

Bronisław Dembowski

O niektórych sposobach posługiwania się pojęciem przyczyny celowej w biologii, etyce i filozofii

Studia Philosophiae Christianae 1/1, 125-158

1965

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BRONISŁAW DEMBOWSKI

O NIEKTÓRYCH SPOSOBACH POSŁUGIWANIA SIĘ POJĘCIEM PRZYCZYNNY CELOWEJ W BIOLOGII, ETYCE I FILOZOFII

Wstęp. I. Pojęcie celu w biologii i etyce: 1. Finalizm w biologii; 2. Cel w etyce. II. Pojęcie celu w filozofii: 1. Stanowisko Steinbüchela — przykład referatu Tomaszowej nauki o celu; 2. Nowsze ujęcie problemu celowości w filozofii. III. Wnioski końcowe i próba określania właściwego sposobu posługiwania się pojęciem przyczyny celowej w metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej.

Wstęp

Zagadnienie stosunku filozofii do nauk szczegółowych, a zwłaszcza ich wzajemnego wpływu na siebie, jest problemem wciąż jeszcze nierozwiązanym w sposób, który by wszystkich zadowolił, tak filozofów jak i przedstawicieli nauk szczegółowych. Jednym z fragmentów tego obszernego zagadnienia jest problem posługiwania się pojęciem celu i przyczyny celowej.

Pytanie, jakiej rzeczywistości odpowiada pojęcie celu, czy przyczyny celowej, nadal jest dyskutowane w literaturze filozoficznej¹. Niekiedy w tych dyskusjach spotkać można takie rozumienie celowości, które wydaje się być właściwe dla pozafilozoficznych rozważań dokonywanych np. w biologii, czy etyce opisowej. Wydaje się również, że czasem pojęcie celu, czy przyczyny celowej, uściślone na jednym terenie,

¹ Por. np. K. Klószak, Zagadnienie teleologicznej interpretacji przyrody we współczesnej neoscholastyce; (W:) Pod tchnieniem Ducha Świętego, praca zbiorowa pod red. Ks. Mariana Finkego, Poznań 1964, 25—60. Tu również nowsza bibliografia przedmiotu; por. także T. Żeleźnik OP, O właściwą interpretację finalizmu tomistycznego, Roczniki Filozoficzne, Lublin 12 (1964) z. 1, 53—63.

Autorzy ci odmiennie stawiają i rozwiązują problem celowości, choć obaj z pozycji „neoscholastycznych”.

przenoszone jest na inny, co powoduje różne nieporozumienia, a czasem nawet bezprzedmiotowość wypowiedzi, zwłaszcza krytycznych.

Zadaniem tego artykułu jest najpierw w rozdziale I zanalizowanie pewnych, przykładowo wziętych, sposobów używania pojęcia celu i przyczyny celowej na terenie biologii i etyki opisowej. Analiza ta ma wykazać, jak uściśla się te pojęcia, aby mogły służyć przy rozwiązywaniu problematyki właściwej dla wyżej wymienionych nauk szczegółowych. Ponadto analiza ta ma dopomóc do rozwiązania w następnym rozdziale zagadnienia, czy słuszne jest kwestionowanie arystotelesowskiej tezy (przyjmowanej przez tomizm) o koniecznym związku przyczynowania sprawczego z celowością, które dokonywane jest niekiedy w oparciu właśnie o rozważania nad celowością właściwą dla biologii i etyki opisowej.

I dlatego rozdział II tego artykułu ma przeanalizować na kilku przykładach wpływ uściśleń terminologicznych dokonywanych w biologii („empiryzowanie”) i w etyce („psychologizowanie”) na powstanie na gruncie filozofii takich przekonań, które mogą doprowadzić do odebrania zasadzie celowości charakteru zasady metafizycznej, koniecznie związanej z wszelkim przyczynowaniem sprawczym.

Rozdział III jest zebraniem końcowych wniosków, które mają możliwe wyraźnie określić, czym się różni rozumienie na celowości w biologii i etyce, od rozumienia właściwego dla filozofii bytu.

I. Pojęcie celu w biologii i etyce

1. *Finalizm w biologii*

Na gruncie biologii problem celowości żywo i od dawna jest dyskutowany. Tu bowiem ścierały się mechanistyczna i witalistyczno-finalistyczna koncepcja organizmu. Spory te, niekiedy bardzo gorące, prowadzone były w różnych filozofiach przyrody z odwoływaniem się do danych czerpanych z biologii, często jednak bez należytego wyjaśnienia pojęć².

W 1932 r. D. Szejnberg przeprowadziła próbę uporządkowania wieloznacznego pojmowania celowości w zastosowaniu do zjawisk przyrodni-

² Por. np. historycznie ciekawą kontrowersję A. Mahrburga z M. Morawskim, z końca XIX w.

czych³. Wprowadzając pewien ład językowy wymieniła owa autorka pięć sposobów pojmowania celowości:

1. Celowość rozumiana subiektywistycznie, zakładająca istnienie podmiotu psychicznego, działającego według ustalonego planu. Pogląd taki jest charakterystyczny według Sztejnberg dla myślicieli religijnie nastawionych, którzy na podstawie „celowych” procesów biologicznych chcą wnioskować o istnieniu „Podmiotu Wyższego” — Stwórcy.

2. Celowość budowy organizmu czy własności fizycznych środowiska rozumiana jako użyteczność jej dla danej jednostki lub dla gatunku. Np. celowość własności fizycznych wody to tyle, co użyteczność jej dla organizmów w niej żyjących itp.

3. Celowość w odniesieniu do zjawisk, gdzie uważa się, że zjawiska celowe to takie, jak np. zjawiska autoregulacji i regeneracji zachodzące w świecie organicznym.

4. Celowość pojmowana w przeciwieństwie do przyczynowości: Przyczynowość to tyle, co związek między terażniejszym A a minionym B, ustalony na mocy praw przyrodniczych; zaś celowość to związek między terażniejszym A a przyszłym B, ustalony na mocy przyrodniczych. Celowa więc będzie budowa narządów zwierzęcych, która zależy ma m. in. od przyszłych czynności danego zwierzęcia.

5. W piątym natomiast znaczeniu nie mówi się o celowości w przyrodzie, ale o „celowościowym ujmowaniu” przyrody. Punktem wyjścia w takim ujmowaniu przyrody jest osiągnięty skutek ujęty jako cel, dla którego szuka się odpowiedniej racji, pytając, co musi się zdarzyć uprzednio, jeśli ma zajść odpowiedni skutek.

Sztejnberg podała te rozróżnienia szukając rozwiązania problemu indeterminizmu w biologii. Twierdzi ona, że żadne z tych rozróżnień nie wyklucza determinizmu.

Autorka ta uważa jednak za w pewnym sensie usprawiedliwione używanie terminu „celowość” w czterech ostatnich wymienionych przez nią wypadkach, chociaż nie analizuje bliżej użyteczności tego pojęcia dla tworzenia teorii naukowych w biologii. Odrzuca natomiast zdecydowanie, jako na gruncie nauki przyrodniczej nieusprawiedliwione, wymienione przez nią

³ Zagadnienie indeterminizmu na terenie biologii, *Przegląd Filozoficzny*, 35 (1932) nr. 3 i 4.

na pierwszym miejscu subiektywistyczne rozumienie celowości, wprowadzane dla wnioskowania o istnieniu „Podmiotu Wyższego” — Stwórcy. Czyni to zasadniczo słusznie, bo nie można przeprowadzić rozumowań na terenie metodologicznie odmiennym, a mianowicie na terenie filozoficznego traktowania o istnieniu Boga, z powoływaniem się na pojęcie tworzone na innym gruncie. Tymbardziej, gdy czyni się to z pewnym insynuowaniem, jakoby z danych osiągniętych przez nauki przyrodnicze mogło wprost wynikać twierdzenie o istnieniu Boga.

A więc subiektywistyczne rozumienie celowości nie jest właściwe dla przyrodoznawstwa i z danych przyrodniczych nie wynika. Pozostają pytania, jaka jest geneza takiego rozumienia celowości i jaki jest jego wpływ na analizy dokonywane w filozofii.

Zanim dokonana będzie w II rozdziale próba odpowiedzi na te pytania przyjrzyjmy się rozważaniom, dokonywanym w 1959 r. przez Z. Kochańskiego⁴. Autor jakgdyby kontynuuje analizy przeprowadzane przez Szejnberg i oprócz nowszej systematyzacji odcieni znaczeniowych pojęcia celowości mówi jeszcze o warunkach, w jakich poprawnie posługiwać się można tym pojęciem w tworzeniu teorii naukowych na terenie biologii.

Mianowicie za A. Mahrburgiem odróżnia celowość, jako charakterystykę pewnej klasy zjawisk w przyrodzie, od teorii celowości usiłującej wyjaśnić właściwości tej klasy, lub nawet wszystkie zjawiska we wszechświecie, za pomocą pojęcia celowości. Proponuje używać terminu „teleologia” do określenia owych teorii⁵. Analizując na tych podstawach pojęcie celowości Kochański dokonuje:

- a) przeglądu różnych odmian zjawisk w przyrodzie, które można by nazwać z pewnego punktu widzenia celowymi
- b) przeglądu głównych typów postaw metodologicznych i światopoglądowych w ujmowaniu problemu celowości w przyrodzie, czyli przeglądu głównych typów teleologii, teorii posługujących się pojęciem celowości do wyjaśnienia zjawisk przyrody.

Ad a. O pewnych zjawiskach w przyrodzie mówi się wg Kochańskiego, że są celowe przez analogię do określonych właściwości wytworów ludz-

⁴ Problem celowości we współczesnej biologii, *Studia Filozoficzne* 1 (1959) 63—97 i 2 (1959) 96—113.

⁵ Kochański, tamże 1 (1959) 65, przypisek 2.

kich, oraz przez analogię do pewnych aspektów procesu ludzkiego celowego działania. I dlatego mówi się o celowości w przyrodzie w związku ze stwierdzaną „harmonią”, „doskonałością”, czy „planowością” przyrody, w związku z obserwowanym przystosowaniem organizmów żywych do środowiska itp. W zjawiskach tych dostrzega się jakby pozór rozumnej antycypacji przyszłości, czy dążenia do osiągnięcia określonego stanu, czy też pozór rozumnego, korzystnego, reagowania na zmienne sytuacje otoczenia. Analogia tych zjawisk do rozumnego, celowego działania ludzkiego skłania do określenia ich specyfiki słowem „zjawiska celowe”.

Ad b. Kochański odróżnia trzy grupy teleologii, czyli teorii usiłujących wyjaśnić za pomocą pojęcia celowości specyfikę klasy zjawisk w przyrodzie uznanych za celowe, lub nawet wszystkie zjawiska we wszechświecie:

1. Teleologiczne, „światopoglądowe” teorie rzeczywistości, w których wyróżnia:
 - 1 A. Teleologię kreacjonistyczną (zwaną niekiedy antropomorficzną lub mitologiczną).
 - 1 B. Teleologię witalistyczną i psychowitalistyczną.
 - 1 C. Teleologię immanentną.
2. Teleologiczne metody opisu zjawisk z poddziałami:
 - 2 A. Teleologia (finalizm) jako metoda opisu równorzędna opisowi kauzalnemu.
 - 2 B. Teleologia (finalizm) jako metoda opisu płodna, ale nie samodzielna i podporządkowana kauzalnemu sposobowi opisu.

Wreszcie trzecią grupą teorii jest dokonywana często na tle światopoglądowym:

3. Pełna negacja finalizmu zarówno w postaci teorii, jak i metody opisu — jako przejawów subiektywizmu w nauce.

Kochański twierdzi⁶, iż teza, że pewna klasa procesów przebiega „tak, jakby” zmierzała do urzeczywistnienia określonych celów jest usprawiedliwiona jako „w pełni obiektywna”. Mówi się więc o tych zjawiskach że przebiegają „celowo”, że są „celowe”, analogicznie do określonych właściwości wytworów rąk ludzkich i do pewnych aspektów ludzkiego rozumnego, celowego działania. Różne typy tego ujęcia „celowości w przyrodzie” wzmiankowane były w punkcie a.

⁶ Tamże, 1 (1959) 66.

Podanie tych typów to pewna systematyka i rejestracja faktów, pewna charakterystyka procesów zachodzących w przyrodzie. Teleologie natomiast wzmiankowane w punkcie b są próbami wyjaśnienia tych faktów, próbami interpretacji świata przy pomocy pojęcia celowości.

Kochański odrzuca zarówno teleologiczne teorie rzeczywistości próbujące wyjaśniać fakty dostarczone przez biologię przy pomocy hipotez niesprawdzalnych na gruncie przyrodniczym (1 A, 1 B, 1 C), jak i antyteleologiczne teorie odrzucające zdecydowanie wszelką „celowość” (3) nawet pojmowaną jako pewną cecha przyrody, którą trzeba wyjaśniać metodami przyrodniczymi. Pozostają, jako usprawiedliwione na gruncie przyrodniczym, teleologiczne metody opisu zjawisk (2 A i 2 B), z tym, że Kochański za najbardziej godny uznania uważa pogląd 2 B, uznający metodę finalną za płodny, ale podporządkowany kauzalnemu, sposób opisu zjawisk.

Takie stanowisko Kochańskiego należy uznać za zasadniczo słuszne. Istotnie na terenie biologii, jako szczegółowej nauki przyrodniczej, poprawnie można mówić o teleologii jedynie jako o finalnej metodzie opisu pewnej klasy zjawisk. Trzeba wtedy jednak i tak przyjąć pewne „filozofujące” założenie. Jest nim wartościujące wyróżnianie układów żywych. Jest to rozpatrywanie zjawisk z punktu widzenia obecnego porządku⁷.

Natomiast interpretacja teleologiczna całej przyrody należy już zdecydowanie do filozofa przyrody, a nie do biologa⁸. Nie można jednak teorii filozoficznych odrzucać tylko dlatego, że nie są teoriami przyrodniczymi, chyba, że się za teorie przyrodnicze uważają. Jeśli więc filozof przyrody uważa się za przyrodnika, trzeba, by przyrodniczy przypominali mu, że filozofując opuszcza teren ściśle biologicznych rozważań. Filozofowie

⁷ Por. Żeleźnik, art. cyt. 56.

⁸ Por. Tandis... que la philosophie de la nature fait place parmi ses concepts explicatifs au concept ontologique de finalité, les *faits de finalité* biologique ne representent pour l'analyse physicochimique qu'un *irrationnel à réduire* autant que possible; et pour l'analyse experimentale proprement biologique dont nous parlons, ils ressortissent à un concept empiriologique qu'on pourra désigner par *le même nom de finalité*, mais qui devra être *entièrement réfondu*, et vidé de sa *signification philosophique* et qui, laissent de côté tout emploi de la finalité comme explication causale, exprimeront *simplement cette condition préexplicative generale que les fonctions du vivant et l'usage qu'il fait de ses structures servent à la continuation de la vie*. J. Maritain, *Distinguer pour unir* ou les degrés du savoir, Paris⁶, 1958, 383 ns.

natomiast przyrody winni są sprawdzić, czy ów filozof i przyrodnik filozofuje z dostatecznym filozoficznym uzasadnieniem.

Nieuzasadnione więc jest odrzucenie przez Kochańskiego wszelkich prób metafizycznego poszukiwania Rozumu Stwórczego, jako racji istnienia porządku we wszechświecie. Pisze on mianowicie: „kreationistyczna postać teleologii nigdy w gruncie rzeczy nie odgrywała i nie odgrywa tym bardziej dziś istotnej roli w zasadniczym rozwoju samego przyrodoznawstwa, nie mówi bowiem ona nic na temat rzeczywistych zależności pomiędzy zjawiskami podlegającymi badaniu naukowemu”⁹ i wobec tego odrzuca metafizykę jako nieużyteczną. Jest to nieporozumienie, którego można uniknąć pamiętając o zasadniczych różnicach między naukami przyrodniczymi a metafizyką, której zadaniem nie jest mówić „na temat rzeczywistych zależności pomiędzy zjawiskami podlegającymi badaniu naukowemu” w przyrodoznawstwie¹⁰.

Metafizyka, filozofia bytu, ma swój przedmiot formalny badań i swoje metody, które trzeba analizować i krytykować. W dziedzinie faktów charakteryzowanych pojęciem „celowości w przyrodzie” metafizyka chce, w oparciu między innymi i o nie, szukać ostatecznego zrozumienia rzeczywistości. Nie jest natomiast jej zadaniem budowanie teorii przyrodniczych weryfikowalnych metodami przyrodniczymi na terenie przyrodoznawstwa.

Tak więc powiedzieć można, iż na terenie biologii o pewnych zjawiskach

⁹ Kochański, art. cyt. 1 (1959) 84.

¹⁰ M. A. Krąpiec tak określa najogólniejszą metodę filozofii bytu: „Jeśli filozofia ma tłumaczyć rzeczywistość w świetle ostatecznych, najgłębszych uzasadnień, to musi zacząć swoje dociekania od tej rzeczywistości... Filozofia musi opierać się na faktach sprawdzonych. Wtedy uniknie zarzutu, że jest subiektywnym, apriorystycznym wytworem myśli, zarzutu słusznie stawianego przeróżnym systemom filozoficznym.

Z drugiej strony jednak do faktów tych, najczęściej empirycznie sprawdzonych, filozofia nie ma pochodzić metodą czysto empiryczną, dobrą w badaniu bliższych i bezpośrednich uzasadnień jakiegoś wycinka rzeczywistości, a nie w analizie jej całokształtu. Tu można posłużyć się jedynie ścisłą *analizą rozumu*. Fakty te trzeba oświetlić pierwszymi, oczywistymi zasadami bytu, czyli uściślonymi i naukowo opracowanymi zasadami zdrowego rozsądku.

W świetle pierwszych zasad bytu i myśli filozof podaje zdrowe tłumaczenie tego, co jest, wyjaśni, dlaczego byty są takimi, jakimi są, wytłumaczy stosunki panujące między rzeczami, uzasadni ich ostateczne pochodzenie i cel”. Realizm ludzkiego poznania, Poznań 1959, 115.

mówi się poprawnie, że są „celowe”. Znaczy to zwykle tyle tylko, że dla lepszego zrozumienia tego zjawiska można formułować pytania np. w taki sposób: do czego służy dany organ całemu organizmowi. Wnioskowanie zaś na podstawie tego rodzaju faktów „celowości” o istnieniu Rozumu Stwórczego, jeśli nie ma narazić się na zarzut antropomorfizmu i błędnego koła, musi być oparte jeszcze na innych przesłankach.

Zanim prześledzimy na przykładach sposób mówienia o celowości w filozofii, zanalizujemy sposób posługiwania się tym pojęciem w etyce, ponieważ wydaje się, że tu czynione uściślenia terminologiczne mogą wywierać wpływ na filozoficzne traktowanie tego problemu.

2. Cel w etyce

Mówiąc w biologii o celowym działaniu, czy celowym urządzeniu organizmu, podkreślano, że jest to ujmowanie tych działań, czy urządzeń, przez analogię do celowego działania ludzkiego, czy też do skutków twórczości ludzkiej.

Nasuwałby się wniosek, że w dziedzinie działania ludzkiego pojęcie celu i celowości nie jest ujmowane analogicznie, lecz jednoznacznie. Taki wniosek potwierdza w swym artykule J. Keller¹¹. Rozważając bowiem pojęcie celu na gruncie etyki twierdzi, że nie jest właściwe mówienie o celu ani w wypadku celu czynności, ani celu życia, ani celu działań istot nieświadomych i nie wolnych. Używanie pojęcia celu jest według Kellera jedynie w odniesieniu do świadomego i wolnego działania właściwe i usprawiedliwione. Można więc mówić tylko o celu sprawcy czynu, ponieważ „w naturze celu tkwi, że jest on faktem psychicznym, bo zamierzony skutek musi być nie tylko wiadomy, ale i pożądaný przez sprawcę czynności”¹². Proponuje wobec tego Keller taką definicję: „Celem jest wyobrażony skutek czynności do którego realizacji zmierzamy świadomie przy pomocy odpowiednich środków”¹³. Definicja ta zwraca uwagę na trzy charakterystyczne właściwości celu:

- a. Cel jest wyobrażonym skutkiem działania.
- b. Wyobrażeniu temu towarzyszy popęd do realizacji skutku.

¹¹ J. Keller, Cel a wartość moralna czynu. *Studia Filozoficzne* 2 (1959).

¹² Keller, tamże, 147.

¹³ Tamże, 149.

- c. Cel może zakładać tylko istota rozumna, działająca świadomie, gdyż zakładanie celu suponuje pracę myślową, wyobrażenie sobie i przewidywanie tego, co się ma ziścić w przyszłości.

W definicji tej Keller postępuje podobnie jak Mahrburg, który proponował następujące określenie celu: „Cel — jest to wyobrażenie jakiejś rzeczy, działania lub stanu, połączone z pożądanym osiągnięciem w rzeczywistości, za pomocą środków, które się wydają odpowiednimi, tej wyobrażonej rzeczy, działania lub stanu. Jest to więc fakt psychiczny, znany każdemu z własnego doświadczenia wewnętrznego¹⁴”.

Obie te definicje ujmują cel w terminach psychologicznych. Keller zwraca tylko uwagę na to, że definicja Mahrburga nie mówi o wyobrażonym skutku, ale o samym wyobrażeniu; że cel w tej definicji jest wyobrażeniem, gdy tymczasem jest on zgodnie z potocznym rozumieniem wyobrażonym skutkiem. Jest to słuszna uwaga, choć podkreślić trzeba, że Mahrburg w definicji swojej wydaje się stawiać znak równości między „wyobrażeniem rzeczy” a „wyobrażoną rzeczą”, pisząc, że cel jest, „wyobrażeniem rzeczy... połączonym pożądanym osiągnięciem ... tej wyobrażonej rzeczy”. Sądzę więc, że zgodziłby się na zasadniczo chyba słuszną korekturę Kellera tym bardziej, że nie ma istotnych różnic w ujęciu celu przez obu autorów. Obaj bowiem cel rozumieją jako przedmiot świadomego i wolnego dążenia ludzkiego.

O takie psychologiczne ujmowanie celu zabiega również M. Ossowska¹⁵ wykazując dwuznaczność słowa „cel” występująca w książkach traktujących o zachowaniu się człowieka czy zwierząt. Za niesłuszną uważa „odpsychologiczną” koncepcję celu, która pozwala mówić o celach nieświadomych, nie połączonych z samowiedzą. Według koncepcji odrzuconej przez ową autorkę cele przysługują wszelkim działaniom kierunkowym, przy czym celem nazywałby się tu stan rzeczy, którego realizacja stanowi etap końcowy jakiejś serii działań. W tym sensie mówiłoby się np. o celowym zachowaniu się psa kręcącego się w kółko na swoim posłaniu, aż do ułożenia się w jakimś wygodnym jego wgłębieniu, można by też mówić o celu jesiennego odlotu jaskółek itp. Druga koncepcja celu,

¹⁴ A. Mahrburg, Teoria celowości ze stanowiska naukowego. Studium filozoficzne. Pisma filozoficzne, Warszawa 1914, t. I, 16.

¹⁵ M. Ossowska, Motywy postępowania, Warszawa², 1957, 31 ns.

o której Ossowska twierdzi, że jest jedyną „jaką można operować bez nieporozumień“, to koncepcja psychologiczna: cel jako wyobrażony i pożądaný skutek działania. A więc Ossowska przyjmuje i za jedynie słuszne uważa pojęcie celu psychologiczne, podobne do ujęcia Mahrburga i Kellera.

Podobnie określone, spychologizowane pojęcie celu staje się dla Kellera podstawą do dalszych rozróżnień. Mianowicie jak cel w ten sposób ujęty, tak i celowość, związek celowy, jest właściwością jedynie działania świadomego. Związek celowy jest trójczłonowy, zawiera trzy elementy: cel, czynność i skutek. Jest właściwy tylko dla działalności istot rozumnych, bo właśnie one są zdolne wyobrazić sobie cel, czyli przyszły skutek swego działania i świadomie zmierzać do jego osiągnięcia. Charakterystyczne dla związku celowego jest owe wyobrażenie sobie przyszłego skutku i dążenie do jego realizacji. Przez usunięcie tego, czyli przez usunięcie celu pozostaje prosty, dwuczłonowy związek przyczynowy, tzn. czyn i sprawiony przezeń skutek. Ponieważ cel jest przyczyną czynu, dlatego bywa nazywany przyczyną celową. Między związkiem celowym, a związkiem przyczynowym istnieją wg takiego ujęcia zasadnicze różnice. Oto niektóre wymienione przez Kellera¹⁶.

1. „W związku przyczynowym bierze się pod uwagę skutek bezpośredni, czyli ten, który jest najbliższy przyczyny. W związku celowym zaś mamy na względzie skutek ostateczny dla danego kompleksu działania“.
2. „Związek celowy istnieje tylko w odniesieniu do działania świadomego, a związek przyczynowy nie zna takiego ograniczenia. W związku celowym skutek nie rodzi się z konieczności, bo cel, jako przyczyna czynności, jest dowolny. W związku przyczynowym zaś nie ma miejsca dla takiej dowolności — tam skutek rodzi się z przyczyny w sposób konieczny, to jest bezwyjątkowy“.
3. „Związek celowy nie obejmuje wszystkich skutków sprawionych przez czynność — przyczynę, lecz tylko te, które zostały świadomie zamierzone przez sprawcę czynności ...“
4. „...Wartościowanie jest istotną właściwością związku celowego...“

¹⁶ Por. Keller, dz. cyt. 152 ns.

W związku celowym skutek jest zamierzony, oceniony i pożądaný...

W związku przyczynowym wartościowanie nie ma miejsca..."

5. „W związku przyczynowym dla zdeterminowania skutku wystarczy określenie samego zjawiska — przyczyny. W związku celowym zaś to nie wystarcza, konieczne jest nadto wyznaczenie celu jako pierwszej przyczyny, bo związek celowy jest trójczłonowy”.

Zakładając więc, że związek celowy może zachodzić tylko w odniesieniu do czynności świadomych, ogranicza Keller użycia tego pojęcia tylko do dziedziny działania ludzkiego. Dlatego za niewłaściwe uważa szerokie pojęcie celowości wytworzone na podstawie analogii do ludzkiego działania dowolnego. Punktem wyjścia w tak pojmowanej celowości jest skutek, uznawany za cel. Przyczyna zaś uważana jest za środek do celu. Keller krytykuje doszukiwanie się tego rodzaju celowości w zjawiskach przyrody, głównie w zjawiskach biologicznych, zwłaszcza dla uzasadnienia na podstawie tego rodzaju pojęcia celowości poglądu, który chciałby „widzieć realizację jakiegoś planu nakreślonego przez twórcę, czy konstruktora świata”¹⁷.

A. Schaff również zawęża stosowanie pojęcia celowości jedynie do świadomego działania ludzkiego. W związku z tym odrzuca teleologię, zwłaszcza, że przyjęcie celowego tłumaczenia rzeczywistości „oznacza konieczność przyjęcia istoty nadprzyrodzonej i jej interwencji w kierowaniu rozwojem”¹⁸. Takiego rozwiązania Schaff oczywiście nie akceptuje, bo byłoby odwołaniem się „do czynnika naprzyrodzonego (co wykracza przeciw naszym założeniom)”¹⁹. Wobec tego pozostaje on przy uznawaniu jedynie tłumaczenia przyczynowego, które wykazuje, jak szereg przyczyn daje w wyniku określone skutki.

Schaff uznaje jednak celowość świadomego działania ludzkiego. Toteż trzeba powiedzieć, że Krąpiec upraszcza stanowisko tego uczonego marksistowskiego, gdy pisze; że „W myśl... zasad materializmu... celem nauki jest nie odkrycie, zdobycie i poznanie prawdy; istnieje jedynie zakończenie nauki po określonym czasie studiów”²⁰. Przecież wg Schaffa nie można

¹⁷ Tamże, 153.

¹⁸ A. Schaff, Wstęp do teorii marksizmu, 4 wyd. 106.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Krąpiec Realizm..., 222.

mówić o celu, tylko o kresie, właśnie z wyjątkiem dziedziny świadomego działania ludzkiego, które jest celowe i wobec tego można mówić o celu nauki, bo nauka w sensie dynamicznym jest świadomym działaniem ludzkim.

A więc w tym punkcie krytyka tego autora dokonana przez Krąpca jest nie dość uzasadniona. Źródłem tego nieporozumienia było chyba nieuwzględnienie różnic pojęciowych między celowością działania ludzkiego przyjmowaną przez Schaffa, a ogólną, metafizyczną, zasadą celowości, pojmowaną przez Schaffa na sposób celowości działania ludzkiego i odrzuconą przez niego, ponieważ prowadzi do przyjęcia istoty naprzródzonej, kierującej rozwojem.

Zbierając wyniki dotychczasowych analiz przekonaliśmy się, iż na terenie biologii usprawiedliwiony jest finalizm, jako metoda opisu zjawisk, jako wyjaśnianie mechanizmu części organizmu przez pytanie, do czego służy dana część dla całości.

Na terenie jednak czysto przyrodniczym nie można wnioskować o istnieniu rozumu kierującego „celowymi” przebiegami organizmów. Wnioskowanie takie przekraczałoby i zakres zainteresowań biologii i jej możliwości metodologiczne. Pozostaje jednak problem, czy takie wnioskowanie można przeprowadzić zasadnie na terenie filozofii.

Etyka zaś opisowa wprowadza do swych rozważań psychologiczne pojęcie celu, rozumiane jako wyobrażony i pożądaný skutek, oraz psychologiczne pojęcie przyczyny celowej, rozumianej jako wyobrażony i pożądaný skutek powodujący zaistnienie czynu dla osiągnięcia owego skutku.

Wydaje się, że na terenie filozofii przyrody i metafizyki można znaleźć wpływ tak jednoznacznie, psychologicznie pojmowanego pojęcia celu i przyczyny celowej. Także wydaje się, że niekiedy pragnie się w filozofii stwierdzać na podstawie wyników przyrodniczych istnienie zjawisk celowych świadczących o Rozumie Stwórczym. To przenoszenie do filozofii nazw, bez liczenia się z ich określonym na terenie biologii i etyki znaczeniem, doprowadza do nieporozumień takich np. jak błąd *petitionis principii* w dowodzeniu istnienia Rozumu Stwórczego na podstawie pojęcia celowości, w którego definicji zawarty już jest Rozum.

II. Pojęcie celu w filozofii

W filozofii arystotelesowsko-tomistycznej mówi się o celowości przede wszystkim w dwóch wypadkach. Raz w związku z referowaniem arystotelesowskiej teorii czterech przyczyn. Uzasadnia się tu tezę o koniecznym związku przyczynowania sprawczego z celowością. Tezę tę formułuje się zwykle: „omne agens agit propter finem”. Drugi raz mówi się o celowości w związku z dowodzeniem istnienia Boga — ujmowanego jako Rozum Stwórczy. W oba te rodzaje rozważań, które wydają się być zasadniczo różne, a nie zawsze są precyzyjnie odróżniane, wkładają się pewne nieporozumienia pod wpływem chyba zreferowanych już uściśleń terminologicznych dokonywanych na terenie biologii i etyki opisowej. Wydaje się więc słuszne zreferowanie najpierw typowego (już w pewnym sensie klasycznego) sposobu rozumienia Tomaszowej nauki o celu (Steinbüchel), na który wpływ wywarła jeszcze kantowska krytyka i już emancypujące się przyrodznawstwo. Może uda się dostrzec genezę nowszych ujęć problemu celowości. Analiza ich będzie przedmiotem drugiej części tego rozdziału.

1. Stanowisko Steinbüchela — przykład referatu Tomaszowej nauki o celu

W 1912 r. ukazała się monografia *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino*²¹, której autor, T. Steinbüchel, w następujący sposób referuje Tomaszową naukę o celu:

1. Tomasz dochodzi za Arystotelesem do pojęcia celu „indukcyjnie” poprzez psychologiczną obserwację działania ludzkiej woli²². Celem więc najpierw nazywamy przedmiot dążenia ludzkiej woli — to ze względu na co dążymy. Sens ten wyrażać ma arystotelesowska definicja: τὸ οὐ ἐύεχα.

2. Ale dalej stwierdza Steinbüchel u Tomasza rozszerzenie takiego psychologicznego pojęcia celu na wszelkie działania. Tomasz mianowicie

²¹ Beiträge z. Gesch. d. Phil. d. Mittelalt. 11/1 (1912).

²² Por. Steinbüchel, tamże, 4 ns.

(I—II 1, 2) „dedukcyjnie”²³ wykazuje konieczność celowości, jako konieczność jednoznacznego określenia wszelkiego działania przez skierowanie go do określonego skutku, nazywanego celem działania. Przyczyna sprawcza jest w swoim działaniu skierowania do określonego celu.

Tak pojmowana przyczyna celowa gra według Steinbüchela u Tomasza rolę apriorycznej kategorii i wobec tego zbyteczne jest jej empiryczne potwierdzenie. Celowość nie jest oczywiście jedynie kategorią subiektywną ludzkiego poznania, jest bowiem metafizyczną zasadą świata, w którym wszędzie panuje przyporządkowanie do celu²⁴.

To metafizyczne wykazywanie konieczności przyczyny celowej nie wydaje się być według Steinbüchela wystarczająco uzasadnione, ponieważ opiera się na „dogmatycznym” w sensie kantowskim założeniu zgodności myśli z rzeczywistością²⁵. Tak stawiając sprawę podważa Steinbüchel podstawy arystotelesowsko-tomistycznego realizmu.

Cel jest dla Tomasza elementem konstytuującym rzeczywistość. W świecie panuje rzeczywista, obiektywna celowość. Uzasadnienie tej tezy, jakie Tomasz daje, ma charakter nie teoriopoznawczy, ale metafizyczny: przyczyna sprawcza działa tylko wtedy, gdy jest skierowana do określonego celu. Czy zaś istnieją rzeczywiste przyczyny nie jest problemem dla Tomasza, tylko oczywistym założeniem²⁶. To, że Tomasz takiego problemu sobie nie stawia świadczy wg Steinbüchela o tym, że jeszcze myśl jego nie dojrzała do krytycznego, teoriopoznawczego, „kantowskiego” ujmowania poznania.

3. Steinbüchel zwraca uwagę na to, że Akwinata nie interesuje się sprawdzeniem celowości na gruncie empirycznym²⁷ wobec apriorycznego charakteru tej zasady. Nieuwzględnianie doświadczalnego potwierdzenia celowości jest według Steinbüchela brakiem doktryny Tomaszowej,

²³ Iduktiv, an Hand psychologischer Erscheinungen, hat Thomas den Zweck erläutert. Deduktiv, durch eine metaphysische Demonstration, zeigt er die Notwendigkeit der Annahme eines Zweckes. Tamże, 5. (podkreślenie moje)

Wyrażenia „deduktiver Beweis” nieco używa Steinbüchel dla scharakteryzowania rozumowania Tomasza zawartego w I—II, 1,2.

²⁴ Por. tamże, 6.

²⁵ Por. tamże, 35.

²⁶ Por. tamże, 36.

²⁷ Por. tamże, 41.

ponieważ to empiryczne uzasadnienie jest według niego „jedyną usprawiedliwioną” (einzig berechtigte) metodą postępowania²⁸.

4. Dla wyjaśnienia ruchów czy to organicznych, czy nieorganicznych bytów Tomasz przyjmuje za Arystotelesem „appetitus naturalis” — nieświadome dążenie do określonego celu. Owo nieświadome dążenie naturalne jest warunkiem koniecznym uporządkowania świata natury i warunkiem koniecznym zrozumienia istniejącego porządku, a więc zasadą przyjętą dla wyjaśnienia porządku stwierdzonego przy odkrywaniu praw natury.

5. Z kolei nieświadomego dążenia celowego zwanego „appetitus naturalis” nie można zrozumieć bez przyjęcia, że nieświadoma natura dąży do celu kierowana przez jej Stwórcę.²⁹

Doktrynę św. Tomasza o celu zreferowaną przez Steinbüchela można w streszczeniu ująć w następujące tezy:

1. Pojęcie celu genetycznie wywodzi się z psychologicznej analizy ludzkiego działania.
2. Pojęcie to rozszerzone jest metafizycznie na wszelkie dążenia. Uzasadnienie tak pojętej celowości w I—II, 1, 2 nazywa Steinbüchel dowodem dedukcyjnym.
3. Uzasadnienia empirycznego, indukcyjnego, zasady celowości u Tomasza nie ma i to jest, jak sądzi Steinbüchel, brakiem jego doktryny.
4. Uporządkowanie natury wyjaśnia Tomasz przez pojęcie „appetitus naturalis”,
5. którego z kolei nie można zrozumieć bez przyjęcia Rozumu Stwórczego nadającego naturze porządek wraz z istnieniem.

Podobne referowanie Tomaszowej nauki o celowości można dostrzec w wielu podręcznikach metafizyki³⁰.

²⁸ Por. Man kann von menschlichen Willensleben ausgehen, in dem der Zweck dem beobachtenden Menschengenossen zuerst entgegentritt, um dann durch einen Analogieschluss dessen Berechtigung und objektive Geltung nachzuweisen. Sache der Erkenntnistheorie ist es, die Annahme eines zweckvollen Geschehens auch in der Aussenwelt, im Reiche der organischen wie der unorganischen Natur, auf ihr Recht zu prüfen. Dieser erste Weg ist der erkenntnistheoretisch *einzig berechtigte*. Tamże, 35. (podkreślenie moje)

²⁹ Por. tamże, 48. Por. też Ver. 22, 1 ad 2; 25, 1; I, 80, 1; I—II 40, 3; 26, 1.

³⁰ Taką psychologiczną genezę celu omawiają ze względów dydaktycznych Dulles, Demeke i O'Connell, autorzy amerykańskiej: *Introductory Metaphysics*, New York 1955, 233 nss; por: także G. J. Gustafson, *The theory of natural appetency in the philosophy of St. Th. A.*, Washington 1944, 59

Charakterystyczną cechą referatu Steinbüchela jest podkreślenie, że „jedyną usprawiedliwioną” (einzig berechtigte) metodą wykazania rzeczywistości celowości w świecie jest empiryczne jej poszukiwanie.

2. Nowsze ujęcia problemu celowości w filozofii

„Empiryzowaniem” w tej pracy nazywa się opinię omówioną już na przykładzie Steinbüchela, że konieczne jest empiryczne stwierdzenie celowości w przyrodzie i że wobec tego analiza celowości nie należy do metafizyki, a tylko do swoiście rozumianej filozofii przyrody, pragnącej w poszukiwaniu „faktów celowości” stosować metody zbliżone do przyrodniczych. Niekiedy „empiryzowanie” łączy się z „psychologizowaniem”, gdy autor pojmuje celowość jednoznacznie jako cechę charakteryzującą świadome ludzkie działanie, tak jak to czynią w etyce referowani Ossowska i Keller.

Zreferowane będą obecnie przykładowo nowsze ujęcia problemu celowości, w których można dostrzec owe „empiryzowanie” i „psychologizowanie”.

a. G. Siegmund³¹ referując Tomaszową V drogę czyli argument ex gubernatione rerum (I, 2, 3) zwraca uwagę na pewną trudność w odpowiedzi na pytanie, skąd wiemy, że rzeczy nieświadome dążą do celu. Możliwa jest według niego podwójna odpowiedź. Albo powie się, że sprawdzenie empiryczne jest zbyteczne, ponieważ celowość jest aprioryczną zasadą, a więc żadna przyczyna sprawcza bez celu nie może działać. Wątpliwe jest jednak wtedy uznawanie argumentacji V drogi za aposterioryczną. Albo przyjmiemy konieczność empirycznego sprawdzenia, ale wtedy nie można przyjąć apriorycznej ogólnej zasady celowości³². Odpowiadając na tę trudność Siegmund przyjmuje drugą ewentualność, czyli konieczność oparcia dowodzenia Boga na bazie empirycznej. Potwierdzenie dla tej myśli znajduje on w tym, że jak pisze we wstępie (s. 5) swej cytowanej już pracy „na przekór wszystkim napaściom myśli, że treść idealna porządku natury

³¹ G. Siegmund, *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*, Paderborn 1941, 295. Drugie wydanie z 1949 liczyło już 450 stron. Powiększony został przede wszystkim materiał faktyczny.

³² Por. Siegmund, dz. cyt. 43.

jest odbłaskiem absolutnego Boskiego Rozumu, ciągle znajduje sobie zwolenników i to nawet w szeregach najwybitniejszych współczesnych przyrodników (np. Buytendijk i Driesch)³³. Zwraca więc uwagę na przyrodoznawczą genezę swojej koncepcji.

Najpierw jednak referuje poglądy Garrigou-Lagrange'a i Gaspara Ninka³³. Przedstawia więc stanowisko uznające ogólną, metafizyczną, zasadę celowości wyprowadzoną przez eksplikację z pojęcia bytu, w oparciu o zasadę identyczności czy niesprzeczności. W stanowisku tym, ponieważ byt jest w sobie z konieczności teleologicznie określony, zbyteczne jest jakiegokolwiek empiryczno-aposterioryczne stwierdzenie działania celowego. A jednak uważa Siegmund za słuszniejsze stwierdzenie empiryczne porządku w świecie natury, aby następnie wnioskować o istnieniu rozumu, który ów porządek ustanowił. I dlatego większość swej pracy poświęcił następującym zagadnieniom:

1. Podbudowanie dowodu istnienia Boga celowością przebiegów organicznych (s. 133—234).
2. Podbudowanie dowodu istnienia Boga celowością ludzkiej natury (s. 235—261).
3. Dowód istnienia Boga w oparciu o celowość porządku natury (s. 262—292).

W opracowaniu tych zagadnień posługuje się Siegmund słowami: celowość (Zielstrebigkeit) i cel (Zweck), jaką jednak wkłada treść w te słowa trudno od razu powiedzieć. Wzmiankowana natomiast jego krytyka stanowiska Garrigou-Lagrange'a i Ninka świadczy o tym, że w jakiś określony sposób rozumie on metafizyczną zasadę celowości. Dla celu naszej pracy wystarczy wydobyć Siegmundowskiego rozumienia celowości metafizycznej. Oto jak referuje on wprowadzanie zasady celowości.

Wspólne jest dla Garrigou-Lagrange'a i Ninka uznanie zasady celowości jako zasady apriorycznej, różny jest sposób jej uzasadnienia. Obaj uznają przyjętą przez Tomasza arystotelesowską zasadę „omne agens agit propter finem” i uważają teleologiczną strukturę bytu za orzecznik transcendentálny. Punkt ciężkości dowodu polega u nich na wyprowadzeniu zasady celowości z pojęcia bytu w oparciu o zasadę identyczności, czy też niesprzeczności. Jeśli byt jest w sobie z koniecznością teleologicznie określony, to

³³ por. tamże 48—54.

zbyteczne jest jakiegokolwiek empiryczno-aposteryoryczne sprawdzanie celowości. Co więcej metodami empiryczno-indukcyjnymi można uzasadniać celowość dla bardzo ograniczonego obszaru bytowego. Poza tym metoda aposteryoryczna doprowadza jedynie do prawdopodobieństwa i musi często w ogóle rezygnować z pewności³⁴.

Natomiast apriorycznie wyprowadzona zasada celowości jest ważna dla każdego bytu. Szczegółowe wypadki dążenia celowego bytów naturalnych są dla Garrigou-Lagrange'a i Ninka jedynie ilustracją ogólnej zasady celowości. „I jeśli rzeczywiście zasada celowości jest apriorycznie do udowodnienia, wtedy zbędne jest empiryczne jej doszukiwanie się, jako całkowicie nieużyteczna sztyfowa praca, która raczej siłą dowodową zaciemnia, jak wzmacnia”³⁵. U Garrigou-Lagrange'a według Siegmunda zdrowy rozsądek stwierdza celowe uporządkowanie. Jak zasada przyczynowości sprawczej, tak i zasada ogólnej celowości bezpośrednio wyprowadzona jest z zasady bytu, która ze swej strony ściśle związana jest z zasadą identity. Dlatego zasada celowości jest analityczna i pozwala się sprowadzić do pojęcia bytu działającego. W swoim rozumowaniu jest Garrigou-Lagrange ściśle zgodny z myślą tomaszową, że z przyczyną sprawczą koniecznie związana jest przyczyna celowa, jeśli w ogóle możliwe jest działanie. Bez skierowania do celu nie może przyczyna sprawcza działać. Natomiast rozpoznanie owego celu, do którego jest skierowana przyczyna sprawcza w danym konkretnym przebiegu, nie jest potrzebne, by mówić o celowości. Wystarczy zupełnie rzeczywistość tego określenia kierunku. Negowanie zaś oczywistości zasady celowości prowadzi do absurdu. Każdy byt działający posiada bowiem jakieś określone działanie, i to określenie przychodzi do niego przez naturę. Gdyby więc działanie nie było przez to kierowane w określonym kierunku, wtedy określenie działania byłoby bez racji swego istnienia³⁶.

W tej argumentacji, która według Siegmunda jest dla Garrigou-Lagrange'a najistotniejsza i w różnych odmianach przez niego powtarzana, idzie Garrigou-Lagrange ściśle za myślą Tomaszową, o czym świadczy choćby

³⁴ Por: tamże, 48 ns.

³⁵ Ist tatsächlich das Finalprinzip apriorisch beweisbar, dann erübrigt sich der Empirische Nachweis als durchaus überflüssige Sisyphusarbeit, die eher die Bewieskraft zu verdunkeln als zu heben geeignet ist. Tamże. 49.

³⁶ Por. tamże, 49 ns.

tekst z *Summa contra gentes*³⁷, gdzie Tomasz podkreśla, iż byt działający musi być skierowany do określonego działania, bo nieokreślonego działania być nie może. Aby zaktualizować zaś coś, co może się w jednaki sposób ustosunkować do wielu, musi nastąpić określenie tego działania do jednej możliwości (*determinatio ad unum*). To zaś określenie do jednego jest spowodowane przez czynnik nazwany tu przyczyną celową.

Po takim, chyba zupełnie wiernym, zreferowaniu toku wywodów Garriou-Lagrange'a przystępuje Siegmund do krytyki, z której dopiero okazuje się, jak on sam rozumie metafizyczną zasadę celowości.

Krytykę swoją opiera Siegmund na stwierdzeniu, iż ciągle powtarzana, ale nie udowodniona jest teza, że zasady działania w swej naturze jeszcze są nieokreślone i że oprócz swej natury potrzebują jeszcze jakiegoś określenia do działania.

Jak materia pierwsza w swojej całkowitej nieokreśloności koniecznie potrzebuje, by ją forma określała, tak i przyczyna sprawcza jest jeszcze nieokreślona (pełni rolę materii) i wymaga określenia przez przyczynę celową (tu formę).

Krytykując pojęcie materii pierwszej przez wykazanie, że całkowita nieokreśloność nie może istnieć, krytykuje i pojęcie nieokreślonej przyczyny sprawczej wymagającej określenia przez przyczynę celową. Twierdzi bowiem, że jeśli przyczyna sprawcza istnieje, to jest określona przez swoją naturę i żadnego określenia przez inny dodatkowy byt (przyczynę celową) nie potrzebuje. Chyba że określona w sobie przyczyna sprawcza przyjmuje jeszcze dodatkowo determinację niekaszalną, jaką jest kierowanie się świadomego działacza przedstawionym planem.³⁸

Ale w tej krytyce pojęcia materii pierwszej i przyczyny celowej mieści się zasadnicze nieporozumienie. W systemie arystotelesowsko-tomistycznej filozofii bytu nieokreślona materia pierwsza nie jest bytem w pełni realnie istniejącym w odseparowaniu od formy ją określającej. Również i przyczyna sprawcza nie może istnieć jako nieokreślona. Jest określona

³⁷ Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud; unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquod quod determinetur ad unum. Imposibile igitur esset, quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum quod dicitur finis ejus. C. G. III, 2.

³⁸ Por. Siegmund, dz. cyt. 51 ns.

przez jej naturę. Natura więc determinuje działający byt do tego, a nie innego, konkretnego działania. To właśnie w tradycyjnym języku arystotelesowsko-tomistycznym nazywa się określeniem działania bytu przez przyczynę celową.

Tak więc krytyka Siegmunda oparta jest na zasadniczo innym rozumieniu przyczyny celowej w metafizyce spowodowanym odmienną koncepcją bytu. Mianowicie Siegmund sądzi, że w metafizyce pojmuje się przyczynę sprawczą i celową, jako realnie odseparowane i w tej separacji istniejące dwa byty. Tak zhipostazowane przyczyny sprawcza i celowa rzeczywiście są w metafizyce nie do przyjęcia. I tu ma rację Siegmund.

Nie ma natomiast racji rezygnując z tego powodu z metafizyki tomistycznej, bo ona nie tak pojmuje te przyczyny, ale jako ściśle ze sobą zespolone dwa elementy przyczynowania, razem składające się na jednoznacznie określone działanie.

Jakie wobec tego rozumienie celu i celowości przyjmuje Siegmund, odrzucając tak radykalnie metafizyczne pojęcie przyczyny celowej i do tego błędnie rozumiane? Odpowiedź Siegmunda na to pytanie³⁹ zbliżona jest do omówionego już ujęcia celowości Kochańskiego przez analogię do pewnych właściwości wytworów rąk ludzkich i do pewnych aspektów procesu ludzkiego celowego działania. Urabia sobie Siegmund pojęcie celu i celowości przez analogię do działania ludzkiego. Widzimy więc u niego to, co nazwaliśmy „empiryzowaniem” i „psychologizowaniem”. Broni się zaś przed zarzutem niedozwolonego antropomorfizmu przypominając, że takie pojęcia, jak „moc”, „energia”, „przyczyna”, pochodzą również z autoobserwacji, i są usprawiedliwione na gruncie nauki.

*b. I. Różycki*⁴⁰ przeprowadza analizę pojęcia celowości również w związku z opracowaną przez niego na nowo argumentacją teologiczną za istnieniem Boga. Twierdzi, że właściwa postać dowodu, jaką zapoczątkował Tomasz, powinna się opierać „na doświadczalnie stwierdzonym dążeniu do z góry określonego celu u istot nierozumnych” (417).

Nowoczesne ujęcie właściwej postaci tego dowodu różni się według Różyckiego od Tomaszowego. Tomasz bowiem za fakt wyjściowy przyjął przede wszystkim celowe działanie istot pozbawionych poznania, a dowód

³⁹ Por. Siegmund, tamże 204—11.

⁴⁰ I. Różycki, Dowód teleologiczny na istnienie Boga, *Collectanea Theologica*, 26 (1955) 415—464. Stąd brane są cytaty oznaczone w tekście cudzysłowami i numerem strony.

nowoczesny posługuje się przede wszystkim czynnościami celowymi zwierząt obdarzonych poznaniem. Ujęcie nowoczesne według Różyckiego „nie wymaga od czytelnika przyjęcia drugorzędnych tez metafizyki tomistycznej: domaga się tego natomiast ujęcie Tomasza (w szczególności tezy: *omne agens agit propter finem*) i z tego powodu traci wydatnie na aktualnej wartości apologetycznej” (418).

Różycki świadomie więc odrzuca podbudowę argumentu metafizyczną zasadę celowości i poprzestaje na przyjęciu możliwości doświadczalnego stwierdzenia faktu celowości działania, by na nim oprzeć dowodzenie. Co więcej przyjmowanie ogólnej zasady celowości uważa Różycki za błąd *petitionis principii*, bowiem twierdzi, że przed udowodnieniem istnienia Boga nie można udowodnić prawdziwości tezy „*omne agens agit propter finem*” (421).

A więc na pytanie Siegmunda Różycki odpowiada: aprioryczne przyjęcie ogólnej zasady celowości jako bazy dowodu jest nieuzasadnione, jest nawet błędem, bo przed udowodnieniem, że istnieje Bóg nie można twierdzić, że wszelkie działanie jest celowo uporządkowane.

Pozostaje więc druga ewentualność: oparcie rozumowania jedynie na faktach stwierdzonych empirycznie, czyli przyjęcie tezy, którą w ostatecznej konsekwencji można by tak sformułować: Należy na gruncie nauk przyrodniczych, metodą właściwą dla nauk przyrodniczych, stwierdzić taki fakt celowości, który świadczy o istnieniu Rozumu Stwórczego. Przyjmując tę ewentualność trzeba też przyjąć, że rozumowanie szukające Boga jako przyczyny takich czy innych zjawisk celowych, będzie miało charakter szukania hipotezy tłumaczącej dane empiryczne. Fakty, jakie według Różyckiego można wytłumaczyć jedynie przez hipotezę Rozumu Porządkującego, są to: działanie instynktowne istot żywych, oraz celowe urządzenie w organizmach żywych.

Dowód na tych faktach oparty tak można sformułować: „W przyrodzie żywej istnieje celowość, polegająca na dążeniu do określonego celu oraz na celowym urządzeniu życia” (430).

Tę przesłankę uzasadnia autor pokazując fakty dążenia do celu przez rośliny (regeneracja, asymilacja, rozwój embrionalny) i przez zwierzęta (asymilacja, regeneracja, a przede wszystkim przejawy instynktu) oraz pokazując urządzenia celowe u roślin i zwierząt.

Dalsze stwierdzenie: „Celowość działania i urządzeń nie jest tworem

naszego sposobu myślenia, ale istnieje w rzeczywistości niezależnie od naszej myśli i naszego poznania" (438).

Dalej: „Przyczyną celowości jest ... przyczyna natury jestestw żywych" (443). Następnie udawadnia Różycki, że przyczyną natury jestestw żywych nie może być: ani przypadek, ani żadne siły przyrody martwej, ani ewolucja pozbawiona celowości, ani żadna inna przyczyna pozbawiona rozumu.

Wniosek:

„istnieje byt rozumny, który jest przyczyną całego bytowania, totius esse, czyli zarówno istnienia, jak wszystkich własności przyrody martwej" (453).

W ten sposób nie biorąc na siebie całego „balastu podstawowych zasad metafizycznych" można według Różyckiego dojść do Rozumnej Przyczyny rzeczywistości nas otaczającej.

Przypatrzmy się jednak bliżej, jakie pojęcie celowości kryje się w tych rozróżnieniach. Różycki pisze: „Przyczynowość celu idzie w odwrotnym kierunku, niż przyczynowość sprawcza. Obecnie istniejący i działający sprawca powoduje istnienie skutku, który ma zaistnieć; przyszłość jest w przyczynowości sprawczej spowodowana przez teraźniejszość i zależy od niej. *W przyczynowości celowej jest natura teraźniejszości uzależniona od przyszłości i spowodowana przez nią ...* Jeśli obecnie istniejącą czynność tłumaczy celowo, *wybiegamy w przyszłość* i wskazujemy, do jakiego przyszłego celu ona dąży. Przyczynowość celowa zachodzi zawsze wtedy, gdy tłumaczenie sprawcze nie wystarcza; gdy mianowicie bez odniesienia do przyszłości jest zdarzenie czy dążność bez sensu, niemożliwe do zrozumienia i wytłumaczenia. Jeśli można je wytłumaczyć bez odniesienia do przyszłości, zdarzenie takie nie musi zależeć od przyczyny celowej. Tylko determinacja teraźniejszości przez przyszłość domaga się koniecznie przyczyny celowej i dlatego nie podobna przed udowodnieniem istnienia Boga dowieść prawdziwości twierdzenia „omne agens agit propter finem" (420).

W tym określeniu, które dla Różyckiego jest podstawą w przeprowadzeniu dopiero co zreferowanej argumentacji za istnieniem Boga, stwierdzamy:

1°. Odseparowanie bytowe przyczyny sprawczej od przyczyny celowej.

Mogą one samodzielnie działać i wobec tego, jeśli jakieś zdarzenie

można „wytłumaczyć bez odniesienia do przyszłości, zdarzenie takie nie musi zależeć od przyczyny celowej”.

- 2°. Wprowadzenie do ujęcia przyczyny celowej elementu czasowego. Określenie Różyckiego przypomina tu określenia referowane przez Szejnberg pod nr 4 i przez Kellera analizującego różnice między związkiem celowym a przyczynowym.
- 3°. Pomieszczenie porządku ontycznego z poznawczym. Pisząc: „przyczynowość celowa zachodzi wtedy, gdy tłumaczenie sprawcze nie wystarcza, gdy mianowicie bez odniesienia do przyszłości jest zdarzenie czy dążność bez sensu, niemożliwe do zrozumienia i wytłumaczenia” Różycki nie tłumaczy podstawowej trudności, jak przyszłość (coś nieistniejącego) może determinować teraźniejszość. Z jego pczyceji możliwe jest tylko tłumaczenie teraźniejszości przez przyszłość w sposób określony przez Szejnberg i Kochańskiego: „Zjawisko zachodzi tak, jak gdyby skierowane do celu”. Ale tu jesteśmy w dziedzinie opisu zjawisk, a nie na terenie ontologii, nie mówimy bowiem o faktycznych zależnościach ontycznych.

Nie wchodząc obecnie w ocenę argumentacji za istnieniem Boga przeprowadzonej przez Różyckiego stwierdzamy, że podobnie jak Siegmund odrywając przyczynę sprawczą od celowej, oraz każąc im istnieć jako samodzielnym czynnikom działającym czasem nawet oddzielnie, Różycki wykazuje inne niż tomistyczne rozumienie przyczynowości w metafizyce.

c. K. Klószak również jak Siegmund i Różycki analizuje pojęcie celowości z okazji przeprowadzenia argumentacji za istnieniem Boga, ale postępuje jeszcze radykalniej, odrzucając w ogóle pojęcie celowości jako całkowicie nieprzydatne na tym terenie, co uwydatnił już w tytule swej rozprawy: „Od dowodu teleologicznego ... do dowodu nomologicznego na istnienie Boga”⁴¹.

Swoje stanowisko tak przedstawia: „nie chcąc ... w argumentacji za istnieniem Boga, ujętego pod aspektem Stwórczego Rozumu, popełnić błędu petitionis principii [przez przyjęcie przed udowodnieniem istnienia

⁴¹ K. Klószak, *Od dowodu teleologicznego z Sum. Theol. I, qu. II, a. 3, do dowodu nomologicznego na istnienie Boga*, (W:) K. Klószak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, część II, Warszawa 1957, 71—98. Stąd brane są cytaty oznaczone w tekście cudzysłowem i numerem strony.

Boga zasady omne agens agit propter finem]⁴², nie będziemy w punkcie wyjścia naszych wywodów mówili o żadnych tendencjach finalistycznych w przyrodzie. Ale nie tylko przez wzgląd na logiczną poprawność nie zaczniemy naszego rozumowania od teleologicznej interpretacji dynamizmu przyrody. Nie zaczniemy od tej interpretacji także dlatego, że doświadczenie, które musi przecież stanowić bazę wyjściową naszej argumentacji, nie narzuca nam idei sfinalizowania procesów natury" (79).

Uzasadniając to twierdzenie powołuje się Kłósak między innymi na Różyckiego, ale jeszcze bardziej radykalnie zacieśnia bazę doświadczalną dowodu. Nie przekonywuje go bowiem stanowisko twierdzących, „że obserwacja narzuca nam konieczność przyjęcia dla świata jestestw organicznych tak czy inaczej rozumianej teleologicznej interpretacji" (81). O stanowisku takim pisze Kłósak, iż nie daje podstaw do obalenia tezy Emila Boutroux głoszonej w *De la contingence des lois de la nature* (Paris, 1905, 81): „Idea celowości organicznej nie wypływa na pewno z doświadczenia. Doświadczenie ukazuje nam bez wątpienia organy pozostające w harmonii ze swymi funkcjami, ale ono nie uczy nas, czy organ został utworzony dla funkcji, czy funkcja jest po prostu rezultatem organu" (81).

Tak zdecydowane odrzucenie teleologicznej interpretacji przyrody i obawa przed błędem *petitionis principii* w V drodze spowodowana jest u Kłósaka jego specyficznym ujęciem przyczynowania celowego. Przyczynę celową bowiem ujmuje on czysto intencjonalnie, w sposób, w którym dostrzegamy to, co nazwaliśmy „psychologizowaniem". Pisze np.: „Cel jest tym, dla czego coś się dzieje ... Chodzi więc przy celu o pewien plan, który zarysowawszy się w porządku idealnym, staje się w porządku fizycznym źródłem akcji mobilizującej i koordynującej w stosunku do czynników zdolnych do określenia działania" (75).

Oczywiste jest, że jedynie rozum może nadawać tego rodzaju cele bytom pozbawionym poznania, ponieważ działanie celowe jest tu *ex definitione* działaniem rozumu. I dlatego słuszne jest twierdzenie, że dla bytów pozbawionych poznania „moglibyśmy przyjąć działanie celowe, a raczej skierowanie do celu *ab extrinseco* dopiero *po udowodnieniu istnienia najmędrszego Boga Stwórcy*" (76).

⁴² Wyjaśnienie w [] moje.

Co więcej, psychologizujące, czysto intencjonalne pojęcie celowości łączy się u Kłósaka z odseparowaniem przyczyny celowej od przyczyny sprawczej. Widać to w takich np. zdaniach: „Gdy idzie o bezpośrednią przyczynę tego, co się dzieje od samych początków w biokosmosie, to jest nią nie żaden rozum, lecz ślepe siły przyrody. Jest to dziś oczywiste dla każdego umysłu o elementarnym nawet wykształceniu przyrodniczym” (97 ns), oraz: „przed udowodnieniem istnienia Boga nie można wykluczyć ewentualności, że to, co przedstawia się nam jako celowe nastawienie dynamizmu przyrody bezrozumnej, jest w rzeczywistości tylko wynikiem działania ślepych przyczyn sprawczych, rezultatem działania takich na przykład czynników, jest dobór naturalny, dziedziczność” (76).

Takie ujęcie celowości nakazuje Kłósakowi odrzucać ją w dowodzeniu istnienia Boga i opierać się na porządku, jaki występuje w przyrodzie. Stawia on pytanie, czy dla ostatecznego wytłumaczenia istnienia porządku musimy założyć istnienie Stwórczego Rozumu (90)

Porządek, który Kłósak przyjmuje za punkt wyjścia w dowodzeniu istnienia Boga, jest przez niego ujmowany jako „piętno rozumu, znamię racjonalności, jakie w takiej czy innej mierze spoczywa na dziełach przyrody ożywionej. „To piętno rozumu, to znamię racjonalności ... (pisze dalej Kłósak) biorę w tym samym znaczeniu, w jakim się mówi o tego rodzaju cesze w działach ludzkich” (95 ns).

W takim postawieniu sprawy widzi Kłósak rezygnację, wg niego słuszną, z argumentacji Tomaszowej w I 2, 3, która ma być dowodem teleologicznym, a więc opierającym się na zasadzie celowości zakładającej istnienie rozumu porządkującego. Natomiast stanowisko swoje uważa Kłósak za nawiązanie do dowodu „nomologicznego”, jaki Tomasz opracował w C G I, 13, (89 ns).

Twierdzi więc Kłósak, że między argumentem przeprowadzonym w I 2, 3, a argumentem podanym w C G I, 13 jest zasadnicza różnica. Pierwszy ma być oparty na zasadzie celowości; stąd jego nazwa: teleologiczny i stąd jego błąd *petitionis principii*. Drugi wychodzi od porządku występującego w przyrodzie. Dlatego jego nazwa: nomologiczny⁴³.

⁴³ W artykule Czynniki rozumu w ujęciu przyczyny celowej (*Collectanea Theologica*), 35, (1964) 39—62) przeprowadzam analizę obu wersji argumentacji Tomaszowej za istnieniem Boga w I 2, 3 i C G I, 13 i próbuję wykazać zasadniczo identyczny tok rozumowania obu wersji.

Nie oceniając w tej chwili, jaka jest wartość argumentacji Klósaka, trzeba powiedzieć, że przy tak wąskim rozumieniu celowości słuszne jest wykazanie błędu *petitionis principii* w dowodzeniu istnienia Boga. Pochwala to u niego Kochański, który wprawdzie nie zgadza się z tym, że „ks. Klósak uznaje za niezbędne dla wytłumaczenia *porządku* panującego w przyrodzie, a przede wszystkim w biokosmosie, sięgnięcie na podstawie śmiałej analogii do działania transcendentnego do przyrody Stwórczego Rozumu” ... ale całkowicie solidaryzuje się z negatywną stroną jego rozważań, którą „wyrazić by można takimi słowami: warunkiem niezbędnym uznania celowości w przyrodzie, jest *uprzednie* uznanie istnienia Boga — Stwórcy, stąd uznanie tej celowości nie może służyć jako argument jego istnienia”⁴⁴.

Przy pomocy tezy Klósaka, Kochański spokojnie odsuwa poza margines swoich rozważań tzw. analogię kreacjonistyczną, którą posługują się w dowodzeniu istnienia Boga cytowani przez niego, Siegmund i Grzegorzcyk.

W nowym artykule przeprowadza Klósak⁴⁵ pewną modyfikację swojego stanowiska. Najpierw jeszcze bardziej „psychologizując” ujednoznacznia pojęcia wchodzące w zakres problematyki celowości. Np. twierdzi, że działać we właściwym tego słowa znaczeniu może tylko jestestwo rozumne, bo działanie jest „wyrazem zajęcia pewnej aktywnej postawy, którą wykluczamy przyjmując, iż dane jestestwo, pozbawione wszelkiego poznania, jest wyłącznie ab alio kierowane do celu”⁴⁶. Słusznie przestrzega tu przed nie dość precyzyjnym posługiwaniem się pojęciami o analogicznym znaczeniu.

Ważniejszą modyfikacją stanowiska Klósaka jest jego przekonanie, że na gruncie metafizyki można skonstruować taką formułę zasady celowości, której realną wartość da się wykazać w logicznej niezależności od przeświadczenia o istnieniu Boga, czyli bez uprzedniego zakładania tezy o istnieniu Boga. Proponuje następującą formułę: „wszelki czynnik dzia-

⁴⁴ Kochański dz. cyt. 85

⁴⁵ K. Klósak, Zagadnienie teleologicznej interpretacji przyrody we współczesnej neoscholastyce, (W:) Pod tchnieniem Ducha Świętego, praca zbior. pod red. ks. Mariana Finkego, Poznań 1964, 25—60.

⁴⁶ Tamże, 41.

łający, lub który coś pociąga, względnie wywołuje z koniecznością, działa czy pociąga, lub wywołuje z koniecznością dla jakiegoś celu"⁴⁷

Kłósak nie wykazuje w tym artykule wzmiankowanej realnej wartości tej nowej formuły. Wydaje się jednak, że „nowe” w niej jest pozorne. Jest tylko niezbyt jasnym uwidocznieniem trzech grup bytów: rozumnych, obdarzonych poznaniem zmysłowym i pozbawionych wszelkiego poznania.⁴⁸

d. Jednoznaczne intencjonalno-psychologiczne pojmowanie celu, „psychologizowanie”, doprowadziło więc Kłósaka do radykalnego odrzucenia zasady celowości jako nieprzydatnej dla dowodzenia istnienia Boga. Stanowisko podobne można znaleźć u autorów nie wyciągających tak ostatecznych wniosków. Jednak z takiego ujęcia wynikają trudności nie rozwiązane przez o wych autorów. Oto przykłady: *F. van Steenberghen*⁴⁹ w doktrynie o przyczynowości odróżnia tradycyjnie przyczyny wewnętrzne i zewnętrzne. Przyczyną zewnętrzną sensu stricto jest przyczyna sprawcza tj. ta, która wywiera realny wpływ na jakąś inną rzeczywistość. Przyczyny wzorcza i celowa są przyczynami w sensie szerokim i niewłaściwym. Gdy mianowicie przyczyna sprawcza obdarzona rozumem wywiera swój wpływ, aby wyprodukować określony skutek, wtedy przedmiot, który służy za model w realizacji skutku, nazywa się przyczyną wzorczą zaś przyczyną celową nazywa się kres, jaki przyczyna sprawcza sobie przedstawia do osiągnięcia przez swoje działanie.

A więc przyczyna wzorcza i celowa nie mają bezpośredniego wpływu na skutek. Wywierają jedynie wpływ porządku intencjonalnym na umysł przyczyny sprawczej. Porządek intencjonalny określa następnie van Steenberghen jako porządek czysto poznawczy. Przyczyna wzorcza i celowa wywierają swój wpływ za pośrednictwem poznania, nakierowując odpowiednio rozum przyczyny sprawczej⁵⁰.

Przy takim postawieniu sprawy bez uprzedniego przyjęcia wszechwiedzącego Rozumu Stwórczego nie można mówić o celowym działaniu bytów pozbawionych poznania, oraz bardzo trudno utrzymać słuszność

⁴⁷ Tamże, 49.

⁴⁸ Por. I, 103, 1 ad 1; I—II, 1, 2; I—II, 6, 2. por. także A. M. Krapiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, 226; R. Garrigou-Lagrange, *Le réalisme du principe de finalité*, Paris 1932, 106; Żeleźnik, art. cyt. 62 ns.

⁴⁹ F. van Steenberghen, *Ontologie*, Louvain³, 1961.

⁵⁰ Por. Steenberghen, dz. cyt. 130.

i transcendentálną wartość zasady: „omne agens agit propter finem“, przed udowodnieniem istnienia Boga.

D. Feuling⁵¹ również ogranicza transcendentálny charakter zasady celowości, bo wychodzi od analizy świadomego działania ludzkiego, które jest celowe i, przyjąwszy intencjonalność jako cechę konstytuującą celowość, twierdzi, że przynajmniej cała dziedzina ludzkiej kultury, wszystko, co człowiek dla swoich celów czyni, jest powodowane przez działanie przyczyny celowej. Czy poza tą dziedziną przyczyna celowa działa, tu nie odpowiada. Dalej jednak twierdzi, że zachodzi wspólne działanie wszystkich przyczyn, ale znów zastrzega się, że „przynajmniej w ludzkim świadomym działaniu występuje wszystkie pięć przyczyn“⁵². Problemem przyczyny celowej, jako koniecznej determinacji działania przyczyny sprawczej, tu się nie zajmuje.

Stanowisko van Steenberghena i Feulinga jest przykładem takiego referowania przyczynowości w metafizyce, które może powodować nieporozumienia, jakie dostrzegamy w pracach Siegmunda, Rózyckiego i Kłósaka.

e. Mimo więc modyfikacji swojego stanowiska, jaką przeprowadził Kłósak w wzmiankowanym, nowym artykule, wydaje się iż można z zreferowanych stanowisk wyprowadzić *następujące wnioski*:

- 1°. Kłósak odrzuca zasadę celowości, bo „psychologizując“ pojmuje cel jednoznacznie, czysto intencjonalnie, podobnie jak Keller i Osowska. W etyce tak ujednoznacznione pojęcie może być przedmiotem rozważań, ale rzeczywiście jest pojęciem nieużytecznym dla filozoficznego udowodnienia istnienia Boga.
- 2°. Kłósak, podobnie jak Siegmund i Rózycki, pojmuje przyczynowość inaczej niż metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna, ponieważ separuje przyczynę celową od przyczyny sprawczej.
- 3°. Odrzucanie przez Siegmunda, Kłósaka i Rózyckiego zasady celowości przy dowodzeniu istnienia Boga jest u nich właściwie odrzucaniem całej metafizyki tomistycznej. Wyraźnie widać to w zreferowanej już krytyce pojęcia materii pierwszej dokonanej przez Siegmunda. Wydaje się jednak, że autorzy ci odrzucają nie metafizykę arystotelesowsko-tomistyczną, ale jej swoisty obraz, w którym mają istnieć odseparowane

⁵¹ D. Feuling, Hauptfragen der Metaphysik, Leipzig 1936, 117.

⁵² Tamże 119.

od siebie przyczyny sprawcza i celowa. Ponieważ realne istnienie takich hipostaz jest niemożliwe, podobnie jak niemożliwe jest realne, zhipostazowane, istnienie materii pierwszej, jako całkowitej nieokreśloności, więc autorzy ci zupełnie słusznie odrzucają taką metafizykę. Nieporozumienie polega na tym, że metafizyka arystotelesowsko-tomistyczna taką nie jest.

- 4°. W najogólniejszym ujęciu nieporozumienie „empiryzowania“ w filozofii i w nauce o celu charakteryzuje się dwoma momentami. Pierwszym jest sprawdzenie „celowości“ lub „porządku“ do swoistej cechy niektórych bytów, lub niektórych działań (np. do zjawiska regeneracji u zwierząt i roślin, czy też do „piętna rozumu“ cechującego dzieła przyrody ożywionej). Cecha ta winna być w jakiś sposób, zbliżony do metody stosowanej w naukach przyrodniczych, empirycznie stwierdzona. Dla tej cechy szuka się następnie wytłumaczenia stawiając hipotezę Rozumu Stwórczego — Boga. Drugi moment charakteryzujący to stanowisko polega na takim niekiedy ujęciu metafizyki (np. hipostazowanie materii pierwszej, przyczyny celowej i sprawczej), które właściwie doprowadza do jej odrzucenia.

III. Wnioski końcowe i próba określenia właściwego sposobu posługiwania się pojęciem przyczyny celowej w metafizyce arystotelesowsko-tomistycznej

Dokonałiśmy na kilku przykładach analizy niektórych sposobów posługiwania się pojęciem celu, czy celowości, w całkowicie różnych dziedzinach myśli ludzkiej: na terenie biologii, etyki opisowej i filozofii. Okazuje się, że w każdej z tych dziedzin z innych powodów, a więc i w innym aspekcie, rozpatrywana jest bogata problematyka celowości.

Przekonałiśmy się najpierw w I rozdziale, że na terenie biologii może być przy pewnych założeniach usprawiedliwiony finalizm, jako metoda opisu zjawisk i jako wyjaśnianie roli części organizmu przez pytanie, do czego służy dana część dla całości. Wnioskowanie natomiast na podstawie tzw. „faktów celowości“ o Rozumie transcendentnym wykracza poza granice zainteresowań i możliwości metodologiczne nauk przyrodniczych.

Ponieważ w zakres zainteresowań etyki opisowej wchodzi dziedzina świadomego i wolnego działania ludzkiego, więc wprowadza się do niej

psychologiczne pojęcie celu, jako wyobrażonego i pożądanego skutku, oraz przyczyny celowej, jako wyobrażonego i pożądanego skutku powodującego zaistnienie czynu dla osiągnięcia owego skutku. I znów trzeba powiedzieć, że tak określone pojęcie wystarcza dla przeprowadzenia rozważań etycznych. Przeniesione natomiast przez „psychologizujących” na teren filozofii przyrody, czy metafizyki, doprowadza do błędu „petitionis principii” w dowodzeniu istnienia Boga — Rozumu Stwórczego na podstawie takiego pojęcia celowości, w którego definicji zawarty jest już rozum.

Ponadto stwierdziliśmy w II rozdziale, że „empiryzujący” filozofowie pragnąc uniknąć błędu „petitionis principii” dowodzą istnienia Rozumu Stwórczego jako racji tłumaczącej istnienie swoistej cechy niektórych bytów i działań. Cecha ta winna być według nich empirycznie stwierdzona w sposób zbliżony do metody stosowanej w naukach przyrodniczych i to na tym terenie przekonywujący. Narażają się oni jednak na ustawiczne kwestionowanie, czy zachodzi już, czy nie zachodzi w danym zdarzeniu wymagana cecha świadcząca o transcendentnej rozumności⁵³.

Być może pomocą dla rozwiązania tych trudności będzie zwrócenie uwagi na to, że w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej mówi się o celowości analogicznie, a nie jednoznacznie. Widać to przy uzasadnianiu arystotelesowskiej jeszcze tezy, ujmowanej zwykle w formułę „omne agens agit propter finem”, o koniecznym związku przyczynowania sprawczego z celowością. Uzasadnienie takie przeprowadzane jest przez Tomasza np. w C G. III, 2, jak o tym była mowa w związku z krytyką argumentacji Garrigou — Lagrange’a przeprowadzoną przez Siegmunda. Celowość tu znaczy jednak tyle tylko, co jednoznaczne określenie działania do określonego skutku. Określenie to dokonane jest przez naturę bytu działającego, a więc jest tak zróżnicowane, jak zróżnicowana może być natura. Dlatego można wszystkie byty działające podzielić na trzy grupy, zależnie od sposobu, w jaki jest określone ich działanie. Pierwszą grupę stanowią byty obdarzone poznaniem intelektualnym. „Działają one z racji poznania treści celu, dzięki czemu same przez cel determinują się do takiego, a nie innego działania. Poznając całą treść (sens) celu, czynniki te potrafią do tego celu dojść przez odpowiedni dobór środków tak ułożonych, by

⁵³ Por. G. J. Gustafson, *The theory of natural appetency in the Philosophy of St. Th. A.*, Washington 1944, 64.

ten cel można było łatwiej i lepiej osiągnąć. Istnieje więc w tym wypadku świadomy dobór środków do zamierzonego celu⁵⁴.

Drugą grupę stanowią zwierzęta pozbawione rozumu. Dążą one do celu poznając zmysłowo rzecz, która jest celem, nie zdając sobie sprawy z treści celu.⁵⁵

Trzecią natomiast grupę stanowią byty pozbawione wszelkiego poznania.

Każde działanie jest jednoznacznie określone przez naturę bytu działającego. W trzeciej grupie działanie jest jednoznacznie określone przez naturę tych bytów i wszystkie towarzyszące okoliczności. W drugiej grupie — przez naturę i przez poznanie zmysłowe celu. W pierwszej grupie, jeśli weźmiemy pod uwagę tylko człowieka, działanie jest określone przez naturę, przez poznanie zmysłowe, oraz przez rozumowe ujęcie celu i określenie środków do niego.

Chociaż każde takie określone działanie nazywamy celowym, to widzimy jednak, że „celowy” znaczy tu tyle tylko co „określony”, zdeterminowany, do takiego, a nie innego kresu działania — zmiany. Ponieważ działanie ludzkie jest między innymi zdeterminowane przez specyficzną operację intelektualną, jaką jest stawianie sobie celu i dobieranie odpowiednich środków do osiągnięcia celu, dlatego działanie to nazywamy celowym. Nazwa ta przenoszona jest analogicznie na wszelkie działanie — wszelką zmianę. We wszelkiej zmianie bowiem przyczyną celową nazywa się ten element przyczynowania, który powoduje jednoznaczne określenie owej zmiany. Tak pojętej przyczyny celowej nie można odseparować od przyczyny sprawczej. Podobnie odseparować w konkretnym bycie nie można materii od formy, czy istoty od istnienia.

W tezie więc „*omne agens agit propter finem*” można dostrzec dwa odcienie znaczeniowe. W pierwszym znaczy ona tyle, co stwierdzenie, że każda zmiana jest określoną zmianą⁵⁶. Tu jeszcze nie mówi się nic o rozumie stawiającym cele bytom pozbawionym poznania. Tezę tą stawia się w drugim odcieniu znaczeniowym, dopiero po udowodnieniu istnienia

⁵⁴ Krąpiec, *Realizm...*, 226.

⁵⁵ Tomasz w I—II, 6, 2, rozróżnia i opisuje te dwa rodzaje poznania celu: intelektualny i zmysłowy.

⁵⁶ Por. np. I, 44, 4: *omne agens agit propter finem: alioquin ex actione agentis non magis sequetur hoc, quam illud*; Por. także I—II, 1, 2.

Boga — Rozumu Stwórczego nadającego bytom cele wraz z ich określonym istnieniem — naturą. Natomiast rozumowanie przeprowadzone w V drodze nie jest oparte na zasadzie „omne agens agit propter finem” branej w drugim odcieniu znaczeniowym. Wyraźnie widać to w sformułowaniu Tomasza w I 2, 3: „Widzimy bowiem, że pewne byty pozbawione poznania... działają celowo, co stwierdzamy w tym, że zawsze, albo najczęściej działają w ten sam sposób i osiągają to, co najlepsze”. Tomasz nie przesądza tu, czy każdy byt, czy niektóre tylko działają celowo. W V drodze dokonujemy analizy bytu działającego i stwierdzamy podstawową prawidłowość tego działania. Stwierdzenie tej prawidłowości leży u podstaw wszelkiego myślenia o rzeczywistości. Następnie szukamy w metafizycznym rozumowaniu „quia” racji istnienia owej prawidłowości działania. Znajdujemy ją w Rozumie Stwórczym, a ponieważ specyfikę działania rozumu określamy, że jest przyporządkowywaniem działania do celu, więc analogicznie mówimy, iż Rozum Stwórczy — racja istnienia wszelkich prawidłowości przebiegów — nadaje cele bytom działającym. Stąd wniosek ujęty w formułę „omne agens agit propter finem”. Teza ta, tu brana w drugim odcieniu znaczeniowym, a więc implikująca Rozum Transcendentny, nie jest bazą V drogi, lecz jej ostateczną konkluzją.

Widzimy więc z tego krótkiego szkicu⁵⁷, że o celowości traktuje się w filozofii na dwóch płaszczyznach. Na pierwszej (w V drodze) dochodzimy przez analizę bytu działającego i prawidłowości tego działania do przekonania o istnieniu Bytu Koniecznego — Rozumu Stwórczego nadającego bytom przygodnym cele wraz z ich naturą. Na drugiej płaszczyźnie dokonuje się analiz w świetle posiadanej już wiedzy filozoficznej o istnieniu Bytu Koniecznego. Na tej drugiej płaszczyźnie można mówić, że każdy byt przygodny ma określoną naturę przez Rozum Stwórczy, a więc, że jego działanie jest określone i prawidłowe, a więc ostatecznie, że „omne agens agit propter finem”.

Niedość precyzyjne odróżnienie tych płaszczyzn powoduje zarzut „petitionis principii” w dowodzeniu istnienia Boga w V drodze. Nie uwzględnianie zaś analogicznego znaczenia pojęcia celowości i czysto intencjonalne, „psychologizujące”, rozumienie tego pojęcia powoduje

⁵⁷ Analizę bardziej wyczerpującą rozumowań wchodzących w skład V drogi przeprowadzam w cyt. art. Czynniki rozumu w ujęciu przyczyni celowej s. 53—60,

odseparowanie przyczyny sprawczej od celowej, co w końcowym rezultacie jest właściwie odrzuceniem arystotelesowsko-tomistycznej teorii czterech przyczyn, podstawowej dla tej metafizyki.

UEBER MANCHE WEISEN DER BENUTZUNG DES BEGRIFFS DER FINALURSAACHE IN DER BIOLOGIE, ETHIK UND PHILOSOPHIE

Zusammenfassung

In diesem Artikel wurde auf Grund einiger Beispiele die Analyse mancher Weisen der Benutzung des Begriffs des Zwecks oder der Finalursache in ganz verschiedenen Gebieten der menschlichen Idee: in der Biologie, in der Ethik und in der Philosophie bearbeitet. In jedem dieser Gebiete wurde die reiche Problematik der Zweckmässigkeit aus anderen Gründen und im anderem Aspekt untersucht.

In der Biologie kann bei manchen Voraussetzungen als eine Methode der Beschreibung der *Phenomene*, als eine Erklärung der Rolle der Teile des Organismus auf Grund der Frage: „Wozu dient der gegebene Teil im Ganzen?“ der Finalismus begründet sein. Die Folgerung dagegen auf Grund sogenannter teleologischer Tatsachen über den transzendenten Verstand übertritt die Grenzen der Interesse und der methodologischen Möglichkeiten der Naturwissenschaften.

Da die Ethik sich mit der Analyse des bewussten und freien menschlichen Tätigkeit beschäftigt, wird in dieser Wissenschaft das psychologische Begriff des Ziels als einer vorgestellten und begehrten Folge, welcher die Tat zwecks Erreichung dieser Folge verursacht, eingeführt. So definierter Begriff genügt für die Ethik. Wenn man dagegen diesen Begriff in die Metaphysik überträgt, verursacht dass den Fehler „*petitio principii*“ in dem teleologischen Gottesbeweise auf Grund solches Begriffes der Zweckmässigkeit, in der Definition dessen der Verstand enthalten ist.

Die Analyse des 2-ten Kapitels der Anschauungen von Siegmund, Różycki und Klósak beweiste, dass diese Philosophie zwecks der Vermeidung des Fehlers „*petitio principii*“ den Schöpferverstand als die Ursache, welche das eigenartige Attribut mancher Existenzen und Tätigkeiten erklärt, beweisen. Dieses Attribut soll empirisch in einer ähnlichen zur naturwissenschaftlichen Methode festgestellt werden. Sie setzen sich jedoch aus auf eine ständige Beanstandung, ob das erforderliche Attribut, welches über den transzendenten Verstand zeugt, in diesem Ereignis schon vorkommt oder noch nicht. Ueberdies muss man feststellen, dass im Separieren der Kausal — und Finalursache und im Betrachtung beider als selbständiger Elemente lehnen diese Autoren die aristotelische These über den notwendigen Zusammenhang der Kausal- und Finalursache, festgenommen in dem Satz: „*omne agens agit propter finem*“ ab.

Eine Hilfe zur Lösung dieser Schwierigkeiten kann die vom Verfasser im 3 Kapitel vorgeschlagene Unterscheidung zweier Bedeutungsnuance der These „*omne agens agit propter finem*“ darstellen:

1 — Die These bedeutet eine Feststellung, dass jede Abwechslung determiniert ist. In dieser Bedeutung begründet diese These Thomas in I 44, 4 und in I—II 1, 2. Hier wird nicht über den Verstand, welcher die Ziele den Existenzen ohne Erkenntnis bestimmt, nichts gesagt.

2 — Erst nach der Nachweisung der Gottesexistenz — des Schöpferverstandes, welcher den Existenzen die Ziele und ihre nähere Bestimmung gibt, kann man feststellen, dass jede wirkende Existenz für den Ziel wirkt. Diesen Ziel setzt sie selbst für sich oder ist sie zu ihm vom Schöpfer der Natur gelenkt.

Überdies erinnert Verfasser, um Missverständnisse zu vermeiden, dass der Vernunftschluss im V Wege sich nicht auf der These „omne agens agit propter finem“ in der zweiten Bedeutung stützt. Sie stützt sich auf der Festgestellten Tatsache der Regelmäßigkeit, für welche sie die Daseinsberechtigung im Schöpferverstand sucht. Die These „omne agens agit propter finem“ in der zweiten Bedeutung als eine Implikation des transzendenten Verstands, ist nicht eine Basis des V Weges: sie ist die letzte Konklusion.