

## CHARAKTER ROZUMOWANIA WYSTĘPUJĄCEGO W TOMASZOWYM DOWODZIE KINETYCZNYM ISTNIENIA BOGA

Forma rozumowego poznania istnienia Boga jest jednym z tych problemów filozoficznych, które nigdy nie tracą swej „młodości” i pole rozważań nad nimi nie jest nigdy zamknięte. Wciąż ukazujące się publikacje, dotyczące różnych aspektów filozoficznego problemu Boga, poświadczają słuszność powyższego twierdzenia. Zagadnieniem, które powraca jako przedmiot dyskusji między logiczami i filozofami, a także powoduje ciągle kontrowersje wśród samych filozofów, jest struktura logiczna tzw. dowodów na istnienie Boga.

Istniejące współcześnie obiegowe poglądy w tej sprawie można by wyrazić w następujących określeniach, używanych zazwyczaj alternatywnie na oznaczenie charakteru dowodów: 1 — redukcja probabilistyczna<sup>1</sup>; 2 — redukcja filozoficzna<sup>2</sup>; 3 — dedukcja<sup>3</sup>; 4 — dowód sformalizowany<sup>4</sup>; 5 — dowód „quia”, „a posteriori”, „sylogizm”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. np. T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948, s. 117—8; J. Fr. Drewnowski, *U progu nowoczesnej syntezy filozoficznej*, „Znak” 10 (1958), s. 1294—5.

<sup>2</sup> Por. np. K. Kłósak, *W poszukiwaniu pierwszej przyczyny*, t. II, Warszawa 1957, s. 26—39; W. Pietkun, *Metodologiczna problematyka w teodycei*, „Coll. Theol.” 26 (1955), s. 128—158; I. Różycki, *Dogmatyka*, t. II, Kraków 1948, nr 228—230; F. Wilczek, *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota*, Warszawa 1957, s. 35—6.

<sup>3</sup> Por. np. T. Kwiątkowski, *W sprawie ogólnej struktury formalnej dowodów istnienia Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3 (1960), z. 3 (11), s. 25—38.

<sup>4</sup> Por. np. J. Salamucha, *Dowód „Ex motu” na istnienie Boga*, „Coll. Theol.” 15 (1934), s. 53—92; F. R. Barbó, *La Struttura Logica della prima via per provare l'esistenza di Dio*, „Rivista di Fil. Neo-Scol.” 52 (1960), s. 241—318; J. Bendiek, *Zur logischen Struktur der Gottesbeweise*, „Franziskanische Studien” 38 (1956), s. 1—38.

<sup>5</sup> Por. np. G. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature* Paris 1928, s. 62—82.

Nie będzie się tu poglądów tych ani przedstawiać, ani z nimi polemizować. Ale sam fakt skonstatowania tak poważnych rozbieżności pozwala wysunąć pewne przypuszczenia tłumaczące taki stan rzeczy: 1° Każde z wymienionych stanowisk uwyrażnia jakąś cechę tego dowodu i przy interpretacji zgodnej z intencjami autora (choć czasem niezgodnej z interpretacją przyjętą przez współczesną metodologię) można by się na nie zgodzić z tym jednak, że nie jest to określenie wykluczające wszystkie inne charakterystyki. W pracach tego rodzaju może zbyt mało zwraca się uwagi na to, że dowód lub rozumowanie jest rzeczywistością bogatą i można je rozpatrywać w wielu aspektach, biorąc pod uwagę różne jego elementy i relacje. Dlatego też do tego samego dowodu można odnieść różne określenia. Nie ma bowiem jakichś determinacji absolutnych, które by w sposób wyczerpujący charakteryzowały istotę danego rozumowania. Nie ma więc także jakichś bezwzględnych klasyfikacji. Są one zawsze zrelatywizowane do przyjętej zasady podziału, a dalej do przyjętej koncepcji samego rozumowania. Dążność do absolutyzowania, jaką w tej dziedzinie można zauważyć u różnych autorów (np. postulowanie krótkiej odpowiedzi na pytanie, czy dowodzenie jest rozumowaniem dedukcyjnym czy redukcyjnym), tłumaczy się pewnym schematyzmem charakteryzującym rozpowszechnione podziały rozumowań. 2° Jednostronność ujęć nie jest jednakże wyłącznym powodem rozbieżności poglądów. Zdaje się ona wskazywać na jakieś rzeczywiste wewnętrzne trudności tkwiące w naturze rozumowania tego typu, odrębność od rozumowań występujących w innych naukach, na jego specyfikę, której adekwatnie nie wyrażają stosowane dotychczas narzędzia badania (zwłaszcza aparatura pojęciowa) i kryteria oceny.

Ponieważ rozbieżność między różnymi poglądami co do struktury logicznej dowodów nie ogranicza się tylko do obrania różnych określeń, ale sięga odrębności natury rozumowania, a więc charakteru związków między zdaniem i podstaw niezawodności, stąd różnice w określeniu formy poznania są wyrazem odmiennych przekonań o naturze poznania filozoficznego. Wszelkie zatem próby przyczyniające się do wyjaśnienia tego problemu są chyba potrzebne i nie mogą być sprawą obojętną ani marginesową dla zainteresowanych już nie tylko kwestią poznawalności Boga, ale i naturą poznania metafizycznego w ogóle.

Zadaniem niniejszego artykułu jest próba wyjaśnienia genezy różnorodnych ujęć i określeń rozumowania występującego w Tomaszowym dowodzie oraz zwrócenie uwagi na specyficzną naturę takiego rozumowania, różną od natury rozumowania przeprowadzanego zarówno w naukach realnych jak i formalnych. Za przedmiot rozważań bierze się celowo tekst klasyka filozofii bytu.

Chodzi bowiem o ujęcie dowodu w postaci oryginalnej i o odczytanie jego istotnych właściwości. Wszelkie natomiast przedstawienia późniejsze, zwłaszcza podręcznikowe, mogą zawierać już pewnego rodzaju interpretację dydaktyczną i zniekształcać jego pierwotną postać.

W analizie abstrahuje się całkowicie od całego kontekstu historycznego i wszelkich interpretacji filozoficznego tłumaczenia tego dowodu. Chodzi tu bowiem jedynie o formalną strukturę rozumowania, jego wartość dowodową i źródło jego naukowego uprąpomocnienia.

## 1. STRUKTURA LOGICZNA DOWODU

Bierzemy pod uwagę następujący tekst:

*certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu (...) Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa; (...) Impossibile est ergo quod secundum idem, et eodem modo, aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt nota a primo movente (...) Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum<sup>6</sup>.*

### a. MATERIA DOWODU

Najogólniejszy tok dowodowy można przedstawić tak:

Przesłanki:

1. Stwierdzenie istnienia jakiegoś ruchu: *certum est et sensu constat aliqua moveri in hoc mundo.*
2. Interpretacja faktu przez zasadę filozoficzną. *Omne quod movetur ab alio movetur* oraz wytłumaczenie jak tę zasadę należy pojmować.

<sup>6</sup> S. Theol. I, 2, 3 c.

3. Stwierdzenie, że nie jest możliwy ciąg w nieskończoność w szeregu bytów poruszających i poruszanych: *non est procedere in infinitum* i wyjaśnienie dlaczego.

#### Wniosek:

Stwierdzenie konieczności istnienia pierwszego poruszyciela nieporuszonego: *necesse est devenire ad aliquid primum movens, quod a nullo movetur et hoc omnes intelligunt Deum.*

#### Przesłanka pierwsza

Zdanie przesłankowe będące punktem wyjścia rozumowania jest zdaniem spostrzeżeniowym. Św. Tomasz wyraźnie stwierdza *sensu constat*. Jest więc zdaniem pewnym na podstawie oczywistości przedmiotowej stwierdzonej przy pomocy poznania zmysłowego i nie wymaga żadnego uzasadnienia. Nie jest ono jednak czystym spostrzeżeniem, stwierdzeniem nagiego faktu. Takie stwierdzenie faktu leży u jego podstaw. W dowodzie zdaniu temu nadaje się bowiem interpretację filozoficzną. Św. Tomasz nie czyni tego wprost, lecz przy okazji omawiania drugiej przesłanki wyjaśnia, jak należy rozumieć ruch stwierdzony w punkcie wyjścia. Termin „ruch” interpretuje — zgodnie ze swoją koncepcją bytu — w kategoriach możliwości i aktu, a więc w terminach metafizycznych. Wobec tego jest to zdanie empiryczne swoistego typu i choć podstawą jego przyjęcia jest wyraźne odwołanie się do zmysłowego oglądu to jednak wyniki tego oglądu otrzymują postać w specjalnym sensie intelektualną, wyrażoną w aparaturze filozoficznej, suponującą znajomość teorii bytu przyjętej w systemie. Przesłanka ma także charakter zdania egzystencjalnego: stwierdza bowiem istnienie ruchu a pośrednio istnienie rzeczy będących w ruchu.

#### Przesłanka druga

Przesłanka *omne quod movetur ab alio movetur* jest zasadnicza dla charakteru i wartości całego rozumowania. Dlatego uświadomienie sobie jej właściwej natury przesądza o uchwyceniu nerwu dowodu.

Przed wszystkim powstaje problem, czy jest oczywista, czy uzasadniona pośrednio oraz jaki jest jej charakter semiotyczny?

Łatwo stwierdzić, że nie jest ona analityczna w sensie, iż sama analiza formalno-logiczna zawartych w niej terminów pociąga za sobą konieczność jej przyjęcia. Termin „ruch” bez żadnej interpretacji filozoficznej nie wymaga jako swego koniecznego kore-

latu terminu „motor poruszający”. Wydaje się więc, że płaszczyzna czysto semiotyczna nie jest właściwym terenem pełnego ustalenia jej charakteru.

Analiza uzasadnienia przytoczonego w tekście św. Tomasza pozwoli na wyciągnięcie dalszych wniosków w tej sprawie.

„Wszystko, co się porusza, przez coś innego jest poruszane. Nic bowiem nie porusza się, jeśli nie jest w możności do tego, co porusza. Daje zaś ruch jedynie to, co znajduje się w akcie posiadania go. Poruszać bowiem oznacza wyprowadzić z możności do aktu. Z możności nic nie może przejść do bytu aktualnego bez wpływu bytu, który znajduje się w stanie aktualnym (...). Nie jest rzeczą możliwą, aby równocześnie to samo i pod tym samym względem było w stanie aktualnym i możnościowym. Jest to dopuszczalne w tej samej rzeczy ale pod różnym względem (...). Niemożliwością jest, aby coś było równocześnie i pod tym samym względem poruszające i poruszane, tzn. aby poruszało samo siebie”<sup>7</sup>.

Jak scharakteryzować od strony formalnej to uzasadnienie? Przede wszystkim trzeba podkreślić, że św. Tomasz przeprowadza je w ramach filozoficznej nauki o akcie i możności. A czyni to w ten sposób, iż terminy „być poruszonym” i „poruszać” sprowadza do terminów „być w możności” i „być w akcie”. W rezultacie otrzymuje dwa szeregi zdań treściowo równoważnych a więc dwa paralelne toki rozumowania:

- |  |   |  |
|--|---|--|
| 1. Poruszać oznacza wyprowadzić z możności do aktu   | = | Nic nie porusza się, jeśli nie jest w możności do tego, co porusza   |
| 2. Daje ruch jedynie to, co znajduje się w akcie posiadania go                                     | = | Z możności nic nie może przejść do bytu aktualnego bez wpływu bytu, który znajduje się w stanie aktualnym          |
| 3. Niemożliwością jest, aby coś było równocześnie i pod tym samym względem poruszające i poruszane | = | Nie jest rzeczą możliwą, aby to samo było równocześnie i pod tym samym względem w stanie aktualnym i możnościowym, |

a więc wszystko, co jest poruszane, jest poruszane przez coś innego.

Św. Tomasz wykorzystując analogię między „być poruszonym i poruszać” oraz „być w możności i aktualizować” dokonuje redukcji teorii ruchu do teorii aktu i możności, która jest bardziej znana, podstawowa, pierwotniejsza. Trudno jednak tę redukcję

<sup>7</sup> S. Theol. I, 2, 3 c.

uznać za uzasadnienie omawianej przesłanki<sup>8</sup>. Oba paralelne rozumowania zakładają bowiem inne zdanie, mocniejsze inferencyjne a nie ujawnione, które warunkuje słuszność wniosku, mianowicie zasadę racji dostatecznej. Rozumowanie to można potraktować jedynie jako pewnego rodzaju krótkie przypomnienie czy wyjaśnienie omawianej zasady dokonane w ramach teorii aktu i możliwości.

### Przesłanka trzecia

Trzecia przesłanka jest organicznie związana z poprzednią — stanowi jakby dalszy jej ciąg. Św. Tomasz tak ją wyjaśnia:

„Jeśli byt, który daje ruch, także jest poruszany, musi również być poruszany przez coś innego. Tu zaś jest rzeczą niemożliwą iść w nieskończoność, ponieważ nie istniałby pierwszy motor i konsekwentnie żaden inny, gdyż motory drugie poruszają się dzięki sile pierwszego motoru”<sup>9</sup>.

Przedstawione rozumowanie jest rodzajem uzasadnienia negatywnego, które tak można przedstawić:

Gdyby istniał nieskończony ciąg czynników poruszanych i poruszających, nie istniałby pierwszy motor i nie istniałyby motory drugie. Motory drugie istnieją, wobec tego musi istnieć motor pierwszy, a więc nie można postępować w nieskończoność w szeregu czynników poruszanych i poruszających.

W uzasadnieniu tym niejednokrotnie dopatrywano się błędu *petitio principii*. Zdanie udowadnia się bowiem przez podanie jego równoważnika. I rzeczywiście przytoczony tekst trudno uznać za uzasadnienie interesującej nas przesłanki. Rozumowanie to staje się zrozumiałe tylko wówczas, gdy przyjmie się, że u jego podstaw leży nieujawnione silniejsze założenie — podobnie jak poprzednio — mianowicie zasada racji dostatecznej, zgodnie z którą aktualny i nieskończony szereg motorów zależnych nie ma w sobie racji istnienia, dlatego konieczne jest przyjęcie pierwszego

---

<sup>8</sup> Salamucha dokonał formalizacji tego uzasadnienia. Dowód omawianej przesłanki przeprowadził w ten sposób, że najważniejsze tezy przyjął jako założenia, z których już łatwo mógł drogą prostych przekształceń (głównie zastępowania) otrzymać wniosek. Ale konieczność przyjęcia tych założeń potwierdza słuszność przyjętej tu oceny tego uzasadnienia. Omawiana przesłanka nie jest więc formalnie prawdziwa. To, co jest istotne dla jej dowodu (zwłaszcza twierdzenie: „jeśli  $x$  porusza się, to istnieje takie  $t$ , że  $t$  porusza  $x$ ” jest przyjęte jako założenie. Właściwie Salamucha wykazał tylko, że  $t$  nie jest identyczne z  $x$ , co mógł łatwo uczynić na podstawie przyjętego założenia, że nie może być to samo i pod tym samym względem w możliwości i akcie. P. J. S a l a m u c h a, art. cyt., s. 78.

<sup>9</sup> S. Theol. I, 2, 3 c.

motoru. Takie rozwiązanie sprawy nie wynika wprost z analizy tekstu lecz jest podyktowane kontekstem systemu.

### b. FORMA DOWODU

Na zasadniczy dowód składają się następujące zdania:

(Pewne jest i zmysłami stwierdzone, że) 1. istnieją na świecie rzeczy będące w ruchu;

2. Wszystko, co jest w ruchu, zostaje poruszane przez coś innego;

3. Jest niemożliwe postępować w nieskończoność w tym szeregu czynników poruszających i rzeczy poruszanych, a więc istnieje ostatecznie pierwszy motor absolutnie nieruchomy.

Chcąc ustalić strukturę tego dowodu weźmie się przede wszystkim pod uwagę związki formalne zachodzące między wyżej wymienionymi zdaniami. Dla łatwiejszego ich uchwycenia zapiszemy dowód symbolicznie<sup>10</sup>:

$$1. \Sigma x \gamma x$$

$$2. \Pi x [\gamma x \supset \Sigma y (xRy \cdot x \neq y)]$$

$$3. \Pi x, y [(xRy) \cdot (y \neq x)] \supset \Sigma w \Sigma z \sim (wRz \vee \neg w) \wedge \Sigma w \Sigma z \sim (wRz \vee \neg w)$$

Z tak przedstawionego schematu łatwo odczytać charakter przesłanek i związków między nimi. Okazuje się bowiem, że

a. przesłanki nie są jednolite: pierwsza jest zdaniem szczegółowym, prawdziwym empirycznie, dwie pozostałe natomiast są zdaniami ogólnymi, które nie są ani empirycznie ani formalnie prawdziwe. Każda z nich wymaga więc nowego, osobnego uzasadnienia. A te pomocnicze dowody — jak wykazały poprzednie analizy — także nie mogą być uzasadnieniami ani czysto formalnymi, ani tylko empirycznymi.

b. nie ma wynikania formalnego<sup>12</sup> w drugiej i trzeciej przesłance, a stąd stosowanie reguły odrywania jest nieuprawomocnione. Wobec tego wniosek też nie wynika logicznie z przesła-

<sup>10</sup> Odczytujemy w języku potocznym: 1. Istnieje takie  $x$ , że  $x$  porusza się. 2. Dla każdego  $x$  jeśli  $x$  porusza się, to istnieje takie  $y$ , że  $y$  porusza i nie jest identyczne z  $x$ . 3. Dla każdego  $x, y$  jeśli  $y$  porusza  $x$  i  $y$  nie jest identyczne z  $x$  to istnieje takie  $z$  i  $w$ , że ani  $z$  nie porusza  $w$  ani  $w$  się nie porusza.

<sup>11</sup> Drugą przesłankę i poprzednik trzeciej można by uzupełnić tezą o przechodności i spójności relacji. Nie zmieniłoby to jednak w niczym analizowanego aspektu samego dowodu.

<sup>12</sup> Wynikanie formalne to znaczy takie, „które ma być całkowicie wyznaczone przez formę zdań, między którymi zachodzi, a więc wynikanie nie może zależeć od naszej wiedzy o świecie zewnętrznym, w szczególności od naszej wiedzy o przedmiotach, o których mowa w zdaniach“. A. Tarski, *O pojęciu wynikania logicznego*, „Przegląd Filoz.“ 39 (1936), s. 62.

nek. Trudno byłoby także na płaszczyźnie czysto formalnej wytłumaczyć fakt pojawienia się w następniku trzeciej przesłanki (a tym samym we wniosku) zdania egzystencjalnego. Jest bowiem rzeczą ogólnie znaną, że istnienie jako niepojęciowe nie jest podatne na przekształcenia zakresowe, a tym bardziej nie jest formalnie dedukowalne ze stwierdzenia samych relacji.

Te właściwości dowodu świadczące o tym, że związek motywacyjny między przesłankami a konkluzją nie opiera się na wynikaniu formalnym (funktory implikacji nie mają charakteru łączników prawdziwościowych), okazują i to, iż omawiane rozumowanie nie przebiega i nie może przebiegać jedynie według jakiegoś prawa logiki formalnej. Nie trudno dojrzeć i to, że nie jest ono także przypadkiem żadnego prawa empirycznego (w sensie nauk przyrodniczych).

Powyższe wnioski zdają się kolidować z tym, co wykazał w swej pracy J. Salamucha. Wydaje się jednak, iż niezgodność ta jest tylko pozorna. Bliższe zapoznanie się bowiem z analizą przeprowadzoną przez Salamuchę pokazuje, iż on także uznawał np., że każda z przesłanek dowodu wymaga osobnego uzasadnienia. A te pomocnicze uzasadnienia sformalizowane przez Salamuchę są tylko pozornie analityczne, bo dowód formalny zyskuje on dzięki przyjęciu tyłu i takich założeń, iż nie trudno potem o przekształcenia formalne, będące zresztą zwykłym zastępowaniem. Wtedy jednak pozostaje ciągle otwarta sprawa ostatecznego uprawomocnienia owych założeń. Trudno także zgodzić się z założoną przez Salamuchę izomorfią relacji wyrażonych w języku logiki z relacjami metafizycznymi wyrażonymi w aparaturze filozoficznej<sup>13</sup>.

## 2. PODSTAWA NIEZAWODNOŚCI ROZUMOWANIA

Poprzednio przeprowadzone analizy wykazały, że schemat logiczny nie stanowi podstawy konieczności twierdzeń metafizycznych. Rozumowania filozoficzne nie przebiegają w oparciu o implikację formalną i wobec tego nie można dla nich ustalić schematu w znaczeniu logicznym, który gwarantowałby niezawodność przejścia od prawdziwych przesłanek do prawdziwego wniosku.

Stwierdzenie faktu, iż w omawianym rozumowaniu nie zach-

<sup>13</sup> Podobne wnioski nasuwają się w związku z pracą Barbó czy Bendieka. Nadto nie wydaje się jakoby tworzenie schematu — jak to czyni Bendiek — którego modelami byłyby tak różne dowody, jak np. dowód Tomasza, Dunsza Szkota, Ockhama, Suareza — było zgodne z naturą poznania metafizycznego.



dzi wynikanie logiczne, nie jest równoznaczne z dewaluacją tego typu rozumowania czy z koniecznością zakwalifikowania go jako rozumowania zawodowego. Nie udowodniono bowiem, że prawa logiki formalnej wyczerpują poprawnie konkludujące układy zdań oraz iż wynikanie logiczne jest jedyną formą wynikania niezawodnego. Coraz częściej mówi się obecnie o wynikaniu w oparciu o związki treściowe, które ostatecznie czerpią swoje uprawomocnienie w koniecznych stanach rzeczy<sup>14</sup>. Wówczas zdania łączą się nie tylko ze względu na swą formę lecz dlatego, że mówią o takich stanach rzeczy, które są powiązane związkiem ontycznym w sposób konieczny.

Zrozumienie tego i uznanie możliwości tego rodzaju motywacji pozwoli ustalić charakter związków zachodzących między zdaniami omawianego dowodu — zgodnie chyba z naturą poznania filozoficznego. Wydaje się bowiem, że w analizowanym rozumowaniu zachodzi właśnie takie „wynikanie treściowe”<sup>15</sup>. Dojrzenie i zrozumienie stanu bytowego ujawnionego w przesłance pierwszej i zinterpretowanie go w oparciu o zasadę racji dostatecznej w sposób konieczny pociąga za sobą asercję wniosku. Między stanem rzeczy przedstawionym w przesłance wyjściowej i we wniosku istnieje stosunek, który można by nazwać „implikacją rzeczową”: „skoro istnieje taki stan rzeczy, który racji istnienia nie ma w sobie, to musi istnieć taki byt, który ją w sobie posiada”. Tego rodzaju „wynikanie implikacyjne” jest — analogicznie do implikacji formalnej — także stosunkiem niesymetrycznym, z tym jednak, że jego osobliwością jest to, iż zachodzi nie na podstawie formy lecz pewnej zależności rzeczowej, która przebiega od następstwa ontycznego do racji ontycznej, czyli — w terminach metafizycznych — od skutku do przyczyny, a nie zachodzi w kierunku odwrotnym.

Stan ontyczny wyrażony w przesłance jest więc co do natury późniejszy niż stan rzeczy wyrażony we wniosku. Kierunek zależności rzeczowej jest więc odwrotny w stosunku do kierunku rozu-

14 Takie rozumowanie, jak np.  $a \supset 4$  i  $4 \supset 2$  więc  $\supset$ ; b. Wiedeń leży na południe od Wrocławia, Wrocław leży na południe od Poznania, więc Wiedeń leży na południe od Poznania — nie są prawdziwe na podstawie wynikania formalnego, a nikt — kto posiada elementarne wiadomości z matematyki i geografii — nie wątpli, iż są niezawodne. Por. Z. Czerwiński, O pojęciu wnioskowania dedukcyjnego, „Studia Filoz.” 1960 nr 4 (19), s. 153—4.

15 Jeśli mówi się tu o związkach treściowych, to chodzi nie o samo zrozumienie sensu występujących wyrażen lecz o takie związki treściowe, które są bezpośrednim ujęciem stosunków rzeczywistości transsubiektywnej. Takie rozumienie związków treściowych, utożsamiające je ze związkami rzeczowymi, jest chyba zgodne zarówno z realistyczną teorią poznania, jak i filozofią bytu, której zadaniem jest tłumaczenie bytów realnie istniejących.

mowania (poznawania i uznawania oraz „wynikania treściowego”):

zależność rzeczowa:            przyczyna → skutek  
kierunek rozumowania:        przyczyna ← skutek

Omawiane rozumowanie przebiega więc według stałego porządku. Można przeto i tu mówić o jakimś schemacie — w sensie analogicznym do schematu logicznego. Przebieg rozumowania (lepiej: przebieg całego procesu poznawczego, bo nie tylko wchodzi tu w grę czynności dyskursywne) jest następujący:

1. Stwierdzenie stanu faktycznego (aspekt, w jakim się tego dokonuje jest wyznaczony przez przedmiot formalny filozofii bytu. W omawianym rozumowaniu chodzi o sam moment istnienia ruchu, zmiany). Proces ten dokonujący się w oparciu o stany rzeczowe ma swój semantyczny wyraz w sądzie egzystencjalnym: „Istnieje ruch”.
2. Interpretacja tego stanu ujętego już w aparaturze pojęciowej filozoficznej (ruch — jako realizowanie się możliwości, aktualizowanie się istnienia) przy pomocy zasady racji dostatecznej. W rozumowaniu ma to swój wyraz w przesłance: „Wszystko, co jest w ruchu, przez coś innego jest poruszane”. Zasada racji dostatecznej wyznacza też moment, w którym intelekt zatrzymuje się znalazłszy ostateczną rację ruchu: „Jest niemożliwe postępować w nieskończoność w tym szeregu czynników poruszających i rzeczy poruszanych”.
3. Wniosek w postaci zdania pośrednio egzystencjalnego: „Istnieje pierwszy nieruchomy motor”, jako wynik analizy stanu bytowego, dokonanej w oparciu o oczywistą zasadę.

Przedstawiony schemat wskazuje może nie tyle na sam sposób przejścia między poszczególnymi zdaniami, co na sposób dokonywania analizy rzeczywistości przez intelekt „uzbrojony” w prawo i regułę racji dostatecznej i wyposażony w uprzednio zdobyte pojęcia filozoficzne. Okazuje się, że zdania składające się na rozumowanie nie wyrażają adekwatnie całego procesu poznawczego, lecz pełnią jakby funkcję informowania o dokonywanych etapach poznania.

Trzeba tu jeszcze raz podkreślić rolę zasady racji dostatecznej, która stanowi fundamentalny element tego rozumowania. Pełni ona obok roli tezy ontycznej funkcję jakiejś zasady, podstawy przejścia od stanu stwierdzonego w punkcie wyjścia do stanu przedstawionego we wniosku. Ona jest też regułą, która wyznacza tok rozumowania <sup>16</sup>.

<sup>16</sup> W związku z dowodami na istnienie Boga sprawę tę porusza Mascall twierdząc, że trzeba przede wszystkim uznać, iż umysł nie tylko może ujmo-

Przy takim postawieniu sprawy — a wydaje się, iż jest ono zgodne z naturą poznania filozoficznego, które ma charakter badania rzeczywistości w świetle pierwszych zasad — ciężar problemu zapewnienia konieczności wnioskom rozumowania metafizycznego przechyla się raczej na stronę teoriopoznawczą i skupia wokół pytania: czy człowiek jest zdolny do „czytania” w rzeczywistości, do poznawania koniecznych związków między bytami (przy zachowaniu bardzo wąskiego aspektu i wszelkich wymagań ostrożności i ścisłości badania). Rozwiązanie tego problemu jest ważne nie tylko dla zapewnienia koniecznego charakteru omawianym rozumowaniom, lecz wiąże się także z szerszym zagadnieniem koniecznego a zarazem rzeczowego charakteru ogólnych twierdzeń metafizycznych<sup>17</sup>.

Przekonanie takie leży u podstaw realistycznej (arystotelesowsko-tomistycznej) teorii poznania. Możliwe jest to dzięki specjalnej władzy intelektualnej, która dostrzega w danych konkretnie w doświadczeniu przedmiotach pewne związki konieczne między poszczególnymi rzeczami, ich elementami i stanami rzeczy i wyraża je w tzw. pierwszych zasadach bytu. Pierwsze zasady ontologiczne (zasada tożsamości, niesprzeczności, racji bytu) nie są dowodzone w sensie: wyprowadzane ze zdań poprzednio uznanych. Są to pierwsze zdania o rzeczywistości uzyskane na drodze bezpośredniego ujęcia związków między bytami przy pomocy specjalnej władzy intelektualnej (*nous, intellectus principiorum*). Jest to proces swoistej intuicji intelektualnej, w wyniku której otrzymuje się ogólne i konieczne twierdzenia o rzeczywistości. Ich związek z doświadczeniem jest genetyczny, ale nie są one wydedukowane ze zdań spostrzeżeniowych ani przy ich pomocy potwierdzane. Otrzymuje się je na drodze „odczytania” ich w danych poznania zmysłowego w wyniku niedyskursywnego procesu zwanego arystotelesowską *epagoge*<sup>18</sup>.

Skoro więc pierwsze zasady bytu służą również jako niezawodne reguły przeprowadzanych analiz stanów bytowych i dokonywanych rozumowań — to także ostatecznym kryterium prawo-

---

wać istnienie bytów skończonych lecz także jest zdolny do wnikięcia w ich strukturę. Por. E. L. Mascall, *Ten, który jest*, Warszawa 1956, s. 165—182. (Tłum. J. W. Zielińska).

17 O poznaniu aksjomatów u Arystotelesa i św. Tomasza zob. np. J. S a l a m u c h a, *Pojęcie dedukcji u Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1930, s. 104—121; M. A. K r a p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, s. 155—241 oraz 245—279; S. K a m i ń s k i, *O ostatecznych przestankach w filozofii bytu*, „Roczniki Filozof.” 7 (1959), z. 1, s. 40—72.

18 M. A. K r a p i e c, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 217.

mocności i niezawodności rozumowania jest także intelektualna oczywistość przedmiotowa.

Czy nie wynika z tego, że poznanie metafizyczne to po prostu bezpośredni ogląd, intuicja? Czy wobec tego nie jest niekonsekwencją mówienie o rozumowaniu, które jest przecież formą poznania pośredniego, dyskursywnego?

Wydaje się, iż poznanie metafizyczne jest swoistym połączeniem intuicji intelektualnej i dyskursu. Sugeruje to w sposób bardzo subtelny następująca wypowiedź św. Tomasza, najczęściej nie uwzględniana przez tych, którzy upatrują cały ciężar poznania metafizycznego w dedukcyjnych „probacjach”:

*Intellectualiter procedere non attribuitur scientiae divinae quasi ipsa non ratiocinetur procedendo de principiis ad conclusiones sed quia eius ratiocinatio est intellectuali considerationi propinquissima et conclusiones eius principiis*<sup>19</sup>.

Powyzsza wypowiedź oraz to, co św. Tomasz mówi na temat sposobu poznania właściwego metafizyce, określa charakter filozoficznego rozumowania: nie jest ono czystym dyskursem. Udział w nim mają także procesy intuicyjne. Tu chyba należy szukać źródła niepokonalnej wprost trudności, gdy się chce przedstawić je w adekwatnych schematach. To także stanowi podstawę do twierdzenia, że ostatecznym uzasadnieniem tez metafizycznych nie jest wyprowadzenie ich z uprzednio uznanych zdań, lecz akt intuicji intelektualnej. Charakter poszczególnych przesłanek omawianego rozumowania zdaje się także potwierdzać tę tezę.

Rola rozumowania jest pomocnicza. Polega na ułatwieniu intelektualnego dostrzeżenia stanu rzeczy, wskazaniu kierunku przebiegu tego procesu<sup>20</sup>. Taki charakter i taka funkcja rozumowania metafizycznego zgadza się chyba z naturą filozofii bytu, która nie jest operacją na pojęciach, ale głównymi jej procesami to: zastanawianie się, refleksja, rozważanie, intelektualny ogląd. Rozumowanie to tylko „podane punkty do rozważania”, wyznaczenie kierunku tego oglądu. Umysł człowieka sięga poza to, co wyrażają te punkty<sup>21</sup>.

Przerzucenie problemu podstaw niezawodności omawianego rozumowania na płaszczyznę teoriopoznawczą nie wyczerpuje zagadnienia. Pozostaje określenie tych podstaw od strony metodologicz-

<sup>19</sup> In Boet. de Trinit. q. VI a. 2 ad 1 oraz zob. q. VI a. 1.

<sup>20</sup> Mascall np. w związku z dowodami istnienia Boga zauważa, że wartość rozumowania polega na pobudzeniu umysłu do badania bytów skończonych z taką uwagą i staraniem, że ów chwytą je w rzeczywistej naturze ontologicznej jako zależne od Boga. Por. dz. cyt., s. 160. Znamienna pod tym względem jest nazwa „droga” użyta przez św. Tomasza.

<sup>21</sup> Zob. np. Mascall, dz. cyt., s. 171.

nej. Tu problem koncentruje się wokół semantycznego charakteru zasady racji dostatecznej. Z metodologicznego punktu widzenia można by ją określić jako zasadę treściowo-analityczną<sup>22</sup>. Znaczy to, że jej poprzednik jest absolutnie niezrozumiały bez następnika, czyli w pojęciu następnika jest zawarta konieczna relacja do następnika, relacja wchodząca w definicję danego następnika. Ten analityczny charakter zasady racji dostatecznej w powiązaniu z oczywistymi zdaniami egzystencjalnymi gwarantuje niezawodność rozumowaniu. Otóż stwierdzając istnienie stanu bytowego i poznając jego naturę skutkową stwierdza się jednocześnie konieczne odniesienie do przyczyny, z którą jest analitycznie związany i bez której jest niezrozumiały. Takie połączenia analityczne istnieją między takimi terminami filozoficznymi jak np. „skutek — przyczyna”; „byt przygodny — byt konieczny”; „ruch — motor poruszający” itp.

### 3. PRÓBA USTALENIA TYPU ROZUMOWANIA

W oparciu o ustalone relacje (formalne, treściowe, relacje między stanem rzeczowym przesłanek i wniosku) między zdaniami wchodzącymi w skład rozumowania oraz podstawy jego niezawodności można ustalić jego typ.

a. Biorąc pod uwagę fakt, iż kierunek rozumowania jest odwrotny do kierunku zależności rzeczowej, określa się często omawiane rozumowanie jako redukcyjne<sup>23</sup>. Redukcję tę rozumie się jako wnioskowanie na podstawie następstwa rzeczowego o istnieniu jego ontycznej racji — analogicznie do wyróżnionego w metodologii nauk rozumowania od następstwa do racji logicznej. Ponieważ jednak — jak okazały poprzednie analizy — omawiany proces rozumowania w niczym nie przypomina ani żadnej z wyróżnionych we współczesnej metodologii form rozumowania redukcyjnego, ani nie jest dla niego charakterystyczne wywnioskowanie konkluzji z przesłanek, nazwa redukcja w tym znaczeniu nie wydaje się najbardziej słuszną. Ma tu bowiem miejsce analizowanie stanu bytowego przy pomocy specjalnej aparatury, a rozumowanie wskazuje tylko kierunek tej analizy. Istotnie cechą tego procesu jest „powrotność”, regresywność. Analizując bowiem dany stan rzeczowy (w naszym przypadku fakt zaistnienia zmiany) trzeba się „cofnąć” w porządku ontycznym w poszukiwaniu stanu, który by

<sup>22</sup> Jest to analityczność w rozumieniu tomistycznym związana z tzw. *modi dicendi per se* — orzekaniem przyczynowym. Por. *In Anal. Post.* 1. I c. 4, lec. 10.

<sup>23</sup> zob. odsyłacz 2.

w sposób ostateczny wytłumaczył fakt zmiany. Dla podkreślenia tej „powrotności” można by więc proces ten nazwać rozumowaniem regresywnym.

b. Jeśli natomiast niezawodność weźmie się jako istotny rys rozumowania dedukcyjnego — to także omawiane rozumowanie można określić jako dedukcyjne. Poprzednio przeprowadzone analizy wykazały, że rozumowanie takie prowadzi w sposób konieczny do pewnego wniosku, z tym że inna — niż w dedukcji logicznej — jest podstawa jego niezawodności: nie związki formalne, ograniczające się do kształtu wyrażen czy też reguł uznawania wyrażen, ale intelektualne dostrzeżenie i zrozumienie związków rzeczowych (wyrażających się w zasadach treściowo-analitycznych). W przypadku dedukcji logicznej niezawodność jest jakby „zmechanizowana”, w tej dedukcji metafizycznej natomiast musi być ciągle osobisty trud zrozumienia i dojrzenia przedstawionego w przesłankach stanu rzeczy.

Istnieje jeszcze jedna racja przemawiająca za możliwością określenia omawianego rozumowania jako dedukcyjne. Otóż rozumowanie jest dedukcyjne, gdy jest zastosowaniem do szczegółowego przypadku pewnej ogólnej ważnej zasady<sup>24</sup>. Wydaje się, iż zgodnie z tym można by analizowane rozumowanie tak zinterpretować: podstawową zasadą pozwalającą ustalić związki konieczne jest tu zasada racji dostatecznej, która pełni rolę nie tylko przesłanki lecz i reguły kierującej rozumowaniem i gwarantującej jego niezawodność. Jest ona wprawdzie wyraźnie nieujawniona — występuje tylko w zasadzie przyczynowości jako przesłance lecz analizując to rozumowanie trzeba się ciągle do niej odwoływać.

c. Ale znowu jest to określenie tylko analogiczne do dedukcji rozumianej jako wnioskowanie, będące szczegółowym przypadkiem jakiejś ogólnej ważnej zasady analitycznej. Bo tu rozumowanie nie jest właściwie konkretyzacją ogólnej zasady racji dostatecznej, lecz stany rzeczowe i zachodzące między nimi związki redukcyjnie dają się sprowadzić do tych, które są przedmiotem zasady racji dostatecznej. Nadto sama zasada racji dostatecznej jest — jak zaznaczano — specyficznie analityczna. Można więc ten proces określić jako redukcję do zasady analitycznej.

d. Określenie, że omawiane rozumowanie jest regresywne (ze względu na relacje bytowe), dedukcyjne (ze względu na niezawodność), jest redukcją do analitycznej zasady, nie wyklucza możliwości dalszych determinacji. Każde bowiem z wyróżnionych określeń jest wynikiem charakterystyki rozumowania z jednego punk-

<sup>24</sup> Por. Z. Czerwiński, art. cyt., s. 163.

tu widzenia. Aspekty te można mnożyć i otrzymywać coraz to nowe determinacje.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na określenie dokonane przez św. Tomasza i zobaczyć jakie nowe elementy rozumowania ono uwyraźnia. Omawiając sposób dowodzenia Boga św. Tomasz określa je jako „*demonstratio quia*”<sup>25</sup>.

Tu od razu powstaje problem naukowej wartości tego typu dowodu. Jest bowiem rzeczą ogólnie znaną, że Arystoteles tylko dowodzenie „*propter quid*”, podające właściwe źródła jakiegoś stanu rzeczy, uważał za niezawodne i naukowo uprawomocnione. Natomiast dowodzenie „*quia*”, zarówno stwierdzające na podstawie istnienia skutków istnienie ich przyczyny, jak i wyjaśniające jakieś zdarzenie przez podanie jego dalszych przyczyn, nie gwarantowało pewności wnioskom i było uważane za czynność wstępną w stosunku do właściwych procesów naukotwórczych. Te ostatnie bowiem — zgodnie z jego koncepcją nauki — polegały na podaniu właściwych i bezpośrednich przyczyn.

Św. Tomasz przy okazji komentowania pism logicznych Arystotelesa podziela jego zdanie co do wartości dowodu „*quia*”<sup>26</sup>. Niemniej jednak nie waha się do tego rodzaju dowodów zaliczyć dowody istnienia Boga. Czy na tej podstawie można sądzić, że św. Tomasz uważał je za niepełnowartościowe czy tylko niedoskonale należące do nauki? A przecież wiadomo, iż stanowią one rdzenną część jego nauki o bycie. Do wyjaśnienia tego problemu w dużej mierze może się przyczynić rozwiązanie podane przez J. Andersona w niedawno opublikowanym artykule<sup>27</sup>. Na gruncie tomizmu egzystencjalnego dowodzenie „*quia*” otrzymuje zupełnie nową interpretację.

Fakt istnienia można bowiem rozpatrywać w dwojakim aspekcie: jako realną obecność rzeczy w świecie i jako ostateczny akt rzeczywistości, jako element najdoskonalszy, konstytuujący samą bytowość rzeczy. I jeśli uzasadnia się pierwszy aspekt istnienia — to ma miejsce dowodzenie „*quia*”, które jest wstępem do dowodzenia wyjaśniającego<sup>28</sup>. Anderson zwraca uwagę, że przedmiotem zainteresowania metafizyki jest przecież ten drugi aspekt istnienia, który Tomasz nazywał językiem arystotelesowskim: *formale respectu omnium quae in re sunt*<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Zob. *S. Theol.* I, 2, 2 c.

<sup>26</sup> Por. *In Anal. Post.* I, c. 13 lec 23—25.

<sup>27</sup> J. F. Anderson, *On demonstration in thomistic metaphysics*, „*The New Scholasticism*” 32 (1958), 476—494.

<sup>28</sup> W piśmiennictwie anglosaskim na oznaczenie dowodu *propter quid* używa się terminu „dowód wyjaśniający” a *quia* — „dowód faktyczny” (factual).

<sup>29</sup> *S. Theol.* I, 8, 1 c.

Tak pojęte istnienie jako najdoskonalszy akt bytu, jako element konstytuujący sam byt, spełnia w bycie analogiczną rolę, jaką spełniała forma w koncepcji bytu Arystotelesa. I jak forma tworzyła istotę rzeczy i była podstawą zrozumienia bytu, tak w Tomaszowej koncepcji bytu tę właśnie funkcję spełnia istnienie. I jak w systemie Arystotelesa dociekanie przyczyn właściwych istoty tworzyło typ dowodzenia wyjaśniającego i naukowo pełnowartościowego, tak też w metafizyce Tomasza dociekanie przyczyn bytu jako istniejącego stanowi ten sam typ dowodzenia wyjaśniającego „*propter quid*”<sup>30</sup>.

Omawiane rozumowanie można więc potraktować jako wyjaśniające stany bytowe „*propter quid*” — wskazuje właściwą i ostateczną przyczynę istnienia ruchu (tłumaczy stany bytowe) i faktyczne „*quia*” — stwierdza istnienie koniecznej przyczyny — nieruchomego poruszyciela. Od strony wiedzy o stanie bytowym dostrzeżonym w poznaniu zmysłowym jest to wiedza doskonała, pełna — ostateczne tłumaczenie. Od strony natomiast wiedzy o Bogu — to tylko stwierdzenie, że On istnieje (to mało, ale i bardzo wiele zarazem), co stanowi podstawę dalszej o Nim wiedzy. Ale i w jednym, i w drugim przypadku jest to wiedza pewna, a nie tylko prawdopodobna. Pewność jej nie jest jednak zagwarantowana formą sylogistyczną.

Gdy się więc zrozumie zasadniczą różnicę między „*quia*” arystotelesowskim i Tomaszowym (jeśli nie w teorii, to w praktyce), staje się jasny fakt, że określenie to można odnieść do dowodu istnienia Boga.

W wyniku dotychczas przeprowadzonych rozważań, ustalających typ omawianego rozumowania, można by je określić jako zarazem: regresywne, dedukcyjne, jako redukcję do zasady analitycznej, „*quia*” i „*propter quid*”, z tym że wszystkie te określenia mają specyficzny sens, różny od znaczenia, jakie im powszechnie przypisuje się we współczesnej typologii rozumowań — a nawet i tradycyjnej. Nie znaczy to, że są to terminy pozanaukowe, lecz tylko wskazuje na fakt, że dotychczasowe koncepcje rozumowania nie obejmują rozumowań filozoficznych. Specyficzność tu przyjętych znaczeń jest wyznaczona naturą poznania metafizycznego.

W fakcie różnorodności określeń, które można odnieść do omawianego rozumowania, znajduje także — przynajmniej częściowe — wytłumaczenie rozbieżność poglądów dotyczących struktury

<sup>30</sup> Na temat roli istnienia w bycie zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959, s. 79—142. W związku ze zmienioną koncepcją istnienia zmienia się charakter dowodów „*quia*” i „*propter quid*” — zob. M. A. Krąpiec — St. Kamiński, *Z teorii i metodologii metafizyki* (maszynopis) Lublin, 1961, s. 304.



formalnej dowodów istnienia Boga. Ponadto przeprowadzone tu badania okazały że:

1. Sedno problemu rozumowania występującego w filozofii bytu nie leży w tym, gdzie je umieścić w przyjętych klasyfikacjach. One tam się w ogóle nie mieszczą, bo współczesna koncepcja rozumowania ukształtowana została na procesach poznawczych właściwych przede wszystkim naukom formalnym i metodologia nauk nie uwzględnia specyfiki dyskursywnych procesów metafizyki. Rozumowanie występujące w dowodach istnienia Boga nie jest więc ani dedukcją, ani redukcją w ścisłym znaczeniu przyjętym przez współczesną metodologię nauk.
2. Nie jest ważne to, jak nazwie się ten typ rozumowania. Wy różniono tu kilka określeń. Choć istnieją rzeczywiste racje przemawiające za takim wyborem — to jednak nazwa zawsze zawiera pewien element konwencji.
3. Sprawą najważniejszą jest zwrócenie uwagi na naturę takiego rozumowania niesprowadzalną ani do rozumowań formalnych, ani tych, jakie mają miejsce w naukach empirycznych. Zasadnicze jego cechy to:
  - a — treściowo-przedmiotowy, a nie formalny charakter związków motywacyjnych;
  - b — swoiste połączenie zdań egzystencjalnych z filozoficznymi zasadami analitycznymi (specyficzny kontakt z istnieniem właściwy dla metafizyki);
  - c — swoiste połączenie dyskursu z intuicją intelektualną. Konieczność zapewnia rozumowaniu nie jego forma, lecz każdorazowe dostrzeżenie intelektualne konieczności związków zachodzących między rozpatrywanymi rzeczami;
  - d — zrelatywizowanie do systemu. Znaczenie terminów i zasad występujących w rozumowaniu jest wyznaczone przez kontekst systemu, w którym jest ono przeprowadzane. Stąd nic dziwnego, że rozpatrywanie go w oderwaniu od systemu może wywołać słowa dezaprobaty (jakże częste w stosunku do dowodów istnienia Boga);
  - e — regresywność polegająca na tym, że proces rozumowania przebiega od poznania stanu ontycznego, będącego skutkiem, do poznania jego realnej przyczyny.

Chociaż powyższe wnioski wypływają bezpośrednio z przeprowadzonej tu analizy tylko jednego dowodu istnienia Boga — to jednak ze względu na to, że jest to rozumowanie typowe dla metafizyki — można tą drogą uzyskane wyniki uogólnić i na inne procesy występujące w filozofii bytu. Wydaje się, iż zakres stosowania takiego typu rozumowania wyznaczony jest dwoma czynnikami:

- 1° — naturą samego poznania — przedmiotem właściwym poznania ludzkiego jest istota rzeczy materialnych. Człowiek nie posiada władzy bezpośrednio poznającej byty niematerialne. Jediną drogą ich poznania jest sposób pośredni poprzez poznanie ich skutków, *emanatów*, działania. Mówiąc językiem Tomaszowym, ma to miejsce wszędzie tam, gdzie skutki są bardziej znane (*quoad nos*) niż przyczyny;
- 2° — przedmiotem poznania metafizycznego. Przedmiot metafizyki, byt jako byt, nie jest ograniczony do żadnej partykularnej kategorii przedmiotów, a więc obejmuje wszystko co istnieje, i właśnie przy pomocy rozumowania takiego typu, jak rozumowanie tu analizowane, dochodzi się w metafizyce do stwierdzenia istnienia bytów czy stanów bytowych, których istnienia nie można stwierdzić w bezpośrednim poznaniu<sup>31</sup>.

Zakres zastosowania opisanego tu typu rozumowania nie ogranicza się jednakże do stwierdzenia kategorii bytów niedostępnych poznaniu bezpośredniemu (duszy, Boga). Wydaje się, iż taki proces ma miejsce wszędzie tam, gdzie przy pomocy żmudnie wypracowanego filozoficznego pojęcia bytu (w którym są swoiście zawarte i uwyrażnione naczelne zasady bytu) bada się najrozmaitsze stany bytowe i szuka dla nich uzasadnień w samej rzeczywistości. Tą drogą dochodzi się do wyróżnienia ostatecznych przyczyn zewnętrznych i wewnętrznych istniejących stanów ontycznych, do wyróżnienia w bycie różnych elementów i relacji (np. istota — istnienie, materia — forma, akt — możliwość itp.).

Nasuwa się w związku z tym problem, czy nie można by metafizyki określić jako system asertywno-redukcyjny<sup>32</sup>. Metodologiczna struktura takiego systemu wyglądałaby tak: na podstawie konkretnego doświadczenia zmysłowego za pomocą swoistej metody zwanej intuicją intelektualną albo swoiście rozumianą indukcją (arystotelesowska *epagoge*) dochodzi się do najogólniejszych praw bytu: pierwszych zasad bytu. Tworzą one jakby aksjomaty systemu, z których wprawdzie nie wydedukowuje się pozostałych twierdzeń, ale które służą jako specyficzne „narzędzia” (swoiste przesłanki i reguły) ich zdobywania. Analizowany stan bytowy jest „redukowany” — sprowadzany do tych najogólniejszych zasad.

S. Zofia Józefa Zdybicka

<sup>31</sup> Szerzej na temat natury poznania metafizycznego zob. niedawno opublikowany artykuł M. A. K r a p i e c, St. K a m i ń s k i, *Specyficzność poznania metafizycznego*, „Znak” 83 (1961), s. 602—637.

<sup>32</sup> Byłby to system tylko analogiczny do systemu asertywno-redukcyjnego, wyróżnionego przez Ajdukiewicza w jego artykule: *The axiomatic systems from the methodological point of view*, „Studia Logica” 9 (1960), s. 205—218.