

# Stanisław Kowalaczyk

---

## Argument z celowości w tomistycznej filozofii Boga

---

Studia Philosophiae Christianae 11/1, 75-113

---

1975

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW KOWALCZYK

## ARGUMENT Z CELOWOŚCI W TOMISTYCZNEJ FILOZOFII BOGA

I. Historyczny zarys podstawowych form finalizmu: 1. Finalizm w okresie starożytności. 2. Sformułowania argumentu teleologicznego św. Tomasza z Akwinu. 3. Charakterystyczne formy finalizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej. II. Systematyczne omówienie argumentu z celowości: 1. Eksplikacja podstawowych pojęć. 2. Baza empiryczna argumentu teleologicznego w tomizmie. 3. Teoria stwórczego Rozumu.

Argument z celowości, zwany przez św. Tomasza z Akwinu „drogą z zarządzania rzeczami”, a przez I. Kanta „dowodem fizykoteleologicznym”, był wielokrotnie kwestionowany z różnorodnych punktów widzenia: przyrodniczego (ewolucjonizm), epistemologicznego (sensualizm), ontologicznego (materializm, idealizm, panteizm). Mimo krytyki argument ten dalej cieszy się dużą popularnością<sup>1</sup>. Interesują się nim przyrodnicy i filozofowie, chrześcijanie i niechrześcijanie. Naszym celem jest próba całościowego zarysowania argumentu teleologicznego. Nawiązujemy głównie do Tomasza z Akwinu, lecz ujmujemy jego dorobek w kontekście innych form finalizmu: przyjmowanych w okresie starożytności i w czasach nowożytnych. Część pierwsza artykułu — historyczna — omawia kolejno: finalizm starogrecki, starochrześcijański, sformułowania argumentu z celowości Akwinaty, niektóre formy argumentu teleologicznego przyjmowane przez myślicieli nowożytnych i współczesnych.

---

<sup>1</sup> Na terenie Polski świadczą o tym na przykład wypowiedzi ankiety nt. *Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę?* „Znak” 15 (1963) nr 104—105.

Zestawienie różnorodnych odmian finalizmu pozwala na właściwą ocenę św. Tomasza, w dorobku którego kryją się istotne i ciągle aktualne elementy argumentu z celowości: ujętego zarówno w płaszczyźnie metodologiczno-gnozeologicznej jak ontologiczno-systemowej. Oczywiście współczesne sformułowanie takiego argumentu winno uwzględniać problemy, które nie były znane w okresie średniowiecza. Chodzi o teorię ewolucji bioskosmosu, która znajduje wielu zwolenników wśród przedstawicieli dyscyplin przyrodniczych i filozoficznych. Druga część artykułu jest systematycznym omówieniem argumentu teleologicznego: jego terminologii i elementów składowych, z uwzględnieniem problemów związanych z dynamiczną wizją świata ożywionego.

## I. Historyczny zarys podstawowych form finalizmu

### 1. Finalizm w okresie starożytności

W starożytnej Grecji teoria finalizmu posiadała początkowo podłoże religijne, gdyż związana była z politeizmem. Na terenie refleksji filozoficznej finalizm pojawił się u myślicieli jeszcze przed Sokratesem. Heraklit uznawał istnienie boskiego Logosu, sprawiającego, że przeciwstawne sobie elementy i procesy łączą się w całość harmonijną<sup>2</sup>. Jego dziełem było powstanie życia, dusz, ruchu i wszelkich doskonałości. Bardziej jeszcze wyraźny finalizm napotykaemy u Anaksagorasa, który wypowiedział słynne zdanie: „PANTA DIEKOSMESE NOUS”<sup>3</sup>. Przedmiotem licznych kontrowersji jest natura Rozumu (NOUS). Według jednych starogrecki filozof miał na myśli materialną bezosobową siłę kierującą światem, według innych — duchowo-osobowe bóstwo, według jeszcze innych Anaksagoras naturę najwyższego

---

<sup>2</sup> F. M. Cleve: *The Giant of Pre-sophistic Greek Philosophy*, The Hague 1969, t. I, s. 42 nn, 101—104.

<sup>3</sup> *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Hrsg. von H. Diels, Berlin 1922, t. I, 405.

Rozumu pojmował panteistycznie<sup>4</sup>. W każdym razie pojmował on Rozum jako ARCHE wszechświata, nadające mu porządek i celowość. Finalizm przyjmowali także Pitagorejczycy, którzy pierwsi harmonię wszechświata nazwali kosmosem. Ich finalizm posiadał charakter kosmologiczny. Najwyższy stopień harmonii i celowości widzieli w naturze człowieka.

Za finalizmem opowiadali się czołowi przedstawiciele filozofii starogreckiej: Sokrates, Platon i Arystoteles. Sokrates cenił doświadczenie i fakty, dlatego — mówiąc o celowości — odwoływał się do przyrody, np. do budowy zwierzęcych organizmów, przystosowania organów do określonych funkcji, instynktu itd.<sup>5</sup> Finalizm u Platona posiada dwa komponenty: idealistyczny i teistyczno-demiurgiczny. Pierwszy z nich łączy się z tezą o istnieniu odwiecznych idei jako przyczyn wzorczo-sprawczych widzialnego świata. Wśród idei szczególną rolę odgrywa idea Dobra, najwyższa i najdoskonalsza z nich wszystkich. Idee realizują w sobie najwyższe wartości, w tym także: dobro, prawdę, piękno, życie, harmonię. Idee są prawzorami rzeczy widzialno-materialnego świata, który jest ich odbiciem i podobieństwem<sup>6</sup>. Rzeczy są kształtne i piękne, gdyż partycypują — choć w stopniu ograniczonym — w doskonałości idei. Jest to idealistyczno-estetyczna teoria celowości. Drugim jej komponentem jest motyw sprawczo-demiurgiczny. Platon w dialogu *Timaios* powraca do dychotomicznego podziału rzeczywistości, rozróżniając świat idealny i materialno-zmysłowy. Świat idei „istnieje wiecznie a powstawania nie ma”, świat widzialny „powstaje zawsze, a nie istnieje nigdy”<sup>7</sup>. Ten właśnie świat zmienny potrze-

<sup>4</sup> Por. F. M. Cleve, dz. cyt., 323—326; por. J. Naujokas: *De Causa finali apud Axaxagoram, Socratem et Platonem ratione habita Aristotelis iudicii*, Freiburg 1903, 3—30.

<sup>5</sup> J. Naujokas, dz. cyt., 31—48.

<sup>6</sup> *Rzeczpospolita* 517b—c; tłum. W. Witwicki, *Państwo Platona*, Warszawa 1958, t. I, 364; *Parmenides* 132d; tłum. W. Witwicki, Warszawa 1961, 30; por. Chen Chung-Hwan, *Plato's Theistic Teleology*, „*Anglican Theological Review*” 43 (1961) 71—87.

<sup>7</sup> *Timaios* 27d; tłum. W. Witwicki, Warszawa 1960, 35. Por. *Timaios* 29a; wyd. cyt., 37.

buje swej przyczyny sprawczej. Jest nią Demiurg, nadający światu organizację i porządek. Platon w *Timaiosie* opisuje następująco rolę Demiurga: „Bóg chciał, żeby wszystko było dobre, a lichego, żeby nie było nic, ile możności, więc wziął wszeświat cały widzialny, który nie miał spokoju, tylko się poruszał byle jak i bez porządku, wyprowadził go z chaosu i doprowadził do ładu, uważając, że to ze wszechmiar lepsze niż tamto. Nie było racji i nie ma, żeby ktoś najlepszy zrobił coś innego, jak tylko to, co najpiękniejsze. [...] Świat otrzymał żywe istoty, duszę, rozum — dzięki opatrności Boga”<sup>8</sup>. Wypowiedź zawiera wyraźnie finalistyczną interpretację świata. W przekonaniu Platona Demiurg przekształcił pierwotny chaos świata w harmonijną całość, nadając jej regularnie działające prawa. Celowość jest widoczna zarówno w całości kosmosu jak i w jego poszczególnych elementach: żywych organizmach, rozumnej naturze człowieka, połączeniu duszy i ciała. Wszystkie rzeczy są dziełem „opatrności Boga”.

Zwolennikiem i obrońcą finalizmu był Arystoteles. Nie sformułował on argumentu z celowości za istnieniem Boga, ale niewątpliwie stworzył systemowe podstawy pod taki argument. W dziele *Fizyka* polemizuje z materialistyczno-mechanistyczną interpretacją rzeczywistości, wykluczając przypadek jako główne tworzywo świata. Stagiryta uważa byty naturalne, szczególnie ożywione, za twory celowe. Swój finalizm motywuje następująco: „Wszystko, co powstaje z natury, albo zawsze, albo najczęściej powstaje w ten właśnie określony sposób”<sup>9</sup>. Celowość bytów ożywionych ujawnia się więc w fakcie regularności ich działań. Arystoteles wskazuje także na inny rys celo-

---

<sup>8</sup> *Timaios* 30 abc; wyd. cyt., 38—39. W ostatnim zdaniu odstąpiliśmy od tłumaczenia Witwickiego, które wydaje się mało dokładne. Dyskusyjny jest problem: czy platoński Demiurg i dobro idealne są tym samym bytem i oznaczają Absolut? W naszym przekonaniu atrybuty idei Dobra i Demiurga są komplementarne, dlatego można upatrywać w nich jeden i ten sam byt absolutny. Por. J. Souilhé: *La philosophie religieuse de Platon*, „Archives de Philosophie” 26 (1963) 434—435.

<sup>9</sup> *Fizyka* II, 8 198b. Tłum. K. Leśniak, Warszawa 1968, 58.

wości, mianowicie koordynację etapów działania naturalnego bytu. Zestawia on działania przyrody z działaniami człowieka, stwierdzając: „Zarówno w wytworach sztucznych, jak i w naturalnych stadia późniejsze i stadia wcześniejsze pozostają do siebie w tym samym stosunku”<sup>10</sup>. Koordynacja etapów rozwojowych żywego jestestwa wskazuje na jego celowy charakter. Celowa struktura bytu jest konsekwencją działania formy substancjalnej, nadającej materii określone właściwości. „Celowość jest przyczyną materii, a nie materia celowości”<sup>11</sup>. Ostateczną przyczyną celowości świata jest Bóg, najdoskonalszy rozum. Jest on Pierwszym Poruszycielem świata. Jego przyczynowanie sprawcze realizuje się poprzez przyczynowanie celowe<sup>12</sup>.

U Arystotelesa, mimo rozwiniętej teorii finalizmu, brak wyraźnie sformułowanego argumentu z celowości za istnieniem Absolutu. Argument taki pojawił się u stoików, szczególnie w pismach Cycerona i Epikteta. Interesujący jest traktat Cycerona *O naturze bogów*, gdzie często napotykamy na dyskusję odnośnie problemu celowości. Deklaratywny charakter posiada następująca wypowiedź: „Twierdzą więc, że opatrność bogów zarówno na samym początku zbudowała świat i wszelakie jego części składowe, jak i przez wszystkie czasy wykonywa nad nimi rządy”<sup>13</sup>. Cyzero nie poprzestaje na tym stwierdzeniu, odwołując się do wyników obserwacji przyrody<sup>14</sup>. Najpierw zwraca uwagę na strukturę zarodników, w których tkwi tajemnicza moc kierująca dalszym rozwojem dojrzewającego organizmu. Obszernie omawia autor celowość organizmów roślinnych i zwierzęcych. U zwierząt akcentuje rolę „popędu samozachowawczego”, dzięki któremu potrafią one chronić przed nie-

---

<sup>10</sup> *Fizyka* II, 8 199a; wyd. cyt., 59.

<sup>11</sup> *Fizyka* II, 9 200 a; wyd. cyt., 63.

<sup>12</sup> Por. *Metafizyka* XII, 10 1075b 8—10; 1076a 3—4; T. M. Forsyth; *Aristotle's Concept of God as Final Cause*, „*Philosophy*” 22 (1947) 112—123.

<sup>13</sup> T. M. Cyzero: *O naturze bogów*, II, 30. Tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1960, 115—116.

<sup>14</sup> Por. dz. cyt., II, 32, wyd. cyt., 119; II, 47—64, 139—163.

bezpieczeństwem i przedłużać istnienie gatunku. Rzymski myśliciel szczegółowo opisuje budowę ludzkiego organizmu, m.in. strukturę celową serca i oka. Jego empiryczna podstawa argumentu jest gruntowna. Cyzero nie poprzestaje jednak na opisie struktur celowych świata, lecz tłumaczy je odwołując się wyraźnie do sprawczego działania bóstwa. Stwierdza mianowicie: „Ze swej strony wątpię, czy szczęśliwy wypadek mógłby dokazać chociaż tyle, iżby złożył się z nich [zczionek] jeden wiersz”<sup>15</sup>. Sugeruje więc, iż struktury złożone w swej budowie — a takimi są struktury celowe — nie są nigdy dziełem przypadku. Jeżeli jeden prosty wiersz nie powstaje przypadkowo, tym bardziej dzieła przyrody domagają się rozumnej przyczyny. Autor odwołuje się również do analogii, jaka zachodzi pomiędzy tworcami człowieka a wytworami przyrody. Jeżeli celowe jest „urządzenie wskazujące godziny”, to „ruch ciał niebieskich” możliwy jest jedynie dzięki sprawczemu działaniu „roztumu doskonałego i boskiego”<sup>16</sup>. Jest to pierwsze sformułowanie dowodu za istnieniem najwyższego „Zegarmistrza” kosmosu, omawianego często jeszcze w epoce nowożytnej.

Finalizm stoików, choć zdecydowany i racjonalnie uzasadniany, wikłał się najczęściej w kontekst panteistycznej ontologii. Innym jego brakiem było statystyczne pojmowanie świata. Obu tych błędów uniknęli myśliciele starochrześcijańscy, którzy wielokrotnie odwoływali się do faktu celowości świata jako argumentu za istnieniem Boga. O celowości świata mówili w okresie wczesnego chrześcijaństwa: Minucjusz Feliks, Tertulian, Klemens Aleksandryjski, Orygenes, św. Grzegorz z Nazjanzu i św. Grzegorz z Nyssy.

Na szczególną uwagę zasługują pisma św. Augustyna, którego liczne wypowiedzi pozwalają na sformułowanie argumentu teleologicznego. Wielokrotnie wskazywał on na celową strukturę świata: tak nieożywionego jak ożywionego<sup>17</sup>. W nieożywionym świecie dostrzegał celowość w strukturze harmonijnej

<sup>15</sup> Dz. cyt., II, 37, 125.

<sup>16</sup> Dz. cyt., II, 38, 128.

<sup>17</sup> *De ver. rel.* 29, 52—53 PL 34, 145; *Sermo* 141, 2 PL 38, 776.

kosmosu, stałości rytmu dnia i nocy, kolejności pór roku. W świecie organicznym podziwiał siłę zarodników, z których powstają nowe doskonałe organizmy. Celowość świata widział Augustyn w budowie organizmów roślinnych i zwierzęcych. Była to więc niewątpliwie szeroka podstawa obserwacyjna argumentu. Starochrześcijański myśliciel wykazywał dalej, że celowość kosmosu nie tłumaczy się immanentnie i dlatego należy odwołać się do Boga jako stwórczej przyczyny świata. Charakterystyczna jest jego wypowiedź: *Sic ex administratione totius mundi et ex regimine ipsarum animarum intellige Creatorem*<sup>18</sup>. Celowość świata, jego „moc”, „siła” i „piękno” mogą pochodzić tylko od rozumnego Stwórcy. Augustyn dowodzi tego w podwójny sposób: 1. wskazując na analogię pomiędzy wytworami przyrody a dziełami człowieka<sup>19</sup>; 2. odwołując się do metafizycznej zasady — *nulla res potest dare sibi quod non habet*<sup>20</sup>. Nierozumna przyroda nie mogła nadać sobie celowości, która jest efektem rozumnego działania. „Piękno” świata jest dziełem rozumnego Artefeksa — Boga.

Finalizm pisarzy starochrześcijańskich łączył się często z dynamicznym pojmowaniem natury biokosmosu. Na Wschodzie św. Bazyli Wielki i św. Grzegorz z Nyssy, interpretując opis stworzenia świata Księgi Rodzaju, uznawali możliwość potencjalnego stworzenia niektórych gatunków przez Boga<sup>21</sup>. W zachodnim Kościele z ewolucyjną ideą powstania gatunków świata ożywionego sympatyzował wyraźnie św. Augustyn. Jego komentarz do Księgi Rodzaju alegorycznie interpretuje biblijny opis stworzenia świata, przyjmując możliwość bądź aktualnego bądź tylko potencjalnego stwarzania organizmów roślinnych

<sup>18</sup> *Sermo* 197, 1 PL 38, 1022. Por. S. Kowalczyk: *Argumenty z przyczynowości sprawczej i celowości w Augustyńskiej filozofii Boga*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971) z. 1, 80—83.

<sup>19</sup> *Confes.* 10, 34, 51 PL 32, 800.

<sup>20</sup> *De lib. arb.* 2, 17, 45 PL 32, 1265; *Enar. in ps.* 144, 13 PL 37, 1878.

<sup>21</sup> Św. Bazyli Wielki: *Homilia VIII in Hexaemeron* PG 29, 164—185; Św. Grzegorz z Nyssy: *In Hexaemeron liber* PG 44, 77.



i zwierzęcych. Augustyńskie wyrażenie *rationes seminales* dość powszechnie jest interpretowane jako aprobatą ewolucyjnej koncepcji wyjaśniania struktur świata ożywionego<sup>22</sup>.

Okres patrystyki kończy św. Jan Damasceński, który w traktacie *De fide Orthodoxa* formułuje argument z celowości. Zwraca on uwagę na „powszechny porządek” i „ład” kosmosu, kierującego się w swym działaniu stałymi prawami. Tych fenomenów nie tłumaczy przypadek, lecz jedynie Bóg. On wszystko stworzył, kieruje światem poprzez prawa oraz opiekuje się wszystkim<sup>23</sup>.

## 2. Sformułowanie argumentu teleologicznego Tomasza z Akwinu

Tomasz z Akwinu był tym filozofem, który w ramach myśli chrześcijańskiej najpełniej sformułował argument z celowości za istnieniem Boga. Formułował go wielokrotnie. Najbardziej znane są dwie wersje zamieszczone w obu *Sumach*. Oto wersja z *Contra Gentiles*: „Inna racja zaczerpnięta jest z zarządzania rzeczami [...]. Niemożliwe jest, aby rzeczy przeciwne sobie i niezgodne łączyły się w jeden porządek zawsze albo najczęściej, gdyby nie było zarządzającego, który sprawia, że wszystkie i poszczególne dążą do określonego celu; skoro zaś widzimy w świecie, że rzeczy o różnych naturach łączą się harmonijnie w jeden porządek, nie rzadko ani przypadkowo, lecz zawsze albo w większości wypadków; dlatego należy przyjąć istnienie bytu, przez którego opatrność świata jest rządzony. Był ten

<sup>22</sup> Por. Św. Augustyn: *De gen. ad litt.* 6, 16, 27 PL 34, 350; R. T. Francoeur: *Horyzonty ewolucji*. Tłum. H. Bednarek, Warszawa 1969, 34—35; J. Łukomski: *Augustyna teoria rozwoju organizmów w świetle współczesnego ewolucjonizmu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 7 (1971) nr 2, 151—182. E. Gilson twierdzi, iż św. Augustyn nie mógł przyjmować ewolucyjnego powstawania nowych form ożywionych. Por. Ph. Böhrer — E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej*, Tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, 198—199.

<sup>23</sup> *De fide Orthodoxa* I, 3 PG 94, 795. Tłum. B. Wojkowski: *Wykład wiary prawdziwej*, Warszawa 1969, 26.

nazywamy Bogiem”<sup>24</sup>. Tak natomiast brzmi wersja z *Summa Theologica*: „Piąta droga opiera się na fakcie zarządzania rzeczami. Widzimy bowiem, że pewne byty pozbawione poznania, mianowicie ciała naturalne, działają celowo, co uwidacznia się w tym, że zawsze albo najczęściej działają w identyczny sposób, aby osiągnąć to co najlepsze. Wynika z tego, że nie przypadkowo lecz z zamierzenia osiągają cel. Te zaś byty, które pozbawione są poznania, dążą ku celowi wówczas, o ile są skierowane przez kogoś poznającego i rozumnego, podobnie jak strzała przez łucznika. Istnieje więc ktoś rozumny, kierujący wszystkie rzeczy do celu; nazywamy go Bogiem”<sup>25</sup>.

Cytowane sformułowania Akwinaty są niewątpliwie różne, ale czy są to dwa różne argumenty, czy też dwie wersje tego samego argumentu? W tej sprawie zdania są podzielone wśród tomistów. Szereg autorów rozgranicza i omawia odrębnie argument z celowości (teleologiczny) oraz argument z porządku (nomologiczny). Tak postępuje F. Sawicki, choć rozróżnienia tego nie przypisuje wyraźnie Tomaszowi z Akwinu<sup>26</sup>. R. L. Faricy w pismach Akwinaty dostrzega dwa różne argumenty: z celowości oraz z faktu koordynacji wielu rzeczy w jedną całość<sup>27</sup>. Polski autor, K. Klósak, krytycznie ocenia wartość argumentu z celowości zawartego w *Sumie teologicznej*, opowiadając się za argumentem nomologicznym z *Sumy filozoficznej*<sup>28</sup>. Inni tomiści wyrażają przekonanie, iż Tomasz z Akwinu w obu swych *Sumach* formułował jeden i ten sam dowód. I tak E. Gilson sądzi, że Akwinata rozumował dokładnie w ten sam sposób w obu wspomnianych dziełach<sup>29</sup>. B. Dembowski przeprowadził analizę porównawczą obu cytowanych wyżej sformułowań ar-

<sup>24</sup> *Contra Gentiles* I, c. 13.

<sup>25</sup> S. th. I, q. 2, a. 3, c.

<sup>26</sup> F. Sawicki: *Die Gottesbeweise*, Paderborn 1926, 144—166.

<sup>27</sup> R. L. Faricy: *The Establishment of the Basic Principle of the Fifth Way*, „New Scholasticism” 31 (1957) 190—193.

<sup>28</sup> K. Klósak: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, Warszawa 1957, t. II, 71—98.

<sup>29</sup> *Le Thomisme*, Paris 1947, 112. Tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, 116.

gumentu, stwierdzając, że „są one zasadniczo identyczne w swym toku rozumowania”<sup>30</sup>. Nieco inaczej ujmuje sporny problem M. Duquesne, autor rozprawy *De quinta via*, który pisze: „Będzie można wykład ten podzielić na dwie części. W pierwszej części będziemy wznosić się do Boga przyjmując za punkt wyjścia byty pozbawione poznania, w drugiej części punktem wyjścia będzie *totus cursus naturae*. Będą to niejako dwa bliźniacze dowody, które można by połączyć w jeden dowód, lecz, może warto je przedstawić osobno, bo odpowiadają dwom różnym sposobom myślenia”<sup>31</sup>. Jest to ostrożna próba wypośredkowania pomiędzy skrajnymi postawami odnośnie postawionego problemu.

W naszym przekonaniu Tomasz z Akwinu sformułował tylko jeden argument z celowości, ale podał kilka jego wersji. Obie Sumy zawierają dwie wersje argumentu teleologicznego: są one częściowo różne, ale zarazem komplementarne względem siebie. W czym są one różne? Przede wszystkim odmienna jest kolejność członów argumentacji. W *Contra Gentiles* rozpoczyna się od ogólnej zasady, w *Summa theologiae* — od faktów. Bardziej logiczna jest ostatnia wersja, choć i pierwsze ze wspomnianych dzieł nie pomija całkowicie doświadczenia potocznego. Inna różnica, dzieląca wersje obu Sum, dotyczy już *meritum* zagadnienia. W *Sumie filozoficznej* Tomasz odwołuje się do faktu, że „rzeczy o różnych naturach łączą się w jeden porządek”. W *Sumie teologicznej* znajdujemy na wstępie stwierdzenie, że „pewne byty pozbawione poznania [...] działają celowo”. Inny jest niewątpliwie punkt wyjścia obu sformułowań: pierwsze z nich odwołuje się do porządku i harmonii świata, drugie natomiast wychodzi z celowości działań bytów jednostkowych. W pierwszym wypadku chodzi więc o celowość zewnętrzną,

---

<sup>30</sup> B. Dembowski: *Czynnik rozumu w ujęciu przyczyny celowej*, „Collectanea Theologica” 35 (1964) z. 1—4, 56.

<sup>31</sup> M. Duquesne: *De quinta via: la preuve de Dieu par le gouvernement des choses*, w: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, Romae 1965, t. I, 73—74; tłum. pol., w: *Studia z filozofii Boga*. Praca zbior. pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1968, t. 1, 182.

w drugim zaś chodzi o celowość wewnętrzną. Należy jednak zwrócić uwagę, że Tomasz w *Contra Gentiles* wspomina o fakcie, iż byty „poszczególne dążą do określonego celu”. A więc i w tym dziele odwołuje się, choć skrótowo, do celowości bytów jednostkowych. Ostatecznie należy stwierdzić, że cytowane wyżej sformułowania z obu *Sum* są dwojaką wersją tego samego argumentu z celowości. Jest to argument odwołujący się do celowości wewnętrznej i zewnętrznej. Prawa przyrody, o których zdaje się mówić *Suma filozoficzna*, są egzemplifikacją ogólnej celowości świata. Jest raczej zbędne wyodrębniać argument oparty wyłącznie na fakcie praw przyrody, tym bardziej iż w *Contra Gentiles* znajdujemy pojęcie celowości związane z działaniem bytów jednostkowych<sup>32</sup>.

Sugestia, że Tomasz z Akwinu w obu *Sumach* miał na myśli ten sam argument, znajduje potwierdzenie w innym jego piśmie. Chodzi mianowicie o komentarz do prologu Ewangelii św. Jana. Oto tekst Tomasza w oryginalnym brzmieniu: *Videmus ea quae sunt in rebus naturalibus propter finem agere et consequi utiles et certos fines; et cum intellectu careant, seipsa dirigere non possunt, nisi ab aliquo dirigente per intellectum dirigantur et moveantur. Et hinc est quod ipse motus rerum naturalium in finem certum indicat esse aliquid altius, quod naturales res diriguntur in finem et gubernantur. Et ideo cum totus cursus naturae ordinate in finem procedat et dirigatur, de necessitate oportet nos ponere aliquid altius, quod dirigat ista et sicut Dominus gubernet: et hic est Deus*<sup>33</sup>. Powyższy tekst łączy wyraźnie obie wersje argumentu teleologicznego z *Sumy filozoficznej* i *Sumy teologicznej*. Na wstępie Tomasz stwierdza celowość bytów jednostkowych pozbawionych poznania umysłowego, w dalszej analizie odwołuje się do porządku całości świata (*totus cursus naturae*). Oba typy celowości, wewnętrzna i ze-

<sup>32</sup> K. Klósak (*W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. II, 89–90), referując rozumowanie Tomasza z *Contra Gentiles*, pomija wzmiankę, iż byty jednostkowe dążą do celu.

<sup>33</sup> In Ev. Joannis, prologus, Parme, t. X, 279 b.

wewnętrzna, stanowią więc wspólną bazę empiryczną argumentu teleologicznego.

Tomaszowe wersje argumentu z celowości można przedstawić w schemacie następującym:

1. Dostrzegamy w świecie: a. celowość bytów jednostkowych — widoczną w rytmiczności ich działań i dążeniu do określonego kresu, b. fakt porządku — przejawiający się w koordynacji rzeczy o różnych naturach w harmonijną całość;

2. Rzeczy pozbawione umysłowego poznania działają celowo jedynie wówczas, jeżeli kieruje nimi ktoś rozumny;

3. Istnieje Bóg, kierujący rozumnie światem.

Schemat powyższy odaje, jak się wydaje, zasadnicze intuicje Tomasza z Akwinu dotyczące argumentu teleologicznego za istnieniem Boga. Jest to argument metafizyczny, lecz w punkcie wyjścia odwołuje się do szeroko rozumianego doświadczenia, pozwalającego stwierdzić celowość działania bytów indywidualnych oraz porządek całości kosmosu.

Interesujące jest, z jakich źródeł korzystał Tomasz formułując swój argument teleologiczny. Sylwester z Ferrary komentując *Sumę filozoficzną*, wskazuje na św. Jana Damasceńskiego i Awerroesa<sup>34</sup>. Szczególnie pierwszy z nich jest uważany najczęściej za tego, który decydująco wpłynął na Akwinatę. Zarysowana wyżej historia finalizmu wskazuje na dość wyraźne zbieżności, jakie łączą argumentację Tomasza z wypowiedziami Arystotelesa, niektórych stoików i Jana Damasceńskiego. Arystoteles opisuje działania celowe jako działania naturalne, które „zawsze albo najczęściej powstają w określony sposób” (*Fizyka* II, 8). Tomasz pisze podobnie, stwierdzając, iż byty pozbawione poznania „zawsze albo najczęściej działają w ten sposób, aby osiągnąć to, co najlepsze” (I, 2, 3). Wydaje się więc, że kryterium działań celowych zapożyczył Akwinata od Stagiiryty. Ten ostatni mówił również o porządku panującym w świecie (*Metafizyka* XII, 10), motyw ten dominuje w *Sumie filozoficznej*. Argumentacja za finalizmem stoików wywarła wpływ

<sup>34</sup> Sylvestri Ferr. in *Contra Gentiles* I, c. 13, n. 25.

głównie na niektórych pisarzy starochrześcijańskich, m. in. św. Augustyna. Pewna zbieżność ujęć — lecz nie formuł — widoczna jest również pomiędzy stoikami a Tomaszem. Wspólną ich platformą jest: odwoływanie się do obserwacji, odrzucenie konstruktywnej roli przypadku, przyjęcie pojęcia opatrności Bożej. Trudno mówić o bezpośrednim wpływie stoików na Akwinatę, jest to raczej jedynie zbieżność — w pewnym stopniu — stanowisk. Wpływ bezpośredni wywarł św. Jan Damasceński, który zwrócił uwagę na „powszechny porządek” świata. Szczególnie wyraźny jest wpływ tego myśliciela na sformułowania *Sumy Contra Gentiles*.

Reasumując wstępne omówienie argumentacji za finalizmem św. Tomasza z Akwinu należy stwierdzić, iż wykorzystał on dorobek myśli starogreckiej i starochrześcijańskiej, stwarzając zarazem nową syntezę. Jego sformułowania stanowią systematycznie rozpracowany argument teleologiczny, podany w kilku pokrewnych wersjach. Za finalizmem opowiadali się również inni przedstawiciele scholastyki, m. in. Duns Szkot i F. Suarez, lecz ich ujęcie celowości posiada charakter dość różny od ujęć Tomaszowych<sup>35</sup>.

### 3. Charakterystyczne formy finalizmu w filozofii nowożytnej i współczesnej

W okresie nowożytnym finalizm posiadał wielu przeciwników, tym niemniej miał on również wielu zwolenników i obrońców. Kartezjusz rezygnował z badań nad celowością zewnętrzną świata, natomiast w dalszym ciągu uznawał celowość wewnętrzną. G. W. Leibniz przyjmował teorię optymalnego finalizmu, twierdząc iż istniejący świat jest najlepszy z możliwych<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Por. J. Seiler: *Der Zweck in der Philosophie des Franz Suarez*, Innsbruck 1936; Ch. Hollencamp: *Causa causarum*, „Laval théologique et philosophique” 4 (1948) 77—109, 311—328.

<sup>36</sup> G. W. Leibniz: *Wyznanie wiary filozofa. Monadologia. Zasady natury i łaski*. Tłum. S. Cichowicz, Warszawa 1960, 309—312 (*Monadologia* nr 60—69).

Argument teleologiczny Tomasza z Akwinu posiadał profil metafizyczny. W okresie nowożytnym, pod wpływem głównie Newtona, dowodzono istnienie Boga w oparciu o tzw. fizyko-teologię. Była to argumentacja z pogranicza filozofii i nauk przyrodniczych. Nawet deiści — łącznie z Voltairem — dowodzili istnienie Boga jako najwyższego „Geometry” i „Zegarmistrza” wszechświata. Znanym zwolennikiem argumentu teleologicznego był w tym czasie Wiliam Paley, który wstawił się oparciem całego dowodu na analogii świata z zegarem<sup>37</sup>. Złożoność budowy zegara wskazuje, że jest on dziełem rozumnego sprawcy. Nie ma bowiem sensownego dzieła bez projektanta, wynalazku bez wynalazcy, rzeczy uwidaczniającej cel bez świadomości celu. Struktura zegara implikuje znajomość celu, jakiemu będzie on służył. To właśnie obserwujemy w przyrodzie, szczególnie ożywionej. Elementy składowe jestestw żywych sugerują ukierunkowanie do zadań i celów, jakie mają pełnić. Sprawca natury posiadał więc znajomość celów kosmosu i jego części, co pozwala widzieć w nim Boga. Celowość kosmosu nie wyklucza czynnej roli praw przyrody, lecz one nie są zdolne wyjaśnić powstania np. organizmów zwierzęcych i ludzkiej natury. Prawa przyrody nie wytworzą same zegara, lecz wykonanie jego dokonuje się z zachowaniem praw przyrody, m. in. praw metalurgii. Dzieła przyrody są nieskończenie doskonalsze od dzieł człowieka, dlatego domagają się najbardziej rozumnego i wszechmocnego Stwórcy. Powyższa argumentacja, zapoczątkowana w embrionalnej formie już przez Cycerona, posiada ograniczoną wartość. Cięży na niej mechanistyczne pojmowanie przyrody, dość ubogie rozumienie sprawczych funkcji Boga jako „Zegarmistrza”, wreszcie czysto przyrodnicza baza analiz. Przyrodniczą interpretację argumentu teleologicznego zaprezentował również angielski empiryk, John Stuart Mill<sup>38</sup>. Znał

---

<sup>37</sup> W. Paley: *Natural Theology*, London 1842. W: *The Cosmological Arguments*. Ed. by D. R. Burrill, New York 1967, 169—170.

<sup>38</sup> Por. J. St. Mill: *Nature of the Utility of Religion and Theism*, London 1885, 167—175. Specjalny rozdział, zatytułowany *The Argument*

i akceptował on w zasadzie teorię ewolucji, lecz uważał, iż selekcja naturalna nie wyjaśnia wielu faktów i dlatego należy odwołać się do finalizmu. Celowość przyrody wykazywał nie tylko poprzez odwołanie się do analogii z zegarem, lecz wskazywał na istotną rolę indukcji. Teoria celowości ma się opierać głównie na doświadczeniu, gdyż dostrzegamy w przyrodzie procesy oraz struktury charakterystyczne dla działania istot rozumnych. W doświadczeniu naukowym należy stosować kanony, które wnioskuje indukcyjne czynią bardziej prawdopodobnym. Argument teleologiczny nie opiera się więc wyłącznie na analogii dzieł przyrody i wytworów człowieka, gdyż dopiero analogia w połączeniu z indukcją warunkują naukowy charakter rozumowania. Długofalowe postępowanie doświadczalno-indukcyjne pozwala wnioskować z dużym prawdopodobieństwem o istnieniu rozumnego Stwórcy przyrody<sup>39</sup>. Mill, jako zwolennik empiryzmu, nie wyszedł poza probabilizm w swej akceptacji teizmu.

Nową wersję przyrodniczo-filozoficznej interpretacji finalizmu reprezentuje R. F. Tennant, angielski przyrodnik i filozof. Był świadomy wagi zarzutów wysuniętych przez Hume'a i Kanta, lecz równocześnie był przekonany o dalszej wartości argumentu z celowości. Jego stanowisko jest częściowo pokrewne do ujęcia St. Milla, gdyż wspomniany dowód uważał za rodzaj hipotezy naukowej. Mówił on o tzw. teleologii kosmicznej<sup>40</sup>. Celowość „wielkiej skali” opiera się na fakcie makroewolucji kosmosu i ewolucji świata ożywionego. Wprawdzie teoria ewolucji obala statystyczną teleologię typu Paleya, lecz progresywność procesu ewolucji uwidacznia współdziałanie przyczyn celowych. Stopniowość przemian ewolucyjnych nie wyklucza ich

---

from *Marks of Design in Nature*, jest poświęcony argumentowi z celowości.

<sup>39</sup> „In the present state of our knowledge, the adaptations in Nature afford a large balance of probability in favour of creation by intelligence”. Dz. cyt., 174.

<sup>40</sup> F. R. Tennant; *Philosophical Theology*, Cambridge 1956, t. II, 78—120.



celowości. Selekcja naturalna, o jakiej mówił Darwin, odgrywała rolę tylko instrumentalną. Tennant, wykazując celową strukturę świata, odwoływał się do następujących „sfer faktów”: 1. świat posiada naturę inteligibilną, gdyż dostępny jest ludzkiej myśli; 2. w budowie organizmów zachodzi wewnętrzna adaptacja organów; 3. świat nieorganiczny przydatny jest światu organicznemu; 4. przyroda posiada walor estetyczny, a przecież piękno jest funkcją rozumu; 5. świat człowieka jest „teatrem moralnego życia”; 6. progresywność procesu ewolucji kulminuje się w człowieku i jego statusie racjonalno-moralnym<sup>41</sup>. Jest to wyraźnie przyrodnicze ujęcie finalizmu, w ramach którego argument z celowości byłby filozoficzną ekstrapolacją z przyrodniczo-naukowych teorii.

Wśród empiryzujących zwolenników teorii finalizmu znajduje się A. E. Taylor, który w świecie organicznym zwraca uwagę na „prospektywną adaptację”<sup>42</sup>. Występuje ona w sposób wyraźny w instynkcie zwierząt, lecz w innej formie zachodzi w całym biokosmosie. Determinizm praw przyrody nie wyjaśnia tego zjawiska, dlatego należy odwołać się do najwyższej Inteligencji. Człowiek jest kresem rozwoju świata, jego myśl jest także potwierdzeniem istnienia Rozumu jako ostatecznej przyczyny wszystkiego.

Jednym z najbardziej znanych, choć zarazem kontrowersyjnych, myślicieli współczesnego chrześcijaństwa jest Teilhard de Chardin. Był przyrodnikiem przede wszystkim, lecz w swych konkluzjach przechodził na teren filozofii i teologii. Nie sformułował *expressis verbis* żadnych argumentów za istnieniem Boga, lecz formułował postulat istnienia Absolutu<sup>43</sup>. W jed-

---

<sup>41</sup> Zob. E. Miller; *God and Reason*, New York 1972, 74—77. Autor referuje koncepcje Tennanta odnośnie celowości.

<sup>42</sup> A. E. Taylor; *Does God Exist?* London 1945. W: *The Cosmological Arguments*. Ed. by D. R. Burrill, New York 1967, 211—227.

<sup>43</sup> Teilhard de Chardin; *Mon Univers*, r. 1924, w: *Oeuvres*, Paris 1965, t. IX, 67; K. Klószak: *Poznanie istnienia Boga z pozycji ewolucjonizmu w ujęciu ks. P. Teilharda de Chardin*, w: W. Granat: *Teodycea*, Lublin 1968, 262—272.

nym ze swych listów użył nawet nazwy „dowód istnienia Boga”, sugerując, aby tego rodzaju rozważania uwzględniały „parametry” nauk przyrodniczych<sup>44</sup>. B. de Solages, analizując pisma Teilharda, dostrzega możliwość sformułowania kilku argumentów w oparciu o jego pisma, w tym także dowodu z celowości<sup>45</sup>.

Teilhard wskazywał na kierunkowość ewolucji kosmicznej, przejawiającą się w tendencji do tworzenia układów coraz bardziej skomplikowanych i stopniowego progresu biokosmosu. Twierdził, że „kierunek pochodzenia kosmosu jest nam pokazany przez strzałę ludzką”<sup>46</sup>. Historia świata to historia stopniowego doskonalenia się struktur ożywionych. Tu Teilhard stawia pytanie: „Jaka sprężyna porusza ten mechanizm. Możliwe są trzy koncepcje: może tę zagadkową sprężynę korpuskulizacji kosmicznej należy upatrywać (koncepcja materialistyczna) w jakimś swoistym automatycznie doboru naturalnego [...]. Może, przeciwnie, należy doszukiwać się sprężyny tej w ekspansji świadomości (koncepcja spiritualistyczna). [...] Mam nadzieję, iż w dalszych rozdziałach uda mi się wykazać, że choć rozwój życia przed pojawieniem się człowieka można od biedy tłumaczyć (w jego zewnętrznych aspektach) naturalnym doбором jako jedynym czynnikiem determinującym, to poza progiem świadomości refleksyjnej trzeba poza tym czynnikiem (a może nawet zamiast niego) wziąć pod uwagę psychiczny czynnik inwencji w przeciwnym razie nie zdołamy wyjaśnić do końca, wraz z najwyższymi fazami, postępującego procesu korpuskulizacji kosmicznej”<sup>47</sup>. Teilhard zwracał uwagę na kierunkowość i progresywny charakter ewolucji. Jej punktem docelowym był czło-

<sup>44</sup> *Lettre à E. Mounier*, r. 1947, w: *Oeuvres*, t. IX, 292—293.

<sup>45</sup> B. de Solages: *Teilhard de Chardin, Témoigne et étude sur le développement de sa pensée*, Paris 1967, 240—254.

<sup>46</sup> Teilhard de Chardin: *Oeuvres*, Paris 1962, t. VI, 152. Por. T. Rylska: *Kierunkowość ewolucji kosmicznej w ujęciu o. Pierre Teilharda de Chardin*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12 (1969) nr 1, 43—52.

<sup>47</sup> *La place de l'homme dans la nature*, r. 1949, w: *Oeuvres*, t. VIII; Cytujemy wg tłum. pol., w: *Srodowisko Boże. Człowiek*, Warszawa 1964, 177—178.

wiek, jednoczący w swej naturze bogactwo życia biologicznego i duchowego. Ortogeneza procesu ewolucyjnego nie da się wyjaśnić hipotezą przypadku czy odwołaniem się do doboru naturalnego. Ewolucja to "transformacja kierowana" przez czynnik rozumny, będący Bogiem.

Argumentacja Teilharda de Chardin budzi wiele kontrowersji<sup>48</sup>. Wydaje się, że nastąpiło u niego tematyczne i metodologiczne zatarcie granicy, jaka dzieli filozofię od nauk przyrodniczych. Nauki szczegółowe, ze względu na swój przedmiot i metody stosowane, nie mogą bezpośrednio dowodzić ani przeczyć istnieniu Boga jako bytu duchowego i transcendentnego. Tym niemniej Teilhard podjął interesującą — choć ryzykowną — próbę wykorzystania teorii przyrodniczych dla potrzeb filozofii. Jego wizja świata łączy się trwale z ideą ewolucji. Na tej podstawie opiera swe analizy wykazujące istnienie Boga.

## II. Systematyczne omówienie argumentu z celowości

### 1. Eksplikacja podstawowych pojęć

Systematyczne omówienie tomistycznego argumentu z celowości należy, jak się wydaje, poprzedzić wyjaśnieniem terminologii związanej z tą problematyką. Wyjaśnienie takie można nazwać, używając języka fenomenologicznego, ontologią teleologii<sup>49</sup>. Rozróżnienie wielu znaczeń pojęcia celu i celowości jest niezbędne, w przeciwnym bowiem wypadku argument teleologiczny traktuje się jako antropomorfizację świata przyrody przez człowieka. Zarzut taki wysunął I. Kant<sup>50</sup>.

Nazwa „cel” posiada kilkadziesiąt różnych odcieni znaczenio-

<sup>48</sup> Por. A. Vandel: *L'homme et l'évolution*, Paris 1949; A. Rabut; *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, Paris 1958, 117 nn.

<sup>49</sup> Por. B. Dembowski; *Zagadnienie stosunku filozofii Boga do filozofii bytu*, w: *Studia z filozofii Boga*, Warszawa 1973, t. II, 197—198.

<sup>50</sup> *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden, Kraków 1957, t. II, 361—370. Por. W. Krajewski: *Główne kierunki i zagadnienia filozofii*. Cz. II. *Ontologia*, Warszawa 1959, 52—62.

wych, o czym informują słowniki filozoficzne. Lalande wyróżnia następujące znaczenia łac. terminu *finis*: 1. kres czyli punkt dojścia, 2. rzecz czy doskonałość upragniona, 3. idea zamierzonego celu, 4. intencja — racja, ze względu na którą coś się dokonuje, 5. przeznaczenie bytu, jego doskonałość<sup>51</sup>. Wymienione znaczenia redukują się do dwu istotnych: a. cel jako kres (niem. die Ende), b. cel jako racja działania (niem. der Zweck). Interesuje nas cel ujęty w drugim z wyżej wyróżnionych znaczeń.

Pojęcie celu, rozumianego jako powód działania, posiada inny wydźwięk na płaszczyźnie psychologicznej, przyrodniczej i filozoficznej<sup>52</sup> Psychologiczne rozumienie celu występuje w definicji A. Mahrburga: „Cel — jest to wyobrażenie jakiejś rzeczy, działania lub stanu, połączone z pożądaniem osiągnięcia 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 wewnętrznego”<sup>53</sup>. Opis powyższy działanie celowe utożsamia z działaniem zaplanowanym, tj. zacieśnia pojęcie celu do świata istot rozumnych. Takie rozumienie celu jest właściwe dla nauk psychologicznych, etycznych, prawnych i im pokrewnych. Nie jest to jednak jedyne znaczenie pojęcia celu. Pojęcie to wywodzi się genetycznie ze sfery ludzkiej psychiki, ale obecnie obejmuje wszelkie działania — także jestestw pozbawionych intelektu — zdeterminowane przez strukturę bytu. Takie rozumienie celu jest właściwe dla filozofii klasycznej.

Drugą płaszczyzną, na terenie której dość często mówi się o celowości, jest domena nauk przyrodniczo-biologicznych. Celowość bywa tam rozumiana w trojakim znaczeniu: semantycz-

---

<sup>51</sup> A. Lalande; *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1960, 351—358.

<sup>52</sup> B. Dembowski, O niektórych sposobach posługiwania się pojęciem przyczyny celowej w biologii, etyce i filozofii, „*Studia Philosophiae Christianae*” 1 (1965) nr 1, 125—158.

<sup>53</sup> A. Mahrburg; *Teoria celowości ze stanowiska naukowego*, w: *Pisma filozoficzne*, Warszawa 1914, t. I, 16. Zob. J. Keller: *Cel a wartość moralna czynu*, „*Studia Filozoficzne*” (1959) nr 2, 147—149.

nym, metodologicznym i doktrynalnym<sup>54</sup>. Jest faktem, że wielu przyrodników używa języka jawnie teleologicznego lub krypto-teleologicznego, tzn. mówi się bądź wyraźnie o celu bądź używa się terminów: przystosowanie, korzyść, funkcja itp. Nawet u K. Darwina występuje pojęcie celowości rozumiane jako przystosowanie organizmów do spełniania ich naturalnych funkcji<sup>55</sup>. Wielu przyrodników sądzi, że niektóre biologiczne struktury wymagają użycia języka teleologicznego, np. jedność strukturalna i funkcjonalna żywego organizmu, koaptacja anatomiczno-fizjologiczna różnych organizmów względem siebie, adaptacja do otoczenia, funkcjonowanie instynktów<sup>56</sup>. Stosowanie języka teleologicznego w naukach biologicznych jest uznawane dość ogólnie za użyteczne i wiedzotwórcze, różnie natomiast jest oceniana jest jego autonomia. Jedni autorzy (L. Cuénot, M. Polonayi, W. Elsasser, F. Ayala) uznają autonomiczny charakter języka biologicznego związanego z finalizmem, inni natomiast (E. Nagel, I. Scheffler, I. Canfield) przyjmują jego przekładalność — aktualną lub potencjalną — na język nieteleologiczny<sup>57</sup>. W ostatniej interpretacji biologia, co do swego języka, byłaby redukowalna do nauk fizykalnych. Semantyczny finalizm łączy się zwykle z finalizmem metodologicznym na terenie nauk biologicznych. Jedni uczeni metody finalne uważają za autonomiczne i równorzędne metodzie kauzalnej, inni metodę finalną uznają za wiedzotwórczą ale podporządkowaną metodzie kauzalnej. Za ostatnim stanowiskiem opowiada się polski marksista, Z. Kochański. Zwolennicy autonomii metody finalnej zwracają uwagę na fakty, które wymykają się wyjaśnieniom

---

<sup>54</sup> Zob. Z. Kochański: *Problem celowości we współczesnej biologii*, „Studia Filozoficzne” (1959) nr 1, 63—97; nr 2, 96—113.

<sup>55</sup> J. Dembowski: *Darwin*, Warszawa 1961, 90—94.

<sup>56</sup> P. Janet; *Les causes finales*, Paris 1876, 73—76; L. Cuénot, *Invention et finalité en biologie*, Paris 1941, 39—41, 160—162.

<sup>57</sup> F. J. Ayala; *Teleological Explanation in Evolutionary Biology*, „Philosophy of Science” 37 (1970), 1—9; L. Wright; *Explanation and Teleology*, „Philosophy of Science” 39 (1972) 204—218; I. Scheffer: *Thoughts on Teleology*, „British Journal for Philosophy of Science” 9 (1959) 265—284.

czysto kauzalnym, np. koordynacja organów i organizmów posiada czasem aspekt przyszłościowy. Wyjaśnienie teleologiczne posiada często wartość heurystyczną, dlatego jest nieredukowalne do opisu funkcjonowania przyczyn fizyczno-chemicznych<sup>58</sup>. R. Macklin stwierdza, że człowiek podlega prawom i sprawczym przyczynom przyrody, co nie wyklucza, iż działa on również celowo. Oba aspekty, kauzalny i teleologiczny, należy również uznać w przyrodzie<sup>59</sup>. Na terenie nauk biologicznych można jeszcze mówić o doktrynalnym finalizmie, chodzi wówczas o teorię wyjaśniającą naturę i genezę biokosmosu. Wachlarz stanowisk jest tu bogaty. Jedni autorzy zajmują pozycję jawnie antyfinalistyczną, kwestionując jakkolwiek celowość świata<sup>60</sup>. Inni zajmują pozycje agnostyczne, mając na uwadze metody nauk przyrodniczych rozpatrujących rzeczywistość głównie w aspekcie funkcjonalno-zjawiskowym<sup>61</sup>. Jeszcze inni, mniej lub bardziej wyraźnie, opowiadają się za finalizmem doktrynalnym. Takie stanowisko reprezentuje P. Janet, w pewnej mierze również: L. Cuénot, L. Bounoure, T. Rutkiewicz i T. Rylska<sup>62</sup>. Doktrynalny finalizm czy antyfinalizm jest faktycznym przejściem ze sfery nauk przyrodniczych na teren filozofii.

W filozofii klasycznej, nawiązującej do Arystotelesa, występuje swoiste rozumienie celu i celowości różne od obu wyżej zreferowanych koncepcji: psychologicznej i biologicznej. Stagi-

---

<sup>58</sup> „All of the scholars mentioned in this paper make a point of saying that it is sometimes not only legitimate but useful to think of a subject matter in teleological terms”. L. Wright: *The Case against Teleological Reductionism*, „British Journal for Philosophy of Science” 19 (1968), 223. Por. P. Janet, dz. cyt., 67, 73—74.

<sup>59</sup> R. Macklin: *Action Causality and Teleology*, „British Journal for Philosophy of Science” 19 (1968) 315—316.

<sup>60</sup> Z. Kochański; *Problem celowości we współczesnej biologii*, „Studia Filozoficzne” (1959) nr 1, 84.

<sup>61</sup> I. Scheffler, art. cyt., 383—384.

<sup>62</sup> L. Couénot, dz. cyt., 246—247; T. Rutkiewicz; *Indywidualizacja, ewolucja i finalizm biologiczny*, Lublin 1932, passim; T. Rylska napisała pracę omawiającą m. in. zagadnienia celowości.

ryta i Tomasz określili podobnie cel, mianowicie jako „to, z powodu czegoś coś się dzieje”<sup>63</sup>. Pojęcie celu jest powiązane z działaniem, dlatego jest równie analogiczne jak pojęcie bytu i pojęcie działania. W piątej „drodze” znajdujemy znamienne stwierdzenie: „Byty pozbawione poznania [...] działają celowo, co uwidacznia się w tym, że zawsze albo najczęściej działają w identyczny sposób, aby osiągnąć to, co najlepsze”. Jest to charakterystyka celowości ujętej metafizycznie, wskazująca na istotne cechy przyczyny celowej. Przyczyna celowa ujawnia się najbardziej w działaniu, działanie to jest rytmiczne zazwyczaj, w swym przebiegu jest wyraźnie ukierunkowane, a wreszcie korzystne dla danego jestestwa czy gatunku. Ukierunkowanie działania celowego może być różnorodne. Tomasz w *Sumie teologicznej* rozróżnia celowość dwojaką: autonomiczną i heteronomiczną<sup>64</sup>. Celowość autonomiczna występuje u człowieka, który — dzięki intelektowi — sam dobiera sobie cele i szuka odpowiednich środków w celu ich realizacji. Celowość heteronomiczna jest ukierunkowaniem nadanym z zewnątrz, np. łucznik kieruje lotem strzały. Innym razem Akwinata wyróżnia trzy zasadnicze postacie celowych działań: świadome, instynktowne i naturalne<sup>65</sup>. Ludzie sami wyznaczają sobie cele, gdyż widzą ich sens i wartość, tzn. posiadają formalne poznanie celów. Zwierzęta, posiadając poznanie zmysłowe i kierując się w działaniu instynktem, posiadają poznanie „materialne” celu czyli dostrzegają cele konkretno-materialne. Wreszcie inne byty (rośliny, ciała nieorganiczne) pozbawione są jakiego-

<sup>63</sup> „In causa finali, quae nominatur 'cuius gratia' fit aliquid”. Św. Tomasz z Akwinu, *In Metaph.* II, 1. 1, n. 316. Por. Arystoteles, *Phys.* II, 3 194 b 32.

<sup>64</sup> „Haec autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem 'naturalem, quae dicitur appetitus naturalis”. I—II, q. 1, a. 2; por. I, q. 103, a. 1, ad 1.

<sup>65</sup> I, q. 18, a. 3; I—II, q. 6, a. 2; A. Korinek: *Capita quaedam praelectionum theologiae naturalis*, Roma 1968—1969, 367—368. Korinek, mając na uwadze różnorodność działań celowych, wyróżnia celowość pasywną i aktywną.

kolwiek poznania, kierują się natomiast ku określonym celom poprzez „pożądanie naturalne” (*appetitus naturalis*). Celowe działanie „jestewstw pozbawionych poznania” jest efektem określonej struktury bytu, tj. głównie funkcją jego formy substancjalnej.

Tomasz z Akwinu uznawał więc różnorodność form działania celowego. Celowo działają nie tylko ludzie — jako istoty rozumne, ale także zwierzęta, rośliny oraz byty nieożywione. Celowość metafizyczna różni się istotnie od celowości rozumianej psychologicznie, dlatego — na gruncie tomizmu — działania celowego nie można zacieśniać do planowego działania istoty rozumnej. Z tego tytułu trudno się zgodzić z następującym opisem celu: „Cel jest tym, dla czego coś się dzieje. Chodzi tu o pewien plan, który, zarysowawszy się w porządku idealnym, staje się w porządku fizycznym źródłem akcji mobilizującej i koordynacyjnej w stosunku do czynników zdolnych do określonego działania”<sup>66</sup>. Autor na wstępie referuje tradycyjny opis celu, lecz później zawęży zakres tego pojęcia do „porządku idealnego”, co wyklucza już możliwość mówienia o celowości świata istot pozbawionych rozumu. Wydaje się, że szereg innych opisów celu nadmiernie akcentuje czynnik podmiotowy i zbyt łączy celowość z ludzkim sposobem działania.

W tomistycznej filozofii Boga zwykło wyróżniać się celowość wewnętrzną i zewnętrzną<sup>67</sup>. Celowość wewnętrzna (wsobna) wyraża się w jedności — strukturalnej i funkcjonalnej — żywego organizmu, gdzie jego elementy składowe (organy, tkanki) służą dobru całości. Celowość taka może być ujmowana na poziomie naturalnych zespołów (mrowisko, rój pszczół), w których jednostka służy całości. Celowość zewnętrzna („odnośna”) polega na przyporządkowaniu jednych gatunków innym, tzn. na ich koordynacji i współdziałaniu. Ogólnie przyjmuje się, że królestwo roślin służy królestwu zwierząt, to ostatnie zaś światu

<sup>66</sup> K. Klósak: *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, t. II, 75.

<sup>67</sup> F. Sawicki (*Die Gottesbeweise*, 160—163) celowość wewnętrzną nazywa „die innere Zielstrebigkeit”, natomiast celowość zewnętrzną „die äussere Zweckmässigkeit”.



ludzkiemu. Celowość zewnętrzna łączy się z pojęciem porządku, zwłaszcza w odniesieniu do świata nieożywionego. Ustalanie celowości zewnętrznej winno być ostrożne, w przeciwnym bowiem wypadku może zachodzić antropomorfizacja przyrody przez człowieka.

W pismach Tomasza znajduje się wiele innych rozróżnień pojęcia celu, są one jednak mniej przydatne przy omawianiu argumentu teleologicznego. Warto jedynie zasygnalizować podział celu na cel dzieła (*finis operis*) i cel działającego (*finis operantis*)<sup>68</sup>. Cel dzieła to kres, ku któremu zmierza byt w sposób naturalny — w wyniku określonej struktury ontycznej; byłby to odpowiednik celowości wewnętrznej. Cel działającego to motywacja kierująca konkretnym sprawcą, przede wszystkim rozumnym.

Z omawianą problematyką łączy się pojęcie porządku. Porządek (*ordo*) to jakaś wielość bytów czy części, w której zachodzi aspektowa jedność, tzn. istnieje jakiś wspólny punkt odniesienia<sup>69</sup>. Chaos także jest wielością, lecz brak tam elementu porządkującego. Często wyróżnia się porządek statyczny i dynamiczny<sup>70</sup>. Porządek statyczny ujawnia się poprzez: proporcję, harmonię, hierarchię, piękno estetyczne itp. Porządek dynamiczny jest jednością w działaniu.

Niektórzy autorzy, w miejsce terminu „cel”, proponują używać terminów bliskoznacznych: porządek, koordynacja, subordynacja, adaptacja, użyteczność, złożona zgodność itd.<sup>71</sup>. Proponowana terminologia jest odpowiednia głównie dla nauk przyrodniczych, które analizują mechanizm działania przyczyn sprawczych. Dla filozofii pojęcie celu jest niezbędne, gdyż wyraża właśnie specyfikę jej metod i przedmiotu formalnego.

<sup>68</sup> II—II, q. 141, a. 6, ad 1.

<sup>69</sup> „Ordo dicitur semper per comparationem ad aliquod principium”. I, q. 42, a. 3, c. Por. I, q. 103, a. 4, ad 1.

<sup>70</sup> *De verit.*, q. 5, a. 1, ad 9; A. Korinek, dz. cyt., 371—374.

<sup>71</sup> F. Grégoire: *Note sur la philosophie de l'organisme*, „Revue philosophique de Louvain” 46 (1948) 293—294; K. Kłósak, dz. cyt., t. II, 89—93.

Oczywiście wymienione terminy mogą być stosowane w argumencie teleologicznym, ale nie mogą zastąpić pojęcia celu.

## 2. Baza empiryczna argumentu teleologicznego w tomizmie

Przechodzimy do omówienia samego argumentu teleologicznego. Tomasz z Akwinu, dowodząc istnienia Boga, na wstępie wszystkich „dróg” odwoływał się do realnego świata. W Sumie filozoficznej pisał „widzimy w świecie”, w Sumie teologicznej powiedział krótko „widzimy”, podobne wyrażenia napotykamy w jego wypowiedziach komplementarnych na temat dowodu z celowości. Argument taki, ujmowany w duchu Tomaszowego realizmu epistemologicznego, należy rozpoczynać od wskazania na realne struktury celowe w świecie. Z tego tytułu jest niezbędne „aposterioryczne stwierdzenie faktu zasadniczych prawidłowości w świecie, czyli uporządkowania wewnętrznego i zewnętrznego...”<sup>72</sup> Punktem wyjścia argumentu teleologicznego winien być element deskryptywno-empiryczny, nie może nim być natomiast uniwersalnie ujęta zasada celowości.

Zagadnienie — czy zasada celowości jest integralnym elementem argumentu teleologicznego? — jest żywo dyskutowane wśród tomistów. R. Garrigou-Lagrange, głównie w pracy monograficznej *Le réalisme du principe de finalité*, daje odpowiedź twierdzącą na postawione pytanie<sup>73</sup>. Zasadę *omne agens agit propter finem* uważa za sąd analityczny, którego prawdziwość ujawnia się w redukcji do zasad: tożsamości i niesprzeczności. Analityczno-aprioryczny charakter zasady celowości powoduje, że zbędne jest empiryczno-aposterioryczne uzasadnienie finalizmu. Zresztą empiryczna werifikacja, jako zakresowo zawężona, prowadzi do wniosków jedynie prawdopodobnych. Podobne stanowisko zajmuje szereg innych tomistów<sup>74</sup>. Autorzy ci od-

---

<sup>72</sup> B. Dembowski: *Czynnik rozumu w ujęciu przyczyny celowej*, „Collectanea Theologica” 35 (1964) z. 1—4, 60.

<sup>73</sup> Paris 1932, 95—123.

<sup>74</sup> L. de Raeymaeker, J. Maritain, J. de Finance, R. Jolivet, M. A. Krą-

wołują się zwykle do wypowiedzi św. Tomasza zawartych w obu *Sumach*: *Contra Gentiles* III, 2; S. th., q. 44, a. 4; I—II, q. 1, a. 2. Teksty te są metafizyczną analizą działającego bytu: działanie jest bytem, dlatego musi być określone i ukierunkowane. Zdeterminowany kres działania jest jego celem<sup>75</sup>. Z analizy działania wynika, iż zasada celowości jest uniwersalnym prawem bytu. Konkluzja sama w sobie jest niewątpliwie słuszna. Innym jest jednak problemem, czy wspomniane *principium* jest integralnym elementem argumentu z celowości. Wydaje się, że nie jest to konieczne ani też pożądane. Przecież sam św. Tomasz, formując w obu *Sumach* dowód teleologiczny, pominął zasadę celowości. R. L. Faricy twierdzi, że piąta „droga” jest niekompletna i dlatego należy ją oprzeć na uniwersalnie pojmowanej zasadzie celowości<sup>76</sup>. Autor odwołuje się do tekstów: *Contra Gentiles* I, 44; *De Malo* q. 1, a. 1, które argument teleologiczny opierają na wspomnianej zasadzie. Przyjrzyjmy się wypowiedzi Akwinaty zawartej w *Sumie filozoficznej*: *Omne quod tendit determinate ad aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur ei finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim a casu naturales utilitates consequuntur: sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro*<sup>77</sup>. Cytowany tekst wskazuje, że Tomasz przyjął podwójny punkt wyjścia argumentu teleologicznego: aprioryczny — zasadę celowości, oraz aposterioryczny — stwierdzenie faktu prawidłowości w działaniu bytów celowych. Charakterystyczne, że zasada celowości została sformułowana w sposób jakby fakultatywny: to wszystko, co dąży w sposób konieczny do określonego celu... Zresztą i w tej wypowiedzi Tomasz odwołuje się do

---

piec. Koncepcję celowości tych autorów omawia B. Dembowski (*Czynnik rozumu...*, 48—53). Por. T. Zeleźnik: *O właściwą interpretację finalizmu tomistycznego*. „Roczniki Filozoficzne” 12 (1964) z. 1, 53—64.

<sup>75</sup> M. A. Krąpiec: *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, 226—234.

<sup>76</sup> *The Establishment of the Basic Principle of the Fifth Way*, „New Scholasticism” 31 (1957) 189—208, zwłaszcza 201—205.

<sup>77</sup> *Contra Gentiles* I, c. 44.

obserwacji, wyczuwając iż sama zasada celowości nie jest dostateczną podstawą omawianego argumentu. Ostatecznie więc wydaje się słuszne stanowisko tych autorów (G. Siegmund, I. Różycki, K. Klósak, B. Dembowski), którzy wyłączają z argumentu teleologicznego zasadę celowości ujmowaną uniwersalnie<sup>78</sup>. Taka postawa jest bardziej ostrożna i nie naraża metafizyki tomistycznej na zarzut aprioryzmu.

Przejdźmy do konkretnego omawiania empirycznej podstawy argumentu z celowości. Czasem błędnie się sądzi, że Tomasz z Akwinu punkt wyjścia tego dowodu zacieśniał do świata nieożywionego<sup>79</sup>. W *Sumie teologicznej* użył wyrażenia „byty pozbawione poznania”, co sugeruje, iż chodzi o byty nieorganiczne i ewentualnie organizmy roślinne. Inne pisma Akwinaty, m. in. komentarze do *Fizyki* i *Ewangelii św. Jana*, wyraźnie poszerzają bazę dowodu<sup>80</sup>. Znajdujemy tam wyrażenie „byty pozbawione intelektu”, a nawet wzmiankę o zwierzętach. W ten sposób podstawą argumentu teleologicznego jest celowość świata nieorganicznego i organicznego, w tym ostatnim zaś chodzi o struktury roślinne i zwierzęce. Wyraźnie natomiast Akwinata wyłącza z argumentu człowieka i jego świadome działanie celowe<sup>81</sup>.

Podstawą argumentu z celowości może być, jak się wydaje, zarówno doświadczenie przednaukowe jak naukowe. Korzysta-

<sup>78</sup> G. Siegmund: *Naturordnung als Quelle der Gotteserkenntnis*, Freiburg 1950, 54—55; I. Różycki: *Dowód teleologiczny na istnienie Boga*, „Collectanea Theologica” 26 (1955) z. 3, 415—462, zwłaszcza 418; K. Klósak, dz. cyt., t. II, 76—77; B. Dembowski: *Zagadnienie stosunku filozofii Boga do filozofii bytu*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. II, 198—199.

<sup>79</sup> I. Różycki, art. cyt., 417.

<sup>80</sup> „Naturam operari propter aliquid maxime est manifestum in animalibus”. In *Phys.* II, 1. 13; „Et cum intellectu careant, seipsa dirigere non possunt”. In *Ev. Joannis, prologus*, Parme, t. X, 279; „Sed in quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere, nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis, et dirigatur in ipsum”. *De verit.*, q. 5, a. 2.

<sup>81</sup> Niektórzy autorzy w argumencie teleologicznym odwołują się do refleksyjnych działań człowieka. Por. L. Charlier: *Les cinq voies de saint Thomas*, w: *L'Existence de Dieu*, Tournai 1961, 222—225.

nie z dorobku nauk przyrodniczych nie przekreśla metafizycznego profilu dalszych analiz dowodu. Trudno dziś ograniczać się w filozofii do doświadczenia potocznego, ponieważ granica pomiędzy doświadczeniem naukowym i przednaukowym coraz to bardziej się zaciera. Taka postawa byłaby zresztą mało psychologiczna. Oczywiście w argumentacie teleologicznym nie może być hipotez przyrodniczych, lecz jego punktem wyjścia mogą być fakty zarejestrowane np. przez nauki biologiczne.

Empiryczny punkt wyjścia w filozoficznej argumentacji za istnieniem Boga jest niezbędny. Należy jednak pamiętać, że argumenty teodycei nie są czymś pokrewnym przyrodniczej indukcji i dlatego ilościowe nagromadzenie zaobserwowanych faktów nie musi być zbyt wielkie. W każdym razie nie przemawiają za tym powody merytoryczne, lecz mogą istnieć raczej psychologiczne. Ze względów właśnie psychologicznych warto przypomnieć fakty struktur celowych, istniejących na różnych poziomach kosmosu. Podstawową płaszczyzną rzeczywistości jest świat nieorganiczny, w odniesieniu do którego wielu przyrodników (fizyków, astronomów) i filozofów opowiada się za interpretacją finalistyczną<sup>82</sup>. Najczęściej dwa fakty są uznawane za przejaw celowości: istnienie praw oraz harmonia kosmosu<sup>83</sup>. Poszczególne prawa przyrody, dzięki swej uniwersalności i stałości działania, są czynnikiem harmonizującym wpływ różnorodnych sił natury. Prawa przyrody warunkują więc jej ład, zapobiegając powstaniu chaosu. Również porządek całości wszechświata, ujętego w jego mikro- i makroukładach, jest zadziwiający. Kosmos jest uporządkowaną i celową strukturą,

<sup>82</sup> O celowości przyrody mówili m. in. następujący przyrodnicy: I. Newton, M. Kopernik, A. Volta, A. Ampère, E. Rutherford, N. Bohr, R. A. Millikan, M. Planck, W. Heisenberg, Cz. Biało-brzeski, H. Driesch. Zob. H. Muschalek: *Gottesbekenntnisse moderner Naturforscher*, Berlin 1954.

<sup>83</sup> F. Sawicki: *Die Gottesbeweise*, wyd. cyt., 144—155; F. Giardini: *La struttura dell'ordine cosmico*, „*Angelicum*” 37 (1960) z. 1, 19—52; A. Lamouche: *La théorie harmonique*. T. VII. *Rythmologie universelle et métaphysique de l'harmonie*. Vol. 2: *De la théodicée à la théologie*, Paris 1967, 42—57.

ponieważ „rzeczy o różnych naturach łączą się harmonijnie w jeden porządek” (C.G. I, 13). Niektórzy autorzy zbyt optymalistycznie oceniają celowość świata nieożywionego. M. Morawski sądzi, że atmosfera, hydrosfera i litosfera ziemi miały na celu powstanie i zachowanie życia biologicznego<sup>84</sup>. Trudno się z tym zgodzić, ponieważ np. funkcjonowanie klimatu czy skład ziemi można uznać za dzieło przypadku.

Celowość biokosmosu, tj. struktur roślinnych i zwierzęcych, jest uznawana przez wielu przyrodników (P. Janet, L. Cuénot, L. Bounoure, P. Lecomte du Naüy, F. Ayala, B. Rutkiewicz) oraz filozofów (G. Siegmund, F. Van Steenberghe, M. Morawski, I. Różycki, W. Granat)<sup>85</sup>. Na terenie świata roślinnego za celowością przemawia struktura żywego organizmu jako całości, układ jego elementów składowych (części, tkanek, organów), wreszcie struktura komórki. Każdy organizm posiada jedność statyczną i dynamiczną, dzięki którym tworzy on harmonijnie działającą całość. W organizmie roślinnym istnieje wyraźna jedność funkcjonalna, tj. podział funkcji poszczególnych elementów rośliny oraz ich wzajemna koordynacja. Dlatego właśnie jeden z przyrodników stwierdził, że „celowość funkcji nie jest wiarą metafizyczną, lecz faktem stwierdzonym przez fizjologię”<sup>86</sup>. Biologiczne struktury zawierają niewątpliwie ontyczne odniesienie do określonych funkcji, co daje się wyjaśnić jedynie w ramach finalizmu. Za finalistyczną interpretacją biokosmosu przemawiają również następujące zjawiska: możliwość regeneracji, zdolność akkomodacji do zmienionego środowiska,

---

<sup>84</sup> M. Morawski: *Celowość w naturze*. Studium przyrodniczo-filozoficzne, Kraków 1928 6, 31—40.

<sup>85</sup> B. Rutkiewicz, dz. cyt., 3—16; F. Ayala: *Teleological Explanations in Evolutionary Biology*, „Philosophy of Science” 37 (1970), 6—12; G. Siegmund, dz. cyt., 183—328; F. Van Steenberghe: *Dieu caché*, Louvain—Paris 1966, 153—155; M. Morawski: *Celowość w naturze*, 41—73; W. Granat: *Teodycea*, 177—178; J. Iwanicki: *Wartość dowodu z celowości na istnienie Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 4 (1968) nr 1, 23—45.

<sup>86</sup> L. Bounoure, *Déterminisme et finalité. Double loi de la vie*, Paris 1957, 90—91. Por. tamże, 242—247.

fakt biocenozy, samoregulacja żywego organizmu, adaptacja strukturalna organizmów.

Na terenie świata zwierzęcego celowość staje się jeszcze bardziej widoczna<sup>87</sup>. W niektórych strukturach, np. w rozwoju embrionu, ma miejsce swoiste antycypowanie przyszłości, co nie da się wyjaśnić mechanizmem działania samych przyczyn sprawczych. Interesującym przejawem życia zwierząt jest instynkt, o którym wzmiankował już Tomasz z Akwinu, wskazując na celowe zachowanie się pająka i jaskółki<sup>88</sup>. W funkcjonowaniu instynktu działają niewątpliwie elementy fizyczno-chemiczne, termiczne i szereg innych, lecz sam fakt pojawienia się instynktu niemożliwy jest do wyjaśnienia w ramach przypadku czy ślepej konieczności. Szczególnie zadziwiający jest instynkt społeczny niektórych owadów, np. pszczoł czy mrówek. Za finalizmem przemawia również budowa organizmu zwierzęcego, złożonego z wielu harmonijnie kooperujących układów (kostny, mięśniowy, naczyniowy itd.) oraz organów (wewnętrzne, zewnętrzne). Struktura poszczególnych organów — oka, serca, mózgu — jest zrozumiała jedynie w odniesieniu do ich funkcji, co dowodzi, że te właśnie funkcje są ich celem ontycznym.<sup>89</sup>

### 3. Teoria stwórczego Rozumu

Obserwacja świata nieożywionego i — przede wszystkim — ożywionego pozwoliła stwierdzić istnienie celowości wewnętrz-

---

<sup>87</sup> Uznaje ją również K. Kłósak, zdaniem którego „z pojęciem celu [...] nie można wychodzić poza byty upsychnione”. *Zagadnienie sfinalizowania przyrody a koncepcja bytu*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, 253. Autor dostrzega u zwierząt rodzaj „krypto-poznania” i specyficzną formę abstrakcji, dlatego przypisuje im szeroko pojęte działanie celowe. Ogół tomistów, mówiąc o celowości świata zwierząt, ma na myśli ich bytową strukturę łącznie z faktem instynktu.

<sup>88</sup> *In Phys.* II, 1. 13, n. 503.

<sup>89</sup> I. Newton, w końcowych fragmentach swego dzieła *Optyka*, stwierdził, iż struktura oka wskazuje na znajomość praw optyki u Stwórcy przyrody. Por. F. J. Ayala, art. cyt., 9—12.

nej i zewnętrznej. Już nauki przyrodnicze mówią często o celowości semantycznej i metodologicznej, choć — ze względu na stosowane metody i przedmiot zainteresowań — nie rozpatrują celowości ujętej doktrynalnie. Problem ten w zasadzie pomijają, podejmuje go natomiast filozofia. Nauki szczegółowe wyjaśniają rzeczywistość w aspekcie funkcjonalnym, wskazując na mechanizmy działania przyczyn sprawczych. Filozofia dostrzega w przyrodzie aspekt celowościowy, stwierdza bowiem: koordynację wielu czynników w jedną harmonijną całość, istnienie prawidłowości procesów naturalnych, ich względną niezawodność oraz wyraźne ukierunkowanie. Fakty te wskazują, że działanie celowe nie jest czymś marginalnym i przypadkowym, lecz związane jest trwale z wewnętrzną naturą bytów. *Agere sequitur formam*. Działanie jest zdeterminowane przez formę substancjalną, wynika z istoty jestestwa<sup>90</sup>. Argument teleologiczny, podobnie jak inne argumenty filozofii Boga, jest rozumowaniem redukcyjnym typu *quia*. W argumencie tym zawarte jest pytanie: jaka jest geneza istniejących struktur celowych? Odpowiedzi najbardziej typowe są następujące: 1. struktury celowe przyrody są wytworem zwykłego przypadku, 2. immanentne siły i prawa natury doprowadziły do powstania dziś istniejących bytów, 3. istnieje Rozum stwórczy jako ostateczna przyczyna sprawcza świata. Skoro dwie pierwsze hipotezy nie wyjaśniają zadowalająco celowości świata nieożywionego i ożywionego, to wolno stwierdzić — za Arystotelesem i Tomaszem z Akwinu — że *opus naturae est opus intelligentiae*.

Rozpatrzmy najpierw hipotezę przypadku, przyjmowaną przez zwolenników materializmu mechanistycznego: zarówno w starożytności (Leucyp, Demokryt, Epikur, Lukrecjusz) jak w czasach nowożytnych (P. Holbach, de La Mettrie). Przyjmowali oni, że odwiecznie istniejąca materia — w wyniku nieskończonej liczby przypadkowych przemian — doprowadziła do powstania istot żyjących, czujących i myślących.

Hipoteza przypadku jest nie do przyjęcia z kilku powodów.

---

<sup>90</sup> F. Van Steenberghen: *Dieu caché*, wyd. cyt., 152—157.



Już Arystoteles zwrócił uwagę, że przypadek ma miejsce wówczas, kiedy dzieje się coś innego aniżeli to, do czego dąży przyczyna sprawcza ze swej natury<sup>91</sup>. Przypadek nie wyklucza więc istnienia i normalnego działania przyczyn sprawczych, ale oznacza jedynie ich nieprzewidywany zbieg. Pojawia się on sporadycznie i nieregularnie, ponieważ nie jest bytem konkretnym o określonej naturze, ale stanowi wypadkową naturalnych sił nie będących w stałym związku ze sobą. Przypadek, jako zjawisko sporadyczne, nie wyjaśnia przede wszystkim stałości praw przyrody. Porządek i harmonia kosmosu są stałym fenomenem, czego nie może wyjaśnić hipoteza przypadku. Przypadek, który byłby regułą, przestaje być przypadkiem. J. Maritain słusznie stwierdził, że „absolutny przypadek” jest pojęciem wewnątrznie sprzecznym<sup>92</sup>. „Przypadek jest tylko czymś wtórnym w porządku natury, albowiem suponuje on normalne działanie przyczyn sprawczych i jest tylko wypadkiem ich niezwiązania. Na początku więc nie ma chaosu, lecz istnieje Logos”<sup>93</sup>. Hipoteza przypadku nie wyjaśnia również powstania skomplikowanych struktur biokosmosu, np. komórki czy organizmu. Im bardziej złożone jest jakieś jestestwo, tym mniejsze jest jego prawdopodobieństwo powstania drogą ślepego przypadku. Skoro więc niektóre biologiczne struktury posiadają miliardy komórek (np. mózg człowieka), to szansa czysto przypadkowego ich powstania jest praktycznie równa zeru. Jedność strukturalna i funkcjonalna organizmów nie może być następstwem przypadku. W konkluzji należy stwierdzić, że hipoteza przypadku jako „budowniczego” świata jest nie do przyjęcia, gdyż jest wewnątrznie niekonsekwentna.

Drugą formą eksplikacji genezy struktur celowych jest teoria, według której struktury te są wytworem samej przyrody: jej praw i naturalnych sił. Konieczne działanie samych przyczyn sprawczych, nie kierujących się ani też kierowanych żadnym

<sup>91</sup> *Fizyka* II, 3—5; wyd. cyt., 42—51. Por. I, q. 116, a. 1.

<sup>92</sup> J. Maritain: *Les degrés du savoir*, Paris 1932, 53. Por. J. D. Folghera: *Hasard ou Providence*, Paris 1900, passim.

<sup>93</sup> M. A. Krąpiec: *Realizm ludzkiego poznania*, Poznań 1959, 220.

planem, doprowadziło do powstania życia biologicznego, instynktu zwierząt i myśli ludzkiej. Zwolennikami teorii przyczyn sprawczych są XIX-wieczni materialści: L. Feuerbach, K. Marks i F. Engels. Współcześnie teoria ta łączy się najczęściej z przyrodniczą teorią ewolucji, której czołowymi twórcami byli: Jan Lamarck i Karol Darwin. Uчени ci kwestionowali przyczyny progresywnej ewolucji biokosmosu uważali: wpływ środowiska, walkę o byt i dobór naturalny.<sup>94</sup> Były to, mówiąc językiem filozoficznym, przyczyny sprawcze działające mechanicznie zgodnie z prawami przyrody.

Czy ewolucja obala finalizm? Samo pytanie nie jest poprawnie sformułowane, gdyż pojęcie ewolucji i pojęcie finalizmu należą do innych płaszczyzn znaczeniowych. Finalizm jest teorią filozoficzną, natomiast ewolucja czy ewolucjonizm jest pojęciem wieloznacznym. W teorii ewolucji można rozgraniczyć trzy różne płaszczyzny: 1. hipoteza przekształcania się gatunków, 2. próba przyrodniczego wyjaśnienia mechanizmu tych przemian, 3. filozoficzna interpretacja ewolucyjnych przemian<sup>95</sup>. Ewolucjonizm, ujęty w pierwszym z wymienionych znaczeń, jest przyrodniczą teorią o dużym stopniu prawdopodobieństwa, choć ciągle posiadająca wiele znaków zapytania. Teoria ewolucji, rozumiana jako chęć wyjaśnienia mechanizmu przekształceń świata ożywionego, jest dotąd przedmiotem dyskusji. Nie ulega dziś wątpliwości, iż obraz świata — naszkicowany przez Darwina — był jednostronny i często nie odpowiadał rzeczywistości. Podstawowe w jego systemach terminy, np. walka o byt, dobór naturalny, budzą zastrzeżenia licznych przyrodników i filozofów<sup>96</sup>. Nas interesuje teoria ewolucji, ujęta w trzecim z wyróżnionych znaczeń, tj. jako filozoficzna in-

---

<sup>94</sup> Por. R. Collin: *L'Evolution. Hypothèses et problèmes*, Paris 1958; *Ewolucjonizm*, A. Grębecki — W. Kinastowski — L. Kuźnicki, Warszawa 1961, t. I, 82—130.

<sup>95</sup> R. I. Nogar: *From the Fact of Evolution to the Philosophy of Evolutionism*, „Thomist” 24 (1961) 461—501.

<sup>96</sup> Por. Janet: *Les causes finales*, wyd. cyt., 374—400; Ch. de Konnick: *Darwin's Dilemma*, „Thomist” 24 (1961) 367—382.

terpretacja przekształceń biokosmosu. Istnieją różnorodne formy wyjaśnień ewolucji na płaszczyźnie filozoficznej: materialistyczno-monistyczna w marksizmie, idealistyczno-panteistyczna u Hegla, agnostyczna w neopozytywizmie, kreacjonistyczno-teleologiczna w chrześcijaństwie.

W ramach chrześcijaństwa można odnaleźć wielu myślicieli, począwszy od św. Augustyna aż po Teilharda de Chardin, sympatyzujących z ideą ewolucji świata. Koncepcja ta była niewątpliwie obca Tomaszowi z Akwinu. Obecność nie oznacza jednak sprzeczności, stąd niektórzy współcześni autorzy — łącznie z K. Rahnerem — pragną wykryć u Akwinaty elementy doktrynalne dające się zastosować do teorii ewolucjonizmu<sup>97</sup>. P. B. Grenet twierdzi nawet, że Tomaszowe „drogi” są dalej aktualne w kontekście ewolucyjnej wizji rzeczywistości<sup>98</sup>. Wydaje się, iż autor zbyt szybko integruje filozofię Boga średniowiecznego myśliciela z ewolucjonizmem, pomijając poważne trudności terminologiczne i systemowe. Zwrócił na to uwagę G. Perini<sup>99</sup>. Trudności pogodzenia filozofii Tomasza z teorią ewolucji, choć niewątpliwie realne, nie wykluczają jednak hipotetycznej akceptacji ewolucji w pewnych granicach. Teza o stopniowych przekształceniach ożywionego świata nie koliduje bezpośrednio ani z finalizmem ani z kreacjonizmem. Zasługą Teilharda de Chardin, choć wiele jego twierdzeń jest dyskusyjnych, jest wskazanie na teleologiczny wymiar kosmoewolucji. To właśnie miał na myśli M. Duquesne, kiedy pisał: „Nie ma żadnych przeszkód, by traktować fenomenologię wszech-

---

<sup>97</sup> K. Rahner: *Hominisation. The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*, New York 1968, 92; A. Słomkowski: *Problem pochodzenia człowieka*, Poznań 1957, 216. Autorzy powołuje się na wypowiedź Tomasza w *Contra Gentiles* III, c. 22.

<sup>98</sup> P. B. Grenet: *Les 24 Thèses Thomistes*, Paris 1962, 327—353.

<sup>99</sup> G. Perini: *Un nuovo commento alle XXIV Tesi tentativo di inserire i principi dell'evoluzionismo alla base del tomismo*, „Divus Thomas P.” 69 (1966) 273—290; tenże, *Evoluzionismo e storia humana*, „Divus Thomas P.” 72 (1969) 441—455.

świata proponowaną przez Teilharda, a zwłaszcza prawa kosmogenezы, za doskonały punkt wyjścia dla piątej drogi”<sup>100</sup>.

Twórcy teorii ewolucji, jako przedstawiciele nauk empirycznych, stosowali metody kauzalne w badaniu świata. Interesowało ich głównie pytanie: jaka jest struktura organizmów żywych i jak dokonywało się ich przekształcenie? Biologiczne struktury są wewnętrznie zdeterminowane do określonych funkcji i zadań, np. budowa oka jest zrozumiała dopiero w akcie widzenia. A więc pełne zrozumienie struktur ożywionych możliwe jest dopiero przy zastosowaniu metody finalistycznej, kiedy pytamy: czemu służy dany organ, dlaczego on istnieje. W ten sposób kauzalizm nauk przyrodniczych znajduje uzupełnienie w finalizmie filozofii.<sup>101</sup>

Za finalistyczną interpretacją procesu ewolucji przemawia jej progresywny i kierunkowy charakter. Przebieg ewolucji biokosmosu nie jest w pełni znany, ale dość często mówi się o „prawie ewolucji” jako przechodzeniu od form prostych do bardziej złożonych i wyższych<sup>102</sup>. Długofalowy rozwój świata ożywionego nie tłumaczy się w pełni przez współdziałanie samych przyczyn sprawczych, działających przeciw mechanicznie. Koordynacja tych przyczyn jest możliwa tylko dzięki istnieniu rozumnej przyczyny, realizującej ogólny plan w toku przekształceń pozornie chaotycznych. Zresztą przebieg ewolucji jest wyraźnie ukierunkowany, na co zwracał uwagę Teilhard de Chardin<sup>103</sup>. Jeżeli ewolucja była kierunkowa, to wynika stąd wnio-

<sup>100</sup> M. Duquesne: *De quinta via: La preuve de Dieu par le gouvernement des choses*, w: *De Deo in philosophia S. Thomae et in hodierna philosophia*, t. I, 87; tłum. pol., w: *Studia z filozofii Boga*, t. I, 196.

<sup>101</sup> L. M. Régis: *Quelques réflexions philosophiques sur la science de l'évolution*, w: *Evolution. Its Science and Doctrine*, Toronto 1960, 150—160; E. S. Russel: *The Directiveness of Organic Activities*, Cambridge 1946, 1—9, 80—109.

<sup>102</sup> E. C. Olson: *The Evolution of Life*, New York 1966, 265—267; A. Vandel: *L'homme et l'évolution*, Paris 1949, 25—27.

<sup>103</sup> T. Ryłska: *Kierunkowość ewolucji kosmicznej w ujęciu o. Pierre Teilharda de Chardin*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12 (1969) nr 1, 44—46; E. S. Russel: *The Directiveness of Organic Activities*, 110—147.

sek, że była inspirowana i kierowana przez Rozum sprawczy wszechświata. Ewolucja kierunkowo progresywna nie jest zespołem przypadków, posiada bowiem charakter: ciągły, selektywny, zawiera struktury o profilu przyszłościowym.

Filozofia chrześcijańska, wyjaśniając fenomen ewolucji, odwołuje się do metafizycznych zasad niesprzeczności i racji dostatecznej. Końcowym etapem długotrwałego procesu ewolucji biokosmosu był człowiek. Materia — działająca ze swej natury mechanicznie — nie mogła samorzutnie doprowadzić do pojawienia się fenomenu myśli, gdyż nie leżało to absolutnie w jej możliwościach. Nie mogła nadać sobie tego, czego nie posiadała i co było obce jej naturze. Myśl to nie tylko końcowy etap ewolucji, ale jej punkt wyjścia i ontyczna podstawa. Ludzka myśl może być dziełem jedynie innej Myśli<sup>104</sup>. Filozoficzna interpretacja procesu ewolucji pozwala wyróżnić w jej przebiegu współdziałal przyczyn instrumentalnych i Przyczyny Pierwszej. O instrumentalnych przyczynach ewolucji biokosmosu mówią nauki przyrodnicze, o Pierwszej Przyczynie mówi filozofia. Rozum stwórczy harmonijnie zspolił funkcjonowanie naturalno-empirycznych przyczyn ewolucji, nadając jej — w samym punkcie wyjścia — wyraźne ukierunkowanie.

Św. Tomasz w swym sformułowaniu argumentu teleologicznego stwierdził, że jestestwa pozbawione umysłowego poznania działają celowo tylko wówczas, jeżeli kieruje nimi ktoś rozumny. Kryteria celowości, jakie podał, pozwoliły wykluczyć hipotezę przypadku oraz wskazać na nieadekwatność wyjaśnień teorii ewolucji ujętej wyłącznie jako funkcjonowanie przyczyn sprawczych. Wprawdzie obca Akwinacie była idea ewolucji, tym niemniej jego koncepcja celowości jest przydatna przy filozoficznej interpretacji procesu ewolucji świata ożywionego. Kosmoewolucja posiada charakter celowy, gdyż — ujęta w istotnych etapach — jest serią przekształceń ukierunkowanych

---

<sup>104</sup> Por. P. Janet, dz. cyt., 210, 399; G. G. Simpson: *The Meaning of Evolution*, Yale University 1967, 279, 293. Ostatni autor myśli uważa za rezultat ewolucji a nie jej cel, mimo to uznaje istnienie Pierwszej Przyczyny świata jako przedmiotu filozofii i teologii.

i progresywnych. A przecież, według słów Tomasza, działania celowe charakteryzują się tym, że dokonują się „zawsze albo najczęściej w identyczny sposób, aby osiągnąć to co najlepsze”.

W zakończeniu piątej „drogi” czytamy: „Istnieje ktoś rozumny, przez którego wszystkie rzeczy są kierowane do celu”. Tomasz zwraca tam uwagę na uporządkowanie i harmonię świata. Każdy porządek zakłada znajomość wszelkich możliwych relacji pomiędzy częściami większej całości, dlatego wskazuje na współdziałanie rozumnej przyczyny. Płyne stąd wniosek: *Omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis est*<sup>105</sup>. Rzeczy różnorodnej naturą współtworzą uporządkowaną całość jedynie dzięki rozumnemu sprawcy. Uporządkowanie całości kosmosu wskazuje, iż jego Twórca posiadał znajomość wszelkich jego elementów: ich natury, możliwości i celów. Tego rodzaju znajomość przekracza możliwości poznawcze człowieka, dlatego przyczynie sprawczej świata można przypisać rozumność w stopniu nieskończonym. Wniosek ten staje się tym bardziej oczywisty, gdy pamiętamy, że celowe działanie bytów jest zdeterminowane ich wewnętrzną naturą. Celowo funkcjonujące natury są zawsze bytem przygodnym, dlatego domagają się swego sprawcy. Wynika stąd, iż przyczyna sprawcza celowości bytów jest zarazem stwórczą przyczyną ich istnienia. W ten sposób Tomaszowy argument teleologiczny łączy się w końcowym etapie analiz z argumentem kontyngencjal-

---

<sup>105</sup> *Contra Gentiles* II, c. 24. „Natura enim cum non cognoscat nec finem, nec rationem finis, nec habitudinem eius quod est ad finem in finem, non potest sibi praestituere finem, nec se in finem movere aut ordinare vel dirigere; quod quidem competit agenti per voluntatem, cuius est intelligere et finem et omnia praedicta. Unde agens per voluntatem sic agit propter finem quod praestituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando. Natura vero tendit in finem sicut mota et directa ab alio intelligente et volente, [...] et per hunc modum a Philosophis dicitur quod opus naturae est opus intelligentiae”. *De Pot.*, q. a. 15; F. Fdez de Vianna; *La „Quinta via” de Sto Tomás para demostrar la existencia de Dios*, „Estudios Filosóficos” 17 (1959) 37—99, zwłaszcza 76—88.

nym<sup>106</sup>. W interpretacji tej Rozum sprawczy celowości świata jest Rozumem stwórczym, co różni go istotnie od platońskiego Demiurga czy nawet arystotelesowskiego *Neosis noeseos*. Stwórczy Rozum może być jedynie Bogiem, wymaga bowiem wszechwiedzy i wszechmocy nieskończonej<sup>107</sup>.

### L'ARGUMENT DE LA FINALITÉ DANS LA PHILOSOPHIE THOMISTIQUE DE DIEU

L'article est composé de deux parties: la première se rapporte à l'histoire du finalisme. Dans L'Antiquité on peut distinguer les étapes suivantes du finalisme: Anaxagore introduisit dans la philosophie l'idée d'un principe ordonnateur (Nus), selon Platon la finalité du monde était le reflet de l'idée du Bien et l'effet de l'action du Demiurg, Aristote parlait de la nature d'une cause finale et donnait le critérium de l'action finale, les stoïques (Cicéron) formulaient la première fois l'argument de l'ordre du monde de l'existence de Dieu, les penseurs du primaire Christianisme (St. Augustin, Jean Damascène) prouvaient l'existence de Dieu „ex administratione totius mundi” et quelques-uns (St. Augustin, St. Grégoire de Nysse) acceptaient la possibilité de l'évolution du biocosmos.

La partie historique de l'article est consacrée aussi à l'argument téléologique de saint Thomas d'Aquin. Dans sa Somme théologique se trouve la preuve de la finalité, et dans sa Somme philosophique la preuve de l'ordre du monde. Selon l'auteur de l'article ce sont deux versions du même argument (cf. son commentaire sur le prologue de l'Évangile de saint Jean), qu'on peut formuler d'une façon suivante: 1. Nous voyons la finalité dans l'activité déterminée des êtres individuels et l'ordre du monde; 2. Les êtres incapables de l'intelligence — par son activité finale — impliquent l'intervention d'intelligence créatrice; 3. L'Intelligence créatrice et transcendante est Dieu.

Dans l'histoire du finalisme contemporain auteur parle de l'argument physico-téléologique du W. Paley (Dieu comme un Horloger) et J. St. Mill, ensuite de l'argument de la finalité dans l'interprétation

---

<sup>106</sup> „Id quod creaturae a Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimatur praeter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiae in motu sagittae demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinae providentiae gubernationem”. I, q. 103, a. 1, ad 3.

<sup>107</sup> Por. F. Van Steenberghen: *Dieu caché*, wyd. cyt., 161—163.

du R. F. Taylor et P. Teilhard de Chardin. Ces derniers voient le fondement de la preuve de l'existence de Dieu dans la théorie de l'évolution du biocosmos.

La deuxième partie de l'article présente l'argument téléologique de saint Thomas d'Aquin d'une façon systématique. D'abord on a expliqué la terminologie de la preuve. L'auteur parle de la fin d'une point du vue psychologique, biologique et philosophique. La finalité, dans le domaine de la biologie, on peut la concevoir sous l'aspect sémantique, méthodologique et doctrinal. Le fondement de la preuve téléologique est seulement conception philosophique de la fin, c'est-dire la finalité de la structure et de l'activité des êtres sans l'intelligence.

Ensuite l'article parle de la base empirique de l'argument. Les facts suivants on le caractère final: l'ordre du monde, les lois de la nature, la structure de l'organisme, les organes anatomiques adaptées à l'accomplissent des fonctions vitales déterminées, l'instinct des animaux. Selon l'auteur le principe de la finalité n'est pas nécessaire pour la formulation de l'argument.

Dans la dernière partie de l'article a été présentée la hypothèse du hasard et la théorie de l'évolutionisme par rapport au problème de la finalité. Les stables lois de la nature et l'ordre du cosmos ne peut pas être expliqué par la hypothèse du hasard, c'est pourquoi on ne peut pas attribuer au hasard la formation du monde. Dans l'évolutionisme il est nécessaire de distiguer l'aspect empirico-naturel et l'aspect philosophique. L'auteur présent und essai d'interprétation de la théorie de l'évolution en faveur du finalisme. L'évolution c'est le développement du biocosmos: de longue durée, progressif et dirigé vers l'homme, c'est pourquoi elle démontre l'existence de la Raison créatrice. De ce point de vue l'argument téléologique de saint Thomas d'Aquin peut être enrichi par le phénoménologie du Teilhard de Chardin. La finalité des êtres contingents s'explique seulement par l'existence de Dieu comme l'intelligence créatrice.