

UNIWERSYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

W WARSZAWIE

Weronika Szczepkowska

Nr albumu: 34839

**Rola przyczynowania celowego w strukturze bytu u Arystotelesa,
św. Tomasza z Akwinu i Mieczysława Gogacza**

praca magisterska

pisana na seminarium z historii filozofii starożytnej i średniowiecznej

na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej

pod kierunkiem Prof. dr hab. Artura Andrzejuka

Warszawa 2006

SPIS TREŚCI

Wstęp	4
Rozdział 1: Rola przyczynowania celowego w strukturze bytu u Arystotelesa	8
1.1. Zagadnienia wprowadzające w problematykę przyczynowania celowego.....	8
1.1.1. Realizm jako tłumaczenie rzeczywistości poprzez wskazywanie na przyczyny bytu.....	8
1.1.2. Przyczyna celowa jako <i>novum</i> wprowadzone przez Arystotelesa do problematyki przyczyn.....	10
1.2. Hylemorfizm jako skutek ruchu zapodmiotowanego w możliwości w dążeniu do aktu jako celu.....	12
1.2.1. Możliwość jako podmiot przypadłości ruchu.....	12
1.2.2. Akt (forma substancjalna) jako cel ruchu zapodmiotowanego w możliwości.....	14
1.2.3. Konsekwencje tłumaczenia bytu poprzez wychodzenie od zagadnienia ruchu.....	18
1.3. Przyczyna ruchu.....	20
1.3.1. Pierwszy Nieporuszony Poruszyciel jako przyczyna sprawcza ruchu.....	20
1.3.2. Pierwszy Nieporuszony Poruszyciel jako przyczyna celowa ruchu.....	23
1.3.3. Konsekwencje utożsamienia przyczyny sprawczej i celowej.....	24
1.3.3.1. Zasada celowości a przyczynowanie celowe.....	26
1.4. Podsumowanie.....	27
Rozdział 2: Rola przyczynowania celowego w strukturze bytu u Tomasza z Akwinu	29
2.1. Miejsce przyczynowania celowego w myśli Tomasza z Akwinu.....	29
2.1.1. Bóg jako przyczyna sprawcza i celowa oraz cel ostateczny.....	30
2.1.2. Cel wpisany w naturę bytu przygodnego a pożądanie celu ostatecznego.....	34
2.1.3. Zależności zachodzące między skutkiem a przyczynami.....	38
2.2. Bóg jako ostateczna prawda i dobro a wewnątrzbytowe skłonności substancji przygodnych.....	44
2.2.1. Poznanie prawdy a kontemplacja.....	45
2.2.2. Wolność woli a pożądanie dobra – dążenie do szczęśliwości.....	50

2.2.3. Stwórca a stworzenie – partycypacja jako skutek pochodności bytu stworzonego.....	53
2.3. Rządy Boże jako przyczynowanie celowe.....	57
2.3.1. Dowód z miłości (doskonałości, dobroci) Bożej na sprawowanie rządów poprzez przyczyny pośrednie	58
2.3.2. Rola przyczyn wtórych a argument „ <i>natura superior</i> ”.....	61
2.3.3. Uczestniczenie w Bożej mocy.....	65
2.4. Radykalny optymizm tomizmu – podsumowanie.....	71
Rozdział 3: Rola przyczynowania celowego w strukturze bytu u Mieczysława Gogacza.....	74
3.1. Ujęcie strukturalne i genetyczne bytu.....	74
3.1.1. Identyfikacja pryncypiów wewnętrznych bytu.....	74
3.1.2. Wskazanie na konieczne przyczyny zewnętrzne zidentyfikowanych pryncypiów wewnętrznych.....	77
3.2. Przyczyny celowe.....	80
3.2.1. Przygodne substancje duchowe jako przyczyny celowe duszy.....	80
3.2.2. Przygodne substancje materialne jako przyczyny celowe ciała.....	82
3.2.3. Przyczyny celowe jako niezbędne „środowisko” wyznaczające aktualizowanie się istoty bytu.....	84
3.3. Przyczynowanie celowe.....	86
3.3.1. Przyczynowanie celowe a rozumność człowieka.....	86
3.3.2. Przyczynowanie celowe a <i>commensuratio animae ad hoc corpus</i>	89
3.3.3. Przyczynowanie celowe a własności transcendentalne i oparte na nich relacje osobowe.....	92
3.4. Podsumowanie.....	95
Zakończenie.....	97
Bibliografia.....	100

Wstęp

Zasadniczym zadaniem tej rozprawy jest prześledzenie myśli trzech filozofów: Arystotelesa, św. Tomasza z Akwinu, Mieczysława Gogacza, która jest związana z koncepcją przyczynowania celowego. Natomiast rolę tego przyczynowania w strukturze bytu, autor pracy identyfikuje w istocie bytu przygodnego. Nie da się ukryć, że wybór właśnie tych trzech filozofów nie jest przypadkowy. Łączy ich nie tylko realistyczne rozumienie rzeczywistości, ale również swoiste „metafizyczne pokrewieństwo”, w którym nie liczy się czas dzielący ich życie, lecz rozwój myśli. Nie do pomyślenia jest przecież metafizyka Tomasza bez odniesienia do myśli Arystotelesa, a tomizm konsekwentny pozbawiony jako podstawy tego, co tomaszowe nie byłby przecież tomizmem. Można by nawet powiedzieć, że każdy z nich jest najzdolniejszym uczniem poprzedniego. Prześledzenie tych właśnie zależności, rozpoczynające się niejako od samego początku – od Arystotelesa, który zapoczątkował problematykę przyczynowania celowego – do jej ostatniej, ale na pewno nie ostatecznej wersji, jest dla historyka filozofii nie tylko godne uwagi, ale wręcz inspirujące, gdyż otwiera nowe perspektywy badawcze. Przedstawimy zatem trzy rozumienia roli przyczynowania celowego w strukturze bytu. Każdą z nich ukażemy na podstawie analizy treści zawartych w dziełach tychże autorów. Zatem pierwszym etapem naszej pracy jest zgodne z myślą danego filozofa odczytanie jego własnego rozumienia przyczynowania celowego, by następnie wskazać na konsekwencje tak pojmowanego tego zagadnienia dla struktury bytu przygodnego. Sformułowanie tytułu wskazuje, że jest to rozprawa dotycząca problemów związanych z teorią bytu. Zatem to metafizyka jest tym miejscem, w którym szukaliśmy konsekwencji przyczynowania celowego. Zaś „tajemnicze” przyczynowanie celowe jest, jak zobaczymy u każdego z autorów, rozumiane nieco inaczej. Arystoteles zapoczątkował to zagadnienie i wprowadził je do metafizyki, Tomasz z Akwinu przejął jej rozumienie i umieścił w kontekście swojej doktryny, a Mieczysław Gogacz wyprowadził konsekwencje z ujęcia Akwinaty, tym samym ujmując je jeszcze inaczej. Cechą wspólną jest powiązanie przyczynowania celowego zasadniczo z istotą bytu i działaniami wynikającymi z tej istoty. Nie powinno zatem dziwić, że interesujące nas przyczynowanie spotykamy zawsze na kanwie rozważań związanych z

przyczynowaniem sprawczym. Rozprawa ta jednak nie ma charakteru porównawczego. Jest raczej próbą prześledzenia tej problematyki, dokonywaną przez nas, „od wewnątrz” każdej z doktryn. Właśnie takie złożenie tego zagadnienia stało się powodem, dla którego autor tej rozprawy podjął się próby analizy i systematyzacji tego zagadnienia. Okazało się bowiem, że brakuje w literaturze jednoznacznego opracowania tego problemu. Stało się to z kolei przyczyną licznych nieporozumień interpretacyjnych, a w konsekwencji wyprowadzanych wniosków odnośnie do przyczynowania celowego w ogóle. Niejako zapomniano, że różnica tkwi nie tylko w charakterze samej przyczyny celowej, jej ontycznej pozycji, lecz zupełnie inny jest charakter przyczynowania - innymi słowy, skutki tego działania są inne. U Arystotelesa zasadniczo przyczyną celową jest Absolut, to on jest uzasadnieniem ruchu, a zatem i powstania bytu. U M. Gogacza przyczynami celowymi są byty stworzone, które oddziałują na powstającą istotę bytu przygodnego, powodując jej ukształtowanie, na miarę wyznaczoną przez ich własną istotę. Podstaw tak odmiennej interpretacji przyczyny celowej szukać należy u Tomasza z Akwinu. U niego bowiem główną przyczyną celową jest Bóg, a rozważania związane z tym zagadnieniem ujęte są w perspektywie stworzenia bytu. Kolejnym powodem jest doskonałość bycia przyczyną, nadana bytom stworzonym przez Stwórcę, którą również akcentuje Akwinata. A zatem ciekawym wydaje się bliższe „przyjrzenie się” temu, jak każdy z omawianych filozofów rozumiał przyczynowanie celowe i w kontekście jakich zagadnień umieszczał tę problematykę. Choć terminologia u każdego z filozofów pozostała taka sama, to rozumienie jest nieco odmienne. Dodajmy już w tym miejscu, że jedną z końcowych konkluzji jest stwierdzenie przez autora rozprawy, że M. Gogacz zaczerpnął terminologię od Arystotelesa, ale nadał jej znaczenia dotyczące przyczynowości wtórej u Tomasza z Akwinu. Właśnie takie złożenie tego zagadnienie stało się głównym motywem do podjęcia przez nas badań.

Zagadnienie przyczynowania celowego jest stosunkowo rzadko analizowane przez badaczy. Zdecydowana ich większość koncentruje się wokół przyczynowania sprawczego, samej struktury bytu, lub szeroko rozumianej celowości, np. w działaniach, czy szerzej, celowości w świecie. Ze współczesnej literatury, na uwagę zasługuje praca doktorska: *Problem celowości w filozofii Arystotelesa*, której autorem

jest P. Godonek¹. Jest to jedna z niewielu pozycji ujmująca ten temat w sposób kompleksowy. Jednak zawarte tam rozważania związane z problemem przyczynowania celowego w strukturze bytu, wydają się być niewystarczające, brakuje też odniesienia do innych filozofów, którzy kontynuowali tę tematykę. Kolejną jest praca W. Dłubacza: *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, która w ciekawy sposób przedstawia przyczynowanie Pierwszego Nieporuszonego Poruszyciela jako przyczynowanie celowe. Dodajmy jednak, że żaden z autorów nie identyfikuje w strukturze bytu bezpośredniej konsekwencji przyczynowania celowego. W przypadku Tomasza z Akwinu, autorowi tej pracy, nie jest znana żadna rozprawa, która wprost poruszałaby zagadnienie przyczynowania celowego w strukturze bytu. Jest za to wiele prac, które poruszają ten problem marginalnie lub na kanwie innych rozważań. Mamy na myśli przede wszystkim prace E. Gilsona, np. *Tomizm* oraz *Byt i istota*. Natomiast w samym tomizmie konsekwentnym odnaleźć można wiele prac, które czerpią z ustaleń odnośnie do przyczynowania celowego, tak jak sformułował je M. Gogacz. Chodzić tu będzie przede wszystkim o prace z zakresu etyki, pedagogiki i antropologii filozoficznej, np. praca A. Andrzejuka *Prawda o dobru*. Odnajdujemy tam zarówno analizy tomaszowego ujęcia przyczyny celowej oraz propozycję M. Gogacza.

Autorowi rozprawy nie jest znana literatura, w której przedstawiono by w sposób wystarczający, rozumienie przyczynowania celowego i jego roli w strukturze bytu u Arystotelesa, Tomasza z Akwinu i Mieczysława Gogacza. Z tego względu w pracy posłużono się głównie analizą autorskich tekstów tych trzech filozofów². Pozostała literatura pełni funkcje uzupełniające lub precyzujące dany problem.

Praca jest przede wszystkim rozprawą z zakresu metafizyki. Etapem wstępnym jest metoda krytycznej analizy tekstów źródłowych. W analizach metafizycznych posłużono się metodą wskazywania na pryncypia i przyczyny bytu. W ten sposób identyfikowano w bycie przyczyny tego, że on jest, oraz czym jest. Wydobyte treści oraz zespoły konkretnych zagadnień, umieszczone zostały w świetle całościowego rozumienia rzeczywistości u danego filozofa.

¹ P. Godonek, *Problem celowości w filozofii Arystotelesa*, rozprawa doktorska KUL, Lublin 2004.

Pełny wykaz literatury pomocniczej i opracowań znajduje się w bibliografii, podanej na końcu pracy.

² W pracy wykorzystano *Fizykę* oraz *Metafizykę* Arystotelesa; wybrane kwestie i artykuły z: *De veritate*, *Sumy contra Gentiles*, *Sumy Teologii*, *De caritate*, *De substantiis separatis* Tomasza z Akwinu; oraz teksty M. Gogacza: *Elementarz metafizyki*, *Człowiek i jego relacje*, *Istnieć i poznawać*, *Wokół problemu osoby*, *Platonizm i arystotelizm*, oraz szereg artykułów.

Pełny wykaz wykorzystanych tekstów źródłowych znajduje się w bibliografii.

Struktura pracy ma charakter następujący. Pierwszy rozdział stanowi analiza tekstów Arystotelesa naprowadzająca na rozumienie przyczyny celowej (1.1.), następnie wskazaliśmy jej miejsce w aspekcie struktury bytu i przyczyn wewnętrznych (1.2.) oraz przyczyn zewnętrznych (1.3.). W drugim rozdziale prześledziliśmy teksty Tomasza z Akwinu dotyczące miejsca problematyki przyczyny celowej w jego myśli (2.1.), wskazaliśmy na poznanie prawdy i pożądanie dobra jako skłonności wyznaczone przyczynowaniem celowym (2.2.), oraz rozpatrzyliśmy rządy Boże jako miejsce przyczynowości wtórej (2.3.). Natomiast w trzecim rozdziale staraliśmy się precyzyjnie ukazać miejsce przyczyn celowych, jako przyczyn zewnętrznych w ujęciu M. Gogacza (3.1.), oddzielnie pokazaliśmy przyczyny celowe ciała i duszy (3.2.), by następnie szczegółowo wskazać zagadnienia z obszaru antropologii filozoficznej, gdzie ta problematyka się również znajduje (3.3.). Całość pracy zamyka zakończenie, które ma charakter podsumowania i jest jednocześnie próbą odpowiedzi na pytanie o podobieństwa i różnice w omawianych ujęciach przyczynowania celowego w strukturze bytu u trzech filozofów.

Rozdział 1

Rola przyczynowania celowego w strukturze bytu u Arystotelesa

1.1. Zagadnienia wprowadzające w problematykę przyczynowania celowego

W rozdziale tym przyjrzymy się podstawom metafizyki realistycznej. Wskażemy na poznanie przyczyn i poznawania poprzez przyczyny, jako metodę takiej metafizyki. Jak zobaczymy, konsekwencje wyprowadzane na tej płaszczyźnie dotyczą bezpośrednio poprawnego rozumienia przyczynowania celowego w arystotelesowskiej filozofii pierwszej, a zwłaszcza odnajdujemy je w strukturze bytu przygodnego. Drugi aspekt naszych rozważań związany jest z ujęciem historycznym problematyki czterech przyczyn (formalnej, materialnej, sprawczej i celowej), tak jak zagadnienie to ujął Stagiryta w swej *Metafizyce*. Okaże się bowiem, że interesujące nas przyczynowanie celowe jest autorstwa Arystotelesa. Zatem jest początkiem tej problematyki w ogóle.

1.1.1. Realizm jako tłumaczenie rzeczywistości poprzez wskazywanie na przyczyny bytu

W historii filozofii wyróżniamy dwa sposoby tłumaczenia rzeczywistości - jest to realizm i idealizm. Pierwszy sposób to wyjście od konkretnego bytu, oraz tłumaczenie go poprzez wskazywanie na jego przyczyny, dzięki którym byt jest oraz jaki jest (czym jest). Jest to tłumaczenie bytu przy pomocy twierdzeń uzyskanych przez intelekt poznający, dotyczących wewnętrznej struktury bytu, przy jednoczesnym akcentowaniu bierności poznania. Jest to wskazywanie na czynniki uniesprzeczniające. Zatem w tym ujęciu realizm jest ukazaniem pluralizmu bytowego oraz inteligibilności świata. Druga droga jest niemalże odwrotna, jest to przechodzenie z myśli do bytu, czyli przyznanie ujęciom bytu, jakimś treściami z intelektu, realnego istnienia. W konsekwencji prowadzi to do przyznania mocy sprawczej relacji poznania. Jest to idealizm³.

³ Zob. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, s. 13; 24-27; 45-49.

Por. T Klimski, *Jedno i byt*, Warszawa 1992, s. 6-7.

Por. M. A. Krąpiec, *O rozumienie świata*, Lublin 2002, s. 188.

Arystoteles niewątpliwie zapoczątkował i rozwinął realistyczne rozumienie i tłumaczenie rzeczywistości. Poznanie przyczyn, a później poznawania poprzez przyczyny jest dla niego jedynym pełnym sposobem tłumaczenia struktury świata. O tym, że zagadnienie to było ważne nie tylko dla myśliciela, ale wręcz fundamentalne w filozofii, świadczy jego młodzieńcze dzieło *Zachęta do filozofii*, gdzie problem ten jest bardzo często sygnalizowany⁴. Problematyka przyczyn wewnętrznych zawarta jest w jego teorii substancji. Sam Filozof wielokrotnie podkreśla w *Metafizyce*, że pytania jego poprzedników o *arche*, o naturę - zasadę rzeczy, były wyrazem potrzeby wytłumaczenia świata (kosmosu) i tym samym człowieka. U wcześniejszych filozofów Arystoteles odnajduje niejako początek rozumienia bytu, substancji. Dla niego samego nauka o substancji jest nauką ogólną, mającą za przedmiot byt jako byt. „Jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt (!!!!!!!!!!!!!), oraz to co przysługuje mu w sposób istotny. I nie utożsamia się ona z żadną z tak zwanych nauk szczegółowych. Żadna inna bowiem poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu, lecz wyodrębniając jakąś jego dziedzinę, rozważa to, co przysługuje mu w danym aspekcie [...]. Skoro też szukamy zasad i przyczyn ostatecznych (!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!), jasne, że muszą to być zasady i przyczyny pewnej rzeczywistości jako takiej. Jeśli więc również ci, którzy poszukiwali elementów rzeczy, tych właśnie pierwszych zasad poszukiwali, to konieczne, żeby i elementy konstytuujące byt nie były elementami bytu w sensie przypadłościowym, lecz elementami bytu jako takiego. A przeto i nam pierwszymi przyczynami bytu jako bytu zająć się trzeba”⁵.

Mając to na uwadze należy przyjrzeć się jego koncepcji czterech przyczyn oraz temu, jak tłumaczą one rzeczywistość.

⁴ Nie zamierzmy rozstrzygać do którego okresu rozwoju myśli Filozofa należy zaliczyć *Zachęta do filozofii*, ze względu na poboczność tego dziełka w analizach prowadzonych w tej pracy, dlatego też podamy tylko jeden przykład - „Wszak wiedza interesuje się bardziej rzeczami określonymi i uporządkowanymi niż ich przeciwieństwami i bardziej przyczynami niż skutkami” - *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 12.

⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie przekładu T. Żeleźnika, t. I, s. 150-151 (ks. IV, 1003 a 25-1003 b 30). (dalej cytowana jako *Metafizyka*)
Tak też rozumie Arystoteles filozofię pierwszą.
Por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 25.

pojawiła się przyczyna materialna. Jońscy filozofowie pytając o *arche* pytali o tworzywo rzeczy, do niej chcieli sprowadzić całą rzeczywistość, w ten sposób starając się jednocześnie wytłumaczyć naturę świata¹¹. Wszyscy ci myśliciele przed Arystotelesem pytali zatem o przyczynę materialną, jako „to z czego” coś jest¹². Kolejną była przyczyna sprawcza. Arystoteles wskazuje, że jako pierwszy powołał się na nią Anaksagoras, chcąc wytłumaczyć źródło ruchu i przemian w świecie zmiennym¹³. O jedności i niepodzielności bytu, czyli o wewnętrznej jego treści decydowała przyczyna formalna, której odkrycie Stagiryta przypisał Platonowi i szkole pitagorejskiej¹⁴. Ona jest również podstawą definicji bytu, gdyż decyduje o jego tożsamości, wewnętrznej niepodzielności. Wyznacza ona to, czym byt jest, czyli jaka jest jego treść. Czwarta przyczyna jest przyczyną celową, którą wprowadza Arystoteles. Jest to przyczyna, która ujawnia się nam, gdy analizując działanie bytu lub jego powstanie, w ogóle jakąś zmianę (ruch), zapytamy „dlaczego to coś się dzieje?”. Tak rozumiana przyczyna celowa jest motywem działania i zmiany, oraz swoistym kresem, do którego ta zmiana zmierza. Arystoteles tak wyjaśnia problematykę przyczyn: „Przyczynę zaś rozumie się na cztery sposoby. Tak, więc mówimy, że jedną z przyczyn jest substancja (!!!!!) albo to, czym coś było i jest [istota] (!!!!!!!!!!!!!!!!), gdyż odpowiedź na pytanie „dlaczego...?” (!!!!! !!) sprowadza się ostatecznie do określenia rzeczy, a to, co jest pierwsze i dzięki czemu coś jest, to jest przyczyną i zasadą. Następną przyczyną jest materia albo podłoże. Trzecią przyczyną jest to, co jest źródłem ruchu, a czwartą - przedstawioną poprzedniej - to, ze względu na co, czyli inaczej dobro, gdyż Dobro jest celem wszelkiego stawania się i ruchu”¹⁵.

¹¹ Przypomnijmy, że odpowiedzi na pytanie o tworzywo rzeczy były różne. Zdaniem na przykład Talesa z Miletu *arche* rzeczy była woda, natomiast zdaniem Anaksymenesa zasadą rzeczy było powietrze.

¹² Zob. K. Leśniak, *Arystoteles*, Warszawa 1989, s. 56.

¹³ Zob. *Metafizyka*, t. I, s. 28-31 (ks. I, 984 b 20-985 a 30).

¹⁴ Zob. Tamże, t. I, s. 51-53 (ks. I, 988 b 5-20).

¹⁵ Tamże, t. I, s. 19 (ks. I, 983 a 25-30).

Sprecyzujmy, że Arystoteles odróżnia *arche*, czyli zasadę, od przyczyny. Innymi słowy odróżnia przyczyny zewnętrzne od pryncypiów wewnętrznych. Przyczyna jest bezpośrednią zasadą określonego skutku. „Wspólną cechą wszystkich zasad - początków jest to, że są źródłem, z którego się wywodzi byt, powstawanie albo poznanie” (*Metafizyka*, t. I, s. 17-19). Zaś cechą przyczyn jest to, że powodują one szczegółowy skutek w bycie. Zasady zatem powodują bytowanie, natomiast przyczyny powodują określony element w tym bytowaniu. Z kolei element to „pierwotny składnik wewnętrzny w rzeczy”. (*Metafizyka*, t. I, s. 26-17).

Por. *Metafizyka*, t. I, s. 207 (ks. XII, 1070 b 25)

Por. T. Klimski, dz. cyt., s. 40.

J. Górniak wskazuje, że zagadnienia związane z przyczynowością są u Arystotelesa niejako warunkowane przez problematykę ruchu. Bowiem poznanie przyczyny rozpoczyna się od analizy jej skutku, a jeśli nie ma ruchu, to też nie ma tego skutku¹⁶. Sam Arystoteles wskazuje, że skutek i przyczyna muszą być w tym samym rodzaju¹⁷.

1.2. Hylemorfizm jako skutek ruchu zapodmiotowanego w możliwości w dążeniu do aktu jako celu

Analiza ruchu, jako przejścia z możliwości do aktu, dokonana przez Arystotelesa, doprowadzi nas do wykrycia wewnętrznych pryncypiów (zasad) bytu – formy i materii, jako aktu i możliwości. Przyczynowanie celowe okaże się mieć znaczące miejsce w tych rozważaniach. Pokażemy, na przykładzie fragmentów pism Stagiryty, że dokonana przez niego analiza ruchu jest wyznaczona przyczynowaniem celowym. Bezpośrednią konsekwencją rozważań wychodzących od zagadnienia ruchu jest hylemorfizm. Odnajdziemy też aspekt przyczynowania celowego w naturze bytu.

1.2.1. Możliwość jako podmiot przypadłości ruchu

Niezmiernie ważnym aspektem substancji jest ukazanie jej wewnętrznego dynamizmu, swoistego ruchu, rozumianego jako przejście z możliwości do aktu. W tym celu analizie poddane zostanie zagadnienie ruchu, a szerzej wszelkiej zmiany¹⁸. Jest to bowiem punkt kluczowy w rozumieniu substancji. Poprzez teorię aktu i możliwości można bowiem wykazać tożsamość bytu i jego jedność, przy jednoczesnym nabywaniu bądź traceniu przez niego przypadłości, jako cech nieistotnych. Podobnie

¹⁶ Por. J. Górniak, *Cel jako przyczyna w filozofii Arystotelesa*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 17 (1981) 2, s. 244.

¹⁷ Zob. *Metafizyka*, t. I, s. 380-382 (ks. VII, 1037 b 10-25).

¹⁸ M. Gogacz wskazuje na dwojaką funkcję ruchu u Arystotelesa. Po pierwsze, ruch zapodmiotowany w możliwości może być skierowany na zewnątrz bytu, wtedy mówimy o przypadłościach bytu np. o przypadłości miejsca. Po drugie ruch może być skierowany niejako do wewnątrz bytu, wtedy mówimy o powstaniu bytu. Ten drugi aspekt ruchu zostanie przybliżony w pracy, ponieważ ma on bezpośredni związek z materią i formą, a precyzyjniej to określając, dotyczy formy, która powstaje z potencjalności materii. Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, Warszawa 1996, s. 58.

Należy w tym miejscu również dodać, że widoczny u Arystotelesa jest jeszcze inny podział ze względu na ruch, jest to podział na naturę w ujęciu metafizycznym oraz naturę w ujęciu fizycznym. Ruch ujęty od jego strony fizycznej związany jest z arystotelesowską budową kosmosu i poruszydela (to zagadnienie zostanie przybliżone w następnym rozdziale). Natomiast ruch ujęty metafizycznie ujawnia dynamizm bytowy, ten aspekt ruchu zostanie wyjaśniony w tym rozdziale.

jest z powstaniem bytu i wykonywaniem przez ten byt działań. Zatem najważniejsze w tych analizach będzie rozumienie ruchu. Dodajmy, że Arystoteles nie podważa istnienia ruchu, ponieważ „ruch jest na świecie zjawiskiem pierwotnym i najoczywistszym”. To co jest, jest w ruchu. Świat jest wieczny, zatem i ruch jest wieczny¹⁹. W interesującym nas aspekcie Arystoteles tak go określa: „ruch jest kształtującym aktem bytu istniejącego w możności o ile jest w możności”²⁰. Wynikają z tego dwa ważne dla nas wnioski. Po pierwsze Arystoteles wychodzi w tłumaczeniu substancji od ruchu. Po drugie ruch jest związany z bytem, jest aktualizowaniem bytowej możności. Precyzując to zagadnienie możemy powiedzieć, że zmiana dotyczy przypadłości - jest to wtedy ruch ze względu na jakość, ilość i miejsce; oraz substancji - jest to powstawanie i ginięcie²¹. To ruch ujawnia pryncypia wewnętrzne bytu, niejako je tłumaczy. Ruch jest zapodmiotowany w możności²², to ona, jak wskazuje Arystoteles, ujawnia się nam jako pierwsze pryncypium, gdy analizujemy ruch. Zatem poznawczo jest ona pierwsza względem aktu²³. Możliwość Arystoteles rozumie dwójako: jako możliwość czynną, czyli źródło przemian oraz jako możliwość bierną, czyli możliwość doznawania przemiany. „Skoro tak rozumie się możliwość, przeto będzie się też mówić, że coś jest w możności, najpierw w tym znaczeniu, że zawiera w sobie zasadę ruchu lub zmiany (bo dotyczy to i zaistnienia spoczynku) czegoś drugiego albo (siebie) jako drugiego; następnie w tym znaczeniu, że może być wprowadzone w ruch lub ulec zmianie pod wpływem czegoś drugiego. I jeszcze być w możności to zawierać w sobie możliwość jakiegokolwiek zmiany”²⁴. Takie rozumienie możliwości wskazuje na akt, który doskonali ową możliwość, swoiście ją realizuje. Zatem akt jest doskonałością, „akt formujący byt w możności jako takiej jest ruchem”²⁵.

¹⁹ Por. Arystoteles, *Fizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 168-169 (ks. VIII, 251 b). (dalej cytowana jako *Fizyka*)

Por. E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa 1963, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, s. 51.

²⁰ *Fizyka*, s. 65 (ks. III, 201 a) : !!! .

Zob. *Metafizyka*, t. II, s. 173 (ks. XI, 1065 b 35-1066 a 5).

²¹ Zob. *Fizyka*, s. 119-121 (ks. V, 225 b-226 b).

²² Por. *Metafizyka*, t. II, s. 171-172 (ks. XI, 1065 b 15-20).

²³ Nie oznacza to jednak, że akt wobec możliwości jest wtórny, inny jest bowiem porządek bytowania a inny porządek poznania. Forma i materia, jako akt i możliwość są istotą. Ponadto akt jest czymś doskonalszym od możliwości. To akt czyni możliwość doskonalszą.

²⁴ *Metafizyka*, t. I, s. 260 (ks. V, 1019 a 35).

Por. Krapiec, *Struktura bytu*, Lublin 1995, s. 47-63.

²⁵ *Fizyka*, s. 65 (ks. III, 201 a).

Zob. tamże, s. 67 (ks. III, 201 a-201 b).

Por. *Metafizyka*, t. II, s. 171 (ks. XI, 1065 b 15).

Pojawia się tu problem związany z tłumaczeniem słowa „akt”. Arystoteles na określenie aktu używa dwóch różnych terminów: !!!!!!!!!!!!! i !!!!!!!!!!!!!. Obydwa w polskich przekładach tłumaczone są jako „akt”.

Mówiąc inaczej celem ruchu zapodmiotowanego w możliwości jest akt. S. Swieżawski wyjaśniając zagadnienie ruchu u Arystotelesa powołuje się na arystotelesowską koncepcję pożądanego naturalnego, wskazuje że w bycie chodzi o urzeczywistnianie doskonałości jako celu²⁶. W bycie tym aktem, ową doskonałością jest forma. W *Metafizyce* Stagiryta precyzuje, że nic nie może przejść z możliwości do aktu własną mocą²⁷. Zawsze potrzebna jest przyczyna zewnętrzna, która spowoduje zaktualizowanie tego co w możliwości do ruchu²⁸.

Podsumujmy, gdy mówimy o ruchu, tak jak rozumie go Arystoteles, to musimy wziąć pod uwagę poszczególne składniki, elementy ruchu. Są nimi: przyczyna ruchu, czyli to, co ruch wywołuje; to, co podlega ruchowi; oraz kres ruchu, czyli to, do czego ten ruch zmierza. Uzupełnijmy, że kres jest celem ruchu, jest niejako przyczyną celową oraz jest aktem. Arystoteles doda jeszcze, że „czynnik poruszający jest zawsze nosicielem pewnej formy czy substancji, jakości lub ilości, która będzie zasadą i przyczyną ruchu, gdy czynnik poruszający wytworzy go; np. człowiek w pełni uformowany tworzy z człowieka potencjalnego - człowieka”²⁹.

1.2.2. Akt (forma substancjalna) jako cel ruchu zapodmiotowanego w możliwości

W *Metafizyce* czytamy: „kresem nazywa się coś ostatniego w czymkolwiek, a więc to, poza czym nie ma już nic z danej rzeczy i dokładnie przed czym zawiera się ona w całości [...]. Dalej kres to cel, do którego zmierza ruch i działanie; to jest co innego niż początek, chociaż czasami kresem nazywa się jedno, zarówno, jak i drugie, a więc punkt wyjścia, czyli początek i punkt dojścia, czyli kres. Wreszcie kresem jest substancja w znaczeniu formy i istoty każdej rzeczy. Jest ona kresem w porządku poznania, a jeśli tak to określa i samą rzecz. Z powyższego wynika, że kres rozumie się na tyle samo, a nawet więcej sposobów jako zasadę [początek], gdyż każda zasada jest

Powoduje to pewną nieścisłość. Jednak z drugiej strony badacze myśli Arystotelesa wskazują na liczne niekonsekwencje w posługiwaniu się tymi terminami przez samego Stagiryte. Jest to powodem dla którego zwracamy tylko uwagę na etymologię słowa !!!!!!!!, którego podstawę stanowi grecki !!!!!, czyli cel.

Por. K. Narecki, *Słownik terminów arystotelesowych. Indeksy pojęć i nazw*, Warszawa 2003, s. 46-47.

²⁶ Por. S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa - Wrocław 2000, s. 144.

²⁷ Zob. *Metafizyka*, t. II, s. 221 (ks. XII, 1072 b 5-15).

W konsekwencji prowadzi to do przyjęcia poruszyciela jako przyczyny zewnętrznej ruchu.

²⁸ Zob. *Fizyka*, s. 176-177 (ks. VIII, 254 b); s. 186-187 (ks. VIII, 259 a-260 a).

²⁹ Tamże, s. 67 (ks. III, 202 a).

Nie rozwijamy w tym miejscu zagadnienia związanego z poruszycielem, ponieważ będzie ono szczegółowo rozpatrywane w następnym rozdziale.

jakimś kresem, ale nie odwrotnie [...]. Bo celem jest forma, a doskonałym to co posiada formę”³⁰. Z tego wynika, że hylemorfizm (złożenie bytu z materii i formy) pozwala zasadnie tłumaczyć Arystotelesowi wszelką zmianę jako przejście z możliwości do aktu. Podmiotem zmiany w bycie jest możliwość, to ona jest początkiem. „Zatem chodzi tu o przyczynę, a jest nią forma, przez którą materia jest czymś. I to jest substancją”³¹. To forma jest kresem, celem owej zmiany. Mówiąc precyzyjniej, w bycie przygodnym, tym celem jest istota, którą Arystoteles określa jako złożenie z formy i materii. Bytem jest przede wszystkim substancja, dlatego ona i jej przyczyny są głównym przedmiotem metafizyki Arystotelesa³². Substancja jest tym, „co pierwsze, od czego inne rzeczy zależą i ze względu na co się je określa”³³. Z tego wynika, że substancja jest czymś innym niż przypadłości. Będziemy rozpatrywać byt zmienny, dlatego ważne wydaje się wyakcentowanie przypadłości jako realnego dopełnienia struktury bytu. Najpierw poznajemy przypadłości. „Przypadłość jest rozumiana jako to, co przynależy do czegoś i o czym można mówić prawdziwie, ale nie jest konieczne, ani nie zdarza się nawet w większości przypadków”³⁴. Ich (przypadłości) niekonieczność polega na tym, że nie bytują samodzielnie; mówiąc inaczej są zależne w bytowaniu od substancji. „Każda substancja jest jednym, i to nie na sposób przypadłości, ale stanowi tak samo, w sensie istotnym jakiś byt. Ile wobec tego jest dokładnie odmian jednego tyle i bytów; rozpatrywanie ich natury, a więc na przykład tego samego, podobnego i innych, należy do jednego rodzaju nauki”³⁵. Aby wyjaśnić byt - substancję nie trzeba odwoływać się do czegoś względem niej transcendentnego, bowiem tłumaczy ją jej wewnętrzna struktura.

W V księdze *Metafizyki* Arystoteles precyzuje rozumienie tego, czym jest substancja, pisze: „substancję rozumie się zasadniczo dwojako: jest to ostateczne podłoże, którym jest to, czego nie przypisuje się niczemu innemu, a po drugie byt jako

³⁰ *Metafizyka*, t. I, s. 277-287 (ks. V, 1022 a 5-1023 a 35):

!!

³¹ Tamże, t. I, s. 406 (ks. VII 1041 b 5): !!!

³² Na temat sporu o przedmiot metafizyki Arystotelesa zob. M. A. Krąpiec, *Zagadnienie przedmiotu „Metafizyki” Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” XII (1964) z. 1, s. 17-26; P. Jaroszyński, *Spór o przedmiot „Metafizyki” Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” XXXI (1983) z.1, s. 93-107; G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2001, s. 396-400.

³³ *Metafizyka*, t. I, s. 153 (ks. IV, 1003 b 15).

Por. tamże, s. 151 (ks. IV, 1003 b 15).

³⁴Tamże, t. I, s. 299 (ks. 2025 a 15).

³⁵ Tamże, t. I, s. 155 (ks. IV, 1002 b 35-1004 a 5).

Na temat jedności i tożsamości bytu u Arystotelesa zob. T. Klimski, dz. cyt., s. 31-43.

aktem, ponieważ jest formą. W. Tatarkiewicz wskazuje, że gdyby cel nie istniał, to stawanie się nie miałyby określonego kierunku, a wszystko działałoby się z konieczności. Sam zaś cel jest dla przyczynowości jej założeniem, bowiem ze względu na niego możemy mówić o przyczynowości⁴⁸.

1.2.3. Konsekwencje tłumaczenia bytu poprzez wychodzenie od zagadnienia ruchu

Na podstawie przeprowadzonej przez nas analizy twierdzeń Stagiryty w poprzednich podrozdziałach pokazaliśmy, że przyczyna formalna i materialna są przyczynami wewnętrznymi bytu. Arystoteles dochodzi do ich wykrycia poprzez analizę ruchu, zmiany. Zmiana jest punktem wyjściowym w rozważaniach dotyczących substancji. Teoria na niej zbudowana nosi nazwę hylemorfizmu. Warto przypomnieć tutaj, że wielość i różnorodność, czyli pluralizm bytowy, Arystoteles wyprowadza z wewnętrznej złożoności bytu. W każdym bycie odnajdujemy czynnik potencjalny - materię i czynnik aktualny - formę. Materia odpowiada za zmienność, a forma za tożsamość bytu. W ten sposób uzasadnić można byt, który podlegając zmianie jest nadal tożsamy ze sobą. Każdy byt jest podmiotem przypadłości (dzięki materii), które może nabywać lub tracić pozostając nadal sobą. Forma jest tą zasadą, która od wewnątrz aktualizuje i organizuje rzecz. Tak złożony byt jest substancją.

Arystoteles chcąc wyjaśnić czym jest istota bytu, wskazywał w niej podmiot własności i relacji tego bytu. To właśnie wychodząc od nich odkrył wewnętrzne pryncypia rzeczy: formę, która w bycie jest aktem; oraz materię, która w bycie jest możliwością. Wychodząc w swych rozważaniach od relacji ruchu, wskazał na podmiot tej relacji, którym jest możliwość. Charakter możliwości powoduje, że może być ona zarówno podmiotem własności jak i ruchu, z racji swej nieokreśloności. W konsekwencji prowadzi to do uznania możliwości (materii) za pierwsze poznane pryncypium⁴⁹. Powoduje to pewną nieścisłość, ponieważ możliwość będąc nieokreślona, nie może być odpowiedzialna za określoność istoty. Tą określoność wyznacza akt. Dzięki niemu możliwość jest określona i podmiotuje własności i relacje wyznaczone przez formę. Arystoteles wychodząc od ruchu, musiał przyznać możliwości charakter

⁴⁸ Por. W. Tatarkiewicz, *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1978, s. 56; 57.

⁴⁹ Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, Warszawa 1996, s. 51-54.

niejako sprawczy aktu. M. Gogacz tak to wyjaśnia: „wniosek Arystotelesa, że akt pochodzi z możliwości, jest konsekwencją punktu wyjścia jego analiz metafizycznych. Tym punktem wyjścia jest ruch. Ruch wskazał na swą bezpośrednią przyczynę. Ruch jest nabywaniem przez byt dzięki możliwości jakiejś własności. Możliwość jest przyczyną podmiotującą ruch. Przyczynowanie więc to ruch, który ma początek w możliwości. Ruch jako przyczynowanie to wyłanianie się z możliwości istoty jej przypadłości, stanowiących kres ruchu. Możliwość może działać w kierunku kresu wewnętrznego. Tym kresem wewnętrznego ruchu możliwości, kresem sytuującym, się w istocie bytu, zbudowanego z istoty i z przypadłości, jest akt”⁵⁰. Cytowany autor zwraca jeszcze uwagę na zależność możliwości od aktu, która w konsekwencji prowadzi do uznania, że możliwość wyłaniając z siebie akt staje się nim po części lub całkowicie, a takie twierdzenie jest utożsamieniem możliwości z aktem. Z tego wynika, że Arystoteles wyróżnia materię jako możliwość, przyznając jej tym samym cechę wieczności i pierwszego pryncypium w bycie⁵¹.

Fundamentalną konsekwencją, wynikającą z przeprowadzonych wyżej analiz, jest ukazanie ruchu zapodmiotowanego w możliwości do aktu jako swego celu. Z tego bowiem wynika, że albo celem naznaczona jest możliwość, bowiem ona wyłania z siebie akt, albo ruch naznaczony jest niejako celowością. Skoro możliwość pod wpływem ruchu wyłania z siebie akt, to możemy powiedzieć, że to ruch jest naznaczony celowością. Takie rozumienie ruchu wskazuje na przyczynę celową, która powoduje, że ruch ten nie tylko zmierza do swego kresu, ale zmierza do kresu, który jest jego celem. Tą przyczyną celową musi być forma, ale nie forma w bycie, gdyż ta powstaje dopiero pod wpływem owego ruchu (jest celem ruchu), lecz czysta forma, czysty akt, która jest jednocześnie przyczyną zewnętrzną.

⁵⁰ Tamże, s. 58.

⁵¹ W *Fizyce* Arystoteles pisze, że materia jako „potencja nie może ze swej natury przestać istnieć, lecz z konieczności znajduje się poza sferą powstawania i ginięcia. Gdyby bowiem powstawała, musiałby wpiery istnieć jakiś pierwotny składnik, z którego mogłaby powstać, ale bycie tym składnikiem jest właśnie naturą materii, a przeto powinna by już istnieć przed swoim powstaniem (albowiem moja definicja materii ma brzmienie następujące: materia jest to pierwotny substrat każdej rzeczy, z którego ona powstaje w sposób nie przypadkowy). Gdyby zaś materia ginęła, musiałaby przejść w swój pierwotny składnik; a więc przestałaby istnieć, zanim by zginęła” – *Fizyka*, s. 44 (ks. I, 192 a).

Definicja materii:

!!!! !!!!!!!!!!!!!!!!!!!!! !!!

!!!! !!!!!!! - tamże.

1.3. Przyczyna ruchu

W rozdziale tym zajmiemy się analizą przyczynowania przez Pierwszego Nieporuszonego Poruszydela. Ważnym wydaje się być przeanalizowanie tej problematyki, gdyż jak wskażemy w przypadku przyczynowania celowego ma to zasadnicze znaczenie nie tylko dla rozumienia metafizyki pojętej jako system, lecz dla właściwego rozumienia samej struktury bytu przygodnego. W tym celu rozpatrzmy przyczynowanie sprawcze i celowe przez Absolut. Okaże się bowiem, że Pierwszy Nieporuszony Poruszydela jest przyczyną sprawczą, dlatego że jest przyczyną celową. Konsekwencje takiego utożsamienia odnajdujemy również w bycie przygodnym, a zatem i w działaniach przez ten byt podejmowanych.

1.3.1. Pierwszy Nieporuszony Poruszydela jako ostateczna przyczyna sprawcza ruchu

W *Fizyce* Arystoteles dowodzi istnienia dwóch różnych bytów - bytu poruszanego i poruszającego; oraz bytu nieporuszanego i poruszającego⁵². W. Dłubacz pisze: „przeto ruch i cel tworzą wraz z formą swoista jedność; forma zaś jest tożsama z istotą i stanowi akt bytu (siłą realizującą jego cel). Dlatego też wszystkie przyczyny dają się sprowadzić do materii i formy - ostatecznie zaś materii pierwszej (czystej) i czystej formy (Boga)”⁵³.

W *Fizyce* czytamy: „cokolwiek się porusza, musi być przez coś poruszane”⁵⁴,

⁵²Wydaje się zasadne zacytowanie na tym etapie analiz tzw. dowodu kinetycznego, czyli dowodu z ruchu, wykazującego istnienie Pierwszego Nieporuszonego Poruszydela:

„Jeżeli zatem wszystko, co się porusza, musi być przez coś poruszane, a czynnik ruchu albo musi być z kolei sam przez coś poruszany, albo nie, i jeżeli jest przez coś innego poruszany, to musi być jakiś pierwszy czynnik ruchu, który by nie był już przez inną rzecz poruszany. Jeżeli taki pierwszy czynnik ruchu dał się wykryć, nie potrzeba już innego (albowiem jest niemożliwe, ażeby istniał nieskończony szereg ruchów, z których każdy byłby poruszany przez coś innego, gdyż w nieskończonym szeregu nie ma członu pierwszego). Jeżeli zatem wszystko, co jest w ruchu, jest przez coś poruszane, a pierwszy czynnik ruchu porusza się, ale nie wskutek działania innej rzeczy, wobec tego musi się poruszać sam przez się” - *Fizyka*, s. 179 (ks. VIII 256 a).

„[...] A zatem pierwsza rzecz będąca w ruchu otrzyma swój ruch albo od czegoś, co jest w spoczynku, albo się będzie poruszać sama przez się” - *Fizyka*, s. 181 (ks. VIII, 257 a).

„Uwzględniając fakt, iż rzecz może się poruszać nie mając w sobie zasady ruchu i, że po drugie, rzecz może być w ruchu nie dzięki innej rzeczy, lecz dzięki sobie samej, można twierdzić z dużym prawdopodobieństwem, a nawet z całą stanowczością, że istnieje również trzecia możliwość, mianowicie czynnik, który wywołuje ruch, chociaż sam jest nieruchomy” - *Fizyka*, s. 179 (ks. VIII, 256 a).

⁵³ W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 64.

Por. M. A. Krapiec, *Struktura bytu*, Lublin 1995, s. 68-70.

⁵⁴ *Fizyka*, s. 179 (ks. VIII, 256 a).

zaś nieco dalej Stagiryta precyzuje: „czynnik ruchu musi być oddzielony od rzeczy poruszanej [...]. Pierwsza zasada, która wywołuje bezpośrednio ruch w rzeczach, porusza się sama przez się, natomiast pierwsza zasada ruchu wszystkich rzeczy jest nieruchoma”⁵⁵. Tą pierwszą zasadą, która porusza się sama przez się, jest pierwsze niebo. Nie oznacza to jednak, że jest ono przyczyną sprawczą swojego ruchu, ponieważ musi tę przyczynę posiadać poza sobą. Bowiem ostateczną przyczyną ruchu, jego przyczyną sprawczą, jest Pierwszy Nieporuszony Poruszyiciel⁵⁶. Jako nieporuszony, musi być bytem prostym, czystą formą. Przyjrzyjmy się zatem, w świetle poczynionych ustaleń, na czym miałyby polegać przyczynowanie sprawcze przez Pierwszego Nieporuszonego Poruszyiciela.

W *Metafizyce* Arystoteles również udowadnia istnienie i przyczynowanie przez Pierwszego Poruszyiciela, pisze: „otóż jeśli jest czynnik poruszający lub sprawczy, a nie ma czegoś w akcie, to nie będzie wcale ruchu, bo może się zdarzyć, że to, co ma możliwość, jej nie zaktualizuje. Nie ma przeto żadnego znaczenia nawet przyjęcie substancji wiecznych, jeśli nie byłoby w nich jakiejś zasady zdolnej spowodować zmianę”⁵⁷. Ta myśl Arystotelesa naprowadza nas na ciekawą konsekwencję. Substancje wieczne, skoro poruszają się same, muszą być podzielne, innymi słowy złożone są z części poruszanej i poruszającej. Nie mogą same wprowadzić siebie w ruch, ponieważ wtedy nie byłoby pierwszego źródła ruchu. Zatem część poruszająca jest nieruchoma⁵⁸. Filozof wskazuje w ten sposób, że substancje wieczne też są aktami. Jednak ruch będąc wieczny wymaga wiecznej przyczyny, przede wszystkim w jej znaczeniu niezmienności, a tą nie mogą być substancje wieczne, bowiem te składają się z części i w jakimś sensie są zmienne. Stagiryta doda: „musi istnieć jakiś byt, który posiadając zdolność do poruszania innych rzeczy sam jest nieruchomy i nie podlega żadnym zmianom, ani istotnym, ani akcydentalnym”⁵⁹. Mimo to nie tłumaczy on ruchu w świecie, ponieważ to „poruszający się sam przez się czynnik ruchu jest pierwszą zasadą rzeczy poruszanych i udziela ruchu, oraz jest pierwszym źródłem, do którego

⁵⁵Tamże, s. 186 (ks. VIII, 259 b).

⁵⁶Por. tamże, s. 180 (ks. VIII, 256 b).

⁵⁷*Metafizyka*, t. II, s. 213-214 (ks. XII, 1071 b 10-20).

Warto przypomnieć w tym miejscu, że arystotelesowski obraz świata jest w dużej mierze wyznaczony odkryciami ówczesnej astronomii. Zaś samo rozumienie ruchu w tym aspekcie ma często znamiona nie tyle metafizyczne, co fizyczne. Dlatego liczba pierwszych poruszyicieli wyznaczona jest obliczeniami astronomicznymi, a tłumaczenie ich natury oraz natury Pierwszego Nieporuszonego Poruszyiciela jest często metafizyczne i tym samym niekonsekwentne.

⁵⁸Zob. *Fizyka*, s. 157 (ks. VII 244 b-245 a).

⁵⁹Tamże, s. 184-185 (ks. VIII, 258 b-259 a).

sprowadzają się rzeczy w ruchu”⁶⁰. Niewątpliwie mamy w tym miejscu do czynienia z aporią. Okazuje się bowiem, że to substancje wieczne tłumaczą ruch w świecie, jednak uzasadnienie ich własnego ruchu znajduje się poza nimi, a jest nim Pierwszy Nieporuszony Poruszyciel. Jedynie w tym sensie możemy powiedzieć o nim, że jest przyczyną sprawczą ruchu jako ostateczne uzasadnienie ruchu substancji wiecznych. Dlatego też Arystoteles ostatecznie stwierdzi, że „dzieje się tak, ponieważ niektóre rzeczy są poruszane przez wieczny i nieruchomy czynnik, i z tej racji są zawsze w ruchu, podczas gdy inne są poruszane przez ruchomy i zmieniający się czynnik ruchu, a wskutek tego również i one muszą się zmieniać”⁶¹.

W *Metafizyce* Stagiryta doda, że ciała niebieskie pod wpływem Pierwszego Nieporuszonego Poruszyciela, który jest czystym aktem, przechodzą z możliwości do aktu⁶². M. Gogacz dopowie, że „taką interpretację dopuszcza teza, że jakiś byt może być czystym aktem, tylko aktem, wyłonionym przeciw z możliwości w taki sposób, że cała możliwość przekształca się w akt. Staje się to jeden raz dla określonego typu ruchu. Tyle jest więc czystych aktów ile odmian ruchu. Ten czysty akt - doda M. Gogacz - staje się wobec innych bytów zewnętrzną przyczyną sprawczą ich ruchu. Arystoteles dopowiada tu, że czyste akty, stanowiące zewnętrzną przyczynę sprawczą ruchu, wywołują wewnątrz możliwości ruch, którego kresem są albo przypadłości, albo wewnętrzny w bycie akt jako przyczyna tożsamości istoty”⁶³.

Podsumowując, jeśli na gruncie metafizyki Arystotelesa chcemy wyjaśnić przyczynowanie sprawcze, to zawsze musimy się odwołać nie tylko do Pierwszego Nieporuszonego Poruszyciela, ale również do kosmologicznej koncepcji świata tego myśliciela i wskazać na ciała niebieskie jako właściwe przyczyny sprawcze ruchu. Takie rozumienie tego zagadnienia naprowadza nas z kolei na problem przyczynowania celowego, które okaże się być właściwym “życiem” i naturą Pierwszego Nieporuszonego Poruszyciela, wykazane zostanie bowiem, że przyczynowanie sprawcze przez niego, jest tak na prawdę przyczynowaniem celowym. Kolejnym ważnym wnioskiem jest ukazanie ciał niebieskich również jako przyczyn celowych dla ruchu w bytach przygodnych.

⁶⁰ Tamże, s. 190 (ks. VIII, 261 a).

⁶¹ *Fizyka*, s. 188 (ks. VIII, 260 a).

Na temat dowodzenia Arystotelesa dotyczącego pierwszych poruszycieli zob. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 135-153.

⁶² Por. *Metafizyka*, t. II, s. 218-219 (ks. XII, 1072 a 20-35).

⁶³ M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, Warszawa 1996, s. 59.

1.3.2. Pierwszy Nieporuszony Poruszyciel jako przyczyna celowa ruchu

„Pierwszy czynnik ruchu wywołuje ruch wieczny w czasie nieskończonym. Jest zatem jasne, iż pierwszy czynnik ruchu jest niepodzielny, bez części i pozbawiony jakiegokolwiek wielkości”⁶⁴. Zatem Pierwszy Nieporuszony Poruszyciel jest czystym aktem, jest ponadto wieczny tak jak wieczny jest ruch. Będąc czystą formą jest czystą doskonałością, zatem jest najbardziej doskonałym bytem, ponadto jest najwyższym dobrem. W księdze XII *Metafizyki* Filozof tak wyjaśnia to zagadnienie: „Otóż w taki sposób porusza to co pożądane i to co intelektualnie poznane: porusza, samo nie będąc poruszane. A pierwsze w obu tych porządkach jest to samo. Pożądane bowiem jest to, co jawi się jako dobro, a chciane jest najpierw dobro rzeczywiste. Pragniemy zaś - pisze dalej Arystoteles, wyjaśniając naturę Pierwszego Bytu - czegoś raczej, ponieważ jawi się jako dobro, aniżeli przeciwnie, jawi się coś jako dobro, ponieważ tego pragniemy; zasadą - początkiem bowiem jest myśl. Intelpekt zaś poruszany jest przez [to co poznawane] jako takie. I pierwsza jest tu substancja, a znowu pierwszą substancją jest substancja prosta jako akt. Ale w tym samym porządku jest również dobro i to, co wzbudza pożądanie samo z siebie, przy czym takie pierwsze jest zawsze najlepsze lub analogiczne z nim”⁶⁵. Pierwszy Poruszyciel jest celem pożądania, w ten sposób porusza. Właśnie tak rozumiane przyczynowanie przez Pierwszego Nieporuszonego Poruszyiciela jest sednem przyczynowania celowego. „To zaś, że w rzeczach niezmiennych jest cel, staje się jasne przy odpowiednim rozróżnieniu. Jest bowiem cel dla czegoś i jest cel w czymś. Otóż nie ma w rzeczach niezmiennych [odniesienia do] celu w pierwszym znaczeniu, lecz jest cel w drugim znaczeniu. A zatem porusza on jako pożądany, a inne rzeczy poruszają, o ile są wprawione w ruch”⁶⁶. Ponadto jest myślą (aktem intelektu, jako najwyższą doskonałością), której przedmiotem jest on sam, jako najwyższe dobro. Kontemplując sam siebie jest najwyższą szczęśliwością⁶⁷.

A. Maryniarczyk zwraca uwagę, że Pierwszy Nieporuszony Poruszyciel jest

⁶⁴ *Fizyka*, s. 204 (ks. VIII, 267 b).

⁶⁵ *Metafizyka*, t. II, s. 219-220 (ks. XII 1072 a 25-35).

⁶⁶ Tamże, t. II, s. 220 (ks. XII, 1072 b 5).

⁶⁷ W *Metafizyce* czytamy: „Najdoskonalsza zaś myśl jest o dobru najwyższym. A intelekt poznając swój przedmiot, siebie samego myśli, bo myślącym staje się ujmując i rozumiejąc, dlatego tym samym, jest myśl i to, co myślane. Jest bowiem myślą to, co jest zdolne ująć istotę [substancję] myśli, a jest aktem, gdy ją posiada. I stąd raczej to niż tamto jest w intelekcie boskie, przy czym kontemplacja jest dlań szczęśliwością”. - *Metafizyka*, t. II, s. 222 (ks. XII 1072 b 20).

celem wszelkiego ruchu, innymi słowy ruch do niego dąży. Jest bytem koniecznym, ponieważ, gdyby go nie było, to nie byłoby też ruchu, a zatem i świata. Zaś jako ostateczna przyczyna jest też ostatecznym przedmiotem poznania metafizycznego⁶⁸.

Konsekwencje tak rozumianego przyczynowania celowego mają znaczenie nie tylko dla kosmologii, ale również dla powstania bytów przygodnych. Postaramy się wykazać, że wyłanianie się formy z potencjalności materii, pod wpływem ruchu zapodmiotowanego w tejże materii, jest wyznaczone właśnie przyczynowaniem celowym.

1.3.3. Konsekwencje utożsamienia przyczyny sprawczej i celowej

W *Metafizyce* Arystoteles stwierdza, mówiąc o Pierwszym Nieporuszonym Poruszycielu, że to od niego, jako od przyczyny celowej zależy niebo i cała natura⁶⁹. Zatem konsekwencje przyczynowania celowego muszą być również w bycie przygodnym. Podobnie jest w przypadku przyczynowania sprawczego. Bóg jest ostatecznym uzasadnieniem ruchu, będąc przyczyną celową dla pierwszego nieba wprawia je w ruch, a ono z kolei przekazuje ten ruch dalej. Oczywiście chodzi tu o wszelki ruch, nie tylko fizyczny (np. zmiana miejsca), ale również metafizyczny (przejście z możliwości do aktu). Będąc ostatecznym przedmiotem dążenia bytów, jest poniekąd ich sprawcą. „Bóg więc będąc przyczyną celową jest też w tym sensie przyczyną sprawczą ruchu w pierwszym niebie, a poprzez nie wszystkiego w całym świecie”⁷⁰. Jedynie w tym sensie możemy o Nim mówić, że jest przyczyną celową i sprawcą. Innymi słowy, o Pierwszym Nieporuszonym Poruszycielu możemy powiedzieć, że poprzez bycie przyczyną celową jest zarazem przyczyną sprawczą (niejako wtórnie).

Przyjrzyjmy się jednak jakie znaczenie ma taka koncepcja przyczynowania

⁶⁸ Por. A. Maryniarczyk, *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości. Dzieje Arystotelesowskiej koncepcji substancji*, w: *Zeszyty z metafizyki*, t. II, Lublin 1998, s. 37-38.

⁶⁹ Zob. *Metafizyka*, t. II, s. 223 (ks. XII, 1072 b 25-1073 a 10).

Oczywiście należy w tym miejscu dodać, że arystotelesowski Bóg jest raczej Absolutem, a nie Bogiem religii. Większość interpretatorów myśli Stagiryty wskazuje na podobne konsekwencje tak pojmowanego Boga. Wymienimy kilka, aby uzmysłowić sobie ważność tej problematyki. Zatem z tak rozumianą koncepcją Boga, jako elementu zasadniczego w spójności analiz metafizycznych i fizycznych, pojawia się problem jego ingerencji w świecie, a przez to możliwości wszelkiego kultu i modlitw zanoszonych do niego. Zagadnienia związane z niewiedzą Boga o świecie wykluczają tym samym jego opatrność nad nim, itd. Zagadnienia te poruszone zostały min. w: W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, dz. cyt., s. 164- 183; M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, dz. cyt., s. 66-81.

⁷⁰ W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, s. 169.

celowego dla powstania bytu przygodnego. M. A. Krąpiec pisze: „owa odwieczna substancja aktualizująca możliwość (czyli powodująca ruch) sama jest tylko aktem. [...] koncepcja ruchu, jako aktualizowania możliwości, na tym etapie dowodzenia istnienia Boga jako substancji najdoskonalszej jest również nosicielem głównej siły argumentacji”⁷¹. Kilka stron dalej dodaje – „jest to ruch pojmowany przez Stagirytę jako ‘akt bytu w możliwości jako takiej’, czyli jest aktualizacją możliwości (jakiegokolwiek), gdziekolwiek ma ona miejsce [...]. Wobec tego arystotelesowski bóg, jako pierwszy motyw ruchu kosmicznego, przez sam fakt ruchu (bez motywu ruchu - ruch nie zaistnieje), jest obecny wszędzie tam, gdzie jest ruch, pojmowany jako aktualizacja możliwości [...]. Dobro jest celem i motywem ruchu najszerszej pojętego [...]”⁷². Zaś sam Stagiryta powie: „bo celem jest forma, a doskonałym to, co posiada formę”⁷³. Celem powstania bytu jest jego forma, ona jest doskonałością tego bytu, jego dobrem. Wyłanianie się formy z potencjalności materii jest zatem działaniem celowym, wyznaczonym niejako przez przyczynę celową. Z takim rozumieniem przyczynowania celowego spotykamy się zarówno, gdy Arystoteles wyjaśnia ruch ciał niebieskich, wtedy bezpośrednią przyczyną celową jest Pierwszy Nieporuszony Poruszyciel⁷⁴ jak i bytu przygodnego, a wówczas przyczyną celową jest byt zewnętrzny, który tak oddziałuje na możliwość bytu przygodnego, że ta wyłania z siebie akt, który jest celem tego “wewnątrz-bytowego” ruchu. Czyli przyczyna celowa tak oddziałuje na ruch zapodmiotowany w możliwości, że ta wyłania z siebie akt. To swoiste dążenie do celu, aktu, którym jest forma (oczywiście jest ona różnie rozumiana w zależności zarówno od bytu jak i celu) jest niewątpliwie naznaczone przyczynowaniem przez Pierwszego Nieporuszonego Poruszyciela. Mimo, iż tak rozumiana teoria

⁷¹ M. A. Krąpiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000, s. 69.

⁷² Tamże, s. 75; 76.

⁷³ *Metafizyka*, t. I, s. 287 (ks. V, 1023 a 35): !!!.

⁷⁴ W *Metafizyce* czytamy: „Dla nas podstawą niech będzie to, co zostało rozróżnione. Tak więc zasada i pierwszy z bytów nie podlega ruchowi ani z siebie, ani przypadłościowo, ale powoduje on pierwszy ruch, wieczny i jeden. Skoro zaś poruszane jest z konieczności poruszane przez coś i z konieczności pierwszy czynnik poruszający jest z istoty swej nieporuszony, a przy tym ruch wieczny pochodzi od czegoś wiecznego i od jednego takiego czynnika pochodzi jeden ruch wieczny, a nadto ponieważ oprócz prostego ruchu przemieszczania wszystkiego, który to ruch przypisujemy pierwszej nieporuszonej substancji, obserwujemy jeszcze inne wieczne ruchy w przestrzeni, a mianowicie ruchy planet (gdyż ciało niebieskie poruszające się ruchem obrotowym jest wieczne i nie może być w spoczynku, co udowodniono w *Fizyce*), przeto z konieczności i te ruchy pochodzą każdy od innej substancji - takiej, która sama z siebie jest też nieporuszona i wieczna. Bo i natura gwiazd jest wieczna, będąc jakąś, i czynnik poruszający jest wieczny i pierwszy od poruszanego, a pierwsza od substancji może być tylko substancja. Jasne więc, że ile jest tych ruchów, tyle też musi być substancji wiecznej natury, które są nieporuszone same z siebie [...]. Zatem jasne, że są to substancje i że jakaś z tych substancji jest pierwsza i jakaś druga, zgodnie z tym co panuje w ruchach gwiazd”. - *Metafizyka*, t. II s. 225-227 (ks. XII, 1073 a 20-1073 b 5).

przyczynowania celowego niejednokrotnie jest niekonsekwentna, czasem bowiem celem jest forma transcendentna względem rozważanego bytu, a czasem immanentna, to bez wątplenia jej rola jest kluczowa zarówno dla spójności osiągnięć arystotelesowskiej filozofii pierwszej, jak i rozumienia poszczególnej substancji.

1.3.3.1. Zasada celowości a konsekwencje przyczynowania celowego

Głównym badaczem zasady celowości wydaje się być M. A. Krapiec, który w dziele *Metafizyka* podaje trzy sformułowania tejże zasady. Pierwsze dotyczy możliwości, która jest istotnie przyporządkowana do aktu. Drugie sformułowanie ma postać: „wszystko, co działa, działa dla celu”. Natomiast trzecie dotyczy każdej rzeczy istniejącej dla siebie jako działającej⁷⁵. Analizie zostanie poddana pierwsza formuła, ponieważ dwie pozostałe dotyczą sfery działań bytu, co jest nie jest bezpośrednio związane z przedstawianym przez nas aspektem przyczynowania celowego. Dodajmy tylko, że sam M. A. Krapiec opowiada się za sformułowaniem drugim⁷⁶.

W świetle przedstawianych przez nas analiz celowości można zaryzykować tezę, że arystotelesowskie rozumienie aktu (formy) i możliwości (materii) jest kwestią fundamentalną w poprawnym rozumieniu zasady celowości i przyczynowania celowego. Już bowiem w samej strukturze bytu widoczna jest celowość. Nie tylko akt, który determinuje możliwość ma znamiona celowości, ale również możliwość podmiotująca przypadłość ruchu dąży do celu tego ruchu, czyli aktu. M. A. Krapiec pisze: „Gdy uzna się tę teorię za słuszną, wówczas trzeba przyjąć, że wszędzie tam, gdzie spotykamy się ze złożeniem bytu z elementu możliwościowego i aktualnego, istnieje celowość, czyli przyporządkowanie danej możliwości do proporcjonalnego aktu. Istnieje tylko jedna trudność przy takim tłumaczeniu, już czysto systemowym. Gdy przyjmie się w tej teorii konieczne istnienie Absolutu, to skoro nie ma on w sobie żadnej możliwości, trzeba by przyjąć, że nie ma on żadnego działania celowego. Z filozoficznego punktu widzenia trudność tę można rozwiązać przez stwierdzenie, że rzeczywiście Absolut, dlatego że jest aktem czystym, jest w sobie i dla siebie samego celem i pełnią”⁷⁷. Takie rozumienie zasady celowości jest bliskie Arystotelesowi,

⁷⁵ M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1984, s. 183.

⁷⁶ Zob. tamże, s. 178-189.

⁷⁷ Tamże, s. 183.

wręcz wynika z jego rozumienia bytu. Wskazuje to również na pierwotność takiego sformułowania zasady celowości względem pozostałych dwóch. Struktura bytu wyznacza jego działania, zatem celowość w bycie niejako wyznacza celowość w działaniach. Jest to ważna konsekwencja, z którą mamy do czynienia niewątpliwie u Stagiryty, a która jest niejednokrotnie przemilczana przez badaczy jego myśli, na koszt celowości w działaniach. Położenie akcentu na celowość bytu, wyznaczoną przez przyczyny celowe, zdaje się być dopiero początkiem badań nad problemem celowości u Arystotelesa oraz punktem wyjścia dla tej problematyki.

1.4. Podsumowanie

Podsumujmy rozważania zawarte w tym rozdziale, którego celem było przedstawienie roli przyczynowania celowego w strukturze bytu w filozofii pierwszej Arystotelesa.

Po pierwsze, wskazano na Arystotelesa jako na twórcę metody metafizyki realistycznej, polegającej na wskazywaniu na przyczyny zewnętrzne i wewnętrzne bytu, i poprzez nie tłumaczenia struktury substancji. Stagiryta wyróżnia cztery przyczyny: formalną, materialną, sprawczą i celową. Przyczyna celowa jest odkryciem Filozofa. To ona, jego zdaniem, uzasadnia działanie pozostałych przyczyn. Jest tym samym pierwszą i główną przyczyną.

Po drugie, podjęto się analizy ruchu. Rozumienie ruchu, jako przejścia z możliwości do aktu, było punktem wyjścia oraz kryterium rozstrzygającym o poprawności wyprowadzanych konsekwencji. To ono ujawniło nam się jako niepodważalny fundament, na którym oparta jest arystotelesowska koncepcja bytu i świata. Okazało się, że przyczynowanie celowe dotyczy szeroko rozumianego ruchu. Bowiem, to przyczyna lub przyczyny celowe nadają mu niejako celowość, wyznaczają jego kierunek, często kres, a czasem same są jego celem. Dodajmy, że cel jest aktem, czyli doskonałością bytu, a zatem jego dobrem. Doniosłość przyczynowania celowego dostrzeżona została również w problematyce powstania bytu. Wskazano na pryncypia wewnętrzne bytu: formę – akt i materię – możliwość. W tym aspekcie zagadnienie to wydaje się być szczególnie ważne, choć uwikłane w szereg aporii. Jedną z konsekwencji jest uznanie materii, jako możliwości, za wyjściowe pryncypium, z

którego pod wpływem ruchu, zdeterminowanego przez przyczyny celowe wyłania się akt (forma). Metaforyczność tłumaczenia rozpatrywanego przez nas przyczynowania jako pożądania, czy raczej dążenia wyznaczonego przez cel lub do celu, przez samego Stagirytę, prowadzi do niejasności, ponieważ nie do końca jest jasne, czy formę w bycie przygodnym można uznać za przyczynę celową, czy za jedynie cel (kres) ruchu „wewnątrz-bytowego”. Na kanwie tych rozważań poruszono również problematykę natury i działań bytu, gdzie pokazano, że to z formy, jako doskonałości substancji wynikają właściwe jej działania.

Po trzecie, ważnym wnioskiem jest sprecyzowanie charakteru przyczynowania przez Pierwszego Nieporuszonego Poruszydca jako przyczynowania celowego, zaś dopiero wtórnie jako sprawczego. Pierwszy Nieporuszony Poruszydca okazał się być przyczyną celową zewnętrzną. Jako czysty akt, najwyższa doskonałość, dobro i szczęśliwość jest on motywem wszelkiego ruchu, który do niego zmierza. A zatem wyłanianie się formy z potencjalności materii jest wyznaczone ruchem celowym – właśnie takim, jaki powoduje Pierwszy Nieporuszony Poruszydca.

Analiza tej problematyki wydaje się być kluczowa dla rozumienia nie tylko pozostałych trzech przyczyn, ale dla przyczynowości w ogóle, a przez to dla samej filozofii pierwszej w ujęciu Arystotelesa. Niewątpliwie zagadnienie to otwiera również nowe perspektywy badawcze zarówno w rozumieniu substancji jak i zasadzie celowości, która jak starano się wskazać może dotyczyć, na gruncie rozstrzygnięć Stagiryty, nie tylko działań bytu.

Rozdział 2

Rola przyczynowania celowego w strukturze bytu u Tomasza z Akwinu

2.1. Miejsce przyczynowania celowego w myśli Tomasza z Akwinu

Problematyka przyczynowania celowego jest u Tomasza złożona. Dotyczy zarówno rozstrzygnięć filozoficznych, jak i teologicznych. Obie płaszczyzny postaramy się naświetlić. Wzajemne przenikanie się problematyki wyznaczonej naturą człowieka i problematyki naznaczonej łaską Bożą jest konsekwencją przyjęcia przez Tomasza „przeznaczenia” człowieka do wiecznej szczęśliwości⁷⁸. Warunki owej szczęśliwości jako celu ostatecznego odnajdujemy już na poziomie natury. W tym celu naświetlona zostanie problematyka władz człowieka (intelektu i woli) jako zasad działania. Problem ten rozważany zostanie w perspektywie skłonności do doskonałości. Zasadę tę rozumie się jako „inne” spojrzenie na problematykę aktu (tak rozumiana jest doskonałość) i możliwości (tak rozumiana jest skłonność). Ową skłonność, którą autor tej pracy identyfikuje w istocie bytu przygodnego, możemy nazwać konsekwencją pochodności bytu – jest to ujęcie bytu z perspektywy jego stworzenia. Z kolei ta problematyka wyznacza cały szereg pozostałych zagadnień, np. tego jak należy rozmieść partycypację bytu pochodnego w doskonałości Bożej. Natomiast kwestie związane z Opatrznością Bożą również naświetlone zostaną w interesującej nas problematyce skłonności do doskonałości, jako naśladowania skutku przez przyczynę. Obie płaszczyzny tych zagadnień są, naszym zdaniem, konsekwencją przyczynowania celowego, tak jak ujmuje je Tomasz z Akwinu.

W zależności od toku prowadzonych analiz będziemy w rozważaniach przechodzić od skutku do przyczyny lub odwrotnie, od przyczyny do skutku. Taka metoda jest wyznaczona niejako przez samego Tomasza z Akwinu, który – jak zobaczymy – posługuje się zarówno indukcją, jak i dedukcją⁷⁹.

⁷⁸ Być może rację ma E. Gilson uzasadniając zasadność mówienia o filozofii chrześcijańskiej. Zob. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 16, 36, 107, 434.

⁷⁹ O różnicy między dowodzeniem *quia* i *propter quid* zob. *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2c. (dalej cytowana jako ST)

2.1.1. Bóg jako przyczyna sprawcza i celowa oraz cel ostateczny

O tym, że Bóg jest przyczyną sprawczą dowiadujemy się już na początku *Summy Teologii* analizując tzw. pięć dróg św. Tomasza⁸⁰. Wielość elementów wspólnych i różnic między tymi drogami nie jest przedmiotem tej pracy, dlatego wskażemy jedynie na podobieństwa potrzebne nam w prowadzonych analizach nad przyczynowaniem sprawczym i celowym. Każda z nich kończy się wskazaniem na Boga jako ostateczną przyczynę ruchu (droga pierwsza), pierwszą przyczynę sprawczą (droga druga), byt konieczny (droga trzecia), doskonały (droga czwarta) oraz pierwszego rządcę rzeczy (droga piąta). Drogą właściwą myśli Akwinaty jest droga druga – „z przyczynowości sprawczej”. Ważne są w niej dwa momenty (każdy z nich obecny jest w pozostałych drogach). Pierwszy, gdy Tomasz stwierdza, że żaden byt nie może być przyczyną sprawczą siebie. Drugi, gdy pisze o niemożliwości postępowania (dochodzenia) w nieskończoność w ciągu przyczyn sprawczych, aby wskazać na pierwszą przyczynę⁸¹.

W *Summie contra Gentiles* czytamy: „usunąwszy zaś przyczynę, usuwa się to, czego jest ona przyczyną. Gdy się zatem usunie pierwszą, pośrednia przyczyna (*medium causa*) nie będzie mogła być przyczyną. Lecz gdyby w przyczynach sprawczych (*causis efficientibus*) postępować w nieskończoność, wówczas żadna z przyczyn nie będzie pierwsza. Usuwa się zatem wszystkie, które są pośrednie. Jest to oczywiście fałszywe. Zatem należy przyjąć, że istnieje pierwsza przyczyna sprawcza (*primam causam efficientem*). A tą jest Bóg”⁸².

Natomiast o tym, że Bóg jest także przyczyną celową dowiadujemy się zawsze na kanwie rozważań teologicznych. Czyli pewne ustalenia filozoficzne, zostają ostatecznie zastosowane na terenie teologii; czy innymi słowy służą ostatecznie

Por. T. Stępień, *Problematyka filozoficzna Traktatu o aniołach św. Tomasza z Akwinu (ST I, q. 50-64)*, maszynopis, s. 21.

⁸⁰ Treść „dróg” odnaleźć można w ST I, 2, 3c.

⁸¹ [...] *nec est possibile, quo aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinates, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. [...] Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant*. - ST I, 2, 3c.

Już tutaj, niejako po raz pierwszy, pojawia się zagadnienie przyczyn wtórych, które rozwinięte zostanie w podrozdziałach następnych. Warto odnotować też fakt, że porządek przyczyn wtórych jest hierarchiczny – jest to porządek doskonałości - Zob. *De substantiis separatis*, 10, tł. J. Salij, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 317-319; Tamże, 16, s. 327-328.

⁸² *Summa contra Gentiles* I, cap. 13 (dalej cytowana jako SCG); Por. *De substantiis separatis*, 9, s. 315.

teologii. Tak też jest z przyczynowaniem celowym. Przypomnijmy, że wskazanie na Absolut jako na przyczynę celową odnajdujemy już u Arystotelesa. Ciekawie komentuje to E. Gilson: „św. Tomasz nie mówi o metafizyce, która by zarazem obejmowała „filozofię pierwszą” i „teologię”, lecz mówi o „filozofii pierwszej”, podporządkowanej całkowicie poznaniu Boga i z tego właśnie powodu noszącej miano „nauki boskiej”⁸³. U Tomasza zaś czytamy: „uważamy, że poznajemy w sposób doskonały, gdy znamy przyczynę pierwszą. Człowiek zaś z natury pragnie poznać pierwszą przyczynę, jako cel ostateczny (*ultimum finem*). Pierwszą zaś przyczyną wszystkich rzeczy jest Bóg. Poznanie Boga jest zatem ostatecznym celem człowieka (*Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis*)”⁸⁴. Zatem przyczynowanie celowe zawsze dotyczyć będzie w pierwszej kolejności samego aktu stwórczego Boga, a następnie poznania i dążenia do Niego, przez byt przygodny, jako do ostatecznego celu⁸⁵.

Podsumowując, samo przyczynowanie celowe i sprawcze Boga, oraz dążenie stworzenia do Niego ma wymiar religijny. Z tego właśnie powodu ostatecznie Gilson powie: „stosunek rzeczy do Boga określa się tu w porządku istnienia, toteż zależność rzeczy od ich źródła osiąga tu głębię, której niepodobna wyrazić w języku Arystotelesa, ani nawet w języku Platona. Wszechświat św. Tomasza jest wszechświatem świętym w samym swym istnieniu, a więc wszechświatem religijnym”⁸⁶.

Przyczyna celowa zawsze jest pożądanym dobrem. Natomiast ostatecznym dobrem jest Bóg: „we wszystkich rodzajach przyczyn jest pierwsza przyczyna bardziej przyczyną, niż druga przyczyna, przyczyna druga jest bowiem przyczyną tylko przez pierwszą przyczynę. To więc, co jest pierwszą przyczyną w porządku przyczyn

⁸³ E. Gilson, *Byt i istota*, tł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 74.

⁸⁴ SCG III, cap. 25.

Nieco wcześniej Tomasz wyjaśnia: „otóż celem ostatecznym każdej rzeczy jest to, co zamierzył jej pierwszy twórca lub poruszyciel. Pierwszy zaś twórca i poruszyciel wszechświata jest intelektem [...]. Ostatecznym celem wszechświata musi więc być dobro intelektu. Takim zaś dobrem jest prawda. Ostatecznym celem całego wszechświata musi być zatem prawda i przede wszystkim jej rozważaniem musi zajmować się mądrość. I dlatego Mądrość Boża oświadcza, że przybyła w ciało po to, by ujawnić prawdę [...]” - SCG I, cap. 1.

⁸⁵ Oczywiście problematyka przyczynowania celowego jest dużo bogatsza. Znajdujemy ją zarówno, gdy Tomasz omawia działanie podejmowane przez człowieka dla osiągnięcia jakiegoś partykularnego celu, jak i w wyborze środków. Nawet zależności między władzami człowieka omawia korzystając ze sformułowań dotyczących przyczyny sprawczej i celowej. W pracy zajmiemy się przede wszystkim przyczynowaniem celowym najbardziej pierwotnym, dotyczącym celu ostatecznego. Z niego bowiem wyprowadzona zostaje pozostała celowość w naturze bytu i w konsekwencji działania realizowane przez tę naturę. Każdy cel partykularny, który jest podporządkowany celowi ostatecznemu, jest środkiem prowadzącym do niego.

⁸⁶ E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 105.

celowych, musi być bardziej przyczyną celową dla każdej rzeczy, niż najbliższa przyczyna celowa. Lecz Bóg jest pierwszą przyczyną w porządku przyczyn celowych, skoro jest najwyższym w porządku dóbr (*cum sit summum in ordine bonorum*). Jest więc bardziej celem każdej rzeczy, niż jakiś cel bliższy [...]. Wszystkie więc rzeczy kierują się, jako do celu, do jednego dobra, a tym jest Bóg⁸⁷. Zatem Bóg jest przyczyną celową ponieważ jest pierwszą przyczyną i celem ostatecznym każdej rzeczy. Widoczny jest tutaj również porządek przyczyn celowych, który możemy nazwać hierarchią.

Jak zatem wygląda przyczynowanie celowe przez Boga? Po pierwsze jest to samo stworzenie bytu przez Boga, to On jest ostateczną przyczyną sprawczą każdego bytu, który względem Niego jest pochodny. Po drugie jest to niewątpliwie dążenie bytu do Niego. To Bóg jest ostatecznym celem tego dążenia. „Kluczem” do zrozumienia tego zagadnienia w perspektywie przyczynowania jest owa skłonność do celu, która po pierwsze jest wyrazem pochodności bytu, a po drugie jest „czymś” w istocie tego bytu pochodnego, co powoduje skierowanie do Boga jako do celu. Czyli widoczne są tu dwie perspektywy. Pierwsza jest to samo stworzenie bytu oraz wskazanie na Boga jako przyczynę celową. A druga to droga bytu do Boga wyznaczona przyczynowaniem celowym, które jest z kolei konsekwencją stworzenia, czyli pochodności. Z tego zaś wynika, że Stwórca natury rzeczy, musiał wyposażyć tę naturę w „coś”, dzięki czemu będzie ona mogła realizować się w tym dążeniu. Cechą charakterystyczną tego dążenia jest upodabnianie się do Boga na wielu różnych płaszczyznach. Dążenie bytu do Boga, czy przez to, że będzie on się usprawniał, czy przez to, że będzie przyczyną innych rzeczy, ujmowane jest przez Tomasza w porządku natury i doskonałości z niej wynikającej. Innymi słowy, byt dążąc do Boga ulega doskonaleniu (doskonali się lub jest doskonalony) na różnych płaszczyznach. Główną z nich wydaje się bycie przyczyną. Tomasz pisze: „jeśli zaś każda rzecz dąży jako do celu do upodobnienia się do dobroci bożej (*res [...] tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem*), każda zaś upodabnia się do dobroci Bożej we wszystkim co dotyczy jej właściwej (*proprium*) dobroci, dobroć rzeczy zaś nie polega tylko na jej

⁸⁷ SCG III, cap. 17; Por ST I q. 13 a. 2c.

O utożsamieniu sprawy i celu Tomasz pisze: „ponieważ tym samym jest pierwsza zasada rzeczy i cel ostateczny, dlatego w ten sam sposób pochodzą od pierwszej zasady i w ten sam sposób odnoszą się do celu ostatecznego”. - *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5, a. 4c. (dalej cytowana jako DV)
Zob. także, DV, q. 21, a. 5c.

bycie (*esse*), lecz i na tym wszystkim, czego potrzeba do jej doskonałości, jak tego dowiedziono, wynika stąd jasno, że rzeczy są skierowane (*ordinantur*) do Boga jako do celu nie tylko według bytu substancjalnego (*esse substantiale*), lecz także według tego wszystkiego, co dla tego bytu jest przypadłościowe (*accidunt*), a należy do jego doskonałości, a także według właściwego im działania, które także należy do doskonałości rzeczy”⁸⁸. To skierowanie do celu możemy nazwać skłonnością do celu. A zatem cały byt, cała jego istota w działaniu (*natura*), poprzez wszystkie swe władze jest „naznaczona” tą skłonnością. Realizowanie tej skłonności jest doskonałością bytu wynikającą z jego natury. Dalej zaś Akwinata dodaje: „rzecz stworzona dąży bowiem do podobieństwa Bożego przez swe działanie. Przez swe działanie zaś staje się jedna rzecz przyczyną drugiej. Więc i w tym także rzeczy dążą do podobieństwa Bożego, że są przyczyną innych rzeczy”⁸⁹. To dążenie do bycia przyczyną jest również dążeniem wynikającym z ich natury⁹⁰. Zaznaczmy raz jeszcze, że skłonność identyfikujemy na dwóch płaszczyznach: w samej strukturze bytu stworzonego (np. we władzach) oraz w samym działaniu (np. byciu przyczyną). Z tego zaś wynika, że aktualizowanie owych skłonności jest doskonałością bytu. Zatem to Bóg jako przyczyna celowa poruszając jako przedmiot pragnienia, jest sprawcą owego dążenia przez substancje przygodne⁹¹. Tym samym jest ich celem ostatecznym. Sama zaś natura celu obejmuje dwa aspekty: to, że jest on pożądanym i upragnionym, przez to co go jeszcze nie osiągnęło oraz umiłowany⁹².

⁸⁸ SCG III, cap. 20.

⁸⁹ SCG III, cap. 21.

Drugim podobieństwem jest podobieństwo co do bytowania (*esse*) - Zob. SCG III, cap. 70.

⁹⁰ SCG III, cap. 21.

Nieco dalej Tomasz wyjaśniając to zagadnienie na przykładzie doskonałości gatunku – rodzenia, doda: „rodzący bowiem dąży do formy zrodzonego; a jednak zrodzone nie jest bardziej godne (*dignius*) od rodzącego, lecz w czynnikach jednoznacznych należą oba do tego samego gatunku. Rodzący nie zmierza bowiem jako do celu ostatecznego, do formy zrodzonego, która jest celem rodzenia; lecz do podobieństwa do bytowania (*esse*) Bożego w utrwaleniu gatunku, i w udzielaniu swej dobroci przez to, że przekazuje innym formę swojego gatunku, i jest przyczyną innych rzeczy” - SCG III, cap. 22.

⁹¹ Por. SCG I, cap. 20.

⁹² Por. DV, q. 21, a. 2c.

Zob. także, DV, q. 21, a. 1, ad 11.

O pierwotnej miłości powiązanej z wolą zob. ST I, q. 20, a. 1c.

2.1.2. Cel wpisany w naturę bytu przygodnego a pożądanie celu ostatecznego

Skoro pożądanie (*appetitus*⁹³) celu i dążenie do niego jest skłonnością, wpisaną przez Boga w naturę bytu, to przyjrzyjmy się temu, jak Tomasz ujmuje naturę.

Akwinata naturę definiuje jako „istotę rzeczy ujętą ze względu na to, że jest przyporządkowana do właściwych bytowi działań”⁹⁴. Właściwym działaniem bytu ludzkiego jest poznawanie, które możemy określić mianem doskonałości. Tomasz precyzuje: „wszystko co istnieje ze względu na jakiś cel, jest określone na miarę tego celu, do którego jest przyporządkowane (*ordinatum*)”⁹⁵. Z tego stwierdzenia wyprowadza szereg konsekwencji. Pierwsza dotyczy aktu jako celu, który determinuje władze: „każda władza jest więc we właściwy sobie sposób określona i ma postać, dzięki której jest zdolna do spełniania takiego, a nie innego aktu. Władze rozróżniamy więc na tej podstawie, że różnorodność aktów wymaga różnorodność wzbudzających je zasad. [...] Dlatego różnorodność przedmiotów wprowadza różnorodność władz”⁹⁶. Na tej podstawie zostaje wyróżniony intelekt i wola jako władze właściwe substancji posiadającej w swej istocie intelektualność. Natomiast przedmioty różnią się ze względu na naturę rzeczy oraz ze względu na pojęcia przedmiotów (*rationem obiecti*). Z perspektywy nas interesującej wydaje się być to drugie rozróżnienie, albowiem w nim odnajdujemy przedmioty intelektu i woli: prawdę i dobro⁹⁷. Dodajmy, że Tomasz wiąże dobro z doskonałością⁹⁸. Chodzi tutaj o poznanie prawdy, które jest

⁹³ Termin *appetitus* oddajemy jako „pożądanie”. Jest to jednak jeden z wielu obecnych w dostępnej literaturze przekładów, np. T. Bartoś proponuje ażeby *appetitus* tłumaczyć jako „ciągnięcie” lub „przyciąganie” – zob. T. Bartoś, *Tomasza z Akwinu teoria miłości*, Kraków 2004, s. 59.

Wszystkie kwestie związane z przekładem terminów rozstrzygamy za: A. Andrzejuk, *Słownik terminów*, Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 35, Warszawa – Londyn 1998.

⁹⁴ *Natura est essentia rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei*. De ente et essentia, 4.

Por. z definicją natury z ST I, q. 76, a. 1c: „natura bowiem wszelkiej rzeczy przejawia się w jej działaniu. Działalnością zaś właściwą człowiekowi, ujętemu jako człowiek, jest rozumienie (*intelligere*), dzięki niemu bowiem człowiek wybija się ponad wszystkie zwierzęta”. Dodajmy, że nie są to jedyne ujęcia natury jakie odnajdujemy w pismach Tomasza. Te dwa jednak wystarczają by zaakcentować aspekt poznania intelektualnego (wynikającego z porządku natury) na którym polegać będzie szczęśliwość ostateczna, czyli oglądanie istoty Bożej.

Nie dziwi więc fakt, że problematyka przyczynowania celowego w głównej mierze pojawia się, gdy rozważać będziemy działania bytu. Ale nie tylko – postaramy się to wykazać w podrozdziałach późniejszych.

⁹⁵ DV, q. 15, a. 2c.

Nieco wcześniej Tomasz pisze o poznaniu właściwym człowiekowi: „inne natomiast, niższe osiągają doskonałe poznanie prawdy tylko przez pewien ruch, w którym przebiegają od jednego przedmiotu do drugiego, aby przejść od tego, co znane, do poznania tego, co nieznanego [...]. Z tego właśnie powodu nazywamy [...] dusze substancjami rozumnymi”. - DV, q. 15, a. 1c.

⁹⁶ DV, q. 15, a. 2c.

⁹⁷ Zob. DV, q. 15, a. 2c.

⁹⁸ Por. ST I, q. 5, a. 1c.

doskonałością intelektu, a tym samym jego dobrem; oraz o dążenie woli do celu, również jako dobra, które jest jej doskonałością. Kolejną konsekwencją będzie późniejsze powiązanie przez Tomasza problematyki sprawności intelektu i woli jako przysposobienia do działania (dążenia do celu ostatecznego) jako celu natury⁹⁹. Tomasz wręcz powie, że „dążenie naturalne jest zgodne ze skłonnością natury”¹⁰⁰. Zwróćmy w tym miejscu uwagę, że skłonnością natury ludzkiej jest poznanie prawdy oraz dążenie do dobra. Takie ujęcie tego zagadnienia pozwala na umiejscowienie go w problematyce przyczynowania celowego oraz, następnie, pozwala wyznaczyć miejsce dla sprawności intelektu i woli. Odnośnie sprawności Tomasz doda: „w intelekcie istnieje pewna postać poznawcza, będąca podobizną przedmiotu poznawanego. W woli zaś, jak i w każdej władzy pożądawczej, musi być coś, dzięki czemu istnieje w niej skłonność do właściwego jej przedmiotu. Akt bowiem władzy pożądlivej jest właśnie taką skłonnością (*inclinatio*), jak to widzieliśmy poprzednio. Nie potrzeba więc sprawności w stosunku do tych rzeczy, do których wystarczająco skłania natura samej władzy. Ponieważ jednak do osiągnięcia celu ludzkiego życia konieczna jest skłonność do czegoś określonego, ale nie wyznaczonego przez samą naturę władzy, zdolnej do zwracania się ku licznym i różnym przedmiotom, dlatego w woli oraz w innych władzach pożądawczych konieczne są pewne jakości, zwane sprawnościami, które by pełniły tę rolę”¹⁰¹. Z tego wynika, że problematyka usprawniania intelektu i woli jest kluczowa w rozumieniu przyczynowania celowego jako dążenia bytu przygodnego do celu ostatecznego w aspekcie doskonałości.

Jaka jest zatem zależność intelektu i woli (jako władz człowieka) w aspekcie przyczynowania celowego? Tomasz pisze: „spośród zaś wszystkich części człowieka jest intelekt najwyższym poruszającym; intelekt bowiem porusza pożądaniem, przedstawiając mu jego przedmiot; a pożądanie umysłowe (*intellectivus*), to jest wola, porusza pożądaniem zmysłowymi, to jest gniewliwym i pożądlwym; stąd też słuchamy pożądlwości tylko na rozkaz woli; a pożądanie zmysłowe, gdy wola zezwala, porusza już ciałem. A zatem cel intelektu jest celem wszystkich działań

⁹⁹ Zob. ST I-II, q. 49, a. 3c.

Tam też Akwinata stwierdza konieczność sprawności we władzach, aby je skierować do celu działania. Por ST I-II, q. 49, a. 4, ad 3.

¹⁰⁰ *Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est secundum inclinationem naturae* – ST I, q. 82, a. 1c.

¹⁰¹ ST I-II, q. 50, a. 5, ad 1.

Sprecyzujmy, że sprawności woli potrzebne są by kierowała się do tego przedmiotu, który ukazuje jej intelekt – Tamże, q. 51, a. 1c.

ludzkich. Celem zaś i dobrem intelektu jest prawda, a więc celem ostatecznym jest pierwsza prawda. Ostatecznym więc celem całego człowieka i wszystkich jego działań i pragnień jest poznanie pierwszej prawdy, którą jest Bóg¹⁰². Prymat intelektu wynika z tego, że to on ukazuje woli jej przedmiot. Dlatego też szczęście wieczne, jako cel ostateczny, będzie oglądaniem istoty Bożej. Poznanie prawdy jako celu jest zatem wpisane w naturę bytu, przez jej Stwórcę. Skoro właściwym przedmiotem intelektu jest prawda, a ostatecznym celem intelektu jest pierwsza prawda, to Bóg jest Prawdą, bo jest ostatecznym celem każdej rzeczy i jej Stwórcą. Zatem poznanie i pożądanie celu, które zostało wpisane przez Boga w naturę bytu, jest niczym innym jak pewną skłonnością bytu do realizowania własnej natury. Czyli wynika z natury bytu, że poznaje i pożąda on celu ostatecznego¹⁰³.

Precyzując, czym jest skłonność Tomasz doda: „każda skłonność rzeczy: naturalna czy dobrowolna (*voluntaria*) jest niczym innym jak impresją, czyli tym, co w nią zostało wrazone przez pierwszego poruszyciela: tak jak pęd strzały mknącej do wyznaczonego celu jest niczym innym jak impresją, czyli tym, co w nią zostało wrazone przez łucznika. Stąd wszystkie rzeczy: czy to działające w sposób naturalny, czy dobrowolny dochodzą jakby samorzutnie do tego, ku czemu są przez Boga skierowane. I dlatego wyrażono się, że Bóg ‘rządzi wszystkim z łagodnością’¹⁰⁴. Z kolei w innym miejscu doda, że każda skłonność zwraca się do dobra¹⁰⁵. Z tego z kolei wynika, że skłonność, tak jak mówiliśmy wcześniej, wynika z pochodności bytu. Skłonność ku Bogu jest po prostu konsekwencją stworzenia.

Pomocne jest również rozróżnienie, wprowadzone przez Akwinatę, na skierowanie do celu i pożądanie celu: „dlatego jeśli wszystkie rzeczy naturalne są skłonię do swoich celów dzięki pewnej naturalnej skłonności przez pierwszą przyczynę ruchu, którą jest Bóg, to wymaga to ażeby to, do czego każda z nich skłania się z natury, było tym, co jest zamierzone lub chciane przez Boga [...]. Pożądanie nie jest więc niczym innym jak domaganiem się czegoś, jakby dążeniem do tego, do czego

¹⁰² SCG III, cap. 25. Nieco dalej Akwinata dodaje, że człowiek z natury pragnie poznać pierwszą przyczynę jako cel ostateczny, czyli Boga-tamże.

¹⁰³ Skłonność nadana rzeczom jest zgodna z ich naturą - Zob. DV, q. 22, a. 1c; Por. ST I, q. 102, a. 8c.

¹⁰⁴ ST I, q. 103, a. 8c.

Podobne stwierdzenie odnajdujemy w: DV, q. 2, a. 3c: „w rzeczach naturalnych zaś obserwujemy naturalne dążenie, na mocy którego każda rzecz zmierza do swego celu. Należy przyjąć ponad wszystkimi rzeczami jakiś intelekt, który wyznaczyłby rzeczom naturalnym właściwe im cele i nadał im naturalną dążność, czyli skłonność”. Por. DV, q. 22, a. 1c.

O skłonnościach stworzeń, w rozważanym przez nas aspekcie, nadanym im przez Boga zob. DV, q. 8, a. 12c.

¹⁰⁵ Zob. ST I-II, q. 8, a. 1c: [...] *omnis inclinatio sit in bonum* [...].

jest się odniesionym (*ordinatum*) [...]. Gdyby bowiem wszystkie rzeczy skłaniały się do dobra, lecz nie miały w sobie jakiejś zasady tej skłonności, to można by twierdzić, że są skierowane do dobra, a nie że go pożądamy. Gdyż uważa się, że wszystkie rzeczy pożądamy dobra dążąc do niego samodzielnie z racji posiadanej zasady (*principium*)”¹⁰⁶. W tym miejscu mogło by się wydawać, że brakuje u Tomasza jednej, odpowiedniej władzy, której można by przypisać ową skłonność czy pożądanie. Można zadać pytanie o zasadę tej skłonności czy pożądania, o jej miejsce w strukturze bytu. Odpowiedź jednak nie jest prosta. Nie wystarczy bowiem uznać, że pożądanie dobra jest właściwe tylko woli, albo poznanie prawdy jest właściwe intelektowi. Oczywiście tak jest, ale Tomasz daje do zrozumienia, że owo pożądanie jest czymś najbardziej pierwotnym, celowo nie przyporządkowuje go do jednej konkretnej władzy. T. Stępień wyjaśniając tę kwestię stwierdzi, że dążenie naturalne (które możemy nazwać pożądaniem naturalnym) jest obecne we wszystkich władzach dążeniowych – czyli we władzy zmysłowej pożądliwej i gniewliwej oraz we władzy intelektualnej woli, której przedmiot ukazuje intelekt¹⁰⁷. Zatem nie jakaś konkretna władza ludzka jest odpowiedzialna za realizowanie celu ostatecznego, lecz cały człowiek. Natura ludzka jako zasada działań, stworzona przez Boga jest zdolna do takich działań, dzięki którym będzie realizować ów cel. Innymi słowy pożądanie celu jest zgodne z naturą bytu, która jest pochodna.

Precyzując zagadnienie naturalnych skłonności na gruncie antropologii filozoficznej Tomasza możemy powiedzieć, że są one zaczątkami sprawności intelektu i woli¹⁰⁸. Nabycie tych sprawności jest doskonałością bytu, której uzyskanie możliwe jest na dwa sposoby: z pomocą przyczyny zewnętrznej oraz wysiłkiem działania wynikającego z własnej natury¹⁰⁹. Oprócz tego, Bóg wyposaża (obdarowuje) człowieka w niektóre ze sprawności¹¹⁰. Czyni to z dwóch powodów: pierwszy, ponieważ cel ostateczny przewyższa ludzkie możliwości, a więc i sprawności przez

¹⁰⁶ DV, q. 22, a. 1c.

¹⁰⁷ T. Stępień, *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003, s. 84 -85; Por. ST I-II, q. 10, a. 1c.

¹⁰⁸ Por. DV, q. 11, a. 1c.

¹⁰⁹ Tamże.

Sprawność jest pewnym aktem intelektu – zob. DV, q. 11, a. 2, ad 12.

¹¹⁰ Dodajmy, że Tomaszowi zarówno chodzi o sprawności, jak i cnoty, a w szczególnym wypadku nawet łaskę. Dodajmy, że takie ujęcie sprawności pozwala na ich podział: sprawności i cnoty wynikające z działania intelektu i woli (będą to sprawności wynikające z natury władzy) oraz sprawności dane człowiekowi dzięki łasce np. *lumen gloriae* (będą to sprawności przekraczające naturę danej władzy). Istnieje też pewna skłonność bytu do celu ostatecznego, którą widać w przypadku działania władz, ale nie tylko – zagadnienie to zostanie rozwinięte w pracy – jest ona niejako wpisana w naturę bytu przygodnego.

Boga dane muszą być adekwatne do tego celu; po drugie jedynie Bóg może pominąć porządek przyczyn wtórych i dać sprawności człowiekowi wynikające z jego natury¹¹¹.

Gdy uwzględnimy, w naszych rozważaniach, ostateczny cel człowieka, to stwierdzimy, że zgodnie z naturą człowiek jest dostosowany do celu naturalnego, czyli „kontemplacji rzeczy boskich, to jest możliwe – doda Tomasz - dzięki zdolnościom naturalnym. Ale też jest cel przekraczający przystosowanie ludzkiej natury – cel ostateczny, do niego został człowiek powołany przez Boga”. W tym miejscu należy dodać, że Bóg obdarza człowieka łaską i miłością nadprzyrodzoną, by realizowanie tego celu ostatecznego było możliwe. Zarówno łaska jak i miłość nadprzyrodzona nie niszczą natury, lecz są niejako na niej ufundowane przez Stwórcę, co Tomasz niejednokrotnie podkreśla¹¹².

2.1.3. Zależności zachodzące między skutkiem a przyczynami

Ważnym wydaje się być przeanalizowanie zależności zachodzących między skutkiem a przyczynami, ponieważ konsekwencje wyprowadzane na tej płaszczyźnie przez Tomasza, są obecne w analizowanym przez nas przyczynowaniu celowym. Odnajdujemy tu takie problemy jak: podobieństwo skutku do przyczyny, przygodność skutku, wielość przyczyn jednego skutku, naśladowanie przyczyny przez skutek etc. Taka analiza tego zagadnienia jest wyznaczona przez tradycję neoplatońską – zwłaszcza *Liber de causis*. Jak zobaczymy Tomasz powołując się na tę tradycję - dystansuje ją. Jednak nie oznacza to, że z niej nie czerpie, bowiem niektóre jego analizy i twierdzenia noszą ewidentne „ślady” neoplatońskich rozważań (np. problem partycypacji jest zagadnieniem typowo neoplatońskim, ale użytym przez Akwinatę w jego własnym rozumieniu). Dodajmy także, że rozważania o rzeczywistości w której wszystko co jest, jest albo przyczyną albo skutkiem jest obecne w *Liber de causis*¹¹³.

¹¹¹ Por. ST I-II, q. 51, a. 4c.

¹¹² Por. DV, q. 27, a. 2c.

Tomasz miłość nadprzyrodzoną – *caritas* – określa jako „pewną skłonność wlaną rozumnej naturze dla dążenia do Boga” - *De caritate*, a. 9c, tł. J. Ruszczyński, Warszawa 1994, s. 90-91.

O łasce Tomasz pisze: *gratia excedit conditionem naturae creatae* – ST I-II, q. 112, a. 1c; Por. tamże, q. 114, a. 2c.

Problem konieczności Objawienia porusza również E. Gilson – zob. tenże, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 406-407.

¹¹³ Zob. *Liber de causis*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970, s. 160 (XI, 106). Z tego wynika, że przyczyna (przyczyny) może (mogą) powodować skutek, tylko dzięki działaniu przyczyny Pierwszej – określanej jako *causa causarum*. Jest to tzw. liniowy układ przyczyn. Zob. *Liber de causis*, s. 170 (XVIII,

Pierwsza zależność dotyczy podobieństwa skutku do przyczyny. Znając skutek możemy powiedzieć coś o przyczynie, ale nie w sposób zupełny, doskonały. „Należy też, jak się wydaje, wziąć pod uwagę to, że rzeczywistość zmysłowo poznawalna, z której rozum ludzki (*humana ratio*) bierze początek poznania, zachowuje w sobie pewne ślady podobieństwa do Boga, ale tak niedoskonałe, że są one całkowicie niewystarczające do ujawnienia substancji samego Boga. Skutki bowiem mają na swój sposób podobieństwo do swych przyczyn, skoro przyczyna sprawcza sprawia coś podobnego do siebie. Skutek jednak nie osiąga nigdy doskonałego podobieństwa do przyczyny”¹¹⁴.

Druga zależność dotyczy podobieństwa skutku do przyczyny z perspektywy przyczynowania sprawczego. „Skutki nie dorównują swoim przyczynom i nie zgadzają się z nimi w nazwie i pojęciu (*in nomine et ratione*), musi jednak zachodzić między nimi jakieś podobieństwo – do natury czynności należy bowiem by przyczyna sprawcza sprawiała coś podobnego do siebie, gdyż każda rzecz działa o ile jest w akcji. Stąd też forma skutku znajduje się jakoś w przyczynie przewyższającej skutek, lecz w inny sposób i w innym znaczeniu, dlatego też przyczynę tę określamy jako wieloznaczną”¹¹⁵.

Trzecia zależność dotyczy przygodności skutku, którą wyznacza zawsze przyczyna bliższa. „Nie może być koniecznego skutku tam, gdzie jest przyczyna przygodna, mogłoby się zdarzyć, że istniałby skutek po usunięciu przyczyny. Przyczyna zaś ostatecznego skutku może być przyczyną najbliższą lub dalszą. Gdyby więc najbliższa przyczyna była przygodna, musiałby i skutek być przygodny, nawet gdyby dalsza przyczyna była konieczna. Tak na przykład rośliny niekoniecznie owocują, chociaż ruch słońca jest konieczny, a to z racji przygodnych przyczyn pośrednich. Wiedza zaś Boga, choć jest przyczyną rzeczy, które zna, jest jednak przyczyną dalszą. A zatem jej konieczności nie sprzeciwia się przygodność poznanych

148); tamże, s. 133 (I, 1-3).

Por. P. Bany, *Problem esse i partycypacji w komentarzu św. Tomasza z Akwinu do Liber de causis*, rozprawa doktorska UKSW, Warszawa 2002, s. 7.

¹¹⁴ SCG I, cap. 8: [...] *Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile: non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit [...]*.

¹¹⁵ SCG I, cap. 29.

Podobnie Tomasz pisze w: DV, q. 2, a. 3c: „należy więc wiedzieć, że skoro każdy działający działa, o ile jest w akcji, to skutek jego działania w pewien sposób znajduje się w działającym. Stąd zasada, że każdy działający sprawia coś podobnego do siebie”.

Por. także SCG I, cap. 73; tamże, cap. 49; SCG II, cap. 21; tamże, cap. 46.

rzeczy, skoro niekiedy przyczyny pośrednie są przygodne”¹¹⁶.

Czwarta jest odróżnieniem przyczyny partykularnej od przyczyny powszechnej w oparciu o stwarzanie. „Każdą materię ogranicza do jakiegoś gatunku wprowadzona forma. Przyczyna sprawcza zatem, dążąc do jakiegoś określonego gatunku, czyni coś z uprzednio istniejącej materii przez wprowadzenie formy na wszelkie sposoby. Taka zaś przyczyna jest przyczyną partykularną, przyczyny bowiem są proporcjonalne do swoich skutków (*causae enim causatis proportionales sunt*). Przyczyna więc, która do działania potrzebuje z konieczności uprzednio istniejącej materii, jest przyczyną partykularną. Bóg zaś działa jako powszechna przyczyna istnienia (*causa universalis essendi*), jak to wykazaliśmy powyżej. Nie potrzebuje więc w swym działaniu uprzednio istniejącej materii¹¹⁷. Z tego również wynika, że Tomasz zalicza przyczyny pośrednie do przyczyn sprawczych.

Piąta zależność rozróżnia przyczynę istnienia, którą jest Bóg i przyczyny istoty, które są przyczynami dalszymi. „Istnienie zaś jest pierwszym skutkiem [działania], jest to oczywiste z powodu jego powszechności. Przyczyną właściwą istnienia jest więc przyczyna sprawcza pierwsza i powszechna, którą jest Bóg. Natomiast inne przyczyny nie są przyczyną istnienia (*causa essendi*) wprost, lecz przyczyną bycia czymś (*causa essendi hoc*), jak na przykład człowiekiem lub czymś białym”¹¹⁸.

Szósta pokazuje zależność przyczyny instrumentalnej od przyczyny pierwszej. Tomasz precyzuje tutaj na czym polega przyczynowanie przez przyczyny wtóre. „Każda rzecz, która powstała w sposób odpowiadający jakiejś naturze (*secundum aliquam naturam*), nie może być pierwszą przyczyną tej natury, lecz tylko przyczyną drugą i instrumentalną [...]. I stąd jednoznaczna przyczyna powstawania musi być niejako przyczyną instrumentalną odnośnie do tego, co jest pierwszą przyczyną całego gatunku. I dlatego trzeba wszystkie niższe przyczyny działające sprowadzić do przyczyn wyższych, podobnie jak przyczyny instrumentalne sprowadza się do przyczyn pierwszych. Istnienie zaś każdej substancji poza Bogiem ma jakąś przyczynę,

¹¹⁶ SCG I, cap. 67.

Por. DV, q. 2, a. 14, ad 5.

¹¹⁷ SCG II, cap. 16.

¹¹⁸ SCG II, cap. 21: [...] *Esse autem est causatum primum: quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est. Alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa essendi hoc, ut hominem vel album.* Dalej Tomasz sprecyzuje, że przyczynowość przyczyn wtórych jest inna niż przyczynowość stwórcza: *Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit: quia non potest aliquid praexistere quod sit extra ens simpliciter. Per alias factiones fit hoc ens vel tale: nam ex ente praexistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio [...]* – Tamże.

jak to powyżej wykazaliśmy. Żadna więc substancja nie może być inną przyczyną istnienia niż instrumentalną i działającą na mocy innej przyczyny (*et agens in virtute alterius*). Przyczyna instrumentalna zaś powoduje coś nie inaczej, jak tylko przez ruch, gdyż do istoty takiej przyczyny należy, by była poruszającą poruszaną. Stwarzanie natomiast nie jest ruchem, jak to wykazaliśmy. Żadna więc substancja prócz Boga nie może niczego stworzyć¹¹⁹.

Siódma pokazuje, że jest tylko jedna przyczyna będąca czystym aktem, którą jest Bóg. Inne przyczyny, czyli przyczyny pośrednie są złożone z aktu i możliwości. „Kaźda przyczyna sprawcza działa o tyle, o ile jest w akcji. Typ aktu kaźdej przyczyny jest sposobem działania jej mocy (*secundum igitur modum actus uniuscuiusque agentis est modus suae virtutis in agendo*); człowiek bowiem rodzi człowieka, a ogień rodzi ogień. Bóg zaś jest aktem doskonałym, mającym w sobie doskonałości wszystkich rzeczy, jak to wykazaliśmy powyżej¹²⁰.

Ósma pokazuje wolność woli pierwszej przyczyny i konieczność wynikającą z natury bytu stworzonego. „Skoro więc kaźda przyczyna działa o tyle, o ile dąży do dobra - cel bowiem jest czymś poruszającym – przyczynę działającą przez wolę trzeba przyrównać do przyczyny działającej z konieczności natury, tak jak przyczynę powszechną do przyczyny szczegółowej. Przyczyna szczegółowa ma się do powszechnej jako coś od niej późniejszego i jako jej narzędzie. Musi więc pierwsza przyczyna działać na zasadzie woli, a nie z konieczności natury¹²¹.

Dziewiąta wskazuje na podobieństwo skutku do przyczyny, którą jest Bóg. Jest to podobieństwo co do bytowania i co do działania. „Nie jest też zbyt cennym, jeśli Bóg sam przez się może powodować wszystkie skutki naturalne, by i pewne i inne przyczyny je powodowały. Nie pochodzi to bowiem z niedostateczności mocy Bożej, lecz z niezmierności Jego dobroci, dla której chciał udzielić rzeczom Swego

¹¹⁹ SCG II, cap. 21.

Przyczyna nadrzędna działa tylko wtedy, gdy posługuje się nią przyczyna główna. Dzięki działaniu przyczyny głównej i narzędziej powstaje jeden skutek, np. malarz przy pomocy pędzli i farb maluje obraz; same farby i pędzel, które są przyczynami narzędzimi, nie namalują obrazu, jeśli nie użyje ich malarz (przyczyna główna). Jednak sam Tomasz komplikuje nieco to zagadnienie odnosząc je do stwarzania i powstania bytu. Jak zobaczymy, zagadnienie to w zmodyfikowanej wersji Akwinaty odnajdujemy w szeroko rozumianych rządach Bożych i Opatrzności.

¹²⁰ SCG II, cap. 22.

¹²¹ SCG II, cap. 23.

Podobnie w: DV, q. 5, a. 4, ad 7: „skutki zachodzące w dziedzinie rzeczy niższych można rozważyć dwojako. W pierwszym przypadku w odniesieniu (*in ordine*) do przyczyn bliższych – wówczas wiele z nich zdarza się przypadkowo; w drugim przypadku w odniesieniu do pierwszej przyczyny, a wówczas nic w świecie nie dzieje się przypadkowo. Nie wynika jednak z tego, że wszystko dzieje się z konieczności, gdyż skutki nie przejmują konieczności i przygodności pierwszych przyczyn, lecz przyczyn najbliższych”.

podobieństwa, nie tylko odnośnie bytowania (*essent*), lecz także odnośnie do tego, by się stawały przyczyną innych rzeczy; tymi bowiem dwoma sposobami dostępują wszystkie stworzenia wspólnie podobieństwa Bożego, jak to powyżej wykazano. W ten sposób ukazuje się także piękno porządku w rzeczach stworzonych”¹²².

W dziesiątej zależności, w nawiązaniu do Opatrzności, Tomasz powie: „Skoro więc pośród przyczyn najbliższych jest wiele takich, które mogą zawieść, nie wszystkie skutki podlegające opatrzności, będą koniecznymi, lecz wiele z nich będzie przypadłościowych [...] Byt dzieli się na przypadłościowy i konieczny; i to jest podział bytu jako takiego. Gdyby więc Opatrzność Boża wykluczała to, co przypadłościowe, nie wszystkie stopnie rzeczy byłyby zachowane”¹²³.

Jedenaste rozróżnienie dotyczy własności bytu – w tym przypadku władz człowieka - w aspekcie ich przyczyny celowej i sprawczej, którą jest dusza ludzka. Akcent pada na możliwość w duszy do podmiotowania władz. „Dla przypadłości, będącej cechą właściwą, przyczyną celową, a w pewnej mierze też sprawczą jest podmiot; spełnia on też rolę przyczyny materialnej w tym stopniu, w jakim jest on zdolny do przyjęcia przypadłości. Na podstawie tego można przyjąć, że istota duszy jest przyczyną wszystkich władz, jako ich cel i jako czynna zasada; dla niektórych zaś władz jest ona podmiotem przyjmującym”¹²⁴.

Dwunasta zależność dotyczy porządku między przyczynami oraz zależności między przyczynami pośrednimi a Bogiem. Poruszona zostaje również problematyka podtrzymywania w istnieniu substancji przygodnych przez Boga. „Skoro bowiem przyczyny są liczne i ułożone według porządku, musi tak być, że skutek najpierw i w pierwszym rzędzie zależy od pierwszej przyczyny, a w drugim rzędzie od wszystkich przyczyn pośrednich. I dlatego to właśnie pierwsza przyczyna w pierwszym rzędzie zachowuje skutek w istnieniu, a dopiero w drugim rzędzie czynią to wszystkie przyczyny pośrednie: i to tym bardziej, im przyczyna jest wyższą i bliższą pierwszej

¹²² SCG III, cap. 70.

Por. DV, q. 11, a. 1c.

¹²³ SCG III, cap. 42.

S. Swieżawski zwraca uwagę, że „tylko w szeregu przyczyn istotnych nie może zachodzić szereg nieskończony i tylko w szeregu takich przyczyn każda dalsza przyczyna musi być coraz doskonalsza, czyli musi być coraz bardziej aktem, aż wreszcie przyczyna pierwsza jawi się nam jako akt czysty”. - Zob. wstęp do ST I, q. 75, s. 7.

¹²⁴ ST I, q. 6, ad 2.

Nieco dalej Tomasz doda, że istota duszy ujęta jako odrębna i sama przez się lub połączona z ciałem odnosi się do władz na sposób zasady (czynnej i przyjmującej) i celu. Z tego zaś wynika, że władze duszy, które są doskonalsze i mające pierwszeństwo z natury są źródłem innych władz jako ich czynna zasad i cel. Natomiast odwrotnie jest, gdy rozpatrujemy to zagadnienie od strony zasady przyjmującej, to pierwszeństwo mają władze mniej doskonałe, stając się tym samym źródłem władz doskonalszych – Por. ST I, q. 77, a. 7c.

przyczynie. [...] Należy więc powiedzieć, że Bóg zachowuje niektóre rzeczy w istnieniu za pośrednictwem niektórych przyczyn pośrednich”¹²⁵.

Trzynasta natomiast dotyczy zauważenia przez Tomasza, że „Bóg działa wystarczająco w rzeczach na sposób pierwszej przyczyny sprawczej. Z tego jednak powodu działanie drugich przyczyn sprawczych nie jest zbyteczne”¹²⁶ i nieco dalej doda: „jedna czynność nie pochodzi od dwóch przyczyn sprawczych jednego porządku. Nic jednak nie przeszkadza, żeby jedna i ta sama czynność pochodziła na raz od pierwszej i drugiej przyczyny sprawczej”¹²⁷.

Czternasta zależność ukazuje pierwszeństwo przyczyny celowej przez innymi przyczynami. Akwinata doda, że przyczyna celowa doskonali swój skutek¹²⁸.

Podsumowując powyższe zależności możemy powiedzieć, że przyczyna sprawia skutek podobny do siebie. Dotyczy to zarówno wewnętrznych pryncypiów, jak i działania skutku. Także wskazano, że jeden skutek może mieć więcej przyczyn niż jedną (Boga) – Bóg jest przyczyną istnienia, a przyczynami stawania się są przyczyny wtóre i to one są odpowiedzialne za przygodność skutku. Jest to o tyle ważne, że jak zobaczymy porządek między Przyczyną Pierwszą a przyczynami wtórymi, okaże się być jedną z ważniejszych kwestii, w analizowanym przez nas przyczynowaniu celowym. Ponadto prymat przyznany jest przyczynie celowej, ponieważ to ona doskonali skutek, tak że staje się on podobny do swej przyczyny na różnych płaszczyznach. Z tego zaś wynika, że przyczynowanie Boga nie kończy się na sprawczości, stworzeniu, lecz także trwa ono niejako pod postacią przyczynowania celowego nad bytem stworzonym. Mówimy wtedy zarówno o Opatrzności Bożej, która wyznacza pewien porządek między przyczynami wtórymi, jak i o doskonaleniu

¹²⁵ ST I, q. 104, a. 2c: [...] *Cum enim sunt multae causae ordinatae, necesse est quod effectus dependeat primo quidem et principaliter a causa prima; secundario vero ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundario vero omnes mediae causae, et tanto magis quanto causa fuerit altior et primae causae proximior. Unde superioribus causis, etiam in corporalibus rebus, attribuitur conservatio et permanentia rerum [...]. Sic igitur dicendum est quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.*

Podobnie Tomasz powie odnoście przeznaczenia w DV, q. 6, a. 2c: „przyczynę od skutku różni to, że cokolwiek jest przyczyną przyczyny, musi być przyczyną skutku, lecz to, co jest przyczyną skutku, nie musi być przyczyną przyczyny. Tak jak, jasne jest, że pierwsza przyczyna stwarza swój skutek przez przyczynę drugą, a wobec tego przyczyna druga przyczynuje w pewien sposób skutek przyczyny pierwszej, ale nie jest jednak jej przyczyną. Aby więc wykryć przyczynę przeznaczenia, trzeba wyjść od tego, co stwierdzono poprzednio, mianowicie, że przeznaczenie jest pewnym skierowaniem do celu, które podejmuje rozum poruszony przez wolę. Dlatego też coś może być przyczyną przeznaczenia przez to, że może poruszyć wolę”.

¹²⁶ ST I, q. 105, a. 5, ad 1.

¹²⁷ ST I, q. 105, a. 5, ad 2.

¹²⁸ Por. DV, q. 21, a. 3, ad 3.

bytu stworzonego w upodobnieniu się do swojej przyczyny. To upodobnienie możemy nazwać, za Tomaszem, dążeniem.

Kolejna ważna konsekwencja staje się widoczna, gdy pogrupujemy te argumenty, według ich punktu wyjścia – skutku lub przyczyny. Zatem od skutku do przyczyny wychodzą zależności: od pierwszej do trzeciej, piąta i szósta, oraz dziewiąta. Natomiast od przyczyny do skutku: zależność czwarta, siódma i ósma, dwunasta i czternasta. Zauważymy wtedy, że w grupie pierwszej widoczne są doskonałości skutku nadane przez przyczynę. Natomiast w drugiej grupie pojawiają się zagadnienia mocy przyczyny, opatrności, ciągu przyczyn, czyli szereg zależności między przyczynami. Z tego wynika, że wyjaśnienia metodą indukcyjną (właściwą filozofii) wzbogacone zostają o konsekwencje metody dedukcyjnej (właściwej teologii).

2.2. Bóg jako ostateczna prawda i dobro a wewnątrzbytowe skłonności substancji przygodnych

W podrozdziale tym prześledzimy teksty Tomasza, które naprowadzą nas na rozumienie dążenia bytu przygodnego do Boga. W tym celu wskażemy, za Akwinatą, na Boga jako na ostateczną Prawdę – tu będziemy rozważali poznanie prawdy przez byt przygodny; oraz jako ostateczne Dobro – tu zwrócimy uwagę na pożądanie przez wolę dobra. Tomasz bowiem stwierdza: „Dobro, jak powiedziano, określa odniesienie do pożądania, prawda zaś odniesienie bytu do intelektu [...]”¹²⁹. Doprowadzi nas to do wykrycia wewnętrznych inklinacji (skłonności) w bycie przygodnym, które są konsekwencją stworzenia. Jeśli zatem skłonność jest konsekwencją przygodności bytu, to doskonałość intelektu oraz doskonałość woli będzie się wyrażała w zaktualizowaniu owej skłonności. Dlatego poruszony zostanie problem poznawania przez intelekt ostatecznej Prawdy oraz dążenie woli do ostatecznego Dobra.

Zarówno poznanie prawdy, jak i dążenie do dobra jest doskonałością bytu stworzonego. Jest to doskonałość nadana skutkowi przez Pierwszą Przyczynę. Gdy przyjrzymy się bliżej tym wymienionym przez Tomasza doskonałościom, to

¹²⁹ DV, q. 1, a. 2c: [...] *Et quia bonum, sicut dictum est, dicit ordinem entis ad appetitum, verum autem dicit ordinem ad intellectum [...]*.
Zob. także DV, q. 21, a. 1c.

odnajdziemy tam przyczynowanie celowe, a precyzyjniej to określając - konsekwencje przyczynowania celowego w bycie przygodnym. Właśnie zidentyfikowanie owych skłonności pozwala na umiejscowienie ich w perspektywie przyczynowania celowego, jako doskonałości wyrażających się w drodze bytu stworzonego do Boga. Akwinata pisze: „są dwa stopnie doskonałości – doskonałość pierwsza i wtóra. Pierwszą doskonałością jest forma, przez którą każda rzecz ma istnienie, toteż nie traci jej żadna rzecz dopóki trwa. Wtórą doskonałością jest działanie, które jest celem rzeczy albo tym, poprzez co osiąga cel – tej doskonałości rzecz jest niekiedy pozbawiona. Pierwsza zaś doskonałość stanowi o naturze prawdy w rzeczach. Na podstawie tego bowiem, że rzecz posiada formę, odtwarza sztukę Bożego intelektu i sprawia w duszy wiedzę o sobie. Wtóra natomiast doskonałość stanowi o naturze dobra w rzeczy, które realizuje się w miarę osiągnięcia celu”¹³⁰.

2.2.1. Poznanie prawdy a kontemplacja

Poznanie ostatecznej, pierwszej prawdy, jak i dążenie do ostatecznego, pierwszego dobra, jest związane ze szczęściem człowieka. Tomasz stwierdza wyraźnie, że „szczęśliwość każdego stworzenia intelektualnego polega na jego doskonałym działaniu; tym zaś, co najwyższe w każdym stworzeniu rozumnym, jest intelekt. Dlatego szczęśliwość każdego stworzenia rozumnego musi polegać na doskonałym widzeniu intelektualnym. Doskonałość zaś widzenia intelektualnego zależy od doskonałości poznawanego przedmiotu, potwierdza to Filozof w X księdze Etyki [...]. Gdyby więc stworzenie rozumne w swym najdoskonalszym oglądzie nie osiągało widzenia istoty Boga, to jego szczęśliwością nie byłby sam Bóg, ale coś poniżej Boga, a to jest niemożliwe, ponieważ ostateczną doskonałość każda rzecz osiąga wtedy, gdy dochodzi do swojego początku. A jak podaje prawdziwa wiara, sam Bóg bezpośrednio stwarza wszystkie rozumne stworzenia. Dlatego zgodnie z wiarą każde stworzenie rozumne, które osiąga szczęśliwość, widzi Boga w istocie”¹³¹. W pełni nie jest ona możliwa do osiągnięcia za życia, jednak nie oznacza to, że nie jest

¹³⁰ DV, q. 1, a. 10, ad 3.

¹³¹ DV, q. 8, a. 1c: [...]*Constat enim quod cuiuslibet intellectualis creaturae beatitudo consistit in sua perfectissima operatione. Illud autem quod est supremum in qualibet creatura rationali, est intellectus. Unde oportet quod beatitudo cuiuslibet creaturae rationalis in nobilissima visione intellectus consistat. Nobilitas autem intellectivae visionis est ex nobilitate intellecti [...].*

możliwa wcale. Dodajmy, że znamienne jest dla Tomasza odnoszenie się w tym miejscu do eschatologii. Jak zobaczymy, ta kontynuacja w porządku łaski, wymaga jako fundamentu natury. To natura człowieka została tak wyposażona przez Boga, że do pewnych prawd i pewnych dóbr, może on dojść wysiłkami wynikającymi z własnej natury lub przy pomocy otrzymanej łaski od Boga. Przede wszystkim chodzić tu będzie o poznawanie przyczyn, prawdy, które wynika z natury intelektu i jak zobaczymy, jest ono niejako „echem” skłonności w intelekcie do poznania Pierwszej Prawdy, Pierwszej Przyczyny. Innymi słowy, jest to miejsce w którym należałoby zidentyfikować sprawności teoretyczne intelektu (*intellectus principiorum*), jako wynikające z natury intelektu¹³².

W *Summie Teologii* czytamy: „ostateczne szczęście człowieka nie polega na poznawaniu jakichkolwiek substancji oddzielonych od materii, lecz na poznaniu samego Boga, którego widzieć można tylko dzięki łasce”¹³³. Sprecyzujmy, że Tomaszowi chodzi o tzw. „wizję uszczęśliwiającą”, która jest kresem poznania w ogóle i kresem dążenia w ogóle. Jest zatem intelektualnym oglądem istoty Bożej. S. Swieżawski wyjaśniając to zagadnienie twierdzi, że dostępne człowiekowi szczęście opiera się na akcie intelektu (działaniu intelektu). Tak samo szczęście wieczne polega na intelektualnym oglądzie Boga, któremu towarzyszy, niejako wtórnie, akt woli¹³⁴. Twierdzenie to, historyk filozofii wyprowadza z zasady mówiącej o tym, że nic nie może być pożądane, co najpierw nie jest poznane¹³⁵.

Sam Tomasz, w aspekcie poznania prawdy ostatecznej, którą jest Bóg, przyzna prymat intelektowi nad wolą. W *Summie contra Gentiles* stwierdzi: „spośród zaś wszystkich części człowieka jest intelekt najwyższym poruszającym; intelekt bowiem porusza pożądaniem, przedstawiając mu jego przedmiot; a pożądanie umysłowe, to jest wola, porusza pożądaniem zmysłowymi, to jest gniewliwym i pożądlwym; stąd też słuchamy pożądlwości tylko na rozkaz woli; a pożądanie

¹³² Zob. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 281-292. Dodajmy, że autor wiąże sprawności teoretyczne z prawem naturalnym.

¹³³ ST I, q. 89, a. 2, ad 3.

Por. DV, q. 8, a. 3c. Tomasz stwierdza tam, że konieczne jest przygotowanie intelektu do oglądania istoty Bożej. Nie dzieje się to jednak w porządku natury, lecz łaski. Dzięki łasce możliwe jest takie uzyskanie sprawności intelektu, które Tomasz określa jako *lumen gloriae* lub *lux gloriae* – DV, q. 8, a. 3, ad 6.

O łasce, sprawnościach intelektu danych przez Boga zob. DV, q. 22, a. 8c.

¹³⁴ S. Swieżawski, wstęp do ST I, q. 76, s. 82-83.

Zob. DV, q. 22, a. 7c.

¹³⁵ Swieżawski wprost stwierdzi: „wiadomo, że św. Tomasz jest wyznawcą intelektualizmu i że przyznaje on z tej racji pierwszeństwo intelektowi wobec woli”. – S. Swieżawski, wstęp do ST I, q. 82, s. 388.

zmysłowe, gdy wola zezwala, porusza już ciałem. A zatem cel intelektu jest celem wszystkich działań ludzkich. Celem zaś i dobrem intelektu jest prawda, a więc celem ostatecznym jest pierwsza prawda. Ostatecznym więc celem całego człowieka i wszystkich jego działań i pragnień jest poznanie pierwszej prawdy, którą jest Bóg¹³⁶. Z tego wynika, że kresem poznania intelektualnego jest oglądanie istoty Bożej, a skoro jest to działanie, to niewątpliwie jest ono doskonałością intelektu¹³⁷.

W aspekcie pożądania naturalnego, jako skłonności w bycie stworzonym przez Boga, i kierującym ten byt do Boga S. Swieżawski doda: „zachodzi to nie tylko w pożądaniu naturalnym – które realnie utożsamia się z naturą w pożądanie to wyposażoną, a poznanie towarzyszące temu pożądaniu jest poznaniem samego Boga, który ustanawia wszystkie natury i ich działania – ale również i tam, gdzie występuje pożądanie w ścisłym znaczeniu, a więc u jestestw poznających zmysłowo lub umysłowo”¹³⁸.

Zastanówmy się teraz, na czym polega tak ujmowana, przez Tomasza szczęśliwość człowieka. Akwinata powie, że na kontemplacji Boga. Jednak jak zauważyliśmy, człowiek w pełni tej szczęśliwości wysiłkami własnymi (wynikającymi z jego natury) osiągnąć nie może. Sprecyzujmy, że widzenie Boga w istocie to szczęście wieczne i jest ono rozważane w teologii. Natomiast szczęście doczesne polegać będzie, w ujęciu Tomasza, na kontemplacji prawd Bożych. Można by powiedzieć, że jest to środek do celu ostatecznego, podporządkowany do tego celu. Zatem każde działanie intelektu (i woli) podporządkowane celowi ostatecznemu będzie owym środkiem (tym samym - szczęściem doczesnym). Z tego wynika, że wszystkie sprawności, o ile są przyporządkowane do tego celu, są pewną doskonałością skłonności, nie są natomiast celem samym w sobie, lecz środkiem do

¹³⁶ SCG III, cap. 25. Nieco dalej dodaje, że człowiek z natury pragnie poznać pierwszą przyczynę (możemy to określić jako skłonność do doskonałości) jako cel ostateczny, czyli Boga - tamże.

Tomasz w następnym rozdziale pisze o pierwszeństwie intelektu przed wolą: „przede wszystkim bowiem i sam przez się, intelekt porusza wolą; gdyż wolą jako taką, porusza jej przedmiot, którym jest poznane dobro. Wola zaś porusza intelektem niejako przypadłościowo, o ile mianowicie samo rozumienie się ujmuje jako dobro, i jako takiego pragnie go wola, z czego wynika, że intelekt aktualnie rozumie (*intellectus actu intelligit*). A nawet w tym intelekt wyprzedza wolę; nigdy bowiem wola nie pragnęła rozumienia, gdyby najpierw intelekt nie ujmował samego rozumienia jako dobra. – I znowu wola porusza intelekt do aktualnego działania, w ten sposób, w jaki się mówi, że czynnik porusza; intelekt porusza bowiem wolę tym sposobem, jakim porusza cel; dobro intelektu jest bowiem celem woli; czynnik zaś jest w poruszaniu późniejszy od celu. Stąd widać, że intelekt jest wprost wyższym od woli; wola zaś jest wyższą od intelektu przypadłościowo i pod pewnym względem”. - SCG III, cap. 26.

Por. DV, q. 22, a. 11c; tamże q. 22, a. 12c.

¹³⁷ Por. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 150-158.

¹³⁸ S. Swieżawski, wstęp do ST I, q. 80, s. 347.

celu ostatecznego – wiecznej szczęśliwości. Zatem aby osiągnąć szczęśliwość wieczną potrzebna jest człowiekowi łaska dana przez Boga. Czym więc jest kontemplacja Prawdy? Tomasz odpowie: „jeśli więc ostateczna szczęśliwość człowieka nie polega na rzeczach zewnętrznych, które nazywamy dobrami losu, ani na dobrach ciała, ani na dobrach duszy odnośnie do jej części zmysłowej, ani odnośnie do jej części umysłowej, gdy chodzi o akty cnót moralnych, ani odnośnie do cnót intelektualnych, należących do działania, mianowicie sztuki i roztropności; wynika stąd, że ostateczna szczęśliwość człowieka polega na kontemplacji prawdy. Tylko ta czynność bowiem jest właściwa człowiekowi, i żadne spośród innych zwierząt w niej nie uczestniczy (*communicant*). Nie jest także ona skierowana do żadnego innego celu, gdyż szuka się kontemplacji prawdy dla niej samej [...]. Wynika stąd zatem, że ostateczna szczęśliwość ludzka polega na kontemplacji mądrości, odnoszącej się do rozważania rzeczy bożych. Drogą indukcji widać stąd także, co powyżej dowiedziono argumentami, że ostateczna szczęśliwość człowieka polega tylko na kontemplacji Boga”¹³⁹. Dodajmy, że nie chodzi Tomaszowi o poznanie prawdy przy pomocy wiary: „szczęśliwość zaspokaja naturalne pragnienie. Poznanie przez wiarę nie zaspokaja zaś pragnienia, lecz raczej je podnieca, każdy bowiem pragnie wiedzieć to, w co wierzy. [...] Poznanie Boga nazywa się celem, dlatego, że łączy z Bogiem, ostatecznym celem rzeczy. Poznaniem przez wiarę nie uobecnia się zaś przedmiot wiary doskonale intelektowi”¹⁴⁰.

Przyjrzyjmy się zatem bliżej temu jak Tomasz tłumaczy kontemplację Boga. Aby intelekt mógł kontemplować Prawdę musi zająć w nim jakaś przemiana, on sam musi zostać przemieniony, tak aby był zdolny kontemplować Bożą istotę. Wynika to z tego, że intelekt człowieka jest przystosowany do poznawania prawdy przy pomocy zmysłów. Bóg jako przedmiot intelektu (w poznaniu „uszcześliwiający”) przemienia, dostosowuje intelekt do siebie, by kontemplacja Prawdy była możliwa. Tomasz stwierdzi, że: „ostatecznym zaś kresem do którego może dojść kontemplacja jest substancja Boża (*divina substantia*). Musi więc umysł (*mens*), który widzi substancję Bożą, zupełnie być uwolniony od zmysłów cielesnych, czy to przez śmierć, czy przez

¹³⁹ SCG III, cap. 37: [...] *Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem [...]*.

¹⁴⁰ SCG III, cap. 40.

Zob. także DV, q. 14, a. 2, ad 12.

jakąś ekstazę (*raptum*)”¹⁴¹. A zatem „ostateczna szczęśliwość człowieka będzie więc polegać na poznaniu Boga, które umysł ludzki ma po życiu obecnym, sposobem, którym poznają go substancje oddzielone”¹⁴². Człowiekowi musi zostać udzielona łaska w stosunku do intelektu, w postaci sprawności zwanej *lumen gloriae*, aby możliwe było poznanie intelektualne Boga. Owo *lumen gloriae* jest właśnie takim przekształceniem intelektu, dzięki któremu to poznanie będzie możliwe. Jest doskonałością intelektu, którą możemy nazwać sprawnością daną człowiekowi przez łaskę. Czyli jest pewną doskonałą aktualizacją skłonności do Prawdy, która jest w intelekcie. Przemiana ta polega na tym, że intelekt staje się aktualnie zdolny do rozumienia istoty Bożej. „Musi więc nastąpić wzrost mocy intelektu przez przyjęcie jakiegoś nowego uzdolnienia (*dispositionis*) [...]. Ta zdolność więc, która wynosi intelekt stworzony do oglądania intelektualnego substancji Bożej, słusznie nazywa się światłem chwały, nie jakoby aktualizowała przedmiot intelektu, jako światło intelektu czynnego, lecz dlatego, że sprawia, iż intelekt możliwościowy staje się aktualnie zdolnym do rozumienia (*intellectum potentem actu intelligere*)”¹⁴³. Na koniec Tomasz doda, że ostatecznym kresem doskonałości w człowieku musi być najdoskonalszy przedmiot poznania intelektualnego, którym jest istota Boża. Z kolei z tego wynika, że szczęśliwość każdego rozumnego stworzenia polega na oglądaniu istoty Bożej, „a nie na tym – jak stwierdza Akwinata - że widzi ją mniej lub bardziej wyraźnie. Widzenie zbawionych nie różni się więc od widzenia doczesnego tym, że jedni widzą doskonalej a drudzy mniej doskonale, lecz tym, że jedni widzą, a drudzy nie widzą”¹⁴⁴.

Podsumowując, widzenie Boga w Jego istocie jest ostatecznym celem poznania intelektualnego, możliwego po śmierci dzięki *lumen gloriae*. Jednak z natury intelektu wynika poznawanie prawdy, która jest przedmiotem tej władzy. Poznawanie prawdy wynikające z natury możemy nazwać skłonnością – a zatem jest ono konsekwencją przyczynowania celowego. Sprawności intelektu służą człowiekowi, by dążyć w tym poznawaniu do poznania Prawdy Pierwszej, poprzez poznawanie prawd szczegółowych i wybieranie dóbr partykularnych podporządkowanych celowi ostatecznemu. Jak zobaczymy w podrozdziale następnym sprawności intelektu i woli

¹⁴¹ SCG III, cap. 47.

¹⁴² SCG III, cap. 48.

¹⁴³ SCG III, cap. 53.

¹⁴⁴ DV, q. 18, a. 1c.

Po śmierci dusza poznawać będzie mogła substancję Bożą tak jak aniołowie, ale dzięki łasce - Por. DV, q. 19, a. 1c.

(a w konsekwencji i ich działanie) są wzajemnie ze sobą powiązane w dążeniu do Boga. Wszystkie bowiem środki wiodące do tego celu powinny być mu podporządkowane. Dodajmy jeszcze, że możemy na gruncie metafizyki Tomasza powiedzieć, że skłonność do poznania Pierwszej Prawdy zostanie zaktualizowana i stanie się doskonałością – rozumiejącym oglądem. Zatem ciekawym wydaje się być ujęcie tego problemu jako aktu i możliwości.

Jak zatem widać, człowiekowi potrzebna jest Boża „interwencja” aby osiągnięcie szczęśliwości, której pragnienie zaszczerpione zostało w naturze ludzkiej mogło zostać osiągnięte w pełni¹⁴⁵. Człowiek Boga pragnie, ku Niemu podąża i w Nim osiąga szczęśliwość. Taka jest istota przyczynownia celowego przez Stwórcę. Z tego wynika, że z jednej strony byt stworzony zmierza ku Bogu, a z drugiej strony to Bóg ku niemu „wychodzi” i obdarza łaską¹⁴⁶.

2.2.2. Wolność woli a pożądanie dobra – dążenie do szczęśliwości

Wola zawsze odnosi się do dobra, które ujmuje jako cel. Jak wspominaliśmy, ostatecznym dobrem jest Bóg. A zatem w woli znajduje się skłonność do Dobra¹⁴⁷. To z natury woli wynika, że dąży ona do dobra jako celu. Przyjrzyjmy się zatem czy wola może nie pożądać swego celu ostatecznego, oraz czy jeśli go pożąda, to czy pożąda go z konieczności.

Tomasz wyjaśnia różnicę między wolą a pożądaniem naturalnym na podstawie działania bytu, które jest skierowane do celu. Pisze bowiem: „cokolwiek działa, musi działać dla jakiegoś celu. W szeregu bowiem przyczyn wzajemnie sobie przyporządkowanych, jeśli brak pierwszej, nie będzie także innych. Pośród zaś wszystkich przyczyn pierwsza jest przyczyna celowa, a to dlatego, że materia nie przyjmuje formy, jeśli nie poruszy jej istota działająca; żadna bowiem rzecz nie potrafi przeprowadzić siebie samej z możliwości do aktu. Istota zaś działająca porusza tylko na

¹⁴⁵ Por. A. Andrzejuk, *Prawda o dobru*, Warszawa 2000, s. 157. Autor powołuje się na Tomasza twierdząc, że naturalne pragnienie szczęścia musi znaleźć spełnienie - znajduje je (ponieważ nic co wynika z natury nie może być daremne), ale z „pomocą Bożej dobroci”. Por. SCG III, cap. 63.

¹⁴⁶ „Łaska nie jest konieczna do widzenia Boga w istocie jako bezpośrednia dyspozycja do widzenia, ale potrzebna jest dlatego, że przez łaskę człowiek zasługuje na to, by dane mu było światło chwały, dzięki któremu widzi Boga w istocie”. – DV, q. 8, a. 3, ad 6.

¹⁴⁷ „Lecz te rzeczy, które poznają cele, zawsze są skierowane do dobra jako do swego celu; wola bowiem, która jest pożądaniem i uprzednio poznanego celu, dąży do czegoś tylko pod pojęciem dobra, które jest jej przedmiotem” - SCG III, cap. 16; Por. definicję dobra z ST I-II q. 1, a. 1c: [...]*Bonum et finis est obiectum voluntatis* [...].

podstawie zamierzenia celu. Jeśliby bowiem ta istota nie była skierowana do jakiegoś skutku, nie zrobiłaby raczej tej rzeczy aniżeli czegoś innego, gdyż do wykonania jakiegoś określonego skutku, konieczne jest skierowanie do czegoś określonego, co miałoby charakter celu. Takie zaś skierowanie dokonuje się w rozumnej naturze przez umysłowe pożądanie, zwane wolą; w innych zaś stworzeniach dokonuje się przez przyrodzoną skłonność, zwaną pożądaniem naturalnym¹⁴⁸. Z tego wynika, że wola zawsze pożąda dobra, które jest celem. W tym miejscu odnajdujemy działanie intelektu, które powinno ukazywać woli dobro, do którego ona ma dążyć¹⁴⁹. Tomasz wyjaśnia, że „wśród władz poruszających u istot posiadających intelekt pierwszą jest wola, ponieważ wola skłania każdą władzę do właściwego jej aktu; poznajemy bowiem intelektualnie (*intelligimus*) dlatego, że chcemy, wyobrażamy sobie dlatego, że chcemy i tak dalej. A dzieje się tak dlatego, że przedmiotem woli jest cel, jakkolwiek intelekt porusza wolę – jednak nie na sposób przyczyny sprawczej i poruszającej, ale na sposób przyczyny celowej, przedstawiając jej przedmiot, którym jest cel”¹⁵⁰. Z tego wynika, że w woli znajduje się skłonność (pożądanie) do dobra. Ale to dobro przedstawia jej intelekt jako cel tego pożądania. W tym ujęciu sprawności woli, czyli cnoty, będą polegać na tym, by dążyła ona do tego dobra, które ukazuje jej intelekt oraz aby „poruszała” intelekt do poznania Dobra. Na tej podstawie widzimy nie tylko, że Bóg jest Dobrem, ale że skoro posiadanie woli jest doskonałością bytu stworzonego, to ta doskonałość musi znajdować się w Bogu. Doskonałość skutku znajduje się bowiem w przyczynie, a doskonałość skutku między innymi polega na tym, że naśladuje przyczynę swym działaniem. To Bóg jest sprawcą owej doskonałości, dlatego Tomasz doda, że „wszystko więc, co On uczynił, czy bezpośrednio, czy przez przyczyny drugie, kieruje się do Boga jako do celu. Takimi są zaś wszystkie byty, nic bowiem nie może istnieć [...], co by od Niego nie otrzymało bytu (*esse*). Wszystko więc jest skierowane do Boga jako do celu”¹⁵¹.

Czy wola zatem w swych wyborach jest wolna? Tomasz rozważa dwa rodzaje konieczności, o których możemy powiedzieć, że wola im podlega, mianowicie konieczność celowa (wola zawsze jest skierowana do celu) i konieczność naturalna

¹⁴⁸ ST I, q. 1, a. 2c.

¹⁴⁹ Szczegółowe opracowanie struktury decyzji jako swoistej „współpracy” intelektu i woli opracował A. Andrzejuk w: *Człowiek i decyzja*, Warszawa 1998, s. 32-36. O Sprawnościach intelektu i woli zob. tamże, s. 26-31.

¹⁵⁰ SCG I, cap. 72.

¹⁵¹ SCG III, cap. 17.

(dążenie do szczęśliwości). „Samo zaś poruszenie woli jest pewną skłonnością ku czemuś [...] Konieczność celowa natomiast nie jest sprzeczna z wolą, mianowicie, gdy do celu można dojść w jeden tylko sposób. [...] Podobnie też i konieczność naturalna nie sprzeciwia się woli. Przeciwnie muszą się one zgadzać ze sobą, gdyż podobnie jak intelekt z konieczności uznaje pierwsze zasady poznania, tak też i wola w sposób konieczny zmierza do ostatecznego celu, którym jest szczęśliwość”¹⁵². Kwestią sporną mógłby być fakt, że przecież człowiek może wybierać różne dobra i dążyć na różne sposoby do odmiennych rzeczy. Problem ten Tomasz rozwiązuje twierdząc, za Arystotelesem: „panami naszych czynów jesteśmy z racji tego, że możemy wybierać to lub owo. Ale wybór nie dotyczy celu, lecz – jak czytamy w III księdze *Etyki* – tego, co do celu prowadzi. Stąd pożądanie ostatecznego celu nie należy do tego, czego jesteśmy panami”¹⁵³. Wybór zatem nigdy nie dotyczy celu ostatecznego, a jedynie środków prowadzących do tego celu lub celów partykularnych¹⁵⁴. Dlatego Tomasz doda: „istnieją bowiem pewne dobra szczegółowe, które nie pozostają w koniecznym związku ze szczęśliwością, gdyż i bez nich można cieszyć się szczęściem. Do takich dóbr nie zmierza wola z konieczności. Istnieją natomiast inne dobra, od których szczęśliwość zależy w sposób konieczny, a mianowicie te, dzięki którym człowiek zmierza do Boga i tkwi w Bogu, który sam tylko i wyłącznie stanowi prawdziwą szczęśliwość”¹⁵⁵. W tym miejscu odnajdujemy problem cnót woli. Usprawioną wolą pożąda dobra, które przedstawia jej intelekt. Takie zaś dobro wydaje się być środkiem do celu ostatecznego. Nie bez znaczenia jest tu także rola przyczyn zewnętrznych, bowiem mogą one wpływać na człowieka, ukazując mu cel ostateczny lub środki do niego wiodące¹⁵⁶. Dodajmy, że samego poruszenia woli człowieka ostatecznie może dokonać tylko Bóg¹⁵⁷, ponieważ tylko wola odnosi się do natury celu, czyli do dobra

¹⁵² ST I, q. 82, a. 1c; Por. DV, q. 22, a. 5c; Wola jest zdeterminowana przez skłonność do celu ostatecznego, ale ta skłonność wynika z jej natury - tamże q. 22, a. 5, ad 1.

Skoro wola jest pewną skłonnością, jest pożądaniem zdeterminowanym przez cel, to pożąda go w sposób ostateczny – Por. DV, q. 22, a. 5c; Tamże, q. 22, a. 5, ad 1.

¹⁵³ ST I, q. 82, a. 1, ad 3.

¹⁵⁴ Por. ST I, q. 83, a. 3c; Tamże, q. 83, a. 4c.

¹⁵⁵ ST I, q. 82, a. 2c.

¹⁵⁶ Konieczność narzucona przez przyczynę zewnętrzną jest dwojaka. Pierwsza gdy człowiek zostaje zdeterminowany do uczynienia czegoś. Druga konieczność polega na określeniu celu. Pierwsza nie dotyczy woli - wola z natury jest wolna od przymusu. Druga konieczność natomiast może dotyczyć woli - wola powinna iść za dobrem, albo unikać zła. - Zob. DV, q. 17, a. 3c.

¹⁵⁷ Zob. DV, q. 8, a. 13c; Tamże q. 8, a. 13, ad 5.

O konieczności woli zob. DV, q. 22, a. 6c.

jako dobra¹⁵⁸. Wszystkie pozostałe przyczyny oddziałują na człowieka poprzez zmysły i władze zmysłowe wewnętrzne.

Podsumowując, skłonność woli do dobra ostatecznego podobna jest do pożądania naturalnego, wynika bowiem z jej natury, czyli jest naturze właściwa¹⁵⁹. Wola zwraca się do dobra jako celu. Tomasz za Arystotelesem przypomina, że prawda znajduje się w umyśle, a dobro w rzeczach, gdyż forma jest wewnątrz, a cel na zewnątrz. Dlatego dobro i prawda nie są przedmiotami na tej samej zasadzie¹⁶⁰. Dążenie do celu wyznaczone przez wolę jest upodobnieniem się do Boga, tak jak skutek jest podobny do przyczyny. „W rzeczach widać z całą oczywistością, że z natury pożądają bytu (*esse*), stąd chociaż podlegają rozkładowi, z natury sprzeciwiają się temu, co powoduje ich rozkład, i dążą tam, gdzie się mogą utrzymać w bycie. [...] Wedle tego zaś ma każda rzecz istnienie (*esse*), że upodabnia się do Boga, który jest Samoistnym Aktem Istnienia (*Ipsum Esse Subsistens*), a wszystko inne tylko uczestniczy w istnieniu (*esse*). Wszystko więc pożąda upodobnienia się do Boga jako ostatecznego celu”¹⁶¹. Przypomnijmy, że doskonałością człowieka jest to, że posiada zarówno intelekt jak i wolę. Obie władze (współpracując ze sobą) pełnią zasadniczą rolę w dążeniu człowieka do szczęśliwości – w dążeniu do Boga. Tomasz doda: „ale z natury swojej człowiek znajduje się na najniższym stopniu [w hierarchii istot], których udziałem jest szczęśliwość, i z tego powodu potrzeba duszy ludzkiej liczych i rozmaitych działań i władz”¹⁶².

2.2.3. Stwórca a stworzenie – partycypacja jako skutek pochodności bytu stworzonego

Już na samym początku wyjaśnijmy, za Tomaszem, że między Stwórcą a stworzeniem zachodzi pewna zależność przyczynowa, lecz nie jest to równość. W *De veritate* Tomasz jednoznacznie stwierdza: „i mimo, że w jakimś sensie coś w stworzeniu pochodzi od Boga, w żadnym znaczeniu nie można jednak uznać, że stworzenie ma coś w taki sposób, w jaki ma to Bóg. Dlatego mimo, że w pewnym

¹⁵⁸ Por. DV, q. 14, a. 2, ad 6.

¹⁵⁹ Por. ST I, q. 87, a. 4c.

¹⁶⁰ Por. DV, q. 15, a. 2c; Definicja dobra musi zakładać jego odniesienie do celu – zob. DV, q. 21, a. 1c; oraz przyczyny celowej – DV, q. 21, a. 1, ad 1.

¹⁶¹ SCG III, cap. 19.

¹⁶² ST I, q. 77, a. 2c.

sensie uznajemy podobieństwo między Bogiem a stworzeniem, w żadnym jednak znaczeniu nie uznajemy, że zachodzi równość”¹⁶³. Jak zatem możemy ujmować owo podobieństwo? Akwinata wskazuje, że kierunek takich badań zawsze musi wychodzić od stworzenia ku Bogu, a nie odwrotnie; a zatem od skutku do przyczyny¹⁶⁴. „Stworzenie zaś otrzymuje od Boga swe podobieństwo do Niego, a nie na odwrót”¹⁶⁵.

Problem podobieństwa jest określany jako problemem partycypacji w doskonałości Bożej. Tomasz pisze: „ponieważ więc to, co w Bogu jest doskonałe, znajduje się w innych rzeczach przez pewne niedoskonałe uczestnictwo, dlatego to, odnośnie do czego rozważa się podobieństwo, jest w Bogu wprost, w stworzeniu zaś nie wprost. I tak stworzenie posiada to co przysługuje Bogu, stąd mówi się słusznie, że jest podobne do Boga. Nie można zaś powiedzieć, że Bóg posiada to, co przysługuje stworzeniu”¹⁶⁶. Samo zaś zagadnienie partycypacji Tomasz wyjaśnia jako zależność między stworzeniem a Stwórcą, którą możemy nazwać pochodnością. W tym ujęciu coś co jest w skutku (pewna doskonałość), znajduje się też w przyczynie tego skutku, jednak na inny sposób. „Mówi się, że to, co istnieje przez swą istotę przewyższa to, co jest przez uczestnictwo. Tak na przykład natura ognia w samym ogniu jest doskonalsza niż w rzeczach płonących. Bóg zaś jest szczęśliwy przez swą istotę; nikomu innemu przysługiwać to nie może, nic bowiem prócz Niego nie może być najwyższym dobrem [...]. Stąd też trzeba powiedzieć, że każdy, kto prócz Boga jest szczęśliwy, jest szczęśliwy na mocy uczestnictwa. Zatem szczęśliwość Boża przewyższa wszelką inną szczęśliwość”¹⁶⁷. Najpełniej tak ujęty problem partycypacji, jako pochodności, stworzenia względem Boga wyjaśnia Tomasz, wskazując na niedoskonałość i różnicowanie stworzeń: „a zatem różnorodność i nierówność w rzeczach stworzonych nie jest ani sprawą przypadku. Ani różnorodności materii, ani udziału jakichś przyczyn lub zasług, lecz pochodzi z zamiaru samego Boga, który chciał dać taką doskonałość

¹⁶³ DV, q. 3, a. 1, ad 9.

¹⁶⁴ Przypomnijmy, że jest to wyjaśnianie właściwe filozofii.

¹⁶⁵ SCG I, cap. 29. Między innymi tym się różni dowodzenie *quia* od *propter quid*.

¹⁶⁶ SCG I, cap. 29: [...] *Quia igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quamdam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet quod Dei est: unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est [...].*

Wyjaśnijmy, że nie zamierzamy rozstrzygać czy zagadnienie partycypacji, której źródeł należy szukać w platonizmie i neoplatonizmie, jest obecne (ewentualnie co oznacza) w tomaszowej metafizyce – nie jest to bezpośrednim przedmiotem pracy. Jednak zagadnienie to niewątpliwie pojawia się w rozważanym przez nas przyczynowaniu celowym. Co Tomasz, naszym zdaniem, chce przez ten sposób pokazać, w interesującym nas aspekcie, wyjaśnimy w tym podrozdziale oraz w podrozdziale 2.3.3.

¹⁶⁷ SCG I, cap. 102.

stworzeniu, jaką ono posiadać mogło”¹⁶⁸. Ten porządek, rozumiany właśnie jako pochodność i zależność bytów odnajdujemy także, gdy Tomasz wyjaśnia dobroć Bożą jako ostateczną przyczynę celową, w której partycypują przyczyny celowe wtóre – Akwinata wyjaśnia w tym miejscu Boecjusza, wydaje się jednak, że myśl ta właściwa jest Tomaszowi. Pisze bowiem: „tak samo wśród przyczyn celowych, ponieważ cele wtóre partycypują działanie przyczyny celowej na mocy odniesienia do celu najwyższego, natomiast cel najwyższy posiada to działanie sam z siebie. Dlatego istota Boża, która jest ostatecznym celem wszystkich rzeczy, wystarcza do tego aby dzięki niej nazwać Boga dobrym, zaś istota tego co stworzone, czyni rzecz dobrą na mocy odniesienia do Boga, dzięki czemu zyskuje charakter przyczyny celowej. Dlatego mówimy, że stworzenie nie jest dobre w swej istocie, lecz jedynie dzięki partycypacji (*et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam, sed per participationem*). Mianowicie wtedy, gdy samą istotę rozważamy w samym porządku poznawczym jako coś niezależnego od Boga, do którego odnosi się ją jako do swojego celu i dzięki czemu zyskuje charakter przyczyny celowej. Ale z drugiej strony stworzenie możemy nazwać dobrym w swej istocie, o ile istota stworzenia nie pozostaje bez odniesienia do Boskiego dobra. I to rozważa Boecjusz w dziele *O hebdomadach*”¹⁶⁹.

Czym zatem jest partycypacja? W przedstawianym przez nas ujęciu nie jest ona niczym innym jak tylko wyrazem pochodności skutku od jego przyczyny, widocznym zwłaszcza w aspekcie przez nas rozważanym - doskonałości. Jest zatem pewnym ujęciem przyczynowania, a dokładniej, jest konsekwencją przyczynowania sprawczego i celowego. Czyli zawsze jest pewnym odniesieniem do przyczyny, jednak samo to odniesienie nie powoduje niczego nowego w skutku. Zatem jest to po prostu spojrzenie na zagadnienie zależności skutku od przyczyny, jako partycypowania przez ten skutek czegoś w przyczynie. Dodajmy, że jest to zależność przyczynowa. Skutek po prostu wskazuje na swoją przyczynę. To ma na myśli Tomasz pisząc, że skutek zawiera się w przyczynie. A zatem partycypacja ujawnia nam porządek doskonałości. O wszystkich bytach, których przyczyną jest Bóg (jako przyczyna sprawcza i celowa), możemy mówić, że mają coś z Boskiej doskonałości, tak jak skutek (choćby przez to, że po prostu jest) wskazuje na swoją przyczynę. A ponieważ wszystko, w myśli Tomasza,

¹⁶⁸ SCG II, cap. 45.

¹⁶⁹ DV, q. 21, a. 1, ad 1; dobro jako cel doskonali byt – zob. DV, q. 21, a. 2c.

pochodzi od Boga, jako od ostatecznej przyczyny, to Akwinata może stwierdzić, że: „wola Boża obejmuje inne od Boga rzeczy o tyle, o ile uczestniczą one w dobroci przyporządkowanej dobroci Bożej, która jest dla Boga racją Jego woli. Nie tylko zaś całość dóbr, lecz i każde poszczególne z nich otrzymuje dobroć od dobroci Bożej, podobnie jak i istnienie. Wola Boża rozciąga się więc na poszczególne dobra”¹⁷⁰.

Dodajmy, że problem partycypacji jest rozważany przez historyków filozofii różnorodnie. Wielość, często skrajnych wobec siebie, stanowisk nie pozwala na dokładne ich omówienie¹⁷¹. P. Bany na podstawie analizowanego przez siebie komentarza Tomasza z Akwinu do *Liber de causis*, stwierdza, że myśl Tomasza jest, jeżeli chodzi o problem partycypacji, mocno zakorzeniona w neoplatonizmie, ale w jakiś sposób jest innowacyjna względem niego. Ma on na myśli problem stwarzania przez Boga *esse* oraz uczestniczenia przez byty przygodne w Boskim *esse*. Oczywiście pociąga to za sobą hierarchiczny układ świata. Autor nie rozważa jednak tego zagadnienia jako przygodności bytu, czyli w przedstawianym przez nas aspekcie. Wspomina jednak o „perspektywie aksjologicznej” stwarzania, czyli o uczestniczeniu w doskonałościach Bożych. Im byt znajduje się na wyższym stopniu hierarchii, tym jego doskonałość, a zatem i godność jest większa¹⁷². W tej perspektywie autor umieszcza też rządy Boże. Pierwszym aktem stwórczym Boga jest stworzenie bytu i tym samym ustanowienie hierarchii, a drugim działaniem jest sprawowanie opatrności¹⁷³. Rozważania te są o tyle ciekawe, że Akwinata (o ile P. Bany zasadnie oddzielił sam komentarz od poglądów Tomasza) komentarz do *Liber de causis* napisał

¹⁷⁰ SCG I, cap. 78.

¹⁷¹ Z. Zdybicka za L. B. Geigerem i C. Fabro rezygnuje z ujmowania bytu jako aktu i możliwości, tłumacząc wszystkie te zależności partycypacją. Z kolei P. Bany w swojej pracy też nie podejmuje związku między pryncypiami jako aktu i możliwości, i zamiast tego wskazuje na partycypację. Próżno też szukać takiego rozróżnienia w pracy T. Bartosia. Np. Z. Zdybicka pisze: „Najważniejszym desygnatem terminu partycypacja jest transcendentalna relacja między bytami niekoniecznymi a Absolutem. Jest to tzw. partycypacja transcendentalna, ujmująca całokształt związków między Bogiem i światem. Stanowi ona podstawę innych form partycypacji realnych: partycypacji kategorialnej (ujmującej wzajemne związki między elementami bytu: materia-forma, przypadłość-substancja) oraz partycypacji między elementami kosmosu. Świat – według Tomasza – jest dynamiczny, i to we wszystkich wymiarach. Pojęcie partycypacji odnosi się do relacji między pierwszą przyczyną i przyczynami drugimi oraz między wszelkiego rodzaju przyczynami głównymi i przyczynami narzędziami” – Z. Zdybicka, *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*, RF 18(1970) z. 1, s. 20. Jak zatem widać Z. Zdybicka rezygnuje z przyczynowości, choć sama tak nie twierdzi, w związku z tym nie może ujmować partycypacji jako zwykłej pochodności bytu stworzonego. Jednak analizowanie tych stanowisk oraz porównywanie ich nie jest bezpośrednio związane z tematem pracy, dlatego nie zostało ono szczegółowo omówione. W tym podrozdziale chcemy jedynie wskazać na partycypację związaną z przyczynowaniem celowym, tak jak jest ona (naszym zdaniem) przedstawiona przez Tomasza. Dodajmy tylko, że sam Tomasz nie omówił nigdzie zagadnienia partycypacji jako takiej.

¹⁷²P. Bany, dz. cyt., s. 71-88.

Por. *Liber de causis*, s. 173 (XX, 156); Tamże, s. 160-161 (XII, 107).

¹⁷³P. Bany, dz. cyt., s. 87-88.

pod koniec swojego życia, zatem nie dziwi fakt, że we wcześniejszych jego pismach odnajdujemy ślady tych koncepcji¹⁷⁴. Podobnie określa to Z. Zdybicka twierdząc, że byt *per participacionem*, to taki byt stworzony przez Boga, który realizując swoją naturę (realizując swoje doskonałości) zbliża się do Boga jako do swego ostatecznego celu¹⁷⁵.

2.3. Rządy Boże jako przyczynowanie celowe

W podrozdziale tym przedstawimy rolę przyczyn wtórych w sprawowaniu przez Boga Opatrzności nad światem. Przede wszystkim chodzić tu będzie o ten aspekt przyczynowania celowego, który możemy nazwać drogą bytu stworzonego do Boga.

Jak wykazywaliśmy byt upodabnia się do swej przyczyny między innymi przez to, że sam staje się przyczyną. Ta doskonałość dana przez Stwórcę jest wyjątkowa, jeżeli zauważymy, że wszystkie byty nie tylko kierują się do Boga, ale że także same mają w tym kierownictwie udział. Dodajmy, że zagadnienie Opatrzności Bożej pojawia się u Akwinaty, gdy analizuje on porządek między przyczynami wychodząc od Przyczyny Pierwszej. Tomasz pisze: „to co porusza, jako przyczyna pośrednicząca, może poruszać tylko wtedy, gdy istnieje coś, co porusza jako przyczyna główna”¹⁷⁶. Oczywiście przyczyną główną jest Bóg, natomiast przyczyny pośredniczące to byty stworzone. Akwinata ujmuje sprawowanie rządów nad światem w trzech aspektach. „Skutek każdej czynności można ocenić badając jej cel, gdyż właśnie działanie sprawia, że się osiąga cel. Celem zaś rządów nad światem jest dobro istotowe (*bonum essentiale*) i do uczestniczenia w nim tudzież do upodobnienia się do niego dążą wszystkie rzeczy. A więc skutek rządzenia można ujmować trojako. Po pierwsze od strony samego celu: i tak istnieje tylko jeden skutek rządów, mianowicie upodobnienie się do najwyższego dobra. Po drugie, od strony środków, którymi stworzenie jest doprowadzone do upodobnienia się do Boga. Tak więc, ogólnie biorąc, są dwa skutki

¹⁷⁴Zob. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesółowski, Poznań 1985, s. 464-465. Por. P. Bany, dz. cyt., s. 4.

Zasygnalizujmy jedynie, że komentarze Tomasza, zarówno do *Liber de causis*, jak i *Imion Boskich* Pseudo-Dionizego Areopagity sprawiają badaczom trudność, o czym świadczą chociażby skrajne wnioski do których dochodzą, np. praca Z. Zdybickiej, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972; a T. Bartosia, dz. cyt.; a P. Bany, dz. cyt.

¹⁷⁵Z. Zdybicka, art. cyt., s. 53.

¹⁷⁶SCG I, cap. 13: [...] *id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat [...]*.

rządów. Stworzenie bowiem upodabnia się do Boga dwojako: przez to, że jak Bóg jest dobry, i stworzenie jest dobre, a także przez to, że jak Bóg jest przyczyną dobroci dla innych, tak jedno stworzenie prowadzi drugie do dobroci. Stąd też są dwa skutki rządów: zachowanie rzeczy w dobrem i poruszanie ich ku dobru. Po trzecie, skutek rządzenia można ujmować od strony poszczególnych wypadków: i tak są one nieprzeliczone¹⁷⁷. Zatem tak ujmowane rządzenie światem nie jest niczym innym jak przyczynowaniem lub dążeniem skutku do przyczyny.

Zagadnienia przez nas przedstawiane są o tyle ciekawe, że jak zobaczymy, uwikłane są w bogatą tradycję historyczną, zwłaszcza neoplatońską. Odnajdujemy tu bowiem hierarchię anielską Pseudo-Dionizego, zależność w przyczynowaniu od Pierwszej Przyczyny z *Liber de causis*, również problem partycypacji. Niewątpliwie jednoznaczne oddzielenie warstwy erudycyjnej Tomasza od tez, które on przyjmuje jest trudne. Ową trudność postaramy się pokazać.

2.3.1. Dowód z miłości (doskonałości, dobroci) Bożej na sprawowanie rządów przez przyczyny pośrednie

Z dobroci Bożej, z Jego doskonałości wynika, że przyczyny wtóre mogą uczestniczyć w rządach Bożych. Jest to niewątpliwie pewna doskonałość skutku, która sprawia, że upodabnia się on do swojej przyczyny. „Ponieważ Bóg to sama istota dobroci, dlatego Bogu należy przyznać to, co w każdej rzeczy jest najlepsze. To zaś najlepsze w każdym rodzaju albo rozumie (*ratione*) albo poznawaniu praktycznym, które jest powodem (*ratio*) rządów, w tym jest zawarte, że będzie poznawał szczegóły, w których jest akt [...]. Dlatego należy powiedzieć, że Bóg ma powód rządzenia wszystkimi rzeczami, nawet najmniejszymi szczegółami. Rządzenie ma na celu doprowadzenie rządzonych do doskonałości. Wynika z tego, że tym lepsze będą rządy, im rządzący udzieli większej doskonałości rządzonym rzeczom. Otóż większa doskonałość okazuje się wtedy, gdy ktoś jest dobry sam w sobie i zarazem jest przyczyną dobroci dla innych, niż gdyby był dobry tylko sam w sobie. I dlatego Bóg rządzi rzeczami, że niektóre rzeczy ustanowił w charakterze rządzących przyczynami innych rzeczy; tak jak profesor nie tylko kształci swoich uczniów na uczonych, ale

¹⁷⁷ ST I, q. 103, a. 4c.

także na nauczycieli innych”¹⁷⁸.

Dowód z miłości Bożej, na sprawowanie rządów przez przyczyny wtóre, wyraża się w tym, że Bóg dopuszcza niejako działanie przyczyn wtórych w sprawowanej przez Siebie opatrności. Jako przyczyna celowa nadaje innym bytom tę wyjątkową doskonałość, którą w stopniu doskonałym sam posiada. Tomasz wprost stwierdza, że „wielkość Bożej opatrności i Jego dobra bardziej objawia się w tym, że bytami niższymi kieruje poprzez wyższe, niż gdyby wszystkimi kierował bezpośrednio, gdyż w tej sytuacji, jak powiedziano, doskonałość Bożego dobra udziela się większej ilości stworzeń”¹⁷⁹. Dodajmy, że jest to wolna decyzja Boga, a nie wynik jakiejś konieczności, ponieważ „dobroć Boga jest przyczyną rzeczy nie jakby przez konieczność natury – jako że Boża dobroć nie zależy od rzeczy stworzonych – ale przez wolną wolę. Stąd to jak bez uszczerbku dla swej dobroci mógł nie powoływać rzeczy do istnienia, tak bez ujmy dla swojej dobroci może nie zachowywać ich w istnieniu”¹⁸⁰. Tak jak Bóg oddziałuje na stworzenia za pośrednictwem swej woli, tak doskonałość przyczyn wtórych wyraża się również w tym, że one także oddziałują na mocy wolnej woli, a nie z konieczności. Tomasz powołuje się w tym miejscu zarówno na autorytet filozofów jak i świętych, pisze bowiem: „wśród wyższych zaś stworzeń najbliższe Bogu są stworzenia rozumne, które są na podobieństwo Boga – żyją i poznają intelektualnie. Boże dobro zapewnia im nie tylko to, że mają wpływ na inne rzeczy, ale także to, iż posługują się tym samym sposobem wpływu, w jaki Bóg wpływa na nie, mianowicie wpływem na mocy woli, a nie z konieczności natury. Stąd Bóg kieruje wyższymi stworzeniami poprzez stworzenia duchowe i poprzez doskonalsze stworzenia cielesne [...]. Dlatego też zarówno święci jak i filozofowie

¹⁷⁸ ST I, q. 103, a. 6c: *[...] cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere vel ratione vel cognitione practica, qualis est ratio gubernationis, in hoc consistit, quod particularia cognoscantur, in quibus est actus [...]. Unde oportet dicere quod Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cum per gubernationem res quae gubernantur sint ad perfectionem perducendae; tanto erit melior gubernatio, quanto maior perfectio a gubernante rebus gubernatis communicatur. Maior autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quam si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat, sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores [...].*

Bóg działa przy pomocy przyczyn wtórych ze względu na adekwatność powodowanych skutków – Zob. DV, q. 27, a. 4, ad 16.

¹⁷⁹ DV, q. 5, a. 8, ad 11; Por. ST I, q. 15, a. 2c.

Omawiane zagadnienia można także ująć w ramach tzw. pierwotnej miłości utożsamiając ją ze skłonnością np. woli do dobra i intelektu do prawdy. Na ten temat zob. M. A. Krąpiec, *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki teologiczne – kanoniczne”, 6 (1960), z. 1-2, s. 135-154; T. Bartoś, dz. cyt.; Por. ST I-II, q. 4, a. 3c.

¹⁸⁰ ST I, q. 104, a. 3, ad 2; Por. ST I, q. 21, a. 4c.

uczają, że wszystko co cielesne, kierowane jest przez Bożą opatrzność za pośrednictwem aniołów”¹⁸¹.

Tak rozumiana opatrzność jako sprawowanie rządów przez przyczyny wtóre jest niczym innym jak przyczynowaniem. E. Gilson wprost stwierdzi w *Tomizmie*: „taki jest rzeczywiście Bóg św. Tomasza z Akwinu. Jest nie tylko Zasadą, ale i Stwórcą, nie tylko Dobrem, ale i Ojcem. Jego Opatrzność dosięga najdrobniejszego szczegółu bytu, gdyż Jego Opatrzność jest po prostu Jego przyczynowością. Bo wszak spowodować skutek znaczy tyle, co zamierzyć jego osiągnięcie; toteż powinniśmy uważać, że wszystko, co jest i co działa, jest bezpośrednio zależne od Boga w swym bycie i w swym działaniu”¹⁸².

Warto także w tym miejscu zwrócić uwagę na samo pojmowanie Opatrzności jako Miłości i Dobroci. Niewątpliwie odnaleźć tu możemy wpływ myśli Pseudo-Dionizego Areopagity. Tomasz powołuje się wprost na Dionizego, pisze bowiem: „skoro więc rzecz stworzona dąży wieloma sposobami do podobieństwa Bożego, ostatnim sposobem będzie, by szukała upodobnienia się do Boga przez to, że jest przyczyną innych rzeczy. Stąd mówi Dionizy w III rozdziale *Hierarchii Niebieskiej*, że najbardziej boską rzeczą wśród wszystkich, jest stać się współpracownikiem Boga”¹⁸³. Ujmowanie Boga jako Dobroci staje się w tym miejscu kluczowe, bowiem to z woli Bożej stają się inne byty przyczynami. Tomasz pisze: „nie jest też zbyt cennym, jeśli Bóg sam przez się może powodować wszystkie skutki naturalne, by i pewne i inne przyczyny je powodowały. Nie pochodzi to bowiem z niedostateczności mocy Bożej, lecz z niezmierności Jego dobroci, dla której chciał udzielić rzeczom Swego podobieństwa, nie tylko odnośnie bytowania (*essent*), lecz także odnośnie do tego, by się stawały przyczyną innych rzeczy; tymi bowiem dwoma sposobami dostępują wszystkie stworzenia wspólnie podobieństwa Bożego [...]. W ten sposób ukazują się także piękno porządku w rzeczach stworzonych”¹⁸⁴. Z tego widać, że nie tylko Bóg

¹⁸¹ DV, q. 5, a. 8c.

Na tym właśnie polega wielkość Bożej opatrzności i Jego dobra - na kierownictwie bytami niższymi przez wyższe, ponieważ w ten sposób dobro udziela się większej ilości bytom – Por. DV, q. 5, a. 8, ad 11.

¹⁸² E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 173.

Por. ST I, q. 22, a. 13c.

¹⁸³ SCG III, cap. 21. Wydaje nam się, że nie jest to jedynie argument z autorytetu. Wskażemy bowiem w późniejszych podrozdziałach, że Tomasz w wielu kwestiach dotyczących Opatrzności Bożej przyjmuje za Dionizym pewne rozwiązania i wkłada je w swoje rozważania, innymi słowy przyjmuje je. Bowiem potem, w oparciu o nie wyciąga dalsze konsekwencje, które uznaje.

¹⁸⁴ SCG III, cap. 70.

Znamienne jest powoływanie się Tomasza na Dionizego właśnie zawsze w kontekście tego argumentu, np. w

zezwała i chce by byty uczestniczyły w sprawowaniu Jego Opatrzności, ale także wyposaża je w moc sprawczą. Innymi słowy obdarza je tą doskonałością, którą Sam posiada by mogły być przyczynami.

Podsumujmy, dowód z miłości Bożej na sprawowanie rządów przez przyczyny wtóre jest niewątpliwie zainspirowany teologią, ale jak staraliśmy się wykazać, jego uzasadnienie jest filozoficzne. Ma on oczywiście dwa aspekty. Pierwszy dotyczy przyczynowości, jako wyjścia od przyczyny do skutku. Drugi natomiast jest konsekwencją pierwszego i dotyczy powrotu skutku do przyczyny, są to rozważania wychodzące od skutku do przyczyny. Naszym zdaniem, takie ujęcie tego zagadnienia jest wynikiem przyjęcia przez Tomasza powrotu do Boga, jako konsekwencji przyczynowania celowego. Przyczyny pośrednie realizują doskonałość daną im przez Stwórcę właśnie przez to, że same są przyczynami. Te dwa porządki przenikają i uzupełniają się w rozważaniach Akwinaty, z tego powodu ujęcie tylko jednego z nich wydawałoby się niewystarczające.

2.3.2. Rola przyczyn wtórych a argument „*natura superior*”

W poprzednim podrozdziale wskazaliśmy, że Tomasz powołuje się na Dionizego, gdy mówi o Opatrzności. W tym zaś prześledzimy jaki wpływ na myśl Tomasza wywarł argument „*natura superior*”, który Akwinata zaczerpnął od Dionizego¹⁸⁵. Jak zobaczymy jest on nieodłącznym elementem rozważań dotyczących opatrznosci w jej szczegółowym wymiarze.

Argument, który będziemy rozważać, jest konsekwencją przyjęcia hierarchiczności wśród substancji oddzielonych (a nawet szerzej – hierarchiczności świata). Dotyczy zatem wpływu bytu, który znajduje się na wyższym miejscu w tej hierarchii na byt, który znajduje się poniżej¹⁸⁶. Tomasz pisze: „dlatego również niższa

DV, q. 2, a. 8c: „Przyczyną doprowadzającą rzeczy do bytowania jest Boże dobro, jak twierdzą Dionizy i Augustyn, chciał bowiem Bóg doskonałością swojego dobra podzielić się ze stworzeniem, na ile to było możliwe. Dobro Boże zaś posiada dwojaką doskonałość: jedną w sobie, jako że zawiera w sobie w sposób przewyższający wszystkie doskonałości, i inną jako wpływająca na rzeczy z tej racji, że jest przyczyną rzeczy. Stąd było właściwe, żeby Boże dobro udzielało się w obu postaciach stworzeniu, tak mianowicie, aby rzecz stworzona miała od Bożego dobra to, że istnieje i że jest dobra, ale także i to, że służy innym i rozszerza dobro”.

¹⁸⁵ Zob. T. Stępień, *Problematyka filozoficzna Traktatu o aniołach św. Tomasza z Akwinu (ST I, q. 50-64)*, maszynopis, s. 20-21.

¹⁸⁶ Por. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 191-195. E. Gilson wyróżnia trzy warstwy źródeł w teorii aniołów u św. Tomasza. Są to: arystotelesowska astronomia, hierarchiczny układ stopni bytu – neoplatonizm, oraz Pismo Święte.

natura w swoich najwyższych elementach dosięga czegoś, co jest właściwe wyższej naturze uczestnicząc w niej w sposób niepełny (*unde et natura inferior attingit in sui supremo ad aliquid quod est proprium superioris naturae, imperfecte illud participans*). Otóż natura ludzkiej duszy jest niższa od natury anielskiej, jeśli rozważymy naturalny sposób poznawania obu tych natur. Dla natury anielskiej naturalne i właściwe jest bowiem poznawanie prawdy bez żadnego badania i rozumowania. Natomiast dla ludzkiej duszy właściwe jest dochodzenie do poznania prawdy na drodze poszukiwania i przechodzenia od jednej rzeczy do drugiej. Przeto ludzka dusza poprzez to, co w niej najważniejsze dosięga czegoś, co jest właściwe naturze anielskiej, mianowicie niektóre rzeczy poznaje nagle i bez żadnego badania. Jednak pozostaje niższa od aniołów z racji tego, że nawet w tym przypadku poznaje prawdę tylko za pośrednictwem ujęcia zmysłowego¹⁸⁷. Na czym polega owo oddziaływanie między bytami w hierarchii? Wiemy już, że służy ono dążeniu do Celu Ostatecznego. Rozważania Tomasza oparte na tym argumencie odnajdujemy zwłaszcza, gdy Akwinata porusza problem oświecania jednego anioła przez drugiego oraz człowieka przez anioła. Także w wielu zagadnieniach dotyczących łaski argument ten wydaje się być rozstrzygającym w wielu kwestiach. Jednak dodajmy, że tak ujęta hierarchia jest pewnym *ordo*, czyli uporządkowaniem. Jest zatem jednym z wielu aspektów, w których można rozważać to zagadnienie.

Argument *natura superior* odnajdujemy, gdy Tomasz mówi o wpływie jednego anioła na drugiego, które ma na celu prowadzenie go do Boga. „Ze strony przedmiotu porusza wolę zarówno samo dobro, które jest przedmiotem woli: tak jak rzecz pożądana porusza pożądanie, jak i ten, kto pokazuje przedmiot: np. ten, kto pokazuje,

Argument *natura superior* jest w swym rdzeniu pochodzenia neoplatońskiego. Jak zobaczymy jest on przyjęty przez Tomasza na płaszczyźnie dotyczącej aniołów, a w konsekwencji także przyczyn wtórych.

¹⁸⁷ DV, q. 16, a. 1c; Por. ST I, q. 110, a. 1, ad 3.

Dziś niekwestionowanym już faktem jest zależność niektórych tez Tomasza od Dionizego, zwłaszcza w uporządkowaniu hierarchii anielskiej. Jest to powodem tego, że argument *natura superior* pojawia się przeważnie, gdy Tomasz mówi np. o poznaniu anielskim, oświecaniu jednego anioła przez innego, etc. Por. DV, q. 8, a. 4, ad 4; Por. T. Stępień, *Problematyka filozoficzna Traktatu o aniołach św. Tomasza z Akwinu (ST I, q. 50-64)*, maszynopis, s. 10.

W naszych rozważaniach też spotykamy tę problematykę, ponieważ na „drabinie” bytów, w uprzywilejowanym miejscu, znajduje się człowiek na którego oddziaływają inne substancje (w tym także oddzielone), jak to ukazemy w tym podrozdziale.

Trzeba jednak pamiętać, że hierarchia stworzeń u św. Tomasza jest pewnym *ordo*, czyli porządkiem. W aspekcie przez nas przedstawianym, chodzić będzie o porządek doskonałości. Dodajmy tylko, że Akwinata często posługuje się owym uporządkowaniem, by wyjaśniać inne kwestie, np. problematykę związaną z istnieniem - istnienie u człowieka, anioła, substancji materialnych układając w hierarchię stworzeń. - Zob. DV, q. 19, a. 1c.

że coś jest dobrem”¹⁸⁸. Anioł skłania wolę innego anioła przez to, że pokazuje siebie jako jedno z dóbr godne miłowania i ukazując że dobra stworzone prowadzą do Bożej dobroci¹⁸⁹. Tak samo jest z człowiekiem. Anioł, który stoi najniżej w hierarchii może oddziaływać na człowieka. „Jak wyżej powiedziano, według porządku ustanowionego Bożą opatrnością niższe stworzenia mają podlegać działaniu wyższych stworzeń. Zatem jak wyżsi aniołowie oświecają niższych, tak aniołowie oświecają niższych od nich ludzi”¹⁹⁰. O przekazywaniu prawdy i oświecaniu człowieka przez anioła Tomasz powie: „anioł wyższy prawdę powszechną, rozdrabnia i dostosowuje do pojemności niższego anioła. Natomiast ludzki intelekt nie może chwycić samej prawdy poznawalnej intelektualnie – stosownie do swojej ludzkiej natury poznaje drogą stałego nawrotu do wyobrażeń. I dlatego aniołowie podają ludziom prawdę poznawalną intelektualnie pod podobieństwem rzeczy zmysłowych. To miał na myśli Dionizy [...]”¹⁹¹. Oświecanie, a szerzej każde działanie, które jest wyznaczone przez cel ostateczny nie może być wbrew naturze woli człowieka. Człowiek może wybierać między środkami wiodącymi do tego celu, dlatego nie może tu być żadnej mowy o jakimkolwiek przymusie. Na czym więc polega oddziaływanie bytu wyższego na niższy? Z pewnością nie jest to bezpośrednie oddziaływanie na wolę człowieka, ponieważ to może tylko Bóg. Akwinata odpowiadając, powie o możliwości przyjaznego przekonywania: „wola może być poruszana od zewnątrz. W wypadku anioła działać się to może tylko w jeden sposób, mianowicie przez dobro dostrzeżone przez intelekt. Stąd też o tyle ktoś porusza wolę, o ile jest przyczyną tego, że coś jest dostrzeżone jako dobro godne pożądania. Jak też wyżej ustalono, również i w ten sposób skutecznie może poruszać wolę sam tylko Bóg; zaś anioł i człowiek mogą to czynić drogą przyjaznego przekonywania (*resistendum passioni*)”¹⁹². Z tego wynika,

¹⁸⁸ ST I, q. 106, a. 2c.

¹⁸⁹ Por. ST I, q. 106, a. 2c.

Dlatego też Tomasz nie zawaha się dodać: „stąd też niżsi aniołowie, którzy mają formy poznawcze mniej ogólne, bywają rządzani przez wyższych, tak wszystkie cielesne są rządzane przez aniołów. I to jest zdanie nie tylko świętych doktorów chrześcijaństwa, lecz także wszystkich filozofów, którzy uznawali istnienie niecielesnych istot”. – ST I, q. 110, a. 1c.

¹⁹⁰ ST I, q. 111, a. 1c.

¹⁹¹ Tamże : [...] *Et hoc quidem in Angelis fit, secundum quod superior Angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris Angeli, ut supra dictum est. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere, quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra dictum est. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt Angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium; secundum illud quod dicit Dionysius [...]*

¹⁹² ST I, q. 111, a. 2c. Chodzi tu przede wszystkim o wykluczenie przymusu w działaniu przyczyn wtórych. W innych miejscach Akwinata precyzuje, że aniołowie mogą oddziaływać na wyobraźnię oraz poprzez zmysły - przybierając ciała. Aniołowie mogą również poruszać poprzez wzbudzanie uczuć (w zmysłowym pożądaniu), ale

że hierarchia, którą Tomasz przyjmuje za Dionizem nie jest hierarchią przyczynową¹⁹³. Najważniejsze miejsce w tej drodze do Boga, pełni sam Bóg, który sprawił, że to oddziaływanie jest możliwe.

Bardzo podobnie jest, gdy rozważamy sposób poznania człowieka i anioła. Tomasz wyraźnie czerpie z myśli Dionizego, pisze: „choć więc właściwe dla ludzkiej duszy jest poznawanie poprzez rozumowanie, to jednak jakoś uczestniczy ona w prostym poznaniu, które mają substancje wyższe. Dlatego mówimy, że dusza ludzka ma moc intelektualną. Jak to określił Dionizy w *O imionach Bożych*, mądrość Boża ‘zawsze łączy kres tego, co pierwsze, z początkiem tego, co wtóre’, co znaczy, że natura niższa przez to, co jest w niej doskonalsze, dosięga czegoś najniższego w naturze wyższej”¹⁹⁴. Ciekawym wydaje się być ujmowanie hierarchiczności jako doskonałości, im rzecz bardziej doskonała tym znajduje się wyżej. Tomasz rozważając władzę poznawczą – intelekt, powie: „inne zwierzęta są do tego stopnia mniej doskonałe od człowieka, że nie mogą dojść do poznania prawdy, której doszukuje się rozum. Człowiek natomiast, aczkolwiek w sposób niedoskonały, dosięga jednak swym poznaniem prawdy umysłowej, która poznają aniołowie. Dlatego to władza poznawcza aniołów nie jest innego rodzaju jak władza poznawcza rozumu, lecz ma się do niej, jak rzecz doskonała do niedoskonałej”¹⁹⁵. Tak samo jest, gdy rozważamy kontemplację, ponieważ „przez tę czynność [kontemplacja] także łączy się człowiek z tym, co jest od niego wyższe, przez upodobnienie się do niego; spośród czynności ludzkich tylko ta znajduje się w Bogu i substancjach oddzielonych. Tą czynnością wchodzi człowiek także w styczność z wyższymi istotami, poznając je w pewien sposób”¹⁹⁶.

Czym zatem jest hierarchia w kontekście argumentu *natura superior*? Wydaje się, że jest ona niczym innym jak pewnym porządkiem doskonałości.

nie jest to sposób konieczny - tamże. Natomiast powodowanie dobrych myśli przypisujemy Bogu, choć mogą one pochodzić przez posługę aniołów - tamże, ad 2.

O oddziaływaniu na wyobraźnię i zmysły zob. ST I, q. 111, a. 3c; tamże, ad 3; tamże ad 4; Por. DV, q. 11, a. 3, ad 2.

Doprecyzujmy, że anioł może oddziaływać na człowieka na dwa sposoby: przybierając ciało i działając na zmysły człowieka; oraz w sposób niewidzialny – oświecając człowieka, czyli wzmacniając jego naturalne światło intelektualne. - Zob. DV, q. 11, a. 3c.

O wpływie aniołów na świat materialny zob. T. Stępień, *Problematyka filozoficzna Traktatu o aniołach św. Tomasza z Akwinu (ST I, q. 50-64)*, maszynopis, s. 31-37.

¹⁹³Zob. *De substantiis separatis*, 18, s. 329.

¹⁹⁴DV, q. 15, a. 2c.

Wyjaśnijmy, że Mądrość Boża u Dionizego to imię Boskie oznaczające Jego opatrność – Zob. T. Stępień, *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2006, s.143-150.

¹⁹⁵ST I, q. 79, a. 8, ad 3.

¹⁹⁶SCG III, cap. 37.

Najdoskonalszymi władzami w człowieku jest intelekt i wola. Zatem najdoskonalsze działanie władz człowieka odnajdujemy również w substancjach oddzielonych, a w sposób najdoskonalszy przypisujemy je Bogu. Zagadnienie to ujęte od „drugiej strony”, czyli od przyczyny do skutku, wynika z ujmowania tej specyficznej doskonałości jaką jest bycie przyczyną. Przyczyna wtóra naśladuje doskonałość Przyczyny Pierwszej, przez to, że jest przyczyną biorącą udział w rządach Bożych. Hierarchia jest pewnym uporządkowaniem działań bytów, czyli ich doskonałości do celu ostatecznego¹⁹⁷.

Podsumowując możemy powiedzieć, że Opatrzność rozumiana jako porządek (hierarchiczny), kieruje wszystko do celu, którym jest Bóg. A nawet więcej niż kieruje, bo umożliwia dążenie do Boga. Właśnie dzięki przyczynom wtórym, które z woli Bożej sprawują Opatrzność, możliwe jest to dążenie. Zatem tak rozumiane przyczynowanie celowe ujawnia się nie tylko jako przyczynowanie czegoś przez Boga, ale również drogę stworzenia do Boga, która jest konsekwencją tego przyczynowania. Argument „*natura superior*” ujęty od strony człowieka ukazuje nam się jako wynikający z dobroci Bożej. Nie da się ukryć, że Tomasz omawiając właśnie w ten sposób te zagadnienia chce wskazać nie tylko na pewien celowy porządek wśród stworzeń, ale także na swoistą „pomoc” człowiekowi na drodze do Boga, która jest dla niego pewną doskonałością.

2.3.3. Uczestniczenie w Bożej mocy

W podrozdziale tym spróbujemy wskazać na zależność przyczyn wtórych od Boga jako przyczyny sprawczej i celowej. Postaramy się też sprecyzować zagadnienie mocy przyczyn. Dodajmy, że myśl według której, działanie przyczyny wtórej jest zależne od przyczyny pierwszej jest tezą zaczerpniętą z *Liber de causis*, jak zobaczymy nie jest ona zupełnie obca myśli samego Tomasza¹⁹⁸. Przypomnijmy

¹⁹⁷ Por. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 231; 232; Zob. ST I-II, q. 5, a. 6, ad 1.

¹⁹⁸ Fragmenty cytowanych przez nas pism Akwinaty zostały napisane przed jego komentarzem do *Liber de causis*. Jednak wpływ *Liber de causis* na myśl Tomasza jest bardzo trudny do oceny. Bardzo wiele wyjaśnień Akwinaty nosi znamiona przyczynowania, rozumianego tak, jak jest ono przedstawione w *Liber de causis*, mamy tu na myśli zwłaszcza SCG. Natomiast w DV w q. 21 Akwinata wprost powołuje się na Arystotelesa jako autora *Księgi o Przyczynach*. Co prawda w innych fragmentach wypowiada się już „ostrożniej”, nie podając konkretnego autora neoplatońskiej księgi, to mimo wszystko, wydaje nam się, że można wykazać wiele miejsc w koncepcji przyczynowania wtórego u Tomasza, które są zbliżone z *Liber de causis*. Dodajmy również, że jest też wiele miejsc, gdzie Tomasz ewidentnie odcina się od tej księgi, albo zawarte tak koncepcje istotnie zmienia tak,

również, że zagadnienie mocy przyczyn sprawczych pojawia się, gdy Tomasz analizuje zależności zachodzące między skutkiem a przyczynami, wychodząc od przyczyny (zob. podrozdział 2.1.3.).

Tomasz stwierdza, że przyczynowanie zależne jest od mocy. Im przyczyna ma większą moc, tym jej przyczynowanie (zarówno sprawcze jak i celowe) jest doskonalsze, obejmuje więcej rzeczy. Jak wskazywaliśmy ostateczną przyczyną jest Bóg, zatem największa moc przysługuje Jemu. Tomasz pisze: „im czyjaś moc jest doskonalsza, tym jego działanie jako przyczyny rozciąga się na więcej rzeczy i na odleglejsze rzeczy [...]. Przyczynowość zaś celowa polega na tym, że ze względu na cel pragnie się innych rzeczy. Im więc cel jest doskonalszy i bardziej upragniony, tym więcej rzeczy obejmuje wola chcącego celu z racji owego celu. Istota zaś Boża jest najdoskonalsza pod względem dobroci i jako cel. Obejmuje zatem swą przyczynowością największą liczbę rzeczy, tak by stały się ze względu na nią przedmiotem woli i to szczególnie woli Boga, który chce swej istoty w sposób doskonały, według całej swej mocy”¹⁹⁹. Moc Boża, jako moc celu ostatecznego pociąga wszystko ku sobie. To dzięki niej możemy powiedzieć, że wszystkie działania np. człowieka powinny być skierowane ku temu celowi, także realizowane cele partykularne. Tomasz stwierdza: „moc zaś celu bierze się nie tylko stąd, że się go pragnie samego przez się, lecz także dlatego, że z powodu niego inne rzeczy stają się pożądane”²⁰⁰.

Ciekawie Tomasz uzasadnia działanie przyczyn wtórych, które tłumaczy zawsze wskazując na przyczynę pierwszą lub wyższą, od której przyczyny wtóre posiadają moc. Pisze bowiem: „wszystkie rzeczy pożądają Boga pośrednio, a nie bezpośrednio. Dla uwyrażnienia tego stanowiska należy stwierdzić, że przyczyna wtóra może wpływać na swój skutek tylko wtedy, gdy otrzyma moc od przyczyny pierwszej. Jak wpływem wywieranym przez przyczynę sprawczą jest sprawianie, tak wpływem wywieranym przez przyczynę celową jest pożądanie i pragnienie. Dlatego

że wyciągane potem konsekwencje są zupełnie inne niż pierwotnie wynikałoby to omawianej *Liber de causis*.

¹⁹⁹ SCG I, cap. 75: [...] *Quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remotum, ut supra dictum est. Causalitas autem finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita; et praecipue a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult [...].*

²⁰⁰ SCG I, cap. 76: [...] *Finis autem virtus est non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum [...].*

jeśli przyczyna wtóra działa tylko dzięki istniejącej w niej mocy pierwszej przyczyny, to również drugi cel pożądany jest tylko dzięki istniejącej w nim mocy pierwszego celu, mianowicie o ile jest podporządkowany pierwszemu celowi lub o ile zawiera jego podobiznę. Jeśli więc Bóg dlatego że jest pierwszą przyczyną, działa w każdej przyczynie, to dlatego, że jest celem ostatecznym, jest pożądany w każdym celu. [...] tak pożądanie stworzeń rozumnych jest prawidłowe tylko z racji bezpośredniego – aktualnego lub habitualnego – pożądania samego Boga”²⁰¹. Już tutaj widać, że uczestniczenie w mocy przyczyny pierwszej przez przyczynę wtórą jest konsekwencją stworzenia. Byt ma moc sprawczą, może działać, dlatego, że został stworzony.

Tomasz wiąże także posiadanie mocy z działaniami wynikającymi z natury bytu. Zasadą działań w człowieku są jego władze. Wiemy, że jeden skutek może powodować wiele przyczyn, np. przyczyna przygodna (wtóra) i konieczna (Bóg). Warto w tym miejscu zauważyć, że nie mamy do czynienia z liniowym układem przyczyn. Tomasz mówi bowiem, że przyczyna wtóra i Bóg przyczynują jeden skutek, ale na różny sposób. Jednak sporą trudność stanowi ciągle uzależnianie przez Tomasza przyczyn wtórych (w ich działaniu i istnieniu) od przyczyny wyższej, od Boga. Akwinata pisze: „w każdym działającym należy bowiem rozważyć dwie rzeczy, mianowicie samą rzecz, która działa, oraz moc, przez którą działa; tak np. ogień ogrzewa przez ciepło. Moc zaś niższego czynnika zależy od mocy czynnika wyższego, jako że czynnik wyższy daje czynnikowi niższemu tę moc, przez którą on działa; albo też ją zachowuje, albo ją stosuje do działania, jak np. pracownik stosuje narzędzie do właściwego skutku; a jednak nie daje mu formy, przez którą działa narzędzie, ani jej nie zachowuje, lecz daje tylko ruch. Musi więc działanie niższego czynnika nie tylko pochodzić od niego z jego własnej mocy, ale także z mocy wszystkich wyższych czynników; działa on bowiem przez moc wszystkich. I jak widzimy, że czynnik najniższy jest bezpośrednio czynny, tak widzimy, że moc pierwszego czynnika bezpośrednio powoduje skutek; moc najniższego czynnika bowiem, nie powoduje tego skutku z siebie samej, lecz na mocy najbliższego wyższego czynnika; a moc tego ma to z mocy wyższego czynnika; i tak moc najwyższego czynnika z siebie samej powoduje skutki, jako przyczyna bezpośrednia [...]. Jak więc nie jest nieodpowiednie,

²⁰¹ DV, q. 22, a. 2c.

Zob. tamże, ad 5: „Bóg jest jedynie dostępny dla stworzenia rozumnego, gdyż tylko ono może poznawać i kochać Go bezpośrednio. Natomiast pozostałe stworzenia partycypują boską podobizną i w ten sposób pożądają samego Boga”.

by jedno działanie powstawało od jednego czynnika i od jego mocy, tak też nie jest nieodpowiednie, by jeden i ten sam skutek pochodził od czynnika niższego i od Boga i od obu bezpośrednio choć różnym sposobem²⁰². Ten różny sposób przyczynowania możemy rozumieć jako różny sposób działania wynikający z natury bytu.

Innymi słowy możemy mówić o dwóch aspektach rozważanej przez nas mocy. Pierwszym jest moc uzależniona (dana, stworzona przez Boga) od Pierwszej Przyczyny. Drugi aspekt to moc wynikająca z natury bytu, którą możemy określić jako konsekwencję przygodności (byt stworzony ma moc działania, właśnie dlatego, że został stworzony). A zatem ponownie widoczne są tu dwa porządki. Pierwszy wychodzący od przyczyny do skutku, a drugi wychodzący od skutku do przyczyny. „Nawet bowiem w naturalnych przyczynach sprawczych, gdy moc działająca jest silna, upodabnia ona skutek swego działania do siebie nie tylko co do gatunku, lecz także co do przypadłości, które są pewnymi sposobami bycia rzeczy będącej skutkiem. Skuteczność woli Bożej nie usuwa zatem przygodności²⁰³. To z działania wnioskujemy o naturze bytu i jego mocy. Z tego wynika, że jaka jest natura bytu, taka jest moc tego bytu. „Doskonałe poznanie jakiejś rzeczy można mieć tylko wtedy, gdy się poznaje jej działanie. Ze sposobu bowiem i gatunku działania ocenia się miarę i jakość jego mocy. Moc zaś ukazuje naturę rzeczy (*virtus vero naturam rei monstrat*), gdyż każda rzecz zdolna jest działać zgodnie z naturą, jaka w rzeczywistości przypada jej w udziale²⁰⁴.

Problematyczne mogłoby się wydawać uczestniczenie przyczyny wtórej w mocy przyczyny pierwszej. Jednak przypomnijmy, że partycypacja jest używana przez Tomasza, naszym zdaniem, na określenie pochodności. Dojdziemy do tego samego wniosku, jeżeli będziemy pamiętać, że żaden byt nie może być przyczyną siebie. Tomasz bowiem pisze: „każdy, kto posiada moc, ale nie jest swoją mocą, ma tę moc przez uczestniczenie w czyjejś mocy. O Bogu nie możemy zaś orzec niczego na sposób uczestniczenia, gdyż jest sam swoim istnieniem, [...]. Bóg więc jest swoją mocą (*erit igitur ipse sua potentia*)²⁰⁵. Z tego wynika, że uczestniczenie w Bożej mocy jest konsekwencją pochodności bytu – jest to analiza wychodząca od skutku do przyczyny. Ciekawe są stwierdzenia Akwinaty, jakie odnajdujemy w *De veritate*, w

²⁰² SCG III, cap. 70.

²⁰³ SCG I, cap. 85.

²⁰⁴ SCG II, cap. 1.

²⁰⁵ SCG II, cap. 8.

momencie w którym Tomasz analizuje porządek przyczynowy – jest to z kolei analiza wychodząca od przyczyny. Tomasz powołuje się wprost na *Liber de causis* i, jak zobaczymy, niezupełnie dystansując liniowy układ przyczyn. „W każdym bowiem porządku przyczynowym trzeba brać pod uwagę nie tylko odniesienie pierwszej przyczyny do skutku, ale także odniesienie przyczyny drugiej do skutku, a również odniesienie przyczyny pierwszej do drugiej, ponieważ przyczyna druga odnosi się do skutku wyłącznie na mocy porządku wyznaczonego przez przyczynę pierwszą. Przyczyna pierwsza bowiem daje przyczynie drugiej moc wpływania na swój skutek, o czym czytamy w *Księdze o Przyczynach*”²⁰⁶. Zaś w *Summie teologii* „odwracając” to zagadnienie sprecyzuje: „w dwojaki sposób skutek jest podobny do swojej przyczyny sprawczej: po pierwsze, gdy jest tego samego gatunku co i przyczyna. Jak człowiek jest zrodzony przez człowieka, a ogień jest wzniecony przez ogień. Po drugie, gdy leży w mocy przyczyny, tj. gdy forma skutku zawiera się w możliwości przyczyny [...]. Tak więc skutek przyczyny jest podobny do twórcy w tym wszystkim na co rozciąga się moc twórcy. Otóż Boża moc – jak o tym była już mowa – rozciąga się nad formą i nad materią. Stąd też powstała istota złożona z materii i formy jest podobna do Boga w ten sposób, że On ją zawiera w swej mocy twórczej, zaś do tej istoty złożonej z materii i formy, z której powstaje, jest podobna co do gatunku. Toteż jak powodująca powstanie istota złożona z materii i formy może łączyć materię z formą: powodując powstanie podobnej do siebie istoty złożonej z materii i formy, tak samo i Bóg. Nie może zaś tego dokonywać jakaś forma niezłączona na stałe z materią, ponieważ materia nie leży w mocy stworzonego jestestwa niematerialnego”²⁰⁷. Oczywiście możemy na gruncie metafizyki Tomasza przyjąć rozwiązanie o pluralizmie przyczynowym. Tę myśl można również sprowadzić do porządku pochodności. Jednak dziwi sam fakt powoływania się przez Tomasza na *Liber de causis* prawie zawsze w tym kontekście, a przecież *Liber de causis* możemy uznać za „typową” koncepcję, w której mamy do czynienia z liniowym układem przyczyn i skutków. Jeżeli Tomasz dystansuje poglądy tam zawarte, to na podstawie tego co powiedzieliśmy wcześniej, możemy powiedzieć, że nie robi tego zdecydowanie i jednoznacznie. Ostatecznie bowiem zawsze uzależnia działanie przyczyny wtórej od Pierwszej Przyczyny, powołując się na *Liber de causis*, choć jak staraliśmy się wykazać w kontekście nieco obcym tej *Księdze*.

²⁰⁶ DV, q. 6, a. 6c.

²⁰⁷ ST I, q. 105, a. 1, ad 1.

Skąd zatem ta niejasność w wypowiedziach Akwinaty? Z jednej bowiem strony uwzględnia on autonomiczność w działaniu, przyczynowni przez przyczyny wtóre, a z drugiej strony wskazuje na ich zależność od przyczyny pierwszej²⁰⁸. Innymi słowy, można zadać pytanie, czy ostatecznie u Tomasza mamy do czynienia z liniowym układem przyczyn z *Liber de causis*? Odpowiedź nie jest prosta, ale też taka być nie może. Bowiem tam, gdzie Tomasz za Dionizym przyjmuje hierarchiczność stworzeń (hierarchie anielskie), to w konsekwencji, oddziaływania jednych stworzeń na drugie w hierarchii mają charakter liniowy. Są to również te rozważania Akwinaty, które wychodzą od przyczyny do skutku. Natomiast jeżeli rozważamy człowieka, to mamy do czynienia z pluralizmem przyczynowym (istotowym układem przyczyn). Są to rozważania wychodzące od skutku do przyczyny.

Jedyny sposób, naszym zdaniem, na rozwiązanie tych trudności, to wskazanie na owe dwa porządki, które ukazujemy na różnych etapach naszych rozważań, według których Tomasz omawia te zagadnienia. Pierwszy dotyczy Boga (od Boga do człowieka), a drugi człowieka (od człowieka do Boga). Jest to ujmowanie rzeczywistości na dwa różne sposoby – od przyczyny do skutku oraz od skutku do przyczyny. Odpowiedź w tych dwóch porządkach jest ta sama, jednak różne są sposoby uzasadniania i prowadzenia refleksji. Dlatego Tomasz gdy rozważa działania przyczyn wtórych z perspektywy porządku Boga to stwierdza ich całkowitą zależność od Boga, np. „a jednak istnienie każdej rzeczy Bóg poznaje przez swoją istotę. Istota Jego bowiem może być wzorem wielu rzeczy, które ani nie istnieją, ani nie istniały, ani nie będą istnieć. Jest ona także wzorem mocy każdej przyczyny, zgodnie z tym, że skutki istnieją uprzednio (*praeexistint*) w przyczynach. Również istnienie każdej rzeczy, które ma sama w sobie, wywodzi się z Bożej istoty jako wzoru”²⁰⁹. Dodajmy, że jest tu widoczny ten aspekt przyczynowania celowego, który możemy nazwać pochodnością. Jednakże, gdy Akwinata rozpatruje porządek odwrotny to twierdzi: „o ile bowiem jakaś natura jest bliżej Boga, o tyle wyraźniej zaznacza się w niej

²⁰⁸ Problem ten Tomasz w DV łączy z wiedzą Boga, pisze: „podobnie też od Boga, skoro jest pierwszą przyczyną wszystkich rzeczy, pochodzą skutki za pośrednictwem przyczyn wtórych; stąd między wiedzą Boga, który jest przyczyną rzeczy, a samą mającą przyczynę rzeczą wyodrębniamy dwa pośredniki: jeden od strony Boga, mianowicie wolę Boga, drugi od strony samych rzeczy w zakresie pewnych skutków, to znaczy przyczyn wtórych, za których rzeczy pochodzą od wiedzy Boga. Każdy zaś skutek jest wyznaczony nie tylko przez warunki przyczyny pierwszej, ale również pośredniej” – DV, q. 2, a. 14c.

O powodzie stworzenia jako wiedzy zaakceptowanej przez wolę zob. T. Stępień, *Problematyka filozoficzna Traktatu o aniołach św. Tomasza z Akwinu (ST I, q. 50-64)*, maszynopis, s. 17.

²⁰⁹ SCG I, cap. 66.

podobizna Boskiej godności. Boska godność polega na tym, że może On wszystko poruszać, skłaniać i kierować, sam zaś nie jest przez nic ani poruszany, ani skłaniany, ani kierowany. Dlatego o ile jakaś natura jest bliżej Boga, o tyle jest przez Niego w mniejszym stopniu skłaniana, a w większym stopniu sama wywołuje własną skłonność²¹⁰. E. Gilson wprost powie, powołując się na koncepcję podtrzymywania bytów w istnieniu przez Boga, że tam gdzie wydawałoby się, że na gruncie myśli Tomasza możemy powiedzieć, że Bóg bezpośrednio sam utrzymuje rzeczy w istnieniu, odbierając tym samym moc sprawczą przyczynom wtórnym; jest właśnie odwrotnie. Uzasadnia to mówiąc, że *esse* w bytach jest zależne od Boga; ale to czym byt jest (jego istota) zależne jest od przyczyn wtórych²¹¹. Są to zatem dwa odmienne w swych kierunkach porządku, dlatego przyczynę istnienia określa się jako *causa essendi* a przyczynę istoty jako *causa fiendi*. Niewątpliwie jest to jednak duża trudność interpretacyjna, którą należałoby przebadac dokładniej, na co niestety nie pozwalają ramy tej pracy.

2.4. „Radykalny optymizm tomizmu” - podsumowanie

Sformułowanie „radykalny optymizm tomizmu” jest wyrażeniem użytym przez E. Gilsona w *Tomizmie* na określenie Opatrzności Bożej. E. Gilson powołując się na dowód z doskonałości, miłości i dobroci Stwórcy stwierdza: „naukę św. Tomasza cechuje radykalny optymizm, gdyż tłumaczy ona świat stworzony czystą dobrocią; wszystko, co się nań składa – w tej mierze, w jakiej istnieje – odzwierciedla według niego, nieskończoną doskonałość Bożą²¹². Podsumowując rozważania zawarte w tym rozdziale przyjrzymy się wybranym aspektom tego optymizmu.

Specyfika Bożych rządów jako opatrności, rozumianej jako doskonałość nadana stworzeniu, ujawnia się zwłaszcza gdy Tomasz tłumaczy czym są owe rządy. Tą doskonałością jest przede wszystkim bycie przyczyną. Akwinata pisze: „Na tej samej podstawie Bóg jest rządcą rzeczy co ich przyczyną (*secundum eandem rationem compenit Deo esse gubernatorem rerum, et causa earum*), gdyż ten sam, kto rzecz powołuje do bytu, ma także dać jej doskonałość, co należy do sprawującego rządy.

²¹⁰ DV, q. 22, a. 4c.

²¹¹ E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 211-213; Por ST I, q. 8, a. 1c.

²¹² Tamże, s. 223; Por. *De substantiis separatis*, 15, 325.

Otóż Bóg – jak wyżej udowodniono – nie jest partykularną przyczyną jednego rodzaju rzeczy, ale powszechną przyczyną całego bytu. Stąd też jak nic nie może istnieć, co by nie było stworzone przez Boga, tak też nic nie może istnieć, co by nie podlegało Jego rządowi²¹³. Nieco dalej doda: „Jeśli chodzi o rządy nad światem, to należy w nich uwzględnić: pierwsze, plan rządzenia, którym jest sama opatrność; drugie, jego wykonanie. Jeśli więc chodzi o plan rządzenia, to Bóg rządzi wszystkim bezpośrednio sam; natomiast jeśli chodzi o wykonywanie, to Bóg rządzi niektórymi rzeczami za pośrednictwem innych”²¹⁴. Gilson doda, że rządzenie Boga to nic innego jak tylko określony przez Boga stosunek rzeczy do Niego i kierowanie ich ku Sobie²¹⁵. Zatem jest to perspektywa wyznaczona przyczynowaniem celowym.

To skierowanie ku Bogu staraliśmy się już dostrzec na poziomie natury bytu i działań wynikających z tej natury. W tym ujęciu pochodność bytu, jest konsekwencją przyczynowania sprawczego i celowego. Dążenie do poznania Prawdy i dążenie do Dobra jest wyznaczone przez cel ostateczny, wynika to również z natury człowieka. Wskazaliśmy na skłonność w człowieku do Doskonałości, rozumianą w perspektywie aktu i możliwości. Pokazaliśmy również doskonałości poznawcze (*lumen gloriae*) udzielane przez Stwórcę, aby osiągnięcie szczęśliwości było możliwe.

Jedną z głównych doskonałości nadanych przez Boga, którą staraliśmy się wskazać, jest bycie przyczyną. Jest to doskonałość podporządkowana celowi ostatecznemu. Z niej zostaje wyprowadzone uporządkowanie przyczyn wtórych. Przypomnijmy, że hierarchia jest, w omawianym przez nas aspekcie, porządkiem doskonałości wynikającym z natury bytu. Z tego wynika, że przyczynowanie celowe jest w myśli Tomasza złożone z dwóch płaszczyzn. Pierwszą będzie porządek natury i łaski, a drugą porządek wynikający z prowadzenia rozważań od skutku do przyczyny oraz od przyczyny do skutku.

Gdy uświadomimy sobie dwu aspektowość tak rozumianego przyczynowania celowego, to większość niejasności, wynikających z poprzednich rozdziałów stanie się jaśniejsza. Po pierwsze – przyczynowanie celowe to nadanie przez Boga rzeczom skłonności, doskonałości bycia przyczyną, czyli wszystkiego tego, co wynika z natury bytu, a co pozwala mu realizować tę naturę w dążeniu do Boga. Po drugie jest to

²¹³ ST I, q. 103, a. 5c.

²¹⁴ ST I, q. 103, a. 6c.

²¹⁵ Por. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998, s. 211.

Boska Opatrzność, rozumiana jako Boża pomoc w owym dążeniu, czyli wszystkie „pomoc” nadawane stworzeniu w porządku łaski. Innymi słowy, z jednej strony mamy dążenie bytu do Boga, a z drugiej Bożą pomoc w tym dążeniu. Cel ostateczny nie jest możliwy do osiągnięcia wysiłkami wynikającymi z natury bytu, musi ona zostać uzupełniona, czyli udoskonalona w porządku łaski. Te dwie płaszczyzny nie wykluczają się, wręcz przeciwnie, uzupełniają się, można by nawet powiedzieć, że się przenikają. I to jest właśnie radykalny optymizm tomizmu, w którym Bóg nie jest nieporuszonym arystotelesowskim Absolutem, lecz jest Bogiem sprawującym Opatrzność, niejako wychodzącym ku człowiekowi.

Rozdział 3

Rola przyczynownia celowego w strukturze bytu u

Mieczysława Gogacza

3.1. Ujęcie strukturalne i genetyczne bytu

Ujęciem strukturalnym bytu jest wskazywanie na jego pryncypia wewnętrzne, w którym niejako pomija się zależności zachodzące między identyfikowanymi pryncypiami a ich przyczynami zewnętrznymi²¹⁶. Natomiast ujęcie genetyczne jest wskazywaniem na zależności zachodzące między pryncypiami wewnętrznymi, oraz poprzez nie ukazywanie ich proporcjonalnych przyczyn zewnętrznych²¹⁷. Obydwa te sposoby identyfikacji bytu jednostkowego pozwalają ukazać jego czynniki konieczne oraz ich przyczyny, które muszą znajdować się poza bytem. Tak przeprowadzona identyfikacja bytu jednostkowego jest jego pełnym wytłumaczeniem, której w swych pracach podjął się M. Gogacz, a która doprowadziła go do wykrycia m.in. przyczyn celowych.

3.1.1. Identyfikacja pryncypiów wewnętrznych bytu

W *Elementarzu metafizyki* czytamy: „byt przekazuje informacje o sobie drogą poprzez nasze zmysły. Jednak nie uświadamiamy sobie tego podczas ujmowania bytu przez zmysły. Nie uświadamiamy sobie też zarazem odbierania treści dostępnych intelektowi, czyli władzy poznawczej, która nie reaguje na fizyczne wyposażenie bytu. Spotkanie z bytem po prostu przymusza nas do skierowania się w stronę oddziałującego na nas bytu i nie mylenia go z innym bytem. Wynika z tego, że w naszych doznaniach zmysłowych byt przekazuje nam zarazem informację o swojej istocie i że zwracamy się najpierw do istoty bytu. Pierwsze więc w kolejności intelektualnego spotkania z bytem jest doznanie jego istoty. W samym bycie zawarta jest jego istota, skoro najpierw się do niej zwracamy. Możemy też powiedzieć, że

²¹⁶ Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1998, s. 134. (dalej cytowany jako *Elementarz metafizyki*)

²¹⁷ Por. tamże, s. 117.

intelekt reaguje tylko na istotę bytu, że jest ona właściwym przedmiotem jego ujęcia”²¹⁸. Z tego zaś wynika, że w doznanej istocie znajdują się „elementy”, jej wewnętrzne pryncypia, odpowiadające za doznanie zmysłowe i rozumienie intelektualne. Są nimi forma i materia. Forma decyduje o tożsamości bytu. Dzięki niej dany byt przynależy do określonego gatunku. Natomiast materia stanowi podłoże cech i własności fizycznych (przypadłości). W formę wnosi ona szczegółowość, właśnie po tym, jak wskazuje M. Gogacz, ją poznajemy. Nie można poznać jej samej, lecz zawsze po skutkach wywołanych w formie. Tę zależność pomiędzy omawianymi pryncypiami odnajdujemy w wypowiedzi autora *Elementarza*: „opisując formę wskazujemy na jej pozycję pryncypium określającego charakter i odrębność istoty. Opisując natomiast materię nie możemy jej określić bez powiązania z formą. Wskazuje to na fakt, że obydwa te pryncypia są ze sobą głęboko powiązane. Forma identyfikuje istotę, a więc udziela także materii pozycji czegoś w bycie niepowtarzalnego, bo tę właśnie treść wnosi cecha identyczności. Materia stanowi podłoże przypadłości, lecz daje się określić przez skutki w formie, a więc z pozycji formy. Forma sama w sobie i w odniesieniu do materii jest taką rzeczywistością, którą nazywamy aktem. Materia odnosi się do formy w sposób, który wskazuje na to, że jest ona możliwością. Można powiedzieć, że forma jest w istocie bytu zawsze aktem, a materia jest zawsze możliwością”²¹⁹. Byt jednostkowy jest więc złożeniem aktu i możliwości. Tak ujęta istota jest formą i materią. Są to jej konieczne elementy strukturalne, jej wewnętrzne pryncypia. Z kolei takie ujęcie istoty określane jest mianem *quidditas*²²⁰.

Jednak omawiany autor wskazuje równocześnie, że takie ujęcie istoty bytu, która oddziałuje na intelekt możliwościowy jest ujęciem istoty niepełnym. Bowiem to jedność i realność doznanego bytu oraz jego *quidditas* są właściwym powodem zwrócenia się do niego. Jak wskazuje M. Gogacz, to „co nie jest realne, a inaczej mówiąc, to, czego nie ma, nie może oddziaływać na władze poznawcze. Nicość lub niebyt nie działają, gdyż ich nie ma. Doznanie pryncypiów istotowych i wrażeń, skutki w postaci wiedzy o tym, są znakiem, że w obszarze oddziałującego na nas bytu znajdująca się *quidditas* jest realna. *Quidditas* nie jest więc pełną istotą. Jest tylko tym, co konieczne, a raczej pierwsze w istocie. Istota jest czymś pełniejszym. Tę pełną

²¹⁸ Tamże, s. 20.

²¹⁹ Por. tamże, s. 21.

²²⁰ Tamże, s. 21-22.

istotę nazywamy subsystemacją”²²¹. Subsystemacja więc w tym ujęciu to *quidditas*, w której zaakcentowana jest zdolność materii do podmiotowania przypadłości oraz realność i jedność w ten sposób ujętych pryncypiów istoty. To właśnie realność i jedność doznanych pryncypiów, same nie będąc aktami bytu, wskazują na wewnętrzny w bycie akt istnienia, którego są przejawami²²². Z tego wynika, że wewnętrzny w bycie akt istnienia urealnia i aktualizuje istotę, a jego własności przenikają całą istotę bytu.

Podsumowując, M. Gogacz powie, że „jest więc byt istotą, którą stanowi akt i możliwość w postaci formy i materii. Ta istota w sposób podstawowy jest tą formą i materią, jest *quidditas*. Ogarnia ją i scala jedność. Ogarnia ją zarazem realność. Ta jedność i realność razem z *quidditas* i gotowością istoty do podmiotowania przypadłości jest dopiero pełną istotą, subsystemacją. Jedność i realność nie są koniecznymi pryncypiami istoty, wskazują więc na różne od istoty swoje źródło. Tym źródłem, przejawiającym się jako jedność i realność, jest akt istnienia, znajdujący się tak blisko istoty, że aż właśnie ogarnia ją swoimi przejawami. Jako akt ogarniający istotę współkomponuje się z nią w jeden byt, gdyż istota jako ogarniana, a więc jako możliwość wobec aktu istnienia bez tego aktu nie byłaby realna”²²³.

Ujęcie strukturalne bytu to wskazanie, że byt jest istnieniem i istotą. Istnienie decyduje, że byt po prostu jest. W związku z tym jest wewnętrznym pryncypium, które aktualizuje i urealnia pozostałe pryncypia wewnętrzne. Jest z nimi powiązane. Zatem możemy powiedzieć, że staje się aktem tego konkretnego bytu. Natomiast istota jest względem aktu istnienia jego możliwością. Na mocy tego połączenia jest czynnikiem tożsamościującym ten byt. Z tego wynika, że istoty bytów różnią się między sobą. Jest tak, ponieważ istota jest również wewnętrznie zróżnicowana - stanowi ją też akt i możliwość, jako forma i materia. M. Gogacz wyróżnia dwa rodzaje możliwości: duchową i materialną. Ze względu na to zróżnicowanie możemy mówić o różnych „typach” istoty²²⁴.

Precyzując takie ujęcie bytu, określili się go jako substancję, czyli byt samodzielny, zawierający w sobie wewnętrzne pryncypia, nie będący przypadłością

²²¹ Tamże, s. 23.

Zob. M. Gogacz, *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 25 (1989) 1, s.193-194.

²²² Por. *Elementarz metafizyki*, s. 23.

²²³ Tamże, s. 24.

Zob. także M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 22 (1986) 2, s. 30.

²²⁴ Por. *Elementarz metafizyki*, s. 29-30.

zapodmiotowaną w innym bycie. „Ujęty strukturalnie byt jest więc istnieniem i istotą. Istoty są zawsze formą i jakąś odmianą możliwości. Istnienie w tym bycie przejawia się poprzez własności transcendentalne. Istota podmiotuje przypadłości proporcjonalne do współstanowiącej ją z formą możliwości, która jest albo duchowa albo materialna. W danej istocie może być zaktualizowana możliwość zarówno duchowa, jak i materialna”²²⁵. Władze duchowe i poznanie intelektualne, oraz oparte na nich późniejsze decyzje wskazują na swój podmiot, którym jest możliwość duchowa (intelektualna). Natomiast ciałem bytu jest zespół przypadłości podmiotowanych przez możliwość materialną²²⁶.

3.1.2. Wskazanie na konieczne przyczyny zewnętrzne zidentyfikowanych pryncypiów wewnętrznych

Wskazanie na konieczne przyczyny zewnętrzne zidentyfikowanych pryncypiów wewnętrznych nosi nazwę ujęcia genetycznego. Jest to także ujęcie wskazujące na zależności między omawianymi pryncypiami. Ta identyfikacja rozpoczyna się od aktu istnienia, dzięki któremu istota jest realna. Istota jako możliwość jest niejako wyłoniona z aktu istnienia. Akt istnienia urealnia formę w tej istocie, która odpowiada za określoność bytu. Natomiast forma udziela określoności podłożu przypadłości, czyli możliwości. M Gogacz powie, że „akt istnienia, który urealnił całą w bycie warstwę możliwości, zaktualizował w niej formę. Ta forma wpływa na pozostałą część możliwości, czyniąc ją podmiotem albo tylko duchowym, albo duchowo - materialnym”²²⁷. Wewnętrzny w bycie akt istnienia wiąże te wszystkie pryncypia ze sobą. Czyni to udzielając im jedności, realności i odrębności. Innymi słowy, w terminologii M. Gogacza, akt istnienia urealnia²²⁸ i aktualizuje²²⁹ istotę. Przez to z kolei jest on w pewnym sensie zależny od istoty. Zależność ta polega na jego powiązaniu z istotą na

²²⁵ Tamże, s. 30.

²²⁶ Zob. tamże, s. 73-74.

²²⁷ Tamże, s. 31.

²²⁸ Zob. tamże, s. 32: „Urealnianie więc bytu przez akt istnienia polega na zapoczątkowaniu tego bytu, urzeczywistnieniu go. Urzeczywistnienie lub urealnienie jest zachowaniem się istnienia wobec innych stanowiących byt pryncypiów. To zachowanie się aktu istnienia ma się tak do niego, jak czynność do swego podmiotu”.

²²⁹ Zob. tamże, s. 32: „Aktualizowanie to takie zachowanie się aktu istnienia, że wszystko, co w bycie urealnione, wiąże on ze sobą. Dzięki ogarnięciu przez akt istnienia wszystkiego, co w bycie zaktualizowane, byt staje się strukturalną jednością. Ta jedność przejawia w bycie istnienie i jego dominującą rolę pierwszego aktu bytu”.

Zob. M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, art. cyt., s. 31-32.

sposób aktu i możliwości. M. Gogacz nie kończy identyfikacji na wskazaniu na istnienie jako akt i na istotę jako możliwość, lecz ukazuje ich przyczyny zewnętrzne. „Ponieważ w bycie obok istoty i istnienia nie ma innych podstawowych pryncypiów, powodem tego, że akt istnienia jest w bycie i urealnia istotę, musi być pryncypium zewnętrzne wobec bytu, ukonstyтуowanego z istnienia i istoty”²³⁰. Przyczyną istnienia zależnego musi być zatem byt posiadający istnienie, ale nie istnienie zależne.

Zidentyfikowane istnienie zależne wskazuje jako skutek na swoją przyczynę, którą musi być byt, którego istota jest istnieniem. Skoro przyczyna jest tym, co sprawia, to przyczyną zależnego aktu istnienia musi być byt, który jest samym istnieniem. Dodajmy, że takie istnienie jest istnieniem niezależnym, czyli jest pierwszą przyczyną wszystkich zależnych, czyli pochodnych aktów istnienia. Ono zapoczątkowuje wszystkie byty jednostkowe, będąc ich przyczyną sprawczą. Tak rozumiana sprawczość polega na urealnianiu, swoistym stwarzaniu. Właśnie dlatego zależny akt istnienia wskazuje na istnienie samoistne jako na swoją przyczynę. Ta zależność od przyczyny sprawczej znajduje się w istnieniu zależnym. M. Gogacz powie nawet, że jest jego cechą²³¹. W ten sposób zidentyfikowana została przyczyna zewnętrzna, sprawiająca istnienie zależne, sama będąc w swej istocie istnieniem. Jest Istnieniem Samoistnym, ponieważ jest przyczyną pierwszą. Jest też przyczyną ostateczną, gdy będziemy wskazywać na przyczynę istnienia zależnego.

Zależny akt istnienia urealnia i aktualizuje swoją możliwość (istotę). Jednak to nie on, doda M. Gogacz, jest przyczyną jej ukonstyтуowania się w formę i jakąś postać możliwości. Zależny akt istnienia nie może być przyczyną formy i możliwości, ponieważ jego „działanie” polega na urealnianiu i aktualizowaniu. Z tego wynika, że istota bytu jednostkowego, jej wewnętrzne pryncypia, jako skutki muszą wskazać na swoją przyczynę, którą one same być nie mogą. M. Gogacz doda, że żaden byt, a nawet żadne pryncypium, nie może być przyczyną siebie, ponieważ powodowałby siebie, będąc jeszcze nicością. Jest to sprzeczne, ponieważ w konsekwencji prowadzi do utożsamienia bytu i niebytu²³². Zatem przyczyny pryncypiów znajdują się poza istotą.

²³⁰ *Elementarz metafizyki*, s. 33.

Autor stwierdzi wprost, że „akt istnienia dopuszcza wpływ przyczyn celowych i na ich miarę powoduje komponowanie się istoty w formę i materię [...]. Przyczyny zewnętrzne wyjaśniają genezę aktu istnienia (przyczyna sprawcza) i naturę istoty (przyczyny celowe)”. - M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, art. cyt., s. 30.

²³¹ *Elementarz metafizyki*, s. 33.

²³² Zob. tamże, s. 34.

Ważnym zagadnieniem, naprowadzającym nas na problematykę przyczyn zewnętrznych, już teraz dodajmy - celowych, jest rozumienie natury bytu. Bowiem to „natura istoty wskazuje na właściwe jej pryncypia zewnętrzne”²³³. M. Gogacz naturę określa jako „istotę ze względu na jej powiązania z odpowiednimi dla niej, oddziałującymi na nią otaczającymi ją bytami. Natura więc to istota wzbogacona skutkami oddziałujących na nią bytów. Skutkiem jest zawsze to, co wywołane w drugim bycie przez byt oddziałujący”²³⁴. Uzupełnijmy, że przyczyny zewnętrzne istoty nie są przyczynami sprawczymi, ponieważ to wewnętrzny w każdym bycie akt istnienia urealnia istotę. „Zewnętrzne pryncypia istoty mogą być tylko wzorem, modelem istoty, jej miarą o charakterze celu. Nazywa się je właśnie przyczynami celowymi. Znaczy to, że są dla istoty obrazem tego, czym ma być ta istota”²³⁵. Dopowiedzmy, że są one substancjami, oddziałującymi swoją istotą. To oddziaływanie polega na tym, że możliwość powstającego bytu aktualizuje się na miarę wyznaczoną przez istotę przyczyny celowej. Jednak gdy rozważamy istotę człowieka jako duszę i ciało, to dochodzimy do wniosku, że inna przyczyna celowa jest odpowiedzialna za kształtowanie się duszy, a inna za kształtowanie się ciała. Jest tak, ponieważ dusza nie zawiera w swej strukturze materii. Zatem jej (duszy) przyczyna, skoro oddziałuje tym, czym sama jest, musi być również substancją duchową. Innymi słowy skutek, którym jest dusza wskazuje na swoją proporcjonalną przyczynę, którą jest substancja w swej istocie duchowa²³⁶. Analogicznie jest z ciałem człowieka, którego koniecznymi przyczynami celowymi są „najprostsze struktury materialne i kody genetyczne rodziców”. W przypadku bytów o istocie duchowo - cielesnej (np. rodziców), możemy powiedzieć, że są również przyczynami celowymi istoty człowieka. Oddziałują swą duchowo - cielesną istotą jako przyczyny celowe zarówno

²³³ Tamże, s. 34.

²³⁴ Tamże, s. 13.

Dodajmy już w tym miejscu, że każde spotkanie bytów, rozumiane jako łącząca je więź, zależy od natury tych bytów. Dlatego na przykład obecność, jako relacja łącząca dwa byty osobowe, jest wyznaczona przez naturę tych bytów, tylko bowiem byty osobowe mogą być powiązane relacjami osobowymi, które oparte są na własnościach transcendentnych.

Por. P. Milcarek, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa, s.192: „Dlatego w ujęciu genetycznym przez naturę rozumie się istotę przyjmującą przyczynowe oddziaływanie bytów otaczających”.

²³⁵ *Elementarz metafizyki*, s. 34.

Omawiany autor wyjaśnia, że czym innym jest cel bytu, a czym innym jego przyczyna celowa. O ich nietożsamości zob. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, s. 11.

²³⁶ Por. *Elementarz metafizyki*, s. 34.

Zob. M. Gogacz, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, art. cyt., s. 33.

ciała jak i psychiki²³⁷.

Podsumowując, „powstanie bytu jednostkowego i jego struktury wyjaśniają cztery zarazem działające przyczyny. Są to dwie przyczyny wewnętrzne i dwie zewnętrzne. Dwie wewnętrzne przyczyny to stworzony akt istnienia i urealniona oraz zaktualizowana przez niego istota. Dwie przyczyny zewnętrzne to samoistne istnienie, stwarzające akt istnienia zapoczątkowujący byt jednostkowy, oraz przyczyny celowe wpływające na ukonstytuowanie się istoty”²³⁸.

3.2. Przyczyny celowe

W rozdziale tym przyjrzymy się wewnętrznemu zróżnicowaniu istoty człowieka²³⁹. Okaże się, że gdy zidentyfikujemy, za M. Gogaczem, jej wewnętrzne pryncypia i zależności między nimi, to ujawni nam się nie tylko bogactwo istoty, lecz również bogactwo przyczyn celowych powodujących właśnie takie jej złożenie. Każde bowiem pryncypium wskaże na swą proporcjonalną przyczynę zewnętrzną, przyczynę celową. Zatem inne przyczyny celowe będą oddziaływać na duszę, a inne na ciało.

3.2.1. Przygodne substancje duchowe jako przyczyny celowe duszy

Analiza działań człowieka jako przypadłości, wskazuje na ich podmiot, którym jest istota. Istota podmiotuje oraz przyjmuje skutki tych działań. M. Gogacz wielokrotnie podkreśla, że podleganie istoty działaniom jest zawsze wtórne, ponieważ istota jest zupełna co do swoich pierwotnych pryncypiów, gdy podmiotuje jakieś działania. Może jednak je podmiotować dzięki znajdującej się w niej możliwości. Bowiem to zawsze możliwość jest podmiotem przypadłości. Wynika to ze specyfiki aktu i możliwości. Możliwość ogranicza akt w ten sposób, że podmiotuje ona nie dowolne

²³⁷ Por. *Elementarz metafizyki*, s. 35.

²³⁸ Tamże, s. 35.

M. Gogacz zwraca w tym miejscu uwagę, podczas prowadzenia przez siebie identyfikacji przyczyn, że skoro identyfikujemy różne „typy” istoty, to akt istnienia jest tym czynnikiem, który niejako zezwala na działanie określonych dla powstania bytu (jemu koniecznych) przyczyn celowych. Z kolei na tej podstawie, omawiany autor, dokonuje identyfikacji różnych typów aktu istnienia. Są to: samoistny akt istnienia, akt istnienia bytów osobowych i akt istnienia przypadłości.

²³⁹ W rozdziale tym oraz następnym rozważać będziemy istotę człowieka, ponieważ jest ona najbardziej zróżnicowana względem pozostałych bytów. W przypadku np. bytów materialnych wskażemy jedynie na ich strukturę istoty nie omawiając jej szczegółowo.

przypadłości, lecz te przypadłości, które wyznacza jej forma urealniona przez akt istnienia.

Działania człowieka takie jak myślenie, poznawanie, a także nabywanie cech fizycznych, wskazują na złożoność możliwości. Zatem za M. Gogaczem możemy stwierdzić, że możliwość materialna podmiotuje własności fizyczne, a możliwość duchowa podmiotuje myślenie i decyzje oraz właściwe jej władze. Omawiany autor wskazuje, że jedna forma aktualizuje te dwa typy możliwości²⁴⁰. Forma urealniona przez wewnętrzny w bycie akt istnienia, która jednocześnie zaktualizowała możliwość duchową, jako podmiot myślenia i decyzji jest nazywana duszą ludzką²⁴¹. Innymi słowy, dzięki możliwości duchowej forma może być możliwością względem aktu istnienia w strukturze całego bytu, a w obrębie istoty jej aktem. Z kolei z tego wynika, że dusza w swym istnieniu jest niezależna od ciała. Ujęcie genetyczne duszy ludzkiej naprowadza nas na jej przyczyny celowe. Dusza swoje „zmożliwianie” zawdzięcza wpływowi przyczyn celowych. Przypomnijmy - przyczynami celowymi duszy nie mogą być substancje materialne, ponieważ przyczyna oddziałuje tym czym jest. Dusza, jako skutek takiego działania, wskazuje na swoją proporcjonalną przyczynę, którą nie mogą być substancje materialne, ponieważ dusza jest substancją w swej istocie duchową, nie potrzebującą ciała aby istnieć²⁴². Czyli jej przyczynami celowymi muszą być substancje w swej istocie duchowe, aby oddziałując tym czym są spowodowały zidentyfikowaną strukturę duszy²⁴³. Już teraz zauważmy, że przyczyny celowe nie są tylko postulatem w ramach przyjmowanych przez tomistę konsekwentnego rozwiązań. Skutek (dusza) musi wskazać i wskazuje na swą właściwą przyczynę (przyczyny celowe duszy). Możemy jednak zapytać jak zatem są one zbudowane w swej strukturze? Skoro oddziałują tym czym są, a rozpoznana struktura duszy wskazuje na formę i jej możliwość duchową urealnioną przez akt istnienia, to budowa przyczyn celowych musi być „podobna”. Oczywiście byty te są realne dzięki wewnętrznemu aktowi istnienia, którego przyczyną sprawczą jest Istnienie Samoistne.

²⁴⁰ Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 9: „Gdy tę wewnętrzną zawartość człowieka jako bytu rozważymy w aspekcie genetycznym, wyjaśniając współzależność zawartych w nim elementów bytowych, to musimy stwierdzić, że zapoczątkowuje człowieka akt istnienia, który aktualizuje w sobie proporcjonalny do siebie akt formy o charakterze możliwości istotowej, gdyż tylko pod tym warunkiem nie powtarza siebie. Ta forma z kolei aktualizuje możliwość duchową i materialną”.

²⁴¹ Zob. tamże, s. 9.

²⁴² Ciało potrzebne jest duszy do poznawania. W tym momencie zaakcentować jedynie chcemy samodzielność w istnieniu duszy ludzkiej. Jej związek z ciałem zostanie przybliżony w kolejnym podrozdziale.

²⁴³ Por. tamże, s. 19-21.

Tamże s. 40.

Natomiast w swej istocie są formą i możliwością duchową. Można by dalej zapytać o różnicę między duszą ludzką a tak ujętą przyczyną celową. M. Gogacz wskazuje, że różnica ta jest w skierowaniu formy. U przyczyn celowych to skierowanie jest ku aktowi istnienia, a u człowieka ku ciału²⁴⁴. Kolejną różnicą jest inaczej ujęte jednostkowanie formy. U przyczyn celowych forma jest jednostkowiona przez intelekt możliwościowy, a u człowieka przez intelekt możliwościowy i możliwość materialną. Różny też jest typ aktu istnienia u przyczyn celowych i u człowieka²⁴⁵. Dodajmy za autorem, że tak ujęte przyczyny celowe są bytami przygodnymi. M. Gogacz precyzuje, że przyczyny celowe duszy jako byty, są samodzielne, lecz nie samoistne. Samodzielne są co do swej istotowej struktury, ale ich istnienie zostało stworzone. Dlatego są przygodne, a nie konieczne. Koniecznym jest tylko byt, którego istotą jest istnienie, stwarzający istnienia bytów przygodnych, czyli będący przyczyną sprawczą - Istnieniem Samoistnym. Omawiany autor wyjaśnia to w sposób następujący: „identyfikując wśród bytów te, które z racji spełnianego działania są przyczynami, odróżniamy więc przyczynę sprawczą zewnętrzną wobec istnienia powiązanego w danym bycie z istotą oraz odróżniamy przyczynę celową zewnętrzną powodującą tożsamość istoty. [...] Przyczyny celowe to samodzielne, lecz nie samoistne byty, które razem z samoistną przyczyną sprawczą współsprawiają byt uprzyczynowany, czyli przygodny. Nigdy przyczyną celową nie może być byt samoistny, tymi przyczynami celowymi są więc byty przygodne. [...] Natomiast przyczyną celową jest byt przygodny, współpracujący z samoistną przyczyną sprawczą nad ukonstytuowaniem się w spójną jedność tych przyczyn wewnętrznych, które stanowią ten oto, odrębny byt przygodny”²⁴⁶. Dodajmy, że tak ujęte przyczyny celowe nazwane zostały - zgodnie z tradycją - aniołami.

3.2.2. Przygodne substancje materialne jako przyczyny celowe ciała.

Ciało ludzkie ujęte strukturalnie jest zespołem przypadłości zapodmiotowanymi

²⁴⁴ Już tutaj pojawia się problem *commensuratio* i intelektu *kommensurującego*, lecz rozwinięcie tego zagadnienia zostanie przez nas podjęte w podrozdziale późniejszym. Tutaj jedynie wskazujemy miejsce w rozważaniach, gdzie ten problem się pojawia.

²⁴⁵ Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 43-45.

Por. M. Gogacz, *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, Warszawa 1979, s.113.

²⁴⁶ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 21.

w możliwości. „Jest więc zarazem zespołem przypadłości i podmiotującej je materii jako możliwości. Jest z tego względu całością niesamodzielną wymagającej formy, jako zasady aktualizacji, która sprawia to zadanie istniejąc dzięki aktowi istnienia”²⁴⁷. Natomiast od strony genetycznej, ciało ludzkie jest zaktualizowaną przez duszę możliwością materialną. Ta możliwość materialna jest złożona z kodów genetycznych rodziców oraz bytów przygodnych (lub przypadłości) takich jak tlen, ciepło, słońce, pożywienie, etc. „Ze względu na relacje do tych bytów przygodnych, możliwość materialna, ożywiona przez duszę, wytwarza te organa, które pozwalają całemu człowiekowi oddychać, odżywiać się, żyć. Odniesienie ciał ludzkich, jak i zwierzęcych, do tych samych bytów przygodnych jako przyczyn celowych powoduje, że organa cielesne ludzi i zwierząt są podobne [...]. Tylko poznawczo są podobne”²⁴⁸.

Zwróćmy w tym miejscu uwagę na prymat duszy, bowiem to ona ożywia ciało. Przypomnijmy, że dusza jest w swym istnieniu niezależna od ciała. Oprócz tego, to ona niejako organizuje ciało w tym sensie, że porządkuje wyżej wymienione tworzywa i dopuszcza działanie określonych przyczyn celowych. Jest to powodem, dla którego M. Gogacz określa duszę jako przyczynę sprawczą ciała, w tym sensie, że to ona to ciało organizuje. Co jest zatem przyczyną celową zewnętrzną wobec ciała? Omawiany autor wskazuje na rodziców, którzy powodując swoje spotkanie, powodują jednocześnie połączenie się ich tworzyw genetycznych. Następnie dodaje: „to stworzone istnienie aktualizuje duszę, jako formę, która z kolei aktualizuje w sobie materię, ogarnia przekazane przez rodziców tworzywa fizyczne i umożliwia duszy komponowanie z nich własności fizycznych w taki sposób, że wywołana formą obecna w niej materia, podmiotuje w sobie te własności i przyczynuje ich powiązanie ze sobą”²⁴⁹. Podsumowując, rodzice oddziałują jako przyczyny celowe tym, czym są. Skoro są bytami duchowo - cielesnymi w swej istocie, to tak też oddziałują na istotę bytu powstającego²⁵⁰. Przyczynują zatem zarówno sferę cielesną jak i psychiczną. Dodajmy, że przyczyn celowych psychiki człowieka jest więcej. Najogólniej można

²⁴⁷ Tamże, s. 11.

W *Elementarzu* M. Gogacz precyzuje: „Nasze ciało jest więc kompozycją z wewnętrznej w naszej istocie materii i z zewnętrznego wobec istoty zespołu przypadłości, przemieszanych z przyczynami celowymi”- *Elementarz metafizyki*, s. 74.

Por. P. Milcarek, dz. cyt., s. 52-53.

²⁴⁸ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 11.

²⁴⁹ Tamże, s. 38.

²⁵⁰ W ramach tomizmu konsekwentnego mieszczą się rozważania K. Wojcieszka, opublikowane w książce *Stworzony i zrodzony...*, dotyczące biologicznego konstituowania się ciała człowieka jako wpływu przyczyn celowych.

powiedzieć, że są to wszyscy ludzie, z którymi jesteśmy powiązani relacjami, którzy jednocześnie wpływają na kształtowanie się naszych przeżyć, uczuć itd. M. Gogacz doda, że „ludzie, swoim człowieczeństwem [...] mogą pełnić rolę przyczyn celowych o wiele skuteczniej wtedy, gdy powiąże ich z człowiekiem przyjaźń lub miłość”²⁵¹.

3.2.3. Przyczyny celowe jako niezbędne „środowisko” wyznaczające aktualizowanie się istoty bytu

Podsumowując rozważania dokonane w dwóch poprzednich podrozdziałach zauważmy, że rola przyczynowania celowego oraz samych przyczyn celowych w kształtowaniu się istoty bytu, jest fundamentalna. Innymi słowy, bez przyczyn celowych niemożliwym wydaje się być zasadne wytłumaczenie aktualizowania się istoty bytu konkretnego. Zaś tym samym wytłumaczenie bytu w ogóle. Ważnym aspektem dokonywanych analiz jest wskazanie na przyczyny celowe jako konieczne przyczyny istoty. Rozumowanie przebiegało od zidentyfikowania skutku, jakim było dane pryncypium w bycie jednostkowym, a następnie wskazanie na jego adekwatną i ostateczną przyczynę celową. Wydaje się, że takie identyfikowanie bytu, dokonane przez M. Gogacza, jest pełne, choć jak wskażemy w rozdziałach późniejszych wymagające dalszych doprecyzowań i rozwinięć.

Trudno natomiast odpowiedzieć, na pytanie dotyczące ilości przyczyn celowych. Najogólniej możemy powiedzieć, że M. Gogacz wymienia trzy typy takich przyczyn. Są to:

- Przyczyny celowe przyczynujące człowieczeństwo. Głównie są to rodzice, ale nie tylko. Jak wskazywaliśmy są to wszystkie te byty, z którymi powiązani jesteśmy relacjami²⁵², te które na nas oddziałują swą istotową zawartością.
- Przyczyny celowe przyczynujące ciało ludzkie. Są to przede wszystkim tworzywa fizyczne, z których składa się ciało, czyli ciepło, geny rodziców, pożywienie itp.
- Przyczyny celowe przyczynujące duszę ludzką, czyli aniołowie²⁵³.

Ciekawą sugestią jest myśl M. Gogacza zawarta w książce *Człowiek i jego relacje*. Czytamy tam: „to, czego bezpośrednim podmiotem jest istota duszy ludzkiej,

²⁵¹ M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 45.

²⁵² Szczegółowym rozstrzygnięciem, czy są to relacje istnieniowe osobowe czy istotowe, zajmiemy się w rozdziale 3.3.

²⁵³ Por. podział dokonany przez omawianego autora w: M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., s. 50.

jej działania, muszą w istotowej warstwie kształtować i chronić aniołowie. Samą też istotę duszy muszą - po jej powstaniu - podtrzymywać w jej bytowej kompozycji, gdyż brak tego podtrzymującego w trwaniu przyczynowania celowego dałby w wyniku izolację istoty duszy. Brak stałego wyznaczania przez przyczyny celowe kierunku konstytuowania się istoty duszy w rozumny byt samodzielny mógłby spowodować - przy jej izolacji - zmianę tego kierunku, co stałoby się przyczyną jej właśnie istotowej zmiany, równającej się zniszczeniu duszy²⁵⁴. Dodajmy, za omawianym autorem, że kierunek konstytuowania się istoty duszy ludzkiej jest przez aniołów nieustannie wyznaczany, ponieważ to dzięki istnieniu stworzonemu przez Samoistne Istnienie dusza istnieje. Zatem dusze nie giną, ponieważ istnieją nie dzięki przyczynom celowym, lecz przyczynie sprawczej. Właśnie to jest powodem, że przyczyny celowe cały czas oddziałują. Tym samym wykluczona została zmiana istotowa, która wynikałaby z izolacji istoty. Analogicznie jest z ciałem ludzkim. Gdy trwają powiązania z przyczynami celowymi, to ciało nie ginie. Jego śmierć wynika zatem z zerwania relacji łączących to ciało z przyczynami celowymi. Przypomnijmy w tym miejscu, że ciało jest zespołem przypadłości, zatem jego śmierć nie wprowadza zmiany istotowej. Jeżeli natomiast rozważamy przyczynowanie przeżyć psychicznych człowieka, to możemy wskazać na relacje łączące byt przyczynujący i byt przyczynowany, które chronią właściwe przyczynowanie celowe oraz - co ważniejsze - mogą uczynić je pełniejszym, dzięki nawiązaniu relacji osobowych. W przypadku aniołów, M. Gogacz doda, że „swoją wewnętrzną, duchową zawartością bytową, swoją wiedzą, mądrością, umiejętnością rozwagi, dobrem, wiarą, miłością, mogliby skuteczniej pełnić swoją rolę przyczyn celowych, gdyby człowiek powiązał się z nimi zaufaniem i przyjaźnią”²⁵⁵.

Interesująca jest myśl K. Wojcieszka, który twierdzi, że „przyczyna celowa, a najczęściej cały ich zespół współpracuje ze stworzonym aktem istnienia w kształtowaniu się istoty danego bytu. Przyczyny celowe stanowią niejako miarę kształtującego się bytu od strony istoty. Tak więc niedoskonałą wersję wiecznego cyklu zrodzeń i zanikań możemy zastąpić teorią bardziej precyzyjną metafizycznie -

²⁵⁴ Tamże, s. 44.

²⁵⁵ Tamże, s. 45.

Por. tamże, s. 44-45.

działań przyczyn celowych. W naturze nie ma miejsca na realne sprawstwo, jest tylko wyznaczanie istoty. Sprawstwo przysługuje tylko Istnieniu Samoistnemu²⁵⁶.

3.3. Przyczynowanie celowe

Przez przyczynowanie celowe będziemy rozumieć taki wpływ przyczyn celowych, który powoduje, zidentyfikowane przez M. Gogacza, pryncypia istotowe. Zatem będzie to takie działanie na możliwość istotową, że będzie się ona kształtować na miarę wyznaczoną jej przez przyczyny celowe. Zatem rozważana przez nas rozumność bytu, *commensuratio animae ad hoc corpus*, jest wyznaczona wpływem tych przyczyn. Natomiast zagadnienia związane z własnościami transcendentálnymi i relacjami osobowymi są jedynie próbą zidentyfikowania wpływu przyczyn celowych, w oparciu o wczesne publikacje M. Gogacza. Naszym zdaniem są one niejako początkową fazą zagadnień, które w późniejszych etapach pracy naukowej autora, doprowadziły do sformułowań właściwych dla tomizmu konsekwentnego.

3.3.1. Przyczynowanie celowe a rozumność człowieka

Z wcześniej przeprowadzonych analiz wynika, że dusza ludzka w swej istocie jest formą i możliwością duchową, urealnioną i zaktualizowaną przez akt istnienia bytu przygodnego. W tym rozdziale przyjrzymy się zwłaszcza możliwości duchowej, którą M. Gogacz określa mianem intelektu możliwościowego²⁵⁷. „Tę możliwość duchową należy uważać za intelekt możliwościowy, wbudowany w istotę duszy. Czyni on duszę, jako faktycznie obecny w niej czynnik ontyczny, bytem rozumnym, zdolnym do poznania realizowanego poprzez przypadłościowy intelekt czynny zapodmiotowany jako przypadłość w możliwościowej strukturze duszy²⁵⁸. Zatem rozumność należy do

²⁵⁶ K. A. Wojcieszek, *Stworzony i zrodzony...*, Warszawa 2000, s. 126-127.

²⁵⁷ Chcemy w tym przypadku jedynie zaznaczyć, że M. Gogacz zmienił „miejsce” intelektu możliwościowego przenosząc go z pozycji przypadłości duszy (św. Tomasz z Akwinu) do struktury bytu. Analiza porównawcza tych dwóch ujęć intelektu możliwościowego nie jest bezpośrednio związana z aspektem przeprowadzanych rozważań, dlatego nie została szczegółowo omówiona. Więcej na ten temat pisze M. Gogacz w: *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 165-183.

Por. tenże, *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976, s. 226-230.

²⁵⁸ M. Gogacz, *Jak uprawiać egzystencjalno-tomistyczną filozofię człowieka*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: O człowieku dziś, Warszawa 1974, s. 140.

istoty bytu urealnionej przez akt istnienia. Zauważmy, że jest ona elementem kluczowym w rozważaniach dotyczących bytu jednostkowego jako osoby. „Racją ontyczną konstytuującą osobę jest więc ten w formie zespół treści, który nazywamy rozumnością”²⁵⁹.

Przyjrzyjmy się jednak jak to zagadnienie jest powiązane z przedstawianą przez nas problematyką przyczynowania celowego. Stworzony przez przyczynę sprawczą zależny akt istnienia urealnia istotę. M. Gogacz precyzuje, że urealniając nie powoduje, czy nie aktualizuje całej sfery możliwościowej, a jedynie wyznacza ściśle określoną „sumę” możliwościowych braków. Właśnie w tym miejscu mamy do czynienia z przyczynowaniem celowym. Bowiem to przyczyny celowe tak oddziałują na istotową możliwość, że ta formułuje (aktualizuje) się na miarę wyznaczoną jej przez przyczyny celowe. Innymi słowy, w terminologii tomisty konsekwentnego możemy stwierdzić, że akt istnienia urealnia istotę, a istota ogranicza sobą istnienie, na miarę wyznaczoną w niej przez przyczyny celowe²⁶⁰. Nie dziwi więc, że omawiany autor stwierdzi: „przyczyna celowa wyznacza status ontyczny konstytuującego się bytu w ten sposób, że określa zakres aktualizowanych przez akt istnienia jego ograniczeń, stających się czymś dla niego charakterystycznym, właśnie jego istotą, w której konieczne dla bycia tym bytem suma niedopełnień utrwala się (forma) podlegając racji niedopełnienia, będącej otwarciem (możliwość) formy na przypadłościowe uzupełnienie. Forma i właściwa jej możliwość, która może być niematerialna (intelekt możliwościowy dla duszy) lub materialna (ciało w człowieku), stanowią treściowe tworzywo danego bytu, jego wewnętrzne przyczyny. Przyczyna sprawcza i przyczyna celowa - doda M. Gogacz - są wobec danego bytu przyczynami zewnętrznymi”²⁶¹.

Czym zatem jest rozumność i jak powiązana jest z przyczynowaniem celowym? Otóż, naszym zdaniem, zawsze kiedy rozważamy byt realnie istniejący, to akt istnienia jako pierwsze pryncypium w bycie urealniające i aktualizujące istotę, będzie

²⁵⁹ M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, dz. cyt., s. 176.

W *Istnieć i poznawać* M. Gogacz doda, że „cel rozumnej duszy ludzkiej nie wyczerpuje się w formowaniu ciała. Dusza jest zdolna do umysłowego poznania i takie poznanie realizuje, gdyż obdarzona jest odpowiednią władzą poznawczą, proporcjonalną do swej specyficznej struktury. Tą władzą duchową jest intelekt możliwościowy i intelekt czynny. Dusza jest także zdolna do akceptacji swych wyników poznawczych, obdarzona jest bowiem duchową władzą woli. To wszystko ukazuje na ontycznie bogatszą strukturę rozumnej duszy ludzkiej niż zwierząt i roślin” – *Istnieć i poznawać*, dz. cyt., s. 165.

²⁶⁰ Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, dz. cyt., s. 184.

²⁶¹ Tamże, s. 184.

„nosicielem” rozumności w tym sensie, że ją urealni i zaktualizuje. Jeżeli jednak rozważać będziemy realną istotę (tzw. istotę pełną - subsystemację), to „nośnikiem” rozumności w tej istocie będzie intelekt możnościowy (możność duchowa) ograniczający formę²⁶². Zatem to przyczyny celowe, jako racje konstytuowania się istoty duszy ludzkiej, tak wpływają na możność istotową, że ta upodabnia się do nich jako swoich przyczyn. Przyczyną rozumności, w podanym przez nas sensie, są przyczyny celowe duszy ludzkiej, czyli aniołowie²⁶³. Kolejną konsekwencją jest przyznanie racji wyznaczającej osobę - duszy rozumnej, czyli jednostkowanej przez zawartą w niej możność duchową, jako intelekt możnościowy. Człowiek jest tym oto konkretnym człowiekiem dzięki ciału, lecz osobą jest dzięki duszy. Stąd wynika, że przyczyny celowe duszy są też osobami. Oczywiście jest również osobą Samoistne Istnienie jako przyczyna sprawcza.

W tym miejscu należy sprecyzować rozpatrywane przez nas przyczynowanie celowe, ponieważ nasuwać się może wątpliwość czy ukazywane przez nas przyczynowanie celowe nie jest przyczynowaniem sprawczym, tylko że w aspekcie istoty. M. Gogacz tak tę trudność wyjaśnia, że „znajdująca się w istocie duszy możność intelektualna, konstytuująca tę istotę wraz z formą, powoduje istotową rozumność człowieka, czyniąc go tym samym osobą. W sensie więc sprawczym człowiek jest osobą od chwili zaistnienia. Wiemy jednak, że obok przyczyny sprawczej działa także przy powstaniu bytu przyczyna celowa, której zadaniem jest kształtowanie możnościowej istoty tego bytu. Przyczyna celowa nie sprawia tej istoty, ani nie sprawia jej przyczyna sprawcza. Przyczyna sprawcza stwarza istnienie bytu, a to istnienie aktualizuje w sobie ograniczająca ją możność istotową. Miarę tego ograniczenia wyznacza przyczyna celowa, właśnie z tego względu konieczna przy konstytuowaniu się bytu jako tak oto istniejącego”²⁶⁴.

Aniołowie w swej istocie zwierają formę wraz z jej możnością, którą jest intelekt możnościowy. Zatem rozumność jest usytuowana w istocie. Skoro przyczyna działa tym, czym jest, to aniołowie powodują rozumność w duszy człowieka,

²⁶² Por. tamże, s. 185-188.

²⁶³ Zob. M. Gogacz, *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, art. cyt., s. 87, 92.

O teorii aniołów zob. tamże, s.92-97.

²⁶⁴ M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, dz. cyt., s. 211.

Zob. M. Gogacz, *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, art. cyt., s. 112-116.

przyczynując duszę. Zaakcentujmy w tym miejscu, że to przyczyny celowe kształtują naturę bytu. Z tego zaś wynika, że aniołowie powodują rozumność jako pryncypium - jako intelekt możnościowy²⁶⁵.

3.3.2. Przyczynowanie celowe a *commensuratio animae ad hoc corpus*

Zagadnienie *commensuratio* napotykamy, gdy M. Gogacz tłumaczy związek duszy z ciałem w człowieku oraz gdy wykazuje jednostkowość duszy²⁶⁶. Zauważmy już na samym początku, że problem *commensuratio* składa się z dwóch zagadnień. Są to: problem jednostkowania duszy przez intelekt możnościowy i uszczegółowienia duszy przez materię, oraz wskazanie na adekwatną przyczynę *commensuratio*.

W momencie śmierci człowieka ciało, czyli zaktualizowana, przez formę i działanie przyczyn celowych, możliwość materialna wraz z podmiotującymi przez siebie przypadłościami, oddziela się od duszy. Natomiast dusza, dzięki aktowi istnienia istnieje nadal. Zatem można postawić pytanie o różnicę między duszami ludzkimi po śmierci ciała oraz o różnicę między duszą człowieka a anioła. M. Gogacz wykluczając możliwość stania się duszy, po śmierci ciała, gatunkowym absolutem, twierdzi, że duszę musi jednostkować intelekt możnościowy, jako właściwa możliwość duszy, a nie ciało, które ona traci w momencie śmierci²⁶⁷. Wynika to także z rozumienia aktu i możliwości - czynnik jednostkujący musi być w tym ujęciu możliwością. Działaniem typowym dla duszy ludzkiej jest poznanie. Przypomnijmy, że działanie jest przypadłością. Z tego zaś wynika, że musi być zapodmiotowane w możliwości. Nie może to być możliwość materialna, bo wtedy musielibyśmy zanegować poznanie intelektualne. Problem ten M. Gogacz rozwiązuje wprowadzając możliwość duchową jako intelekt możnościowy do struktury duszy. Precyzując dodaje, że „intelekt

²⁶⁵ Por. A. Andrzejuk, *Istnienie i istota*, Warszawa 2003, s. 41-42.

²⁶⁶ Problematyka przedstawiana w podrozdziale 3.3.2. oraz 3.3.3. dotyczy wczesnego etapu pracy naukowej omawianego autora. Stanowi to pewną trudność interpretacyjną. Bowiem mogłoby się wydawać, że rozwiązania przedstawiane, oparte o tę problematykę, są już po prostu z jakichś względów nieaktualne. Jednak naszym zdaniem tak nie jest. W nowszych publikacjach M. Gogacza możemy odnaleźć niejako „ślady” wcześniejszych rozwiązań lub wręcz zagadnienia, które bezpośrednio z nich wynikają. Na przykład w *Elementarzu* M. Gogacz pisze: „materia, gdy aktualizuje ją forma jest powodem szczegółowości i jednostkowości człowieka” - *Elementarz metafizyki*, s. 73. Postaramy się przybliżyć tę kwestię w tych dwóch podrozdziałach.

Por. opracowanie zagadnienia *commensuratio* u św. Tomasza z Akwinu i tomistów w: M. Krasnodębski, *Dusza i ciało*, Warszawa 2004.

²⁶⁷ Por. M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 6 (1970) 2, s. 11-14.

możliwość, podstawowa więc zdolność poznawcza duszy, jest w niej właściwą jej możliwością jednostkującą ją jako formę i że ten intelekt stanowi - będąc możliwością - konieczne podłoże intelektu czynnego, jako przypadłości stykającej duszę ze szczegółowymi przedmiotami poznania, zawierającymi możliwość w postaci materii lub ciała”²⁶⁸.

Już na samym początku zauważmy, że M. Gogacz wewnętrzne złożenie duszy wyprowadza z pluralistycznego rozumienia bytów, jako złożonych z aktu i możliwości, zatem takie złożenie identyfikuje również w duszy. „Dusza ludzka jest rozumna i tą rozumnością różni się od dusz roślin czy zwierząt. Tej wyróżniającej ją rozumności nie może utracić. Nie może wobec tego utracić koniecznej w sobie możliwości, dzięki której jest *commensurata* - skierowana do ciała, warunkującego relację poznania, a więc relację jej specyfiki jako duszy rozumnej”²⁶⁹. Nieco dalej dodaje: „traktując intelekt jako konieczną możliwość duszy, unioskonalającą i jednostkującą ją wewnątrz w nieutralny dla niej sposób (materia byłaby niekonieczną możliwością uszczegóławiającą), pragnę tylko zaproponować poszerzenie zagadnienia *commensuratio* o zagadnienie strukturalnej, a nie tylko zewnętrznie działającej funkcji intelektu możliwościowego wewnątrz duszy ludzkiej jako formy substancjalnej. Intelekt jest możliwością, stąd też związane z nim *commensuratio* byłoby nie tylko nastawieniem psychicznym duszy na ciało, i nie tylko dawanym duszy przez Boga już od początku umniejszeniem formy, lecz byłoby wewnątrz duszy ontycznym czynnikiem strukturalnym, możliwością, która jednostkuje, bo nastawia duszę na ciało dla zrealizowania poznania poprzez dane zmysłowe, dla ujęcia których dusza musi mieć szczegółowość, czyniąc ją tym oto człowiekiem”²⁷⁰. Dopiero takie tłumaczenie *commensuratio*, zdaniem omawianego autora, przy pomocy intelektu kommensurującego (intelektu możliwościowego) uzasadnia potrzebę ciała, w celu

²⁶⁸ Tamże, s. 16.

²⁶⁹ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, dz. cyt., s. 190.

Por. także ujęcie *commensuratio* u M. Gogacza w: W. Mering, *Spór o zasadę jednostkowania duszy ludzkiej w tomizmie egzystencjalnym*, „Studia Pelplińskie”1978, s. 286-290; Tenże, *Zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej w metafizyce tomizmu egzystencjalnego*, „Studia Pelplińskie”1977, s. 331-336.

²⁷⁰ M. Gogacz, *Istnieć i poznawać*, dz. cyt., s. 192-193.

Commensuratio nie może być właściwością formy, ponieważ musiałoby być wyznaczone przez właściwe jej podłoże, a więc tym co jednostkowałoby duszę byłby obecny w niej czynnik pozytywny. Nie może też być relacją, ponieważ relacja jest przypadłością, a przypadłość nie może powodować zmian w obrębie istoty. Nie może być również formą od razu stworzoną przez Boga jako naznaczona *commensuratio*, gdyż powodowałoby to zrezygnowanie z tłumaczenia bytu poprzez wskazywanie na jego adekwatne przyczyny, wychodząc od zidentyfikowanych pryncypiów. Czyli powód *commensuratio* musi być w duszy, aby czynić ją taką jaka ona jest. Por. Tamże, s. 183-188;

Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, dz. cyt., s. 183.

zrealizowania poznania. Wyjaśnijmy, że M. Gogacz zagadnienie *commensuratio* tłumaczy zawsze odwołując się do możliwości poznania zmysłowo - intelektualnego. Budzić to może wątpliwość, czy nie jest to zawężeniem tej problematyki, tylko do aspektu intelektu komensurującego, czyli ostatecznie do aspektu poznawczego. Jednak gdy będziemy pamiętać, że są to analizy wyznaczone ujęciem strukturalnym, to wątpliwość ta przestanie być zasadna. Jednak naszym zdaniem, można w ramach tomizmu konsekwentnego wskazać szersze rozumienie *commensuratio*, wzbogacone o uzasadnienia oparte o problematykę przyczyn celowych - czyli wskazać na ujęcie genetyczne.

Wbrew pozorom, określenie roli przyczynowania celowego w omawianym zagadnieniu jest bardzo trudne²⁷¹. Jednak, jak starano się przedstawić w poprzednim podrozdziale, to aniołowie jako przyczyny celowe duszy powodują jej strukturę. Zatem powodują także możność duchową - intelekt możnościowy. Może pojawić się w tym etapie naszych rozważań pytanie o to, które przyczyny celowe odpowiadają za *commensuratio*? Innymi słowy, czy można rozważać to zagadnienie w porządku genetycznym? Jeśli tak, to postaramy się wskazać na przyczyny zewnętrzne *commensuratio*. Podpowiedzią nich będzie wypowiedź K. Wojcieszka²⁷², który twierdzi, że stopień dopasowania obszarów poznawczych (możności duchowej i materialnej) zależy od przyczyn celowych. To one, jego zdaniem, niejako harmonizują te obszary bytowe, by możliwe było poznanie. Z całą pewnością możemy powiedzieć, że przyczyny celowe ciała odpowiadają za aktualizowanie się możności materialnej. Zaś aby możliwe było poznanie intelektualne, potrzebne są dane zmysłowe. Gdy spróbujemy przenieść tę „współpracę poznawczą” na płaszczyznę *commensuratio* to zauważymy, że jest ono wynikiem przyczynowania celowego. Obydwie możności w jakimś sensie nastawiają duszę na konkretne ciało. Intelekt możnościowy jednostkuje duszę, a ciało wprowadza w nią szczegółowość. Zatem i przyczyny celowe duszy (w aspekcie intelektu komensurującego) i przyczyny celowe ciała (wnoszące w duszę szczegółowość²⁷³) pośrednio tłumaczą *commensuratio animae ad hoc corpus* w ujęciu genetycznym.

²⁷¹ Być może jest to przyczyną dla której M. Gogacz niejednokrotnie podkreśla, że identyfikacja przyczyn celowych sprawia metafizykom dużą trudność. Por. M. Gogacz *Wokół problemu osoby*, dz. cyt., s. 211.

²⁷² Zob. wypowiedź K. A. Wojcieszka, zawartą w dyskusji nad referatem „*Commensuratio*” w *odniesieniu do władz poznawczych człowieka na podstawie ujęć św. Tomasza*, na posiedzeniu Katedr Historii Filozofii UKSW z 22.01.2004 zamieszczoną na: www.katedra.uksw.edu.pl/ramka.htm

²⁷³ Ta możność jest utracona w momencie śmierci.

3.3.3. Przyczynowanie celowe a własności transcendentalne i oparte na nich relacje osobowe

Własności transcendentalne są przejawami istnienia²⁷⁴. Niejako towarzyszą one poznawanej przez nas istocie bytu, swoiście ją przenikają (subsystencja). Zaakcentujmy tu, że własności transcendentalne przejawiają się w istocie, dlatego określa się je jako zamienne z bytem²⁷⁵. Choć M. Gogacz nie pisze, w swych nowszych publikacjach, o tzw. istotowej stronie własności transcendentalnych, to w przypadku relacji osobowych, które są oparte na własnościach transcendentalnych, twierdzi, że taka strona tych relacji istnieje. Czytamy bowiem w *Elementarzu metafizyki*: „własność transcendentalna realności w dwu osobach spowodowała relację życzliwego współprzeżywania, akceptacji nazwanej upodobaniem. Realność wprost jest podstawą współprzeżywania, które się spełnia w upodobaniu, we wzajemnej akceptacji, stanowiącej istotową treść relacji budującej się na realności. Ta relacja stanowi miłość”²⁷⁶.

Ciekawym „śladem” istotowej strony własności transcendentalnych są wczesne publikacje M. Gogacza²⁷⁷. Zagadnienie to zawsze pojawia się na horyzoncie rozważań dotyczących możliwości budowania relacjonistycznej teorii osoby²⁷⁸. Tam autor twierdzi wprost o budowaniu istotowej strony własności transcendentalnych przez przyczyny celowe. „Jeżeli chodzi o człowieka, to wśród wielu bytów przede wszystkim właśnie inni ludzie są przyczynami celowymi konstytuującej się w nim jako bycie istotowej strony jego własności transcendentalnych. Znaczy to, że istnienie samego bytu powoduje pierwsza przyczyna sprawcza, która także powoduje konstytuowanie się w tym bycie jego własności transcendentalnych jako istniejących. Konstytuowanie się tych własności jako tych oto i właśnie takich, a zatem jako określonych, będących własnościami tego bytu o takiej oto istocie, powoduje

²⁷⁴ M. Gogacz wymienia sześć własności transcendentalnych. Są to: odrębność, jedność, realność, prawda, dobro, piękno.- Zob. *Elementarz metafizyki*, s. 38.

²⁷⁵ Por. *Elementarz metafizyki*, s. 44-45. M. Gogacz wyraźnie twierdzi, że będąc przejawianiem się istnienia w całym bycie, własności transcendentalne przejawiają się zgodnie z istotą bytu.

²⁷⁶ Tamże, s. 51. Autor wyróżnia trzy typy relacji osobowych opartych na własnościach transcendentalnych. Na własności realności oparta jest miłość, na prawdzie oparta jest relacja wiary, a na dobru - nadziei.

²⁷⁷ Zob. np. M. Gogacz, *Propozycja tomistycznej formuły relacjonistycznej teorii osoby*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 10 (1974) 2, s.7-30.

²⁷⁸ Zob. M. Gogacz, *Problem teorii osoby*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 7 (1971) 2, s. 47-65.

przyczyna celowa²⁷⁹. Dodajmy, że za takie własności transcendentalne na które wpływ mają przyczyny celowe M. Gogacz uznaje prawdę i dobro. One to bowiem, zdaniem autora, konstytuują się dzięki istnieniu i relacji z innymi bytami²⁸⁰.

Na czym jednak polega tak rozumiane przyczynowanie celowe? Otóż jeżeli własności transcendentalne są zamienne z bytem, to ich istnienie jest istnieniem tego bytu, a istota jest również istotą tego bytu. Gdy rozpatrujemy relację między bytami, dowodzi autor, to dany byt wnosi w kształtowaną własność transcendentalną właściwość odbioru i akceptacji, a to z kolei jest treścią stroną tej własności. To odróżnienie jest zasadne, gdy uznamy, że wnoszone (kształtowane) treści nie są tym samym co istnienie²⁸¹. Dzięki temu, te własności, od ich strony istotowej, są ludzkie. Zachodząca tak relacja jest w pewnym sensie zwrotna. „Gdy bowiem inni ludzie, jako przyczyny celowe, oddziałując na danego człowieka kształtując kierunek jego własności transcendentalnych, stają się podmiotami relacji, których kresem są transcendentalia danej osoby. Tak zbudowana relacja jest przyczynowaniem celowym. Gdy z kolei dany człowiek ukonstytuowaną w nim własnością prawdy lub dobra oddziałuje na ludzi, staje się podmiotem relacji, której kresem są inni ludzie. Tak zbudowana relacja jest w danym człowieku relacją osobową o kształcie np. obecności, rozmowy, miłości²⁸²”.

Takie rozumienie przyczynowania celowego istotowej strony własności transcendentalnych było próbą, dokonaną przez M. Gogacza, rewizji teorii osoby. Autorowi tej pracy trudno odpowiedzieć na pytanie czy te analizy stanowiły początek dla sformułowania „nowej” teorii osoby. Wydaje się jednak, że ich „ślady” odnajdujemy w zagadnieniach związanych subsystemacją, np: mowie serca i zagadnieniach związanych z teorią osoby. Jednak przypomnijmy, że rozważania te (o istotowej stronie własności transcendentalnych przyczynowanej przez przyczyny

²⁷⁹ M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, dz. cyt., s. 211.

Zob. M. Gogacz, *Propozycja tomistycznej formuły relacjonistycznej teorii osoby*, art. cyt., s. 15-16.

²⁸⁰ Zob. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, dz. cyt., s. 211-212.

Współcześnie tak uważa K. Kalka - zob. K. Kalka, *Wychowanie i kształcenie*, Warszawa 1998, s. 69-70.

Ciekawym wydaje się być bliższe przyjrzenie się temu zagadnieniu w aspekcie historii filozofii, ponieważ właśnie te transcendentalne określane są niekiedy jako relacyjne.

²⁸¹ Zob. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, dz. cyt., s. 212.

Por. M. Gogacz, *Propozycja tomistycznej formuły relacjonistycznej teorii osoby*, art. cyt., s. 25-28.

²⁸² M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, dz. cyt., s. 213.

Dodajmy w tym miejscu, że teoria relacji osobowych uległa znacznej zmianie i np. w *Elementarzu* i w *Człowiek i jego relacje* spotykamy się z odmienną ich identyfikacją. Naszym zdaniem, początki formułowania teorii relacji osobowych trzeba szukać właśnie w zagadnieniach związanych z relacjonistyczną teorią osoby. - Zob. M. Gogacz, *Problem teorii osoby*, art. cyt., s. 63.

celowe) nie zostały jednak powtórzone w późniejszych pracach autora.

Wracając do istotowej strony relacji osobowych spróbujmy się przyjrzeć jednej z nich, w jej aspekcie treściowym. Wydaje się, że miłość jest tą relacją osobową, której M. Gogacz poświęca najwięcej miejsca, wymieniając kilka jej poziomów. Miłość oparta jest na własności realności. Polega ona na „życliwym współprzeżywaniu osób. Relacja miłości, budująca się na realności dwu osób, nabywa w swej istocie tych samych treści”²⁸³. Najniższy jej poziom to *complacentia*, czyli upodobanie. Tak rozumiana, jest odpowiednością dotyczącą zarówno istnienia jak i istoty. Dlatego od strony istoty określona jest jako odpowiedniość natur - *connaturalitas*. Wyższy od niej etap to miłość pożądania - *concupiscentia*. Polega ona na zachwycie nie tylko istnieniem osób, lecz także ich ciałem. Najwyższy etap miłości to *dilectio* – upodobanie, wzbudza ją nie tylko istnienie, ciało, lecz także dusza i zapodmiotowane w niej rozumienia i decyzje²⁸⁴. Zauważmy, że te poziomy miłości są uwarunkowane tym, co dwie osoby niejako wnoszą w tę relację. Jest to powodem, dla którego w aspekcie treściowym możemy mówić o jej poziomach²⁸⁵. Jeżeli przez przyczynowanie celowe będziemy rozumieć powodowanie istoty bytu, to wpływ ten widoczny jest również w aspekcie treściowym omawianych relacji. To z kolei jest przyczyną, dla której M. Gogacz stwierdzi, że „to wszystko, co w człowieku podlega wpływowi ze strony otaczających go substancji jest zarazem przedmiotem wychowania - terenem działań pedagogicznych”²⁸⁶.

Uzupełnijmy na zakończenie, że z takiego rozumienia relacji osobowych oraz przyczyn celowych wynika cały szereg konsekwencji praktycznych. Etyka budowana na tych ustaleniach staje się ochronieniem osób i relacji osobowych, natomiast pedagogika określaniem zasad wyboru tych właśnie czynności, które będą chronić te osoby i nawiązane między nimi relacje osobowe²⁸⁷.

²⁸³ *Elementarz metafizyki*, s. 77

²⁸⁴ Por. *Elementarz metafizyki*, s. 77-78. Dodajmy, że *dilectio* ma cztery odmiany: *amicitia* (przyjaźń), *caritas* (miłość bezinteresowna ze względu na dobro drugiej osoby), *amor* (miłość związana z cierpieniem), *agape* (miłość o charakterze absolutnej bezinteresowności).

²⁸⁵ Zwraca na to uwagę W. Kubiak w: *Charakterystyka relacji osobowych w ujęciu Gogacza*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 32 (1996) 2, s.71

W. Kubiak stara się przedstawić nieścisłości teorii relacji osobowych i własności transcendentalnych w ujęciu M. Gogacza również w artykule: *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 33 (1997) 1, s. 21-40.

²⁸⁶ M. Gogacz, *Podstawy wychowania*, Niepokalanów 1993, s. 18.

²⁸⁷ Zob. prace M. Gogacza dotyczące etyki i pedagogiki, gdzie te zagadnienia są szczegółowo omówione np. *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997; *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998.

3.4. Podsumowanie

W oparciu o ujęcie strukturalne i genetyczne bytu, autor pracy zaanalizował pryncypia wewnętrzne bytu oraz ich przyczyny zewnętrzne.

Po pierwsze, w wyniku poznawczego spotkania z bytem doznawana jest istota, jako forma i materia. To z kolei doprowadziło nas, za M. Gogaczem, do odróżnienia istoty jako: *quidditas* oraz subsystemacji. Tym samym wykryty został akt istnienia jako wewnętrzne pryncypium.

Po drugie, w ujęciu genetycznym wskazano na przyczyny zewnętrzne istoty i istnienia. Przyczyna istnienia jest przyczyną sprawczą – jest nią Samoistny Akt Istnienia. Natomiast przyczynami istoty są przyczyny celowe. Przypomnijmy, że M. Gogacz identyfikuje dwa typy możliwości w istocie bytu: możliwość materialną i możliwość niematerialną (intelekt możliwościowy). W ten sposób dochodzimy do wykrycia przyczyn celowych duszy i ciała. Dodajmy, że omawiany autor wprowadza problematykę przyczyn zewnętrznych (w tym celowych) do zagadnienia natury bytu. Sprecyzowany został również charakter przyczynowania celowego i odróżniono je od przyczynowania sprawczego. Przyczyny celowe powodują ukonstytuowanie się istoty bytu powstającego, na miarę wyznaczoną przez ich istotę. A zatem inne są przyczyny celowe duszy, a inne są przyczyny celowe ciała.

Po trzecie, przyjrzelśmy się dokładniej przyczynowaniu celowemu. Poruszono trzy zagadnienia: rozumność człowieka, *commensuratio animae ad hoc corpus*, własności transcendentalne oraz oparte na nich relacje osobowe. W pierwszym zagadnieniu wykazywano wpływ przyczyn celowych na kształtowanie się rozumności (intelektu) w istocie duszy ludzkiej. Tymi przyczynami celowymi są substancje w swej istocie duchowe, czyli aniołowie. Na kanwie tych rozważań poruszona została także problematyka osoby. Natomiast w zagadnieniu *commensuratio animae ad hoc corpus* starano się również wykazać wpływ przyczyn celowych na związek duszy z ciałem oraz w tematyce dotyczącej jednostkowości i szczegółowości duszy. W tym celu analizie poddano problem intelektu kommesurującego w perspektywie poznawczej. Ukazano również ujęcie genetyczne tej problematyki. Ostatnie zagadnienie związane jest z wczesnym etapem pracy naukowej M. Gogacza. Próbowano pokazać kształtowanie się istotowej strony własności transcendentalnych,

tak jak rozumiał to zagadnienie omawiany autor. Zwrócono także uwagę na odmiany – poziomy relacji osobowych na przykładzie relacji miłości, wykazując tym samym wpływ przyczyn celowych na kształtowanie się ich istotowej strony. Z tej perspektywy poruszona została możliwość budowania relacjonistycznej teorii osoby. Przypomnijmy, że większość tych rozważań nie została powtórzona przez M. Gogacza w jego późniejszych pracach. Odnajdujemy je jednak jako podstawę, czy pewien „ślad” w ostatecznej wersji tomizmu konsekwentnego, a zwłaszcza w etyce i pedagogice.

Zakończenie

Podsumowując rozważania, zawarte w niniejszej pracy, przypomnijmy na początku najważniejsze ustalenia każdego z rozdziałów, dotyczące roli przyczynowania celowego w strukturze bytu.

W pierwszym rozdziale prześledziliśmy arystotelesowską koncepcję przyczynowania celowego, na tle pozostałych trzech przyczyn: formalnej, materialnej i sprawczej. Powstanie bytu, tak jak ujmuje je Stagiryta, okazało się być tym miejscem, gdzie zidentyfikowano działanie przyczyny celowej. Dzięki niej Arystoteles uzasadnia wyłanianie się formy z potencjalności materii, czy nawet szerzej – każdy ruch. Pokazano także rozumienie formy, czyli aktu bytu, jako doskonałości i kresu, do którego zmierza każda zmiana. W tej perspektywie ujawniono rozumienie natury przez Arystotelesa. Problem ten został ujęty w perspektywie aktu i możliwości. Przyczyna celowa jest formą, czyli jest aktem. W zależności od prowadzonych przez Arystotelesa analiz, przyczyną celową jest forma wewnątrz bytu, albo byt zewnętrzny. Dalsze analizy ruchu oraz poszukiwanie, za Filozofem, jego uzasadnienia naprowadziły nas na problematykę związaną z Pierwszym Nieporuszonym Poruszycielem. To on, jako akt czysty, okazał się być pierwszą przyczyną celową, a przez to także i sprawczą. Zidentyfikowane przyczynowanie celowe w bycie przygodnym, w jego strukturze, ujawniło nam się w tym świetle, jako wynikające z rozumienia przyczynowania przez Pierwszego Nieporuszonego Poruszyciela. Przyczyna celowa jest „tym, ze względu na co”, czyli jest dobrem oraz celem stawania się i ruchu.

Natomiast w drugim rozdziale, analizując teksty Tomasza z Akwinu, pokazaliśmy, że dla niego przyczynowanie celowe jest przede wszystkim konsekwencją stworzenia bytu przez Boga. Pociąga to za sobą teologiczną koncepcję szczęśliwości wiecznej. Byt stworzony jest niejako naznaczony przyczynowaniem celowym, którego wyrazem jest jego pochodność. Dążenie do Boga jest bowiem celem ostatecznym każdego bytu. Zagadnienie to rozpatrywaliśmy w perspektywie aktu i możliwości, jako skłonności do doskonałości. Następnie wskazaliśmy na poznanie prawdy i dążenie do dobra, jako konsekwencję skierowania przez przyczynę celową do celu ostatecznego – wiecznej szczęśliwości, która polega na intelektualnym oglądzie istoty Bożej. Poruszony został również problem natury i sprawności intelektu i woli,

jako doskonałości skutku, która jest nadana przez przyczynę. W tym celu analizie poddaliśmy zależności zachodzące między przyczyną a skutkiem, oraz skutkiem a przyczyną. To z kolei naprowadziło nas na problematykę przyczynowości wtórej, którą ukazywaliśmy na przykładzie Opatrzności Bożej. Okazało się, że jedną z doskonałości jaką daje Bóg bytom przygodnym, jest bycie przyczyną wtórą. W tym celu wskazywaliśmy na zależności w przyczynowaniu i oddziaływaniu między przyczynami wtórymi a Przyczyną Pierwszą. Końcowa konkluzja jest stwierdzeniem, że przyczynowanie celowe jest u Tomasza powiązane ściśle z drogą bytu stworzonego do Boga. Jest zatem wyrazem bytowej skłonności ku Bogu, przejawiającej się zarówno w pochodnej istocie, jak i w działaniach wynikających z natury bytu.

W trzecim rozdziale pokazaliśmy koncepcję przyczynowania celowego w tomizmie konsekwentnym. M. Gogacz zreinterpretował arystotelowskie rozumienie przyczyny celowej, wprowadził je bowiem w miejsce tomaszowego przyczynowania wtórego. Wskazał tym samym najpełniej, jaka jest rola przyczynowania celowego w strukturze bytu. Jest nią kształtowanie istoty bytu, na miarę wyznaczoną jej właśnie przez przyczyny celowe. Identyfikując pryncypia wewnętrzne bytu, wskazał na ich adekwatne przyczyny zewnętrzne. Pokazał, że inne są przyczyny celowe ciała, a inne duszy. W oparciu o ustalenia M. Gogacza, pokazaliśmy również miejsca w metafizyce człowieka, gdzie ta problematyka się znajduje, oraz gdzie wymaga dalszych doprecyzowań. Problem ten staraliśmy się także ująć w perspektywie aktu i możliwości.

Analiza tych właśnie trzech koncepcji przyczynowania celowego była głównym celem pracy. Staraliśmy się pokazać w sposób możliwie pełny, jak każdy z filozofów rozumiał przyczynowanie celowe i w kontekście jakich zagadnień umieszczał tę problematykę. Różnic w rozumieniu przyczynowania celowego jest wiele, inne jest bowiem rozumienie istoty bytu. Każdy z autorów identyfikował jej pryncypia wewnętrzne inaczej, coraz dokładniej i konsekwentniej. W związku z tym inne było rozumienie przyczynowania celowego i samego charakteru przyczyny celowej. Jest jednak też wiele aspektów wspólnych. Przyczyna celowa zawsze jest tym „ze względu na co”: rozpoczyna się i ku czemu zmierza ruch – Arystoteles; byt osiąga właściwe mu doskonałości – Tomasz z Akwinu; kształtuje się możliwość istotowa – M. Gogacz. Jest tą przyczyną, która nadaje pewną doskonałość. Jest niejako wzorem tej doskonałości, np. przez to, że jest aktem, dobrem, prawdą, celem czy Bogiem.

Próbowaliśmy pokazać również, że jest wiele zagadnień w rozumieniu przyczynowania celowego, które należy jeszcze rozwinąć i przebadać dokładniej. Wymieńmy choć kilka. U Arystotelesa przyczynowanie celowe odnaleźć można również w perspektywie władz właściwych człowiekowi, a zatem również w działaniach ludzkich. Warto również by było pokazać wpływ problematyki przyczyny wzorczej w związku z przyczynowaniem celowym i sprawczym. U Tomasza na pierwszy plan wyłania się doprecyzowanie przyczynowości wtórej w aspekcie zarówno sprawczym, jak i celowym. Odnajdujemy bowiem u niego bogatą tradycję neoplatońską, której wpływ na kształtowanie się koncepcji przyczynowości wtórej jest niewątpliwy. Należało by precyzyjnie oddzielić to, co tomaszowe, od jego erudycji na którą się tylko powoływał. W analizowanym przez nas aspekcie widoczne jest to zwłaszcza w przypadku recepcji Pseudo-Dionizego Areopagity oraz *Liber de causis*. W tomizmie konsekwentnym natomiast warto by było doprecyzować przyczynowanie przez przyczyny celowe i umieścić je w kontekście przyczynowania sprawczego przez przyczyny wtóre u Tomasza z Akwinu²⁸⁸. Rozwinięcia domaga się również szereg zagadnień szczegółowych, np. *commensuratio animae ad hoc corpus*. Tym samym mamy nadzieję, że zarysowany przez nas bardzo ogólnie problem trzech różnych interpretacji przyczynowania celowego w strukturze bytu, stanie się motywem do dalszych badań, a w konsekwencji precyzyjniejszego ich rozumienia i rozwinięcia.

²⁸⁸ Dodajmy na marginesie, że świetle wiedzy autora pracy, problem ten już został podjęty przez T. Stępnia w artykule *Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza w kontekście II dowodu na istnienie Boga św. Tomasza z Akwinu*. Artykuł ten oddany jest do druku, ukaże się w „*Studia Philosophiae Christianae*” pod koniec 2006 roku.

Bibliografia

Literatura źródłowa:

- Aristotelis opera*. Ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borrusica. Ed. Waltera Guam curavit Olof Gigon, vol. I, Berolini 1960/61
- Arystoteles, *Fizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- *Metafizyka*, tłum. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie przekładu T. Żeleźnika, t. I-II, Lublin 1996.
 - *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- Gogacz M., *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 22 (1986) 2, s. 25-39.
- *Człowiek i jego relacje (materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985.
 - *Droga myślowa do filozoficznego zidentyfikowania człowieka*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 28 (1992) 1, s. 7-16.
 - *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 6 (1970) 2, s. 5-28.
 - *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1998.
 - *Filozoficzna identyfikacja godności osoby*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 25 (1989) 1, s. 181-207.
 - *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, dzieło zbiorowe pod red. E. Baltera, Warszawa 1979, s. 87-116.
 - *Istnieć i poznawać*, Warszawa 1976.
 - *Jak uprawiać egzystencjalno-tomistyczną filozofię człowieka*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: O człowieku dziś, Wyd. Sióstr Loretanek, Warszawa 1974, s. 127-142.
 - *Platonizm i arystotelizm. Dwie drogi do metafizyki*, Warszawa 1996.
 - *Problem teorii osoby*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 7 (1971) 2, s. 47-67.
 - *Propozycja tomistycznej formuły relacjonistycznej teorii osoby*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 10 (1974) 2, s. 7-31.
 - *Próba heurezy subsystemy i osoby (wprowadzenie)*, w: *Opera Philosophorum*

Medii Aevi, t. 8: *Subsystencja i osoba według św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1987, s. 197-211.

- *Tomaszowa teoria intelektu i jej filozoficzne konsekwencje*, „Roczniki Filozoficzne” 13 (1965) 1, s. 21-32.
- *Ważniejsze zagadnienia metafizyki*, Lublin 1973.
- *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.
- Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, cum hypertextu in CD-ROM, auctore R. Busa SJ, ed. II, 1996.
- *De caritate*, tłum. J. Ruszczyński, Warszawa 1994.
- *De ente et essentia*, tłum. M. A. Krąpiec, Lublin 1981.
- *De substantiis separatis*, tłum. J. Salij, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, s. 299-337.
- *De veritate*, tłum. A. Anuszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. I-II, Kęty 1998.
- *Summa contra Gentiles*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. I-II, Poznań 2003.
- *Summa contra Gentiles*, tłum. Z. Włodek, t. III, Kraków 1933.
- *Summa teologii I, 75-89 (Traktat o człowieku)*, tłum. i oprac. S. Swieżawski, Kęty 2000.
- *Suma teologiczna*, przeł. i obj. zaopatrzył F. W. Bednarski, t. 9, 11, Londyn 1963/65
- *Suma teologiczna*, przeł. i obj. zaopatrzył P. Bełch, t. 8, Londyn 1981.

Literatura pomocnicza i opracowania:

- Adamczyk S., *Arystotelesowa koncepcja ruchu*, „Roczniki Filozoficzne” (1969) z. 3, s.5-25.
- Andrzejuk A., *Człowiek i decyzja*, Warszawa 1998.
- *Istnienie i istota*, Warszawa 2003.
 - *Prawda o dobru. Problem filozoficznych podstaw etyki tomistycznej*, Warszawa 2000.
 - *Słownik terminów, św. Tomasz z Akwinu, Suma Teologiczna*, t. 35, Veritas - Navo, Warszawa – Londyn 1998.

- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988.
- Bany P., *Problem esse i partycypacji w komentarzu św. Tomasza z Akwinu do Liber de causis*, rozprawa doktorska UKSW, Warszawa 2002.
- Bartoś T., *Tomasza z Akwinu teoria miłości. Studium nad Komentarzem do księgi „O imionach Bożych” Pseudo-Dionizego Areopagity*, Kraków 2004.
- Brun J., *Arystoteles i Liceum*, tłum. H. Igalson- Tygielska, Warszawa 1999.
- Dłubacz W., *Kosmos u Arystotelesa*, „Summarum” 26-27(46-47) 1997-1998, s. 5-15.
- *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992.
- Gadamer H. G., *Idea Dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*, tłum. Z. Nerczuk, Kęty 2002.
- Galewicz W., *Samowystarczalność najwyższego dobra u Platona, Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” XLIX (2001) z.1, s. 5-23.
- Gilson E., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, P. Nowak, Warszawa 1963.
- *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1998.
- Godonek P., *Problem celowości w filozofii Arystotelesa*, rozprawa doktorska KUL, Lublin 2004.
- Gogacz M., *Bóg i mowa serca*, „Studia Philosophiae Christianae” 24 (1988) 2, s. 91-100.
- *Elementy tomistycznej teorii serca*, „Roczniki Filozoficzne” 35 (1987) 1, s. 229-235.
- *Osoba zadaniem pedagogiki. Wykłady bydgoskie*, Warszawa 1997.
- *Pochwała filozofii Arystotelesa*, „Studia Philosophiae Christianae” 16 (1980) 1, s. 213-214.
- *Podstawy wychowania*, Wyd. Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 1993.
- *Próba teorii natury intelektu*, „Studia Philosophiae Christianae” 3 (1967) 2, s. 137-167.
- *Stwarzanie i podtrzymywanie bytów w istnieniu*, „Wiadomości Katolickie” 1 (1990) 3, s. 5-6.
- *Teoriopoznawcza identyfikacja człowieka jako człowieka i jako osoby*, „Studia Philosophiae Christianae” 21(1985) 2, s. 237-244.
- *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1998.
- *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak” (1963) 113, s. 1339-1353.

- Górniak J., *Cel jako przyczyna w filozofii Arystotelesa*, „Studia Philosophiae Christianae”, 17 (1981) 2, s. 221-232.
- Guthrie W. K. C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, tłum. A. Pawelec, Kraków 1996.
- Jaroszyński P., *Spór o przedmiot Metafizyki Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” XXXI (1983) z. 1, s. 93-107.
- Jaworski M., *Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu*, Lublin 1958.
- Kalka K., *Wychowanie i kształcenie w antropologii filozoficznej i pedagogice*, Warszawa 1998.
- Klimski T., *Jedno i byt*, Warszawa 1992.
- Kowalczyk S., *Z Dziejów perypatetyckiego opisu dobra (Arystoteles, św. Tomasz, F. Brentano)*, „Roczniki Filozoficzne” XIV (1966) z. 2, s. 51-63.
- Krasnodębski M., *Dusza i ciało*, Warszawa 2004.
- Krapiec M. A., *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000.
- *Metafizyka*, Lublin 1984.
 - *O rozumienie świata*, Lublin 2002.
 - *Struktura aktu miłości*, „Roczniki teologiczno-kanoniczne” 6 (1960), z. 1-2, s. 135-154.
 - *Struktura bytu*, Lublin 1995.
 - *Zagadnienie przedmiotu Metafizyki Arystotelesa*, „Roczniki filozoficzne” XII (1964) z.1, s. 17-26.
- Krokiewicz A., *Arystoteles, Pirron, Plotyn*, Warszawa 1974.
- Księga o przyczynach – Liber de causis*, tłum. M. Gogacz, Z. Brzostowska, Warszawa 1970, s. 133-213.
- Kubiak W., *Charakterystyka relacji osobowych w ujęciu Gogacza*, „Studia Philosophiae Christianae” 32 (1996) 2, s. 61-75.
- *Klasyfikacja relacji w tomizmie konsekwentnym*, „Studia Philosophiae Christianae” 33 (1997) 1, s. 21-40.
- Leśniak K., *Arystoteles*, Warszawa 1989.
- Maryniarczyk A., *Pluralistyczna interpretacja rzeczywistości. Dzieje Arystotelesowskiej koncepcji substancji*, w: *Zeszyty z metafizyki*, t. II,

- Lublin 1998.
- Mazierski S., *Pojęcie konieczności w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1958.
- Mering W., *Spór o zasadę jednostkowania duszy ludzkiej t tomizmie egzystencjalnym*, „Studia Pelplińskie” 1978, s. 273-294.
- *Zagadnienie nieśmiertelności duszy ludzkiej w metafizyce tomizmu egzystencjalnego*, „Studia Pelplińskie” 1977, s. 313-343.
- Milcarek P., *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994.
- Narecki K., *Słownik terminów arystotelesowych. Indeksy pojęć i nazw*, Warszawa 2003.
- Nowak L., *Arystoteles teoria nauki*, „Studia Philosophiae Christianae” 12 (1976) 1, s. 131-168; 12 (1976) 2.
- Nowik A. M., *Koncepcja duszy człowieka w dziełach Arystotelesa*, w: *O Duszy*, Warszawa 1996.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2001.
- Rybicki P., *Arystoteles. Początki i podstawy nauki o społeczeństwie*, Wrocław - Warszawa - Kraków 1963.
- Roskal Z. E., *Model świata dwusferycznego w kosmologii Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” XLVII (1999) z.3, s. 85-105.
- Stępień T., *Podstawy tomistycznego rozumienia człowieka*, Warszawa 2003.
- *Problematyka filozoficzna Traktatu o aniołach św. Tomasza z Akwinu (ST I, q. 50-64)*, maszynopis.
 - *Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza w kontekście II dowodu na istnienie Boga św. Tomasza z Akwinu*, maszynopis.
 - *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2006.
- Swieżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa - Wrocław 2000.
- Tatarkiewicz W., *Układ pojęć w filozofii Arystotelesa*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1978.
- *Historia Filozofii*, t. I, Warszawa 1970.
- Walentynowicz T., *Materia a zagadnienie pluralizmu bytowego w metafizyce Arystotelesa*, „Studia Philosophiae Christianae” 16 (1980) 1, s. 218-221.
- Weisheipl J. A., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Wesółowski, Poznań

1985.

Wojcieszek K. A., *Stworzony i zrodzony. Metafizyczne wyjaśnienia biologicznego konstituowania się człowieka w poglądach św. Tomasza z Akwinu – próba aktualizacji*, Warszawa 2000.

www.katedra.uksw.edu.pl/ramka.htm

Zdybicka Z., *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970) z. 1, s. 5-71.

-*Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.

Ziemiański S., *Rola przyczyny w poznaniu naukowym u Arystotelesa*, „Roczniki Filozoficzne” XII (1964), z. 1, s. 27-37.