

Zofia Józefa Zdybicka ursz. SJK

ANALIZA METODOLOGICZNA TOMASZOWYCH FORM ARGUMENTACJI  
ZA ISTNIENIEM BOGA, A ZWŁASZCZA ARGUMENTACJI Z RUCHU

Mimo, wydawałoby się, generalnego odwrotu od tomizmu w myśli współczesnej, problem Boga w tej filozofii, poszczególne dowody Tomaszowe oraz różnorodne szczegółowe zagadnienia z nimi związane są nadal przedmiotem zainteresowania, o czym świadczą bogata literatura podejmująca te tematy<sup>1</sup>.

Dla wielu autorów - jak to wynika choćby z wypowiedzi uzyskanych przez ks. bpa B. Bejze czy publikacji zamieszczonych w Studiach z Filozofii Boga - generalny sposób stawiania i rozwiązywania problemu Boga właściwy dla metafizyki tomistycznej pozostaje nadal wartościowy, a nawet uznany jest za jedynie w pełni racjonalną drogę rozwiązania tego niełatwego, a przecież najważniejszego, problemu filozoficznego, światopoglądowego i życiowego. Wszyscy wypowiadający się na temat argumentacji Tomaszowych zgodnie jednak podkreślają potrzebę dokonania daleko idących zmian w ekspozycji dowodów oraz potrzebę ich adaptacji do mentalności współczesnego człowieka. Słowem - istnieje obec-

---

<sup>1</sup> Por. między innymi: De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia (Acta Congressus Thomistici Internationalis), Romae, t. I, 1965; t. II, 1966; M. Guérard des Lauriers, La prévue de Dieu et les cinq voies, Roma 1966; C. Fabro, L'uomo e il rischio di Dio, Roma 1967; The Rationality of Belief in God, wyd. G.J. Mavrodes, New Jersey 1970; J.N. Findlay, Ascent to the Absolute, London 1970; D.Z. Phillips, Faith and Philosophical Enquiry, London 1970; oraz prace zbiorowe pod redakcją ks. bpa B. Bejze: Studia z filozofii Boga, Warszawa 1968; O Bogu i o człowieku, t. 1, Warszawa 1968; t. 2, Warszawa 1969. Na słuszność i pewną niezastąpionność w dziedzinie teoretycznego ustawienia relacji między bytami niekoniecznymi a Bogiem przez Tomasza z Akwinu zwraca ostatnio uwagę W.N. Clarke, The Future of Thomism, w: New Themes in Christian Philosophy, wyd. R.M. McInerny, London 1968, 187-207 oraz J.H. Nicolas, Dieu connu comme inconnu, Paris 1966.

nie problem ich reinterpretacji<sup>2</sup>. Sprawa nie podlega właściwie dyskusji. Dyskusyjny jest natomiast sposób, w jaki należy tego dokonać. Znane są rozmaite próby rekonstrukcji argumentacji tomistycznej, wszystkie są cenne, ciekawe i pożyteczne. Z punktu widzenia systemowo ujętej filozofii bytu nie zawsze okazują się jednak poprawne<sup>3</sup>.

By ułatwić jak najlepsze rozwiązanie problemu Boga, a także prezentację argumentów przemawiających za Jego istnieniem we współcześnie uprawianej filozofii bytu, podejmuje się raz jeszcze w tej dziedzinie - po wielu szczegółowych dociekaniach różnych autorów - metodologiczną charakterystykę argumentacji Tomaszowych. Chodzi tutaj głównie o właściwe zrozumienie charakteru ekspozycji Tomasza i o wyznaczenie w oparciu o nią funkcji, jaką może spełnić w postawieniu i rozwiązaniu problemu na terenie filozofii uprawianej współcześnie, która jednak nie zrywa z tym, co istotne dla klasycznego typu filozofowania.

Moje uwagi ograniczę do następujących spraw:

- 1) ogólnej charakterystyki argumentacji Tomaszowej,
- 2) przedstawienia i oceny dotychczasowych prób ich logiczno-metodologicznych analiz i rekonstrukcji,
- 3) szczegółowej charakterystyki argumentacji zawartej w dowodzie kinetycznym.

### 1. Ogólna charakterystyka argumentacji Tomaszowej

Po wielu dyskusjach i różnorodnych, bardziej czy mniej udanych próbach reinterpretacji dowodów Tomasza z Akwinu dochodzi

<sup>2</sup> Por. B. Bejze, Wśród głównych zagadnień filozofii Boga, w: O Bogu i człowieku, t. 2, Warszawa 1969, 11-65; tenże, W poszukiwaniu współczesnego systemu filozofii Boga, w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 1, Warszawa 1967, 41-56.

<sup>3</sup> Por. na przykład mój artykuł Problem Boga we współczesnym tomizmie, w: Studia z filozofii Boga, 419-438, oraz Czy bezdroża filozofii Boga? w: W nurcie zagadnień posoborowych, t. 1, Warszawa 1967, 77-86. Interesującą próbę unowocześnienia problematyki poznania istnienia Boga w oparciu o współczesną wiedzę o świecie zawiera książka C. Tresmontanta *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Paris 1966. Nie spełnia ona jednak wymagań stawianych racjonalnie uprawianej filozofii. Jest jedynie ciekawą refleksją nad konsekwencjami wynikającymi z naukowej wiedzy o świecie.

się obecnie do coraz mniej kwestionowanych ustaleń, które wyznaczają właściwe miejsce argumentacji we współcześnie uprawianym tomizmie. Chodzi o te zwłaszcza, które w obecnym stanie badań nad filozofią tomistyczną są najmniej dyskutowane i - wydaje się - najbardziej słuszne, bo dokonane po analizie argumentacji i ze zrozumieniem charakteru klasycznej filozofii bytu. Ujmę je w kilku punktach.

1. Wszelkie sformułowania dowodów dokonane przez Tomasza są uwarunkowane historycznie; na ich powstanie i sposób wykładu złożyły się różnorodne warunki i okoliczności oraz cały klimat kulturowy XIII wieku. Jednym z ważnych przejawów "historycznych uwarunkowań" argumentacji jest jej powiązanie z ówczesnym stanem nauki, zwłaszcza z ówczesną fizyką czy kosmografią, wyeksponowane szczególnie w dowodzie z ruchu, który w dużej mierze opiera się na średniowiecznym obrazie świata.

2. Tomasz nie podał swych argumentów w wersji czysto metafizycznej oraz całkiem spójnej z przyjętą przez siebie koncepcją metafizyki (nie przedstawił ich w wersji "systemowej", a tylko w postaci pozornie autonomicznej). Chodziło mu nie o zaprezentowanie filozofii Boga jako dyscypliny, ale o dostarczenie teologom szeregu argumentów, które wydawały się najbardziej racjonalne. Kontekst, w którym powstawały Tomaszowe dowody na istnienie Boga, jest teologiczny czy apologetyczny, a nie ściśle filozoficzno-teoretyczny. Zresztą Akwinata nie przedstawił systematycznie nawet metafizyki, a więc tym bardziej jest to zrozumiałe w stosunku do filozofii Boga. Poza tym sformułowania argumentów są zazwyczaj bardzo zwięzłe, nawet skrótowe i zakładają wiedzę filozoficzną wyłożoną przy innej okazji. Dowody suponują więc przeważnie o wiele więcej wiedzy filozoficznej, niż zawiera dana ekspozycja. Dlatego potraktowana literalnie, ciasno i w oderwaniu od całego kontekstu filozoficznej wizji, tracą wartość. Dobrze to widać na przykładzie dowodu ze stopni doskonałości - najbardziej kontrolerskiej z "dróg".

3. Między poszczególnymi formami argumentacji istnieją subtelne, ale dość ważne w całokształcie problematyki Boga różnice sformułowań. Powodują one nieraz duże trudności dla interpretatorów. Można je wyjaśnić odwołując się do uwarunkowań historycznych w dwojakim sensie:

a) Różnice sformułowań powstały wskutek tego, iż św. Tomasz czerpał inspiracje dla poszczególnych form argumentacji z różnorodnych źródeł. W prezentacji argumentów kierował się nie tyle spójnością we własnym systemie, ile pragnieniem ukazania zgodności wybitnych myślicieli co do sposobu akceptacji istnienia Boga. Można znaleźć ślady pochodności od Arystotelesa (argumenty z ruchu), Awicenny (dowód z przygodności), Platona (dowód ze stopni doskonałości) czy Jana Damasceńskiego (argument z celowości). Niemniej jednak Tomasz nie powtarza cudzych argumentów, ale łączy je organicznie z własną wizją. Dlatego każdy z argumentów uzyskuje pełne znaczenie tylko dzięki interpretacji przy pomocy doktryny Tomasza<sup>4</sup>. Tutaj jednak pojawia się następna komplikacja:

b) poglądy filozoficzne Tomasza ewoluowały, zwłaszcza sama jego koncepcja bytu, co ma kolosalne znaczenie dla charakteru argumentacji za istnieniem Boga. Ewolucja ta przechodzi od przyjęcia arystotelesowskiej koncepcji bytu, w której forma stanowiła czynnik decydujący o bytowości, do wypracowania własnej, oryginalnej o wyeksponowanej funkcji istnienia.

4. A wreszcie "drogi" Tomaszowe wyłożone są w ramach arystotelesowskiej teorii dowodu, która w XIII wieku panowała niepodzielnie.

Wszystko to sprawia, że dowody na istnienie Boga w wersji oryginalnej, sformułowanej przez Tomasza w różnych dziełach (Suma teologiczna, I, 2, 3; Suma filozoficzna, I, 13, II, 15; Compendium Theologiae czy De potentia, 3, 5) posiadają obecnie wartość przede wszystkim historyczną, czyli współcześnie nie mogą być w tej formie przedstawiane. Istnieje aktualnie problem ich rekonstrukcji. Jak należy dokonać modyfikacji dowodów Tomaszowych? Dotychczas czyni się to najczęściej poprzez uzupełnienie czy zmianę ekspozycji poszczególnych form argumentacji, powiązanie ich ze współczesnymi teoriami naukowymi czy

---

<sup>4</sup> Szerzej na ten temat pisze E. Gilson, Elementy filozofii chrześcijańskiej, przeł. T. Górski, Warszawa 1965, 49-58.

wreszcie unowocześnia się je przez odwołanie się do przeżyć człowieka, do jego wewnętrznych doświadczeń. Wszystkie sposoby rekonstrukcji są z jakiegoś punktu widzenia słuszne, zwłaszcza gdy się uwzględni funkcję światopoglądową dowodów na istnienie Boga. Z punktu widzenia poprawności metodologicznej i racjonalności filozofii najbardziej uzasadnione wydaje się ujęcie problematyki Boga i argumentacji za Jego istnieniem we właściwym i całym kontekście, w sposób, który trzeba by określić jako systemowy.

Podobnie jak wiele problemów filozoficznych (co więcej, poszczególne dyscypliny filozoficzne, łącznie z podstawową - filozofią bytu) wymagało rekonstrukcji z elementów zawartych w dziełach Tomasza, tak obecnie problem Boga domaga się rekonstrukcji i reinterpretacji systemowej. Dużo w dziedzinie formułowania problematyki poznania Boga zostało zrobione, przeprowadzono wiele szczegółowych analiz. Grunt jest przygotowany, ale wszelkie analizy czy reinterpretacje poszczególnych form argumentacji nie rozwiązuje zagadnienia. Dopóty będą rozwiązaniami fragmentarycznymi i niezadowalającymi, dopóki nie opracuje się filozofii Boga w ramach klasycznej filozofii bytu inspirowanej przez Tomasza, a nie ograniczającej się do powtarzania za nim czy to poszczególnych sformułowań, czy całych układów. Nawet biorąc pod uwagę literaturę zagraniczną aż do ostatnich lat, trudno byłoby wskazać rozwiązania pod tym względem zadowalające<sup>5</sup>. Trzeba też przy tym pamiętać, że nie można oczekiwać tutaj rozwiązań, które byłyby przyjęte przez wszystkich, ponieważ zagadnienie Boga wiąże się z najbardziej fundamentalnymi koncepcjami filozoficznymi. Najmniej-sza różnica w ich rozumieniu powoduje różnice w ujęciu poznania istnienia i natury Boga. Tomizm nie był i chyba nigdy nie będzie filozofią ujednoliconą. Stanowi to zresztą o jego bo-

---

<sup>5</sup> Próby ujęcia filozofii Boga w ścisłym powiązaniu z metafizyką zawierają prace: J.F. Anderson, *Natural Theology. The Metaphysics of God*, Milwaukee 1962; G.P. Klubertanz, M. R. Holloway, *Being and God. An Introduction to the Philosophy of Being and to Natural Theology*, New York 1963. Bardzo dobre ujęcie problematyki poznania Boga w oparciu o Tomaszową koncepcję bytu zawiera praca J. H. Nicolasa *Dieu connu comme inconnu*, Paris 1966. Żadna z powyższych prac nie przedstawia jednak całego systemu filozofii Boga.

gactwie i zdolności aktualizowania się. Możliwe są bowiem różne interpretacje, a żadna nie jest sprzeczna z doktryną Tomasza, bo może oddawać jakiś aspekt jego myśli. Dany aspekt może bardziej odpowiadać jednemu, inny zaś - innemu. W problematyce Boga pojawiają się zresztą i inne jeszcze momenty, które powodują usprawiedliwione różnice.

Biorąc to wszystko pod uwagę, wydaje się, że - z punktu widzenia poprawności metodologicznej i ze względów czysto filozoficznych - następujące sprawy są najważniejsze dla właściwego ustawienia problemu Boga:

- 1) związywanie argumentacji z metafizyczną wizją rzeczywistości,
- 2) nadanie jej toku ściśle metafizycznego (jednolitego).

Gdy chodzi o sprawę pierwszą, to rzecz wydaje się dość prosta. Ostateczną, rzeczową, obiektywną podstawę dla stwierdzenia istnienia Boga stanowi fakt niekonieczności bytu, czyli wszystkiego, co istnieje w otaczającym nas świecie. Punktem wyjścia argumentów mogą być fakty różnorodne, przy czym jednak są one interpretowane metafizycznie. Interpretacja metafizyczna wskazuje na wewnętrzną złożoność bytu, przejawiającą się w braku tożsamości między treściową i aktualną stroną bytu. Wszystko, co znamy z doświadczenia, posiada istnienie, ale nie jest istnieniem. Dla żadnego bytu z dostępnego nam poznawczo świata nie możemy postawić znaku równości między być (istnieć) i być takim czy innym. Istnienie nie utożsamia się więc z treścią bytu. Decyduje ono o bytowości, konstytuuje ją, ale równocześnie nie należy do jego istoty (do natury żadnego bytu nie należy, by istniał). Ujęcie ściśle i konsekwentnie metafizyczne wszelkich form argumentacji musi się ostatecznie opierać na najbardziej podstawowej realcji wewnątrzbytowej: pomiędzy istotą (kwalifikacje treściowe) a istnieniem (akt, faktyczność bytu). Mówiąc inaczej - u podstaw wszelkiego dowodzenia, że Bóg istnieje leży fakt przygodności, niekonieczności bytowej wszystkiego, co znamy z doświadczenia.

Wszystkie dowody przytoczone przez Tomasza okażą się w pełni wartościowe dopiero w świetle koncepcji bytu właściwej dla dojrzałej myśli Tomasza i tak oryginalnej i słusznej, bo zgod-

nej z rzeczywistością, że dotychczas nie utraciła nic ze swej oryginalności i jest niezastąpiona nawet po wszystkich zdobyczach filozofii współczesnej<sup>6</sup>.

Dlatego argumentację za istnieniem Boga trzeba organicznie połączyć z głębokim nurtem myśli ożywiającym całą metafizykę tomistyczną zakotwiczoną w empirycznie danej rzeczywistości, w jej istnieniu i w jej intelektualnym ujęciu. Należy uwzględnić coraz bardziej wzrastającą od pierwszych do ostatnich pism Tomasza świadomość roli istnienia w bycie. Chyba właśnie na tym odczytaniu prawdy o bycie, na dostrzeżeniu roli istnienia i na pokazaniu, że człowiek zdolny jest do takiego intelektualnego ujęcia rzeczywistości, że pozna prawa bytu rozciągające się na całą rzeczywistość, polega słuszność, oryginalność i aktualność kierunku rozwiązań Tomaszowych.

Podstawowy tok uzasadnienia we wszystkich formach argumentacji musi być więc oparty na bytowym, najbardziej zasadniczym i najpowszechniejszym złożeniu (z istoty i istnienia) rozpatrywanym w rozmaitych aspektach. Można oczywiście tworzyć wiele argumentacji bardziej szczegółowych, biorących za punkt wyjścia bardzo różnorodne fakty, także fakty ludzkie, będące obecnie przedmiotem szczególniejszego zainteresowania. Będą one posiadały pełną moc dowodową tylko wówczas, gdy zwiąże się je z podstawowym faktem wewnętrznej złożoności bytu, czyli nie-  
tożsamości między kwalifikacjami bytu a faktem jego istnienia (istnieć - to nie to samo co być czerwonym, materialnym itp.).

Drugą sprawą ogromnej wagi (obok złożoności bytu jako podstawy uznania jego niepierwotności, pochodności, skutkowości domagającej się racji istnienia) jest właściwe zrozumienie i uznanie natury i funkcji zasady racji bytu. Stanowi ona "motor" wszelkiej argumentacji za istnieniem Boga. Na mocy tej zasady bowiem mamy prawo postawić pytanie, dzięki czemu, dzięki jakim ostatecznie czynnikom przygodne, jakby przypadkowe (choćby odwiecznie istniejące) istnienie świata rzeczy czy osób jest

---

<sup>6</sup> Oryginalność i dlatego niezastąpioność Tomaszowej koncepcji bytu ukazuje na szerokim tle ujęć starożytnych, średniowiecznych, a zwłaszcza nowożytnych (Hegel) oraz współczesnych (Heidegger) C. Fabro w różnych swych pracach, a przede wszystkim w *Participation et causalité*, Louvain-Paris 1961.

faktyczne (realne)? Dzięki czemu istnieje coś, co mogłoby nie istnieć, skoro istnieć nie musi (istnienie nie należy do jego istoty)? Tego rodzaju pytanie o rację bytu pozwala przekroczyć świat empirii i szukać tej racji poza jej zasięgiem. Zasada racji bytu uzasadnia ostateczne wyjaśnienie, czy też mówiąc obrazowo, wyjaśnienie wertykalne, skoro wyjaśnianie horyzontalne nie tłumaczy wszystkiego, przede wszystkim samego faktu zaistnienia (tłumaczy tylko treści bytowe). Ostateczne wyjaśnienie jakiegokolwiek aspektu bytu złożonego domaga się przyjęcia istnienia Boga właśnie na mocy transcendentального obowiązania zasady racji bytu. Dotyczy ona bowiem nie tylko związków między bytami w dostępnym dla nas bezpośrednio świecie, ale "obowiązuje" także świat w stosunku do jakiejś transcendentnej przyczyny. Skoro świat tak jak i jego przyczynę rozpatruje się jako byty, to prawa otrzymane bezpośrednio w wyniku analizy wewnętrznej struktury bytu stanowią konstytutywny moment bytu jako bytu, a więc są prawami wszelkiego bytu. Transcendencja świata danego nam w bezpośredniej empirii jest możliwa, a nawet konieczna w płaszczyźnie ontyczno-egzystencjalnej. I to jest właściwie płaszczyzna jedyna. Tylko z egzystencjalnego faktu danego w bezpośrednim doświadczeniu można dojść do afirmacji egzystencjalnego faktu bezpośrednio niedostępnego.

Uzyskana na drodze wskazanej przez Tomasza afirmacja Boga - jak słusznie charakteryzuje ją Nicolas - jest konieczna (choć pośrednia), egzystencjalna oraz transcendentalizująca. Afirmacją pierwotną, konieczną i bezpośrednią jest afirmacja bytu. Ona narzuca się umysłowi ludzkiemu od pierwszego momentu jego aktywności. Afirmacja Boga nie jest oczywista i konieczna sama przez się, ale byty dane nam w bezpośrednim doświadczeniu stają się niezrozumiałe, jeśli zaneguje się istnienie Boga. Negacja Boga nie jest do pogodzenia z afirmacją bytów mnogich, zmiennych, przygodnych. Na mocy więc rozumowania afirmacja bytu pierwotna i konieczna zmusza umysł do afirmacji istnienia Boga jako racji istnienia świata.

Jest to także afirmacja egzystencjalna. Nie chodzi tu o konieczność czysto pojęciową. Wprawdzie w zdaniu stwierdzającym istnienie Boga, jak i w całym procesie rozumowania dopro-

wadzącym do Jego afirmacji, wchodzi w grę pojęcia, to jednak zasadniczą aktywnością poznawczą są tutaj sądy egzystencjalne ze swoim naturalnym dynamizmem, a więc wchodzi tu w grę pewna aktywność człowieka (sąd bowiem jest aktem, a nie tylko doznaniem). Kiedy dokonujemy afirmacji istnienia bytu, umysł nasz jest ujęty przez byt i znajduje się wobec bytu. Dynamizm ten odkrywamy już w intuicji bytu, która na różnych stopniach jest aktualizacją umysłu biorącego w posiadanie swój przedmiot - byt. Ten dynamizm pierwszego sądu o bycie udziela się mocą racji bytu, jaką posiada afirmacja Boga. Na końcu rozumowania Bóg jest afirmowany jako istniejący sam w sobie i przez siebie oraz jako racja istnienia wszystkich bytów pozostałych.

Afirmacja Boga jest także transcendentalizująca, to znaczy ponieważ świat bytów dostępnych w poznaniu bezpośrednim jest mnogi, ewoluujący, przygodny, domaga się przyczyny absolutnie do niego niezależnej, strukturalnie odrębnej, która byłaby czystym aktem, a więc domaga się przyczyny transcendentnej<sup>7</sup>.

## 2. Przedstawienie i ocena dotychczasowych prób logiczno-metodologicznych analiz i rekonstrukcji dowodu z ruchu

Może powstać pytanie, dlaczego właśnie ten typ dowodu będzie tu przedmiotem szczególniejszego zainteresowania. Zasadniczym powodem jest to, iż był on przedmiotem najbardziej szczegółowych analiz formalnych, i dlatego istnieje doświadczenie, do którego można nawiązać. Poza tym właśnie na przykładzie dowodu z ruchu uwidacznia się najbardziej potrzeba reinterpretacji w kierunku ściśle metafizycznym (istnieje najwięcej nieporozumień powstałych na skutek wiązania argumentacji z poznaniem fizykalnym).

Od strony formalnej dowodem zajmowali się - jak wiadomo ks. Jan Salamucha, L. Larouche, J. Bendiek, A. Kuśmierz, A. Kisiel - żeby wymienić najbardziej znanych. Scharakteryzuję krótko ich analizy i wyniki, do jakich doszli, oraz przedstawię wnios-

---

<sup>7</sup> Por. J. H. Nicolas, Dieu connu comme inconnu, 63-66.

ki płynące z ich doświadczeń ważne dla praktyki filozoficznej w dziedzinie filozofii Boga<sup>8</sup>.

Ks. Salamucha dokonał pracy prawdziwie pionierskiej. Przeprowadził próbę formalizacji dowodu z ruchu<sup>9</sup>. Ujawnił i wyrażnie sformułował wszystkie założenia dowodu oraz przedstawił zasadniczy schemat uzasadniania. Zrealizował to w ten sposób, że dowód nadbudował wprost na klasycznym rachunku logicznym, którego niektóre tezy zamienił na reguły wnioskowania, inne natomiast zinterpretował ontologicznie i potraktował jako założenia. Oprócz tego dokonał symbolicznego zapisu specyficznych aksjomatów dotyczących ruchu oraz kilku definicji. Układ aksjomatów nie posiadał zupełności syntaktycznej ani niezależności, ale jedynie wystarczalność dla uzasadnienia zdania o istnieniu takiego bytu, który sam nie jest poruszany, a porusza wszystko, cokolwiek jest w ruchu.

Główny schemat dowodu, wyrażony w języku potocznym<sup>10</sup>, można ująć w następujący sposób:

- 1) jeżeli cokolwiek się porusza, to istnieje motor, który to coś porusza;
- 2) każda relacja poruszania jest relacją porządkującą, czyli spójną, niezwrotną i przechodnią;
- 3) istnieje co najmniej jeden przedmiot w ruchu (istnieje y należące do zbioru wszystkich przedmiotów, między którymi zachodzi relacja poruszania);
- 4) dla każdego u: jeżeli y nie jest identyczne z y i jest w ruchu (należy do tego samego zbioru co y, a więc zbioru wszystkich przedmiotów, między którymi za-

<sup>8</sup> Problemy związane z formalną strukturą dowodów na istnienie Boga, a zwłaszcza dowodu kinetycznego omawialiśmy w artykule: S. Kamiński, Z.J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga* w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, Warszawa 1968, 57-103. Porównaj również na ten temat: S. Kamiński, *Metodologiczna problematyka poznania Boga*, "Studia Philosophiae Christianae", 1(1965) 2, 294-305; tenże, *Zagadnienia metodologiczne związane z filozofią Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1968, 380-403, oraz mój artykuł: *Charakter rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie kinetycznym istnienia Boga*, "Znak", 89 (1961) 1482-1499.

<sup>9</sup> Dowód "Ex motu" na istnienie Boga, "Collectanea Theologica", 15 (1934) 53-92.

<sup>10</sup> Dokładniejsze omówienie analizy ks. Salamuchy i zapis formalny zawiera artykuł: S. Kamiński, Z. J. Zdybicka, *Poznawalność istnienia Boga*.

zachodzi relacja poruszania), to  $y$  porusza  $u$ , a więc istnieje taki motor  $w$ , który sam nie jest poruszany, ale porusza wszystko (każde  $u$ ), jeśli to  $u$  różni się od niego (od  $w$ ) i jest w ruchu.

Następnie ks. Salamucha uzasadnił osobno cztery wymienione wyżej przesłanki w oparciu o kilkanaście założeń.

Dzięki analizie przeprowadzonej przez ks. Salamuchę formalna struktura dowodu została uwyraźniona, uwidoczniono założenia potrzebne do przeprowadzania formalnego dowodu na istnienie Boga. Przy okazji poczynił on szereg wnikliwych i ogólnych uwag cennych dla każdego, kto dokonuje analizy filozoficznej oraz charakterystyki języka filozoficznego. Niemniej jednak sformalizowanie nie dało większej wartości poznawczej dowodowi. Poza tym istnieją wyraźne ograniczenia w tego rodzaju ekspozycji, na przykład w konkluzji stwierdza się jedynie, że w każdym dobrze uporządkowanym szeregu przedmiotów poruszających się lub poruszanych istnieje pierwszy motor nieporuszony. Nie jest natomiast ukazana jedyność tego pierwszego motoru dla wszelkiego bytu.

Z metafizycznego punktu widzenia najbardziej zasadnicze w dowodzie jest uzasadnienie założeń, a zwłaszcza ogólnej przesłanki o koniecznej zależności każdego ruchu od jedyne go, nie poruszanego motoru. Mniej ważne natomiast jest wykazanie związku między przesłankami a konkluzją. Tymczasem w dowodzie Salamuchy najważniejsza przesłanka mieści się wśród kilkunastu założeń i dlatego cała operacja poznawcza przybrała u niego charakter hipotetyczno-dedukcyjny, a nie kategoryczno-dedukcyjny. W jego ujęciu dowód przebiegałby w ten sposób: jeżeli przyjmie się takie a takie tezy o oznaczonej zależności, to istnieje pierwszy i jedyny motor nieporuszony, podczas gdy w wersji oryginalnej dowód przebiega inaczej: ponieważ realnie występujące zjawisko ruchu jest wynikiem określonej struktury wewnętrznej bytu, to z konieczności istnieje Byt Absolutny.

W związku z próbą transpozycji dowodu z ruchu na język sformalizowany wysuwa się bardziej ogólne zastrzeżenia co do adekwatności tego rodzaju zabiegu. Analogiczność pojęć metafizycznych, konieczność uwzględnienia elementów infrabytowych (istota-istnienie; możność-akt) sprawiają trudności w przekła-

dzie na język uwzględniający związki czysto formalne między czasowo-przestrzennymi elementami rozmaitych zbiorów.

Podobne zastrzeżenia powstają w stosunku do próby aformalizowania ruchu metafizycznego dokonanej przez L. Larouche'a<sup>11</sup>. Istnieją poważne wątpliwości co do tożsamości ontologicznej interpretacji teorii formalnej ruchu z tomistyczną teorią ruchu pojętego jako rezultat metafizycznej struktury bytu oraz ujmowanego w terminach metafizycznych.

Kuśmierz i Kisiel usiłowali dowód z ruchu zbliżyć do formalno-matematycznej operacji poznawczej<sup>12</sup>. Uporządkowali szereg różnych wartości istnienia i przyporządkowali wartościom szeregu od zera (wartość bezwzględna nieistnienia) poprzez wartości pośrednie (względne istnienie) do nieskończoności (pełnia istnienia). Uznanie istnienia względnego domaga się z konieczności przyjęcia istnienia bezwzględnego. Również porównanie zbioru M (istnień danych doświadczalnie) i zbioru S (sumy całego istnienia) ma prowadzić nieuchronnie do akceptacji istnienia absolutnego jako różnicy między zbiorami M i S.

Przedstawione przez wyżej wymienionych autorów postacie dowodzenia nie zastępują uzasadnienia metafizycznego, a tylko zakładając je, dopełniają nową formę w pewnym etapie dowodu. Dla przyjęcia zarówno całego szeregu wartości istnień, jak i całego zbioru S, trzeba przecież najpierw udowodnić realność absolutnego istnienia jako ostatniego elementu zbioru. Zakłada się więc coś, co jest do udowodnienia.

Wszystkie wspomniane wyżej próby wykazują, że argumenty za istnieniem Boga można formalizować tak, jak można w języku symbolicznym wyrażać całe artykuły Sumy Tomasza. Transpozycje przeprowadzane czy to w środowisku lubelskim, czy przez o. Bocheńskiego potwierdzają tę tezę. Formalizacja stanowiłaby zabieg kontrolno-sprawdzający poprawność wewnętrzną uzasadnienia,

<sup>11</sup> Untersuchung zur axiomatischen Grundlegung der Bewegungslehre (Ein Beitrag zum thomistischen Gottesbeweis aus der Bewegung), Münster 1964. Por. S. Kamiński, O formalizacji teorii tomistycznej ruchu, "Sprawozdania z czynności wydawniczych i posiedzeń naukowych Tow. Nauk. KUL, 15 (1965) 49-52.

<sup>12</sup> Por. A. Kisiel, Istnienie Boga w oświeceniu naukowym, "Przegląd Powszechny", 224 (1947) 31-41, oraz A. Kuśmierz, Różnicowanie istnienia, "Przegląd Powszechny" 228 (1949) 290-301.

a nie wyrażałaby jednak całego dowodu i nie wyrażałaby tego, co decyduje o jego swoistości, niepowtarzalności i zasadniczej wartości. Przedstawiciele metafizyki realistycznej twierdzą - w oparciu o przeprowadzone badania - że ani dowodów na istnienie Boga, ani innych argumentacji metafizycznych nie da się bez reszty sprowadzić do operacji czysto formalnych, a więc że podstawą uprawomocnienia dowodu nie jest jedynie wynikanie formalne, czyli takie, które byłoby całkowicie wyznaczone przez samą formę zdań, między którymi zachodzi (nie musiałoby korzystać z metafizycznej wiedzy o przedmiotach, o których mowa w zdaniach)<sup>13</sup>.

Dlaczego dowód metafizyczny nie da się adekwatnie wyrazić w postaci sformalizowanej? Najważniejszym powodem jest to, że sedno rozumowania, w wyniku którego otrzymuje się zdanie: "Bóg istnieje", polega na tym, że poszczególne przesłanki są prawdziwe oraz że zdanie o istnieniu Boga ujmowane jest w akcie poznawczym o charakterze metafizycznym (dającym poznanie nieobalalne).

Sprawa oczywiście nie jest prosta. Ten "akt poznawczy" nie jest nam dany pierwotnie, lecz suponuje gruntowną znajomość rzeczywistości ujętej w aspekcie relacji wewnątrzbytowych i opartych na nich relacji ~~w~~ewnątrzbytowych. Implikuje więc znajomość filozofii bytu. Między pierwszym a drugim członem implikacji: "jeśli istnieje skutek przygodny, to istnienie przyczyna konieczna" zawiera się cała metafizyka. Mówiąc o akcie poznawczym stwierdzającym istnienie przyczyny, trzeba go rozumieć jako etap końcowy, będący wynikiem wielu żmudnych badań, procesów poznawczych, które mogą doprowadzić do zrozumienia, że istnienie bytów danych nam w bezpośrednim doświadczeniu ma charakter "skutkowy", pochodny, niepierwotny, co pociąga za sobą dopiero afirmację Absolutu.

Skoro metafizyka jest wiedzą o egzystencjalnej stronie rzeczywistości, a wiadomo, że istnienie nie można poznawczo "uchwycić" w inny sposób niż poprzez bezpośrednie stwierdzenie

<sup>13</sup> Problemy te szerzej omawia S. Kamiński, Co daje stosowanie logiki formalnej do metafizyki klasycznej?, "Roczniki Filozoficzne", 12 (1964) 1, 107-112, oraz tenże, Aksjomatyzowalność klasycznej metafizyki ogólnej. "Studia Philosophiae Christianae" 2, (1965) 103-116.

istniejącej rzeczy, to w dochodzeniu do twierdzeń metafizycznych musi być konsekwentnie stosowana metoda uwzględniająca przede wszystkim bezpośrednie kontakty poznawcze z rzeczywistością, i to nie tylko w punkcie wyjścia (bezpośrednie sądy egzystencjalne), lecz także w toku przeprowadzonych rozumowań (tak zwane nawroty do rzeczywistości). Do nowych, głównych twierdzeń w metafizyce nie dochodzi się jedynie w wyniku formalnego wyprowadzenia ich z twierdzeń poprzednio znanych, ale również w wyniku intelektualnej analizy zastanych sytuacji bytowych, analizy kierowanej precyzyjnie wypracowanym pojęciem bytu. Proces takiej analizy jest skomplikowany. Składają się na niego różne akty poznawcze uwzględniające operacje dyskursywne i intuicyjne (tak zwana intuicja intelektualna) oraz kontrolę formalno-językową. Właśnie ten złożony proces dopracowywania się "widzenia" oczywistości jakiegoś stwierdzenia metafizycznego jest równocześnie podstawą jego przyjęcia i włączenia go do systemu. W metafizyce bowiem nie można ściśle mówić o dowodzeniu twierdzeń w sensie przyjętym w naukach formalnych. Uzasadnieniem tezy jest "pokazanie" konieczności pewnego układu cech rzeczy czy układu relacji między różnymi bytami, ale w oparciu o konieczne (analogiczne i transcendentálne) związki wewnątrzbytowe. Droga, jaką dochodzi się do tego celu, nie jest dowolna. Jej przejście winno być zdeterminowane regułami gwarantującymi racjonalność (intersubiektywność i niesprzeczność z logiką) procesu oraz jego kontrolowalność.

Uzasadnieniem nie jest jednak ta droga, którą się po raz pierwszy jakby spontanicznie przechodzi, ale ta którą się realizuje po refleksji przy pomocy odpowiednio wskazanych zabiegów, wśród których wiele jest typu raczej deiktycznego. Trzeba by mówić o pewnym, nie uwzględnionym przez logikę formalną, wymiarze procesów poznawczych - o ich głębi. Ponieważ chodzi tu o afirmację istnienia i bytów niekoniecznych i o asercję bytu koniecznego, afirmacja ta będąca sądem jest czymś dynamicznym, może się pogłębiać prawie w nieskończoność. Stąd poznanie metafizyczne, a zwłaszcza afirmacja Boga, jest aktem, który należy powtarzać, i który może się pogłębiać.

Niektórych aktów intuicji intelektualnej (kontaktujących bezpośrednio z rzeczywistością) nie można wyczerpująco scha-

rakteryzować wyłącznie formalnie, a one w tym przypadku stanowią nieodzowny element procesów poznawczych. Dlatego lepiej chyba mówić nie o dowodzeniu tez metafizycznych, lecz raczej o ich uzasadnieniu przez "pokazywanie" i wykazywanie analityczności. Zobaczyć zaś trzeba w rzeczywistości, nie zaś w syntaktycznym układzie znaków. Układ znaków jest wprawdzie semiotycznym wyrazem dostrzeżonego stanu rzeczy, wyrazem zastanych sytuacji bytowych, ale wyrazem zawsze nieadekwatnym zarówno w stosunku do rzeczywistości, jak i w stosunku do aktów dokonujących się w poznającym intelekcie.

Takie ważne aktywności poznawcze, jak na przykład analizowanie wewnętrznej struktury bytu, pokazywanie oczywistości tezy w oparciu o złożenia wewnątrzbytowe, nie dadzą się bez reszty sformalizować. Poza tym reguły logiki dotyczące związków międzyjednostkowych czy też części przestrzenno-czasowych elementów zbioru. Nie uwzględniają natomiast takich składników bytu, które nie stanowią dla bytu ani zakresu, ani jakości (na przykład możność-akt, istota-istnienie). Dlatego reguły logiki nie mogą bez reszty zdeterminować operacji uzasadnienia.

Inne są podstawy i inna natura powszechności, konieczności i analityczności praw metafizycznych niż praw logicznych, stąd płynie możliwość wzajemnej redukcji bez reszty procesów dowodowych. Nie zmniejsza to wartości argumentacji metafizycznej, tylko akcentuje jej osobliwość i specyfikę argumentacji za istnieniem Boga oraz ich funkcję nie jako zamkniętych całości logicznych, ale raczej jako punktów drogi metafizycznego poznania, którą należy przebyć, nieraz wielokrotnie, by dostrzec konieczność afirmacji Boga.

### 3. Charakterystyka argumentacji zawartej w dowodzie kinetycznym

Po uwagach uczynionych w oparciu o dokonane próby logicznego udoskonalenia dowodu kinetycznego jeszcze raz rozpatrzmy charakter formy uzasadniania na przykładzie pierwszej "drogi", przy czym będzie chodziło nie o z góry założoną charakterystykę logiczną, ale o uchwycenie specyfiki dowodu.

Zasadniczy tok występującego w pierwszej "drodze" dowodu można by przedstawić następująco:

A. Przesłanki:

- 1) Stwierdzenie istnienia jakiegoś ruchu.
- 2) Ujęcie metafizyczne tego zdarzenia, a następnie interpretacja tego faktu za pomocą zasady filozoficznej: "Ruch polega na wyprowadzeniu czegoś z możliwości do aktu, czego może dokonać byt będący w akcji".
- 3) Stwierdzenie, że nie jest możliwy ciąg w nieskończoność w szeregu bytów poruszających się i poruszanych.

B. Konkluzja - zawiera stwierdzenie konieczności istnienia pierwszego poruszyciela jako jedynego nie poruszonego oraz uwagę, że według ogólnego mniemania chodzi tu o Boga.

Pierwsza przesłanka ma, genetycznie rzecz biorąc, charakter zdania spostrzeżeniowego. Jego oczywistość przedmiotowa jest niewiątpliwa, bo stanowi rezultat bardzo prostej, powtarzalnej, nie podlegającej złudzeniom czynności poznania zmysłowego, która dotyczy konkretnej rzeczywistości w aspekcie wyjątkowo jasno i wyraźnie zdeterminowanym. W dowodzie przesłanka ta przybiera jednak sens ściśle filozoficzny. Wprawdzie św. Tomasz nie wyraża tego wprost, można jednak domyśleć się tego przy okazji omawiania przez niego drugiej przesłanki. Wyjaśnia tam, że ruch nie jest niczym innym niż zmianą rozumianą jako przejście ze stanu potencjalnego do aktualnego (aktualizowanie się możliwości). Użyty przeto w pierwszej przesłance termin "ruch" należy interpretować w kategoriach możliwości i aktu, a więc w języku metafizyki i zgodnie z Tomaszową koncepcją bytu. Wobec tego (a także dla zagwarantowania jednolitości toku rozumowania) trzeba przyjąć, że pierwsza przesłanka jest zdaniem empirycznym, ale swoistego typu. Choć podstawą (co do genezy) jej przyjęcia jest wyraźne odwołanie się do zmysłowego oglądu, to jednak wynik tego oglądu zostaje ostatecznie ujęty w aparaturze metafizycznej. Wchodzi tu więc w grę teoria

bytu, której reguły tworzenia pojęć należy zastosować, aby otrzymać właściwe pojęcie ruchu<sup>14</sup>.

Poza tym występuje tu charakterystyczne dla pojęć transcendentalnych (w szerszym sensie) sprzężanie konkretnej treści z istnieniem. W przesłance bowiem stwierdza się istnienie ruchu, a ściślej istnienie czegoś będącego w ruchu. Posiada więc ona implikowany charakter zdania egzystencjalnego. Ostatecznie więc w punkcie wyjścia stwierdza się (w języku metafizyki) ruch pojęty jako stawanie się istnienia, przeprowadzanie bytu z możliwości do aktu oraz zasadniczą niezdolność do samowjaśniania istnienia bytu w aspekcie jego zmienności. To jednak wyraża już i druga przesłanka.

Jest ona zasadnicza dla charakteru i wartości całego rozumowania. Oczywiście jej nie chwytały bezpośrednio. Nie posiada bowiem charakteru analitycznego w tym sensie, iż sama analiza językowa znaczenia występujących w niej wyrazów pociąga za sobą konieczność jej asercji. Przyjęcie jej wymaga zarówno metafizycznej eksplikacji terminów, jak również odwołania się wprost do doświadczenia lub do pewnych zasad metafizycznych. W szczególności zaś dla uprawomocnienia tezy, że wszystko, co się porusza, jest poruszane przez coś innego, wykorzystuje Tomasz z Akwinu analogię między "być poruszonym" i "poruszać" z jednej strony, a "być w możliwości: i "aktualizować" z drugiej. Opierając się na teorii możliwości i aktu, istoty i istnienia oraz na metafizycznej zasadzie racji dostatecznej, która tu zostaje odpowiednio zaaplikowana, można unaocznić oczywistość przesłanki: "omne quod movetur ab aliō movetur". "Nic bowiem nie porusza się, jeśli nie jest w możliwości w stosunku do tego, co porusza. Daje zaś ruch jedynie to, co znajduje się w akcji

<sup>14</sup> Trudno byłoby zgodzić się z taką interpretacją, jakoby Tomasz miał na myśli tylko ruch w ścisłym sensie (materialny i akcydentalny). Cały kontekst, w którym termin występuje, przemawia za tym, że w metafizycznym uzasadnieniu istnienia Boga Akwinata miał rozumieć ruch szeroko jako metafizycznie ujętą wszelką zmianę związaną z bytem skończonym, bo złożonym z różnorodnych elementów, które da się ująć w relacji: możliwość-akt. Najnowsze interpretacje dowodu dokonywane gdzie indziej idą zresztą w tym samym kierunku uznając, że ruch należy rozumieć w sensie metafizycznym jako przejście ze stanu możliwościowego do aktualnego. Por. na przykład R. Masi, O pierwszej drodze, przeł. Z. Włodkowska, w: Studia z filozofii Boga, 95-132.

posiadania go. Poruszać bowiem oznacza wyprowadzić z możliwości do aktu. Z możliwości nic nie może przejść do stanu aktualnego bez wpływu bytu, który znajduje się w stanie aktualnym (...). Nie jest możliwe, aby równocześnie to samo i pod tym samym względem było w stanie aktualnym i możliwościowym. Jest to dopuszczalne w tej samej rzeczy, ale pod różnym względem (...). Niemożliwością jest to, aby coś było równocześnie i pod tym samym względem poruszające i poruszane, to znaczy, aby poruszało samego siebie"<sup>15</sup>.

Mówiąc ściśle metafizycznie, chodzi tu ostatecznie o stwierdzenie, że zachodzi zasadnicza niewytłumaczalność istnienia bytu ruchomego jako ruchomego (czyli bytu zmiennego), a więc faktu przechodzenia z możliwości do aktu istnienia bez bytu będącego w akcji.

Trzecia przesłanka dopełnia to stwierdzenie odrzuceniem przypuszczenia, jakoby nieskończony szereg bytów poruszających i poruszanych mógł mieć zdolność wyjaśniającą istnienie bytu ruchomego. Gdyby bowiem istniał nieskończony ciąg czynników poruszanych i poruszających, nie istniałby pierwszy motor oraz nie istniałyby motory drugie. Tymczasem motory drugie istnieją. Wobec tego musi istnieć motor pierwszy. Odpada przeto egzystencja nieskończonego szeregu bytów poruszanych i poruszających jako wystarczająco tłumaczącego istnienie przechodzenia z możliwości do aktu.

W uzasadnieniu powyższym niejednokrotnie dopatrywano się błędu *petitio principii*. Udowadnia się tu bowiem zdanie przez przytoczenie jego równoważnika, będącego kontrapozycją pierwszego zdania. Rzeczywiście, tekst Tomasza nie stanowi całkowitego uzasadnienia interesującej nas przesłanki. Rozumowanie nabiera pełnej mocy dopiero po uwyrażnieniu zdania egzystencjalnego o motorze drugim oraz po dołączeniu założenia zwanego zasadą racji dostatecznej. W odpowiednim przystosowaniu stwierdza ta ostatnia, że aktualny i nieskończony szereg bytów, będących w ruchu, nie ma również w sobie dostatecznej racji istnienia, o ile nie przyjmie się egzystencji motoru pierwszego, czyli bytu, który porusza inne byty, ale sam nie jest po-

<sup>15</sup>

S. Th., I, 2, 2.

ruszany. Mówiąc natomiast językiem wyraźnie metafizycznym - bytu w którym nie ma możliwości, lecz który stanowi czysty akt, a wracając do porządku egzystencjalnego, bytu, którego istotą jest istnienie (będące aktem). To wszystko okazuje się jasne oczywiście w ramach całej metafizyki. Trzeba tu znowu przypomnieć, iż zwrotu "in moventibus et motis non est procedendum in infinitum", nie należy rozumieć fizycznie (czasowo, lokalnie, jednokierunkowo), ale czysto metafizycznie. Wtedy też słowo "series" oznacza nie jakiś czasowy, horyzontalny ciąg, ale wertykalną hierarchię zależności w porządku ontycznym. Pierwszy motor natomiast nie jest pierwszy w jakimś szeregu, ale jest jedyny pierwszy dla wszystkiego, co istnieje, i co samo się w aspekcie ruchu nie tłumaczy. Stąd zachodzi różnica między pierwszym motorem, a innymi nie tylko co do pozycji w szeregu, ale i co do natury ontycznej.

W takim przypadku na pytanie, dlaczego nieskończoność w ruchu jest możliwa, trzeba odpowiedzieć, że nie tłumaczy egzystencjalnie siebie nawet nieskończony szereg bytów zmiennych, jeśli nie ma bytu niezmiennego w postaci czystego aktu istnienia. Wówczas też nie odmówi się sensu pytaniu: co jest wystarczającą racją metafizyczną znajdującego się w ruchu kosmosu? Skoro kosmos jako byt jest bytem aktualizującym w sobie możliwość, to dla chcącego rzecz ostatecznie wyjaśnić staje się zrozumiałe i zasadne pytanie o taki motor tej aktualizacji, który już nie będzie wymagał innego motoru, czyli będzie samym aktem istnienia. Wtedy również analiza metafizyczna, czyli dotycząca struktury metafizycznej jakiegokolwiek bytu w ruchu (bytu metafizycznie zmiennego) doprowadza z konieczności do konkluzji, że jeśli nie chcemy zaprzeczyć istnieniu jakiegokolwiek ruchu metafizycznego, czyli faktowi przechodzenia z możliwości do aktu istnienia, trzeba przyjąć motor nieporuszony, sam akt, byt, którego istotą jest istnienie, który przeto musi istnieć.

Jak wynika z przeprowadzonej analizy, można zinterpretować dowód z ruchu w oderwaniu od arystotelesowskiego obrazu wszechświata, który suponował istnienie szeregu pośrednich poruszycieli wprawiających w ruch poszczególne sfery planet i poruszających się wzajemnie. Dowód z ruchu nie wiąże się ani z te-

go rodzaju kosmografią, ani z jakąkolwiek inną teorią naukową dotyczącą struktury świata. Punktem wyjścia jest istnienie bytów zmieniających się, to znaczy takich, w których istnieją elementy potencjalne i aktualne. Żaden z tego rodzaju bytów nie może być przyczyną własnego stawania się, gdyż prowadziłoby to do absurdu, mianowicie dawałby on sobie to, czego nie posiada. Z niebytu powstałby byt. Dowód kończy się afirmacją istnienia takiego bytu, który nie posiada potencjalności, sam tłumaczy swoje istnienie - jest czystym, absolutnym aktem.

Biorąc pod uwagę wnioski płynące z analizy tekstów Tomasza należałoby obecnie tak sformułować przebieg uzasadnienia, aby nie odwoływać się do gotowych ekspozycji argumentacji Tomasza, czyli nie być skrępowanym jego wyrażeniami, przykładami obciążonymi klimatem kulturowym XIII wieku; sam fakt ich występowania powoduje negatywną reakcję u wielu współczesnych. Należałoby więc odrzucić takie terminy jak: ruch, motor, być poruszonym, poruszać, a na ich miejsce przyjąć terminy: zmiana, byt zmienny, ewoluujący, aktualizować, być aktualizowanym, czysty akt, pełnia aktualności itp. Podobnie należałoby postąpić z pozostałymi argumentami. Zachowując zasadniczą myśl Tomasza należałoby przedstawić tok uzasadnienia ściśle metafizyczny, używając terminów i sformułowań bardziej współcześnie zrozumiałych<sup>16</sup>. Poszczególne argumenty trzeba by umieścić na szerszym tle poznania metafizycznego. Bez zrozumienia specyficzności poznania właściwego metafizycznemu wyjaśnianiu świata, nie wydaje się możliwa racjonalnie uprawiana filozofia Boga.

---

<sup>16</sup> Próbe ściśle metafizycznej interpretacji wszystkich pięciu "dróg" Tomaszowych przedstawia M. A. Krąpiec, *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, 11-54. Stanowi to cenny materiał dla opracowania filozofii Boga, ale nie jest jeszcze jej pełnym ujęciem.