już sobie sprawę Różycki, który zauważył: „Cały dowód bynajmniej nie zakłada, że ruch nie należy do natury ciał materialnych. Wszak św. Tomasz zna doskonale *motus locales, qui sunt a natura*, tzn. wynikają koniecznie z natury ciał. W jego wyobrażeniach fizycznych spadanie ciał ciężkich jest takim właśnie *motus naturalis*. Dowód św. Tomasza zachowuje zatem swoją ważność również wobec najnowszej fizyki, uważającej ruch za nieodłącznie związany z naturą materii. Sytuacja metafizyczna, jaką nam ten dowód odsłania, wygląda następująco: przyrodnik, a nawet i filozof, może na podstawie obserwacji i rozumowania dojść do wniosku, że ruch właściwy należy do struktury materii; metafizyk zaś, zastanawiający się nad ostateczną przyczyną wszystkiego, przy pomocy niniejszego dowodu dochodzi do wniosku, że nie sobie samej, ale Bogu zawdzięcza materia to, że ruch należy do jej struktury”⁶⁶.

⁶⁵ *Błędy w krytyce dowodu kinetycznego teodycei*, 521—522.

⁶⁶ *Dz. cyt.*, t. I, ks. II, n. 477.

Spróbujmy rozwinąć tę ostatnią myśl Różyckiego, biorąc za punkt wyjścia nie tylko ruch mechaniczny, lecz również zmianę energii, pędu czy krętu.

Dla fizyka ruch w takiej czy innej postaci należy do ostatecznych danych. Jego genezą bytową się nie zajmuje, gdyż w swych badaniach nie uwzględnia aspektu bytowego rzeczywistości materialnej oraz przyczyn sprawczych w rozumieniu filozoficznym. To, na co zwraca uwagę fizyk w już istniejącym ruchu, są to zmiany w nim zachodzące, które pozwalają na wprowadzenie pojęcia siły. Zagadnienie genezy bytowej ruchu może podjąć dopiero filozof przyrody i metafizyk, gdyż pozwala mu na to uwzględniona przezeń perspektywa pojęciowa.

Gdy przyjmuje się za fizyką współczesną, że ruch należy do empiriologicznie ujętej istoty materii, wówczas w płaszczyźnie kosmologii filozoficznej nasuwa się jako najbardziej naturalne przypuszczenie, że ruch posiada w materii swą bezpośrednią przyczynę sprawczą czy zasadę. Występując z tym przypuszczeniem nie odwołujemy się zupełnie do arystotelesowskiej definicji ruchu ściśle rozumianego. To odwoływanie się oderwałoby tylko nasze wywody filozoficzne od rzeczywistości.

Za słusnością wysuniętego przypuszczenia mocno przemawia powszechność filozoficznie pojętego dynamicznego aspektu rzeczywistości fizycznej, jaki się nam narzuca w oparciu o teorem, który Einstein wyprowadził ze szczególnej teorii względności dla związku zachodzącego między masą bezwładną i energią. Tak więc, inspirując się pośrednio fizyką współczesną, dochodzimy na gruncie filozofii przyrody do wniosku co najmniej bardzo prawdopodobnego, że ruch jest wyrazem własnej aktywności materii, która, gdy idzie o bliższą przyczynę sprawczą czy zasadę procesów kinetycznych, znajduje się w swym całokształcie w ruchu *per se*, dzięki własnym siłom lub energiom, pojętym ontologicznie jako jej absolutne własności jakościowe.

To ujęcie filozoficzne, zakotwiczone tylko pośrednio w po-

glądach fizyki współczesnej, spotkało się z licznymi zastrzeżeniami Dordy, który dość nieoczekiwanie wypowiedział się niemal całkowicie z pozycji fizyka.

Dorda zarzuca mi, że błędnie przyjmuję, iż siła nadaje ciałom ruch, gdy tymczasem powoduje ona jedynie przyspieszenie lub opóźnienie już istniejącego ruchu. Zdaniem Dordy moja krytyka argumentacji kinetycznej „wygląda na anachronizm z 17 wieku”, gdyż zakłada, „że zostało udo wodnione istnienie sił, jako realnych wielkości fizycznych”. „Dowód taki musi założyć — pisze mój Oponent — dwie rzeczy: 1) że przestrzeń jest Euklidesowska, 2) że bezwładność ciał pokrywa się z treścią definicji, podanej przez Galileusza. Gdy z tymi dwoma założeniami przystąpimy do przyczynowego wytłumaczenia zjawiska ruchów niejednostajnych, staje się logiczną koniecznością wprowadzenie obok tak pojętej bezwładności drugiego aspektu materii: dynamizmu. Wyróżnimy wtedy masę bezwładną od masy ciężkiej. — Nie ma atoli dowodu na powyższe dwa założenia: a raczej, jeśli za dowód można by uważać większą ogólność i użyteczność schematu teoretycznego w ujmowaniu zjawisk, to należałoby je uznać za fałszywe. Przyjmując, że przestrzeń czterowymiarowa jest Riemannowska i że definicja Galileuszowska bezwładności jest za ciasna (zamiast ruchu jednostajnego po prostej wchodzi w teorię względności ruch po krzywej geodetycznej), Einstein okazał, że nie ma różnicy między masą bezwładną a masą ciężką, czyli nie ma siły grawitacyjnej jako niezależnej obok masy i przestrzeni charakterystyki materii. Usiłowania fizyki teoretycznej idą w kierunku podobnej eliminacji sił elektrycznych i magnetycznych, jak dokonana przez Einsteina eliminacja wyodrębnionej obok bezwładności i przestrzeni siły grawitacyjnej”⁶⁷.

Nie można również — zdaniem Dordy — uważać energii za przyczynę sprawczą zaistnienia ruchu. Pojęcie energii

⁶⁷ Art. cyt., 524. Por. jeszcze w tym samym artykule 517—521 oraz w art. *Pewność czy ryzyko?*, 1005—1006.

jest pojęciem syntetycznym, w którym występują łącznie pojęcia masy i ruchu. To, że z tego „pojęcia syntetycznego zrobiła się realność, tłumaczy się dość trywialnie, a mianowicie tautologią matematyczną różniczki pracy z różniczką energii kinetycznej: $m(d^2 x/dt^2) \cdot dx = d(mv^2/2)$, gdzie prędkość $v = dx/dt$. Jeśli więc do wytworzenia pojęcia energii użytkowaliśmy pojęcie masy i ruchu, a potem genezy ruchu szukamy w energii, to tłumaczymy *idem per idem*, lub co najwyżej funkcyjnie, lecz nie przyczynowo. Tłumaczyć funkcyjnie oznacza mówić o tej samej rzeczy innymi matematycznie wyrazami. Otóż wątpię, czy ruch powstaje ze sposobu mówienia o nim”⁶⁸.

Dorda nie byłby zapewne wystąpił z tymi zarzutami, gdyby był zorientował się w typie epistemologicznym pojęć siły i energii, jakimi posłużyłem się chcąc wskazać dla ruchu jego bliższą przyczynę sprawczą czy zasadę. Użyte przeze mnie pojęcia odnoszą się do porządku ontologicznego w znaczeniu szerszym, tymczasem Dorda nie wychodzi w całej swej krytyce poza pojęcia relatywne do porządku empiriologicznego. Stąd też jego krytyka rozmija się z celem przezeń zamierzonym.

III

Współczesna forma argumentacji kinetycznej za istnieniem Boga

1. Przyjąwszy, że cały wszechświat ciał porusza się dzięki własnym, immanentnym siłom i energiom, pojętym we wskazanej dopiero co interpretacji ontologicznej, musimy stwierdzić, że obecnie szukanie pozaświatowego, bezpośredniego sprawcy ruchu materii straciło swe dawne, zdawało się niewzruszone, uzasadnienie przedmiotowe. Możemy pytać się tylko o to, czy dla ostatecznego wytłumaczenia ruchu ma-

⁶⁸ *Pewność czy ryzyko?*, l. c.

terii jesteśmy zmuszeni przyjąć istnienie jakiegoś jednego pozaświatowego, pośredniego motoru całkowicie nieruchomego, od którego byty materialne posiadałyby swe uzdolnienie do ruchu, i czy tak rozumiany pierwszy motor trzeba utożsamić z Bogiem.

Chcąc przebyć efektywnie całą drogę badań narzucających się w tym przedmiocie, musimy uwzględnić aspekt przygodności wyodrębnionych przez nas sił i energii. Jeżeli bowiem te siły i energie są czymś przygodnym, to w takim razie, gdy idzie o przyczynę ich istnienia, wskazują one poza kosmos i z tej racji nie mogą stanowić ostatecznego wytłumaczenia dla genezy bytowej stwierdzonego empirycznie ruchu. Ten ruch stanie się dla nas pod względem swego istnienia ostatecznie zrozumiałym dopiero wtedy, gdy założymy istnienie bytu bezwzględnie koniecznego, bytu *a se*, Boga, z którego aktu stwórczego wywodziłyby się wraz z materią jej siły i energie, stanowiące tylko bliższą rację tłumaczącą dla ruchu. Gdy więc, wychodząc od aspektu kinetycznego materii, chcemy dojść do przeświadczenia o istnieniu Boga, musimy w decydującej fazie rozumowania przejść na tory wywodów *ex contingentia*. Możemy jednak nadal wyodrębniać w pewnej mierze argumentację kinetyczną od innych „dróg” prowadzących do poznania istnienia Boga, gdyż ta argumentacja stanowi próbę ostatecznego wytłumaczenia genezy bytowej ruchu, którego nie bierzemy za punkt wyjścia pozostałych „dróg”.

Okazuje się zatem, że zagadnienie istnienia pierwszego motoru nieruchomego jest zagadnieniem, które narzuca się również na gruncie naszego przyrodniczego obrazu świata. Zagadnienie to nie należy do historii myśli ludzkiej, gdyż dopóki będzie istniał ruch, będzie narzucała się konieczność ostatecznego wytłumaczenia jego genezy bytowej. Zagadnienie musimy jednak przy obecnych poglądach przyrodniczych inaczej formułować, niż formułowali je Arystoteles i św. Tomasz.

2. Według Dordy tak jednak nie jest. „Wystarczy założyć

świat — argumentuje ten Autor — jako układ choćby nieskończony mas, napisać dla nich równania różniczkowe ruchu, czyli równania sił wzajemnych między masami, i zapytać, kto nadał temu układowi prędkości początkowe, nieodzownie konieczne, by ruch był zdeterminowany. Ponieważ to jest warunek determinacji, od mas, ich pozycji początkowych i od sił wewnętrznych układu niezależny, wymaga więc on bezpośredniego sprawcy, tj. wymaga przyczyny spoza układu ciał wszechświata. — Można jeszcze zastanowić się nad dwiema postaciami stworzenia pierwszego ruchu: albo ruch rozpoczął się od prędkości zerowej, albo od różnej od zera. Przypuśćmy, że pierwszy ruch rozpoczął się od prędkości zerowej. Widzieliśmy, że aby po niej pojawiła się prędkość różna od zera, ciała i siły muszą być przy prędkości początkowej zerowej wyprowadzone z położenia i ze stanu równowagi. Normalnie stać się to nie może inaczej, jak przez ruch poprzedzający ową prędkość zerową: siły bowiem działają tylko w sensie reakcji na już obecny ruch jednostajny, przeciwdziałają wprowadzonej zmianie, dążą do stanów równowagi. Tu jednak przyjęliśmy założenie, że chwila ta jest absolutnym początkiem ruchu w świecie, nie poprzedzonego żadnym ruchem, który by był odpowiedzialny za wyprowadzenie sił ze stanu równowagi. Istnieje więc bezpośredni sprawca tego stanu sił. Albo więc stworzył on układ z prędkościami zerowymi, ale z siłami nie zrównoważonymi, albo z siłami zrównoważonymi, ale z prędkościami początkowymi różnymi od zera. W pierwszym wypadku musiał na siłach sprawiać to, co normalnie sprawia ruch, to znaczy: wyprowadzić je (cudownie, bo bez ruchu) ze stanu równowagi lub wprost stworzyć w stanie nierównowagi. W drugim wypadku dzieje się to znacznie prościej: siły są w równowadze (do czego z natury dążą), a stwarza się bezpośrednio ruch, czyli rozpoczyna się go od prędkości różnej od zera. Różnica między jednym i drugim sposobem stworzenia ruchu jest nieistotna, sprowadza się bowiem do pytania, czy stworzony pierwszy ruch miał w chwili początkowej prędkość zero,

czy prędkość różną od zera. Przypominamy z rozważań Schrödingera, że prędkość zerowa w chwili pierwszej nie oznacza spoczynku, chyba że i w chwili następnej będzie zerem. Tym sposobem mechanika Newtona stawia nas w obliczu zagadnienia o bezpośrednią przyczynę zaistnienia ruchu, która w układzie obejmującym wszechświat, musiała zrealizować czwarty i od sił wewnętrznych niezależny warunek determinacji ruchu: prędkości początkowe”⁶⁹.

Przytoczone rozumowanie nie jest wolne od pewnych uproszczeń. Zwrócił już na nie uwagę Aleksander Legatowicz. „Przy tego rodzaju rozumowaniu, [jak rozumowanie Dordy] — pisze ten autor — pamiętać [...] należy, że [...] stanem początkowym może z powodzeniem być stan spoczynku, w którym wszystkie prędkości początkowe są równe zeru. Pomimo to układ przejdzie następnie w stan ruchu bez oddziaływania z jakimkolwiek układem zewnętrznym, jeżeli tylko istnieją siły oddziaływania pomiędzy ciałami wchodzącymi w skład układu. Ponadto na gruncie mechaniki Newtona znajomość stanu układu w określonej chwili czasu pozwala odtworzyć całą historię układu bez wprowadzenia oddziaływania z jakimkolwiek układem zewnętrznym posuwając się dowolnie daleko w przeszłość”⁷⁰.

3. Masi utrzymuje, że, według nauk doświadczalnych, kosmos materialny posiada w sobie moc do doskonałego spełniania wszystkich czynności naturalnych sobie właściwych, tak że nie potrzebuje jakiejś siły, która interweniowałaby celem poprawienia tych czynności lub ich dokonywania. Zdaniem włoskiego autora wszystkie te czynności znajdują pełne wytłumaczenie „fizyczne” w obrębie wszechświata i stąd odwoływanie się w ich wypadku do zewnętrznego motoru transcendentnego jest rzeczą zbędną.

Niemniej jednak Masi jest zdania, że „fizyczne” tłumaczenie immanentne pozostawia miejsce na argumentację za

⁶⁹ *Błędy w krytyce dowodu kinetycznego teodycei*, 523.

⁷⁰ *O argumentacjach z zakresu fizyki w dyskusji światopoglądowej*, „Znak”, 12 (1960) 1486—1487.

istnieniem owego motoru. I tak, chociaż rozwój rośliny z nasienia dokonuje się na mocy jego wewnętrznej siły, to jednak ten rozwój stanowi przechodzenie z możliwości do aktu, a tego rodzaju postęp ontologiczny może, według Masiego, tłumaczyć się metafizycznie tylko przez interwencję pozaświatowego motoru, skoro zewnętrzne okoliczności wilgotności, ciepła, wyżywienia itd. są tylko warunkami, a nie przyczynami omawianego rozwoju.

Konieczność odwoływania się do wymienionego motoru narzuca się również, zdaniem Masiego, gdy chcemy sobie wytłumaczyć uruchomienie złożonego dynamizmu zwierzęcia, na przykład psa, który biegnie celem zdobycia pokarmu. Tłumaczenie „fizyczne” przy pomocy instynktu głodu nie może stanowić ostatecznego tłumaczenia, gdyż zachowanie się zwierzęcia jest przechodzeniem z możliwości do aktu, a jako takie domaga się aktualizacji ze strony czynnika spoza biokosmosu.

Aktywność człowieka można sobie tłumaczyć immanentnie pierwszym impulsem woli, ale takie tłumaczenie nie uwalnia jeszcze, jak sądzi Masi, od dalszego tłumaczenia o charakterze metafizycznym. Wola jest w swym działaniu przechodzeniem z możliwości do aktu i dlatego domaga się dla swej aktualizacji przyczyny transcendentnej w stosunku do świata, gdyż sama posiada uzdolnienie do działania w jego obrębie⁷¹.

Te wywody Masiego stanowią synkretystyczne połączenie tomistycznego tłumaczenia genezy bytowej ruchu szeroko rozumianego i jego nowego tłumaczenia filozoficznego, uzgodnionego z wynikami szczegółowych nauk realnych. Trudno nie postawić pytania: Jeżeli tłumaczenie, które Masi nazywa „fizycznym”, jest tłumaczeniem wystarczającym w swoim porządku, to jakie może mieć zakotwiczenie w świecie rzeczywistym rozumowanie metafizyczne, które odwołuje się do pojęć możliwości i aktu? Nie widać, jak dałoby się pogodzić ze sobą te dwa sposoby tłumaczenia. Z tłumaczeniem „fizycznym”, podjętym w pierwszym rzucie przez Masiego, można zharmonizować tę tylko argumentację metafizyczną która odwołuje się do pośredniego pozaświatowego sprawcy ruchu.

⁷¹ *De prima via*, 16—19.

**LE POINT DE DÉPART DE L'ARGUMENTATION KINÉTIQUE
POUR L'EXISTENCE DE DIEU**

Après l'introduction qui concerne d'une théorie et d'une méthodologie générale de la connaissance de l'existence de Dieu, l'auteur s'attache à prouver que l'application au mouvement des notions d'acte et de puissance ne conduit pas à la détermination de sa nature du point de vue de la philosophie de la nature. Ce qui résulte de cette application, c'est seulement le pseudoprobème de l'existence du Premier Moteur conçu comme source immédiate du mouvement. Dans la modification de la preuve *ex motu* qui est présentée dans l'article, la définition aristotélicienne du mouvement n'est pas déjà nécessaire.

En acceptant avec la physique actuelle que le mouvement appartient à l'essence empiriologique de la matière, on avance une thèse que le mouvement procède immédiatement des forces et des énergies de la matière prises dans une interprétation ontologique, et que seulement pour la dernière explication de sa genèse il faut concevoir Dieu créateur comme sa source médiate.