

Tomasz Stępień

Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza w kontekście "drugiej drogi" św. Tomasza z Akwinu

Studia Philosophiae Christianae 42/2, 95-108

2006

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.

TOMASZ STĘPIEŃ
Wydział Teologiczny UKSW

PROBLEM PRZYCZYNOWANIA SPRAWCZEGO W UJĘCIU MIECZYŚŁAWA GOGACZA W KONTEKŚCIE „DRUGIEJ DROGI” ŚW. TOMASZA Z AKWINU

1. Problem natury przyczynowania sprawczego w tekstach św. Tomasza. 2. Nowa propozycja przyczynowania sprawczego u M. Gogacza. 3. Trudności wynikające z nowego ujęcia zagadnienia przyczynowania sprawczego. 4. Nowa formuła II drogi św. Tomasza z Akwinu. 5. Zakończenie.

Problem przyczynowania sprawczego jest jednym z podstawowych problemów metafizyki. Zagadnienie to bowiem pozwala na wskazanie w ujęciu genetycznym tego, jak byt powstał i co jest przyczyną jego powstania. Ma ono także wielkie znaczenie w filozofii Boga, ponieważ rozumienie przyczynowania sprawczego pozwala na wykazanie istnienia Boga jako Pierwszej Przyczyny Sprawczej. Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie rozumienia przyczynowania sprawczego, które zostało zaproponowane przez M. Gogacza. Jego propozycja jest próbą nowego ujęcia tego zagadnienia, która ma być rozwinięciem myśli św. Tomasza z Akwinu. Aby więc dobrze ukazać nowość tej koncepcji, należy najpierw przedstawić teksty Akwinaty dotyczące tego problemu, a także ich współczesne interpretacje. Pozwoli to nie tylko na zrozumienie na czym polega modyfikacja poglądów św. Tomasza dokonana przez M. Gogacza, ale doprowadzi do ukazania konsekwencji takiego właśnie potraktowania problemu przyczynowania sprawczego i w końcu do propozycji nowego sformułowania II drogi św. Tomasza z Akwinu.

1. PROBLEM NATURY PRZYCZYNOWANIA SPRAWCZEGO W TEKSTACH ŚW. TOMASZA

Na początku należy zapytać czym jest przyczynowanie sprawcze u św. Tomasza. Jest to pytanie o tyle ważne, że wśród badaczy nie

ma odnośnie do tej kwestii całkowitej zgodności. Widać to chyba najlepiej w sposobach, w jaki interpretuje się II drogę św. Tomasza, która jest oparta właśnie na naturze przyczyny sprawczej (*ex ratione causae efficientis*)¹. L. Elders omawiając drugą drogę przedstawia szereg poglądów na temat interpretacji przyczynowości sprawczej. Pisze on, że „dość rozpowszechniona interpretacja utrzymuje, że św. Tomasz bierze tu pod uwagę wytwarzanie istnienia”. Nie zgadzając jednak się z tym poglądem, L. Elders twierdzi dalej, że „Akwinata nie mówi o wytworzonych rzeczach, lecz o rzeczywistym spełnianiu się przyczynowości”. Niestety autor nie wyjaśnia, czym jest owo „rzeczywiste spełnianie się przyczynowości”, a także jaki jest jego zakres². W wypowiedziach W. Granata także odnajdujemy pewne niejasności odnośnie tego, czego dotyczy przyczynowanie sprawcze. Wypowiada się on w sposób ostrożny, że skutkiem działania przyczyny sprawczej, jest powstanie „nowej rzeczy” czy nawet „czegoś nowego”³. Interpretacje te zatem oscylują wokół zagadnienia zaistnienia „czegoś”, czego wcześniej nie było. Jednak są one o tyle usprawiedliwione, że sam św. Tomasz sugeruje zagadnienie istnienia jako centralny problem II drogi, poprzez stwierdzenie, że nic nie może być przyczyną sprawczą samego siebie, ponieważ wtedy przyczyna działałaby przed swoim zaistnieniem⁴.

Należy jednak zauważyć, że skoro św. Tomasz mówi o porządku przyczyn sprawczych (*ordine causarum efficientium*), to występuje tu nie tylko Pierwsza Przyczyna Sprawcza, ale także przyczyny pośrednie (*media*) i przyczyna ostanía (*ultima*). Zatem przyczyną sprawczą nie jest tylko Bóg, ale także inne byty stworzone. W przypadku Pierwszej Przyczyny sprawczej panuje zgodność, że

¹ Por. ST I, q. 2, a. 3, c.

² L. Elders, *Filozofia Boga*, Warszawa 1992, 104n.

³ Zob. W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, 116. Warto nadmienić, że także wnikliwa analiza II drogi, jaką przedstawia K. Klósak wydaje się nie wystarczająco ujmować to zagadnienie. Autor bowiem analizując różne rodzaje przyczyn sprawczych, koncentruje się na ustaleniu relacji przyczyny do skutku w przyczynowaniu sprawczym, w odniesieniu do autorów, którzy kwestionowali istnienie przyczynowości w ogóle. Niejasny pozostaje problem zakresu działania przyczyny sprawczej i to, czym różni się działanie przyczyny pierwszej od działania przyczyn stworzonych: por. K. Klósak, *Dowód św. Tomasza z Akwinu na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej. Analiza i próba krytycznej oceny*, Roczniki Filozoficzne 8(1960)1, 137-144.

⁴ ST I, q. 2, a. 3, c.: „(...) nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile”.

jej działanie polega na tym, że udziela ona istnienia (*esse*) wszystkim innym bytom stworzonym. Co więcej św. Tomasz zgodnie ze swoją nową metafizyką istnienia z całą stanowczością twierdzi, że tylko Bóg jako istnienie samoistne (*ipsum esse subsistens*) może udzielać istnienia stworzonego (*esse creatum*) i niemożliwe jest, aby Bóg udzielał mocy stwarzania jakimkolwiek innym bytom stworzonym⁵. Nie do końca jasne pozostaje, na czym polega przyczynowanie sprawcze przyczyn stworzonych. Problem ten jest tym ciekawszy, że Akwinata zaznacza, że ciąg przyczyn sprawczych możemy zaobserwować w rzeczach poznawalnych zmysłowo (*in sensibilibus*).

Skoro sam św. Tomasz sugeruje w swoim tekście problem istnienia, to narzucającym się rozwiązaniem byłoby odróżnienie różnych typów aktów istnienia, jako różnych skutków działania przyczyn sprawczych. We właściwym i najgłówniejszym znaczeniu istnienie jest ujmowane jako substancjalne. Jest ono wtedy traktowane jako akt zapoczątkowujący substancję. Jednak od istnienia substancjalnego należy odróżnić istnienie przypadłościowe, które może pojawić się w substancji już istniejącej, kiedy następuje ruch w pozostałych dziewięciu kategoriach. Problem przyczyn sprawczych pośrednich można by więc rozwiązać poprzez stwierdzenie, że Pierwsza Przyczyna Sprawcza może być jedynie przyczyną sprawczą istnienia substancjalnego, podczas gdy i przyczyny pośrednie mogą być przyczynami sprawczymi istnienia przypadłościowego. Jednak, takie rozwiązanie wydaje się być trudne do przyjęcia w świetle rozważań, S. Adamczyka, który analizując teksty św. Tomasza stwierdza, że Bóg jest przyczyną sprawczą istnienia nie tylko substancjalnego, ale i przypadłościowego⁶. Wynika z tego, że działanie wtórnych przyczyn sprawczych nie może polegać na udzielaniu istnienia innym

⁵ Por. S. Adamczyk, *Bóg właściwą przyczyną sprawczą istnienia substancjalnego w nauce św. Tomasza z Akwinu*, Roczniki Filozoficzne 8 (1960) 1, 71-87. E. Gilson dowodzi tej samej tezy przedstawiając odmiennosc ujęcia św. Tomasza na tle poglądów filozofów arabskich: E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960, 180-182.

⁶ Por. S. Adamczyk, art. cyt. 81; 86. We wnioskach pierwszej części swoich rozważań autor pisze: „W ten sposób wszelkie istnienie substancjalne (a także przypadłościowe) stworzeń może być tylko właściwym skutkiem działania Bożego”. Jeszcze lepiej widać to w konkluzji całego artykułu: „Zresztą przy powstaniu nowych przypadłości, czy to drogą współstwarzania, czy zmiany przypadłościowej, istnienie ich należy dla podobnych racji określić również jako to, co jest przez Boga nie tylko «przez się», ale także i «w pierwszym rzędzie» wytwarzane”.

bytom, ani nawet przypadłościom tych bytów. W tym świetle należy także odrzucić twierdzenia, że przyczynowanie sprawcze w ogóle polega na udzielaniu istnienia, ponieważ takie twierdzenie dotyczy jedynie pierwszej przyczyny.

Skoro więc przyczynowanie sprawcze przyczyn stworzonych nie dotyczy istnienia, to co w takim razie jest skutkiem ich działania? Aby odpowiedzieć na to pytanie trzeba dokładniej przyrzeć się udzielaniu bytu przez Pierwszą Przyczynę Sprawczą. Choć do powstania bytu w pierwszym rzędzie potrzebne jest udzielenie mu istnienia, to jednak na tym nie kończy się działanie Boga. W tekstach św. Tomasza bardzo wyraźnie widać, że stworzenie dotyczy także istoty substancji. Szczególnie jasno widać to we fragmencie *Sumy Teologii*, w którym Akwinata zastanawia się nad pochodzeniem duszy ludzkiej. Twierdzi on, że dusza człowieka może powstać jedynie poprzez stworzenie, choć nie dotyczy to innych form⁷. Dusza ludzka jest odmienna od innych form, które są w materii, ponieważ może istnieć bez materii⁸. Z tej racji nazywa się ją formą subsystującą, ponieważ może posiadać istnienie, nawet oddzielona od materii. Dlatego też w pełnym sensie możemy powiedzieć, że została ona stworzona przez Boga, ponieważ istnieje samodzielnie, jest także samodzielnie powoływana do istnienia⁹. W przypadku innych bytów złożonych z materii i formy, forma nie mogąca istnieć bez materii, sama nie posiada istnienia, ale posiada ją złożenie (*compositum*) z materii i formy. Dlatego też w tym przypadku powoływana do istnienia jest nie sama forma, ale forma wraz z materią¹⁰. Jeszcze inaczej forma odnosi się do istnienia, jeżeli rozważamy formy przypadłościowe. Przypadłościom bowiem istnienie nie przysługuje wprost, ale raczej dzięki nim coś istnieje jako takie lub inne. Akwinata podaje tu przykład białości, którą nazywamy bytem tylko dlatego, że dzięki niej byt jest biały. Dlatego też w ścisłym sensie tylko

⁷ ST I, q. 90, a. 2, c.: „Respondeo dicendum quod anima rationalis non potest fieri nisi per creationem, quod non est verum de aliis formis”.

⁸ Akwinata wcześniej udowadnia możliwość istnienia duszy ludzkiej bez materii, por. ST I, q. 75, a. 6, c.

⁹ ST I, q. 90, a. 2, c.: „Cuius ratio est quia, cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens”.

¹⁰ Tamże: „Et ideo nulli formae non subsistenti proprie competit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quod composita subsistentia fiunt”.

substancja jest nazywana bytem¹¹. Z tej racji utraty, czy nabywania przypadłości nie nazywamy stwarzaniem, ale raczej przemianą. W kolejnym artykule wyjaśniając dalej to zagadnienie św. Tomasz wyraźnie odróżnia działanie Pierwszej Przyczyny Sprawczej od działania innych przyczyn:

„Zostało wykazane, że forma rozumna nie może być wytworzona inaczej jak tylko przez stworzenie. Zaś tylko Bóg może stwarzać. Albowiem tylko pierwszemu działającemu właściwe jest działanie nie zakładające niczego, a drugi działający zawsze zakłada coś, co pochodzi od pierwszego działającego, jak to wyżej wykazano. Ten zaś, który coś czyni z czegoś wcześniej istniejącego, działa przemieniając. I dlatego w żaden inny sposób nie działa, jak tylko przemieniając, a tylko Bóg działa stwarzając”¹².

Powyższy tekst pokazuje, że działanie pośrednich przyczyn sprawczych polega na przemianie. Naturę tej przemiany wyjaśnia św. Tomasz we fragmencie *De potentia*, pokazując, że każdy byt działający działa odpowiednio do tego, jak jest w akcie¹³. Byty jednostkowe mogą być w akcie tylko pod pewnym względem, co możemy zidentyfikować na dwa sposoby. Pierwszy sposób bycia w akcie uzyskujemy przez porównanie bytu do aktu, który ma w sobie (*ex comparatione sui*). Ponieważ nie cała istota bytu jest aktem, a tylko forma, byt nie może działać całą swoją istotą, lecz tylko dzięki formie. Drugi sposób bycia w akcie wynika z pierw-

¹¹ Tamże: „(...) solae substantiae proprie et vere dicuntur entia. Accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII Metaphys., quod accidens dicitur magis entis quam ens”.

¹² ST I, q. 90, a. 3, c. (tl. aut.): „Ostensum est enim quod anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare. Quia solius primi agentis est agere, nullo praesupposito, cum semper agens secundum praesupponat aliquid a primo agente, ut supra habitum est. Quod autem agit aliquid ex aliquo praesupposito, agit transmutando. Et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando; sed solus Deus agit creando”. Tekst ten koresponduje z fragmentem *Komentarza do Księgi Sentencji (II Sent., d. 15, q. 1, a. 2., c.)*, w którym św. Tomasz, powołując się na Awicennę, odróżnia dwa rodzaje przyczyn sprawczych: „Et ideo aliter dicendum est, quod secundum Avicennam, duplex est agens; scilicet agens divinum, quod est dans esse; et agens naturale, quod est transmutans. Dico ergo, quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest”.

¹³ *De potentia*, q. 3, a. 1, c.: „(...) omne agens agit, secundum quod est actu; unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuitur quo convenit ei esse in actu”.

szego i wskazuje w jakim zakresie byt ten może być przyczyna sprawczą. Tu identyfikacja odbywa się przez porównanie bytu jednostkowego do innych bytów, które są w akcie (*in comparatione ad ea quae sunt in actu*). W tym aspekcie byt jednostkowy może działać sprawiając skutki odpowiednie do swojej natury. Jest bowiem ograniczony co do rodzaju i gatunku i dlatego posiada tylko niektóre doskonałości rzeczy, które są w akcie. Byt taki nie może być więc przyczyną bytu, lecz przemienia wcześniej istniejący byt na sposób zgodny ze swoją naturą. Dlatego też działanie takie musi zakładać wcześniej istniejącą materię, która jest podmiotem zmiany, czy ruchu¹⁴. Zatem działanie przyczyny sprawczej pośredniej polega na przemianie dokonywanej w już istniejącej materii, ponieważ dzięki takiej przemianie pojawia się w materii coś, czego wcześniej nie było. Takie działanie może polegać na nadawaniu formy przypadłościowej, którą jest nowy, nadawany jakiejś rzeczy materialnej, kiedy np. kamień otrzymuje formę rzeźby, albo też nadanie różnym rzeczom materialnym nowej wzajemnej relacji względem siebie, kiedy np. różne materiały otrzymują formę domu. Polega ono także na rodzeniu, kiedy to jeden byt materialny rodzi drugi. Św. Tomasz jednak podkreśla, że w każdym przypadku przyczyna sprawcza pośrednia jedynie współdziała z Bogiem, który jest jedyną przyczyną sprawczą substancji¹⁵. I tak w przypadku materii, której nadawana jest forma przypadłościowa, Bóg uprzednio stwarza samą materię. W przypadku rodzenia zaś Bóg stwarza samą substancję bytu ożywionego. Dlatego też działanie Boga, jako Pierwszej Przyczyny Sprawczej ma bardziej wewnętrzny charakter, ponieważ jest udzieleniem samego istnienia, podczas gdy przyczyny pośrednie jedynie

¹⁴ Tamże: „Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum quae sunt in actu; sed quaelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem; et inde est quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed eius entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie: nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud, ut puta ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid huiusmodi. Et propter hoc, agens naturale agit movendo; et ideo requirit materiam, quae sit subiectum mutationis vel motus”.

¹⁵ Konieczność działania Boga jako Stwórcy istnienia substancjalnego pokazuje świetnie S. Adamczyk: *Udział stworzenia w powstawaniu istnienia substancjalnego (w ujęciu nauki św. Tomasza z Akwinu)*, Roczniki Filozoficzne 9(1961)1, 101-117.

determinują to istnienie, poprzez określanie przypadłościowe tego, co wcześniej zostało stworzone¹⁶.

W kontekście powyższych rozważań możemy lepiej zobaczyć na czym polega porządek przyczyn sprawczych, który stał się podstawą II drogi św. Tomasza z Akwinu. Działanie przyczyn sprawczych stworzonych polega na powodowaniu przemiany w rzeczach cielesnych, które odbywa się zgodnie z naturą bytu powodującego skutek. Takie działanie w ciągu przyczyn istotnych wskazuje na konieczność istnienia przyczyny sprawczej, która nie tylko jest przyczyną przemiany, ale także jest przyczyną istnienia bytu, który podlega przemianie. Jest to właśnie Pierwsza Przyczyna Sprawcza, która nie tylko może powodować nabywanie formy przypadłościowej, ale także stwarza wraz z istnieniem formę substancjalną bytu.

2. NOWA PROPOZYCJA PRZYCZYNOWANIA SPRAWCZEGO U M. GOGACZA

Rekonstrukcja poglądów św. Tomasza dotycząca ujęcia przyczynowania sprawczego w II drodze, pozwala nam na wskazanie odmienności ujęcia problemu u M. Gogacza. Pierwszym tekstem, w którym zaczynają się krystalizować zmiany proponowane przez tego autora, jest fragment *Istnieć i poznawać* traktujący o tym, jak uniknąć błędnego rozumienia przyczynowania sprawczego. Błąd ten miałby dotyczyć utożsamienia przyczynowania sprawczego z rodzeniem, które jest rozumiane jako emanacja¹⁷. Rodzenie polega na tym, że przyczyna wytwarza skutek, który nie różni się w ontycznej strukturze od przyczyny. Jeżeli działanie Boga jako przyczyny sprawczej rozumie się na sposób rodzenia, to nie można uniknąć sprzeczności, ponieważ byty pochodzące tą drogą od Boga są jednocześnie samoistne i zależne od Pierwszej Przyczyny. Poza tym taki sposób rozumienia przyczynowania nieodmiennie łączy się z monistyczną wizją rzeczywistości. Rodzenie bowiem polega na tym, że przyczyna udziela skutkowi swojej natury, a zatem jeżeli stworzenia powstawałyby z Boga poprzez rodzenie, to całe stworzenie miałoby naturę Boga¹⁸. W ten sposób także znika realna różnica pomiędzy

¹⁶ Por. *II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, c.: „Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliae causae moventes: quia ipse est dans esse rebus. Causae autem aliae sunt quasi determinantes illud esse”.

¹⁷ Por. M. Gogacz, *Istnieć i poznawać. Notatnik błędów filozoficznych i trudności z kręgu klasycznie pojętej filozofii*, Warszawa 1969, 37.

¹⁸ Por. Tamże, 39.

przyczyną a skutkiem. Zatem: „Błędem więc jest rozumienie przyczynowania sprawczego, czyli urealnianego coś przez spowodowanie istnienia, jako emanacji, rodzenia, czy przydzielania swego własnego istnienia bytom przygodnym”¹⁹. Przyczynowanie sprawcze zatem może polegać tylko na udzielaniu istnienia bytom niesamoistnym przez byt samoistny, czyli na stwarzaniu, które łączy się z pluralistyczną wizją rzeczywistości. Choć twierdzenie to nie zostaje jasno wyrażone, wydaje się, że w swoich rozważaniach M. Gogacz traktuje przyczynowanie sprawcze tylko jako udzielanie istnienia i wyłącza możliwość nazywania rodzenia przyczynowaniem sprawczym. Opisując rodzenie, które zachodzi w świecie zmysłowym, autor zauważa, że zawsze w momencie rodzenia dzieci przez rodziców konieczne jest działanie Boga, który udziela istnienia. To, że rodzice jako byty przygodne nie mogą udzielać istnienia oznacza, zdaniem autora, że istnienie przygodne nie ma mocy przyczynowej²⁰. Wydaje się więc, że byty przygodne nie mogą być przyczynami sprawczymi i rodzenie nie może być nazwane przyczynowaniem sprawczym, co jak widzieliśmy miało miejsce w nauce św. Tomasza z Akwinu.

Powyższa teza, ograniczająca przyczynowanie sprawcze do działania Pierwszej Przyczyny Sprawczej jeszcze bardziej uwyrażnia się późniejszych tekstach M. Gogacza²¹. Dochodzi tu jeszcze problem zakresu działania przyczyny sprawczej, który także widzieliśmy w tekstach św. Tomasza. Twierdził on, że Pierwsza Przyczyna Sprawcza nie tylko udziela istnienia bytowi jednostkowemu, ale także jest przyczyną powstania formy substancjalnej. O ile można mieć wątpliwości czy jest tak w przypadku form nierozumnych, o tyle w przypadku człowieka, św. Tomasz bardzo wyraźnie twierdził, że dusza ludzka musi być koniecznie stworzona przez Boga. M. Gogacz zajmuje w tej kwestii odmienne stanowisko. Twierdzi

¹⁹ Tamże, 41.

²⁰ Tamże, 43: „A z drugiej strony istnienie rodziców, jako przygodne, bo uprzyczynowane, a więc niedoskonałe, przeniknięte możliwością, nie ma mocy sprawczej, ponieważ byt możliwościowy nie może być źródłem aktu istnienia”.

²¹ Chyba najlepiej pokazuje to fragment *Elementarza Metafizyki*, Warszawa 1987, 85: „Bóg może jedynie chcieć, aby powstały proporcjonalne do jego natury akty istnienia. Jako samoistny akt istnienia może bowiem powodować tylko akty istnienia. Chce je powodować. Stwarzanie wobec tego nie jest sprawianiem pochodnych aktów istnienia przez emanację lub myślenie. Jest ich sprawianiem przez samoistny akt istnienia i polega na tym, że wszystko, czym jest dany byt, zapoczątkowuje stworzony akt istnienia”.

on, że to akt istnienia jest przyczyną urealnijającą i aktualizującą istotę i poza niesamoistnym aktem istnienia nie ma innego pryncypium, które powodowałoby zaistnienie istoty²². Dlatego forma, nawet forma człowieka, nie jest stworzona przez Boga, ale urealniona i zaktualizowana przez stworzony akt istnienia. Takie stanowisko powoduje konieczność wskazania jakiś innych przyczyn zewnętrznych, które powodują ukształtowanie się takiej a nie innej istoty bytu. Według M. Gogacza są nimi przyczyny celowe, które jako byty niesamoistne mogą wpływać na ukształtowanie się istoty bytu, nie powodują jednak jego zaistnienia²³. Warto zauważyć, że przyczyna celowa w ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza nie była związana z powstaniem bytu, ale z działaniem bytu już istniejącego. Cel jest według św. Tomasza przyczyną tłumaczącą postępowanie, które jest dążeniem do dobra²⁴. Dlatego też dobro jako przyczyna celowa działa przez samo bycie dobrem, do którego się dąży, bądź które się osiągnęło. Przyczyny celowe w ujęciu M. Gogacza, są przyczynami w rozumieniu aktywnym, to znaczy, że one same powodują upodobnienie bytu do siebie. Dlatego też rodzice, którzy byli dla św. Tomasza stworzonymi przyczynami sprawczymi, są dla M. Gogacza przyczynami celowymi ludzkiego ciała²⁵. Rodzice, jednak nie mogą wpływać na ukształtowanie się formy, ponieważ nie mogą bezpośrednio wpływać na duszę, która jest aktualizowana przez akt istnienia. Skoro więc dusza nie jest stwarzana przez Boga, M. Gogacz widzi konieczność wprowadzenia innej przyczyny celowej, którą identyfikuje jako substancję oddzieloną czyli anioła²⁶. Aniołowie

²² Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka)*, Warszawa 1985, 35: „Sam niesamoistny akt istnienia jest w obszarze zapoczątkowanego przez siebie bytu jedyną przyczyną, aktualizującą istotę: czyni ją czymś realnym obecnym w bycie”.

²³ Por. Tamże.

²⁴ Wynika to z wielu tekstów św. Tomasza, por. np. ST I/II, q. 30, a. 2, c., gdzie Akwinata twierdzi, że działanie dobra jako przyczyny celowej jest zależne od tego, czy jest ono obecne, czy nieobecne, jeżeli jest obecne wywołuje spoczynek, czy ukojenie, jeżeli jest nieobecne jest przyczyną dążenia do siebie: „Est autem alia ratio virtutis motivae ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter praesens, et secundum quod est absens, nam secundum quod est praesens, facit in seipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad seipsum moveri”.

²⁵ Por. M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, dz. cyt., 38n.

²⁶ Por. Tamże, 40n; M. Gogacz pokazuje to najpełniej w tekście: *Filozoficzna konieczność istnienia aniołów jako celowych przyczyn dusz ludzkich*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, 87-116.

jako substancje oddzielone mogą wpływać na ukształtowanie się duszy ludzkiej i to ich działanie powoduje, że jest ona urealniana jako forma obdarzona rozumnością.

3. TRUDNOŚCI WYNIKAJĄCE Z NOWEGO UJĘCIA ZAGADNIENIA PRZYCZYNOWANIA SPRAWCZEGO

Powyższe rozważania pokazują wyraźnie, że ograniczając działanie przyczyny sprawczej tylko do udzielania istnienia M. Gogacz przebudowuje całe ujęcie genetyczne człowieka. Choć przyczyny stworzone tracą możliwość bycia przyczynami sprawczymi, to paradoksalnie otrzymują jeszcze większy udział w powoływaniu bytu do istnienia, niż miało to miejsce u św. Tomasza. Mają one bowiem udział urealnianiu formy, która w rozumieniu Akwinaty była stwarzana przez Boga. Jeżeli więc przyjmijemy interpretację M. Gogacza, to trzeba na nowo ustosunkować się do przedstawionych wyżej bardzo zdecydowanych twierdzeń św. Tomasza na temat tego, że dusza ludzka jest stwarzana przez Boga.

Z drugiej jednak strony nie sposób odmówić słuszności rozważaniom M. Gogacza, zmierzającym do ograniczenia zakresu działania przyczyny sprawczej do udzielania istnienia. Działanie przyczyny sprawczej jest przecież powodowaniem „czegoś”, czego wcześniej nie było, czyli albo bytu poprzez stwarzania istnienia, albo jakiejś przypadłości, poprzez zmianę przypadłościową, albo ciała innego bytu tego samego gatunku poprzez rodzenie. Czy więc owo powodowanie czegoś nowego nie powinno być nazwane „zaistnieniem”, skoro wyraźnie wskazujemy na to, czego wcześniej nie było? Tym bardziej, że sam św. Tomasz twierdził, że za każdym razem, kiedy przyczyna niższa powoduje przemianę Bóg musi udzielać istnienia. W innym miejscu św. Tomasz wyraża to w kategoriach ruchu twierdząc, że skutkiem działania stworzonej przyczyny sprawczej jakim jest rodzenie w zasadzie nie jest ruch, ale jakaś przemiana²⁷. Chciałoby się dopowiedzieć, że w takim razie rodzenia także nie można nazwać przyczynowaniem sprawczym.

Kolejny problem, który wynika z nowego ujęcia przyczynowania sprawczego, możemy zauważyć zwracając uwagę na samo działa-

²⁷ *De Potentia*, q. 3, a. 2, c.: „Formae enim substantialis et privationis subiectum est materia prima, quae non est ens actu: unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quaedam”.

nie Pierwszej Przyczyny Sprawczej. Jej działanie polega na udzielaniu istnienia. Jeżeli jednak, tak jak chce M. Gogacz, Bóg nie stwarza także formy, to rodzi się zasadnicze pytanie skąd Bóg wie, co ma zamiar stworzyć. Istnienie przecież ze swej natury wskazuje tylko na to, że byt jest i nie zawiera poza tym żadnej innej treści. Gdyby bowiem tak było, istnienie nie różniło by się od istoty, która właśnie jest zespołem pryncypiów decydujących o treści bytu. Jeżeli więc Pierwsza Przyczyna Sprawcza udziela jedynie istnienia, to nie udziela nowemu bytowi żadnej treści. Zatem nowy sposób rozumienia przyczynowania sprawczego podważa całą tomaszową teorię stworzenia. Jak Akwinata podkreśla, to wiedza Boga jest przyczyną stworzenia, tak samo jak forma w intelekcie artysty jest przyczyną wzorcą, dzięki której dokonuje on swoich dzieł²⁸. Jednak sama forma w intelekcie nie wystarczy, aby przyczyna wywołała skutek, ponieważ musi tu także występować skłonność do działania (*inclinatio ad effectum*), która jest możliwa dzięki woli²⁹. Ostatecznie więc przyczyną stwarzania jest wiedza Boga, do której dołącza się jego wola, a taką wiedzę nazywa się wiedzą zaakceptowaną przez wolę (*scientia approbationis*)³⁰. Formy obecne w umyśle Boga pełnią zatem rolę przyczyn wzorczych wobec bytów, które mają być stworzone. Przyczyna wzorcza, która jest obecna w Boskim intelekcie jest konieczna do wyjaśnienia stwarzania formy, ale nie jest konieczna do wyjaśnienia stwarzania istnienia. Zatem w kontekście nowego ujęcia przyczynowania sprawczego nie możemy mówić o wiedzy Boga, jako przyczynie stworzenia, ponieważ przyczynowanie sprawcze nie polega na udzielaniu treści bytu. Jednak jeżeli tak jest, to stwarzanie trzeba by uważać za udzielanie aktów istnienia, które dopiero przy współdziałaniu przyczyn celowych stają się aktami w odniesieniu do konkretnych istot. Zatem Bóg udzielałby istnienia nie gdziekolwiek, ale w środowisku przy-

²⁸ ST I, q. 14, a. 8, c: „Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificata. Scientia autem artificis est causa artificiorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum, unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis”.

²⁹ Tamże: „Et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem”.

³⁰ Tamże: „Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis”.

czyn celowych i w ten sposób decydowałby o tym, jakiemu bytowi udziela istnienia.

Pozostaje jednak wciąż pytanie jak uzgodnić tę teorię z tekstami św. Tomasza. Wydaje się, że aby choć zarysować kierunek dalszych poszukiwań, należy oddzielić stworzenie pierwsze, od stworzenia, które ciągle dokonuje się kiedy powstają nowe byty. Jeżeli przyjrzymy się stworzeniu pierwszego człowieka, to jasne jest, że w jego przypadku nie było przyczyn celowych jego ciała, a zatem coś innego musiało spełniać rolę owych przyczyn. Nasuwającym się rozwiązaniem jest powiedzenie, że w przypadku pierwszego człowieka sam Bóg przejął rolę przyczyn celowych, a zatem musiał także stworzyć duszę człowieka, do czego potrzebna jest forma w intelekcie Boga jako przyczyna wzorcza. Natomiast w przypadku stwarzania następnych bytów przyczyny celowe przejęły by właściwe sobie funkcje. Warto zauważyć, że takie rozwiązanie koresponduje z tekstami Akwinaty, który choć uważał, że dusza ludzka musi być koniecznie stworzona przez Boga, to jednak twierdził, że formy niesamoistne, mogą powstać poprzez działanie innych bytów stworzonych³¹. Jednocześnie staje się wyraźne oddzielenie stwarzania w rozumieniu teologicznym od ujęcia filozoficznego. Skoro w ciągu przyczyn liniowych możemy iść w nieskończoność (a takim ciągiem jest rodzenie człowieka przez człowieka), to na gruncie filozofii nie da się uzasadnić stworzenia pierwszego człowieka. Zatem problem pierwszego stworzenia byłby problemem czysto teologicznym, wynikającym z interpretacji Objawienia zawartego na kartach Księgi Rodzaju. Przyjęcie rozumienia przyczynowania sprawczego proponowanego przez M. Gogacza powodowałoby możliwość dokładnego oddzielenia filozoficznego i teologicznego ujęcia stwarzania.

4. NOWA FORMUŁA II DROGI ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Ostatnim problemem, który łączy się z takim rozumieniem przyczynowania sprawczego jest wyłaniająca się konieczność przeformułowania II drogi dowodzącej istnienia Boga, która wywodzi się z porządku przyczyn sprawczych. Skoro bowiem w świetle rozważań M. Gogacza przyczynowanie sprawcze może polegać tylko na udzielaniu istnienia, to nikt poza Bogiem nie może być przyczyną

³¹ Por. ST I, q. 65, a. 4, c.

sprawczą. Oznacza to, że nie można dalej mówić o obserwowalnym zmysłowo fakcie, jakim jest porządek przyczyn sprawczych, czyli brakuje punktu wyjścia II drogi. Trzeba jednak zaznaczyć, że choć w nowym ujęciu nie nazywamy rodzenia, czy nadawania formy przypadłościowej przyczynowaniem sprawczym, tylko celowym, to jednak sam fakt działania przyczyn i powodowania przez nie skutków nie znika. Trzeba jedynie drodze tej nadać inną formę. Z pewnością jest to zadanie wymagające dużo obszerniejszego studium, ale chciałbym się tu pokusić o próbę niejako roboczego przeformułowania drugiej drogi w kontekście nowego rozumienia przyczynowania sprawczego.

Punktem wyjścia jest działanie przyczyn celowych, które obserwujemy jako fakt postrzegalny zmysłowo. Działanie przyczyn celowych jednak nie wyjaśnia przyczynowania bytu, ponieważ przyczyna celowa nie może być przyczyną zaistnienia bytu, ale tylko jakiejś jego przemiany (jak np. rodzenia). Przyczynowaniu celowemu zaś towarzyszy powstawanie czegoś, czego wcześniej nie było, czyli udzielanie istnienia. Żaden byt, który posiada istnienie zależne od istoty, nie posiada istnienia sam z siebie (*per se*), zatem nie może być przyczyną istnienia. Przyczynowanie celowe domaga się więc istnienia takiego bytu, który jako posiadający istnienie sam z siebie, byłby przyczyną sprawczą. Taki byt musi być bytem absolutnym, czyli Bogiem.

5. ZAKOŃCZENIE

Wydaje się, że powyższe rozważania wyraźnie pokazują, że problem przyczynowania sprawczego, nie jest w filozofii problemem zamkniętym. Świadczy o tym omawiana koncepcja M. Gogacza, która niewątpliwie jest próbą rozwiązania wątpliwości odnośnie do przyczynowania sprawczego wyrażonych w tekstach św. Tomasza z Akwinu. Choć M. Gogacz wskazuje na istotę problemu, proponując jego nowe ujęcie, to jednak przedstawione przez niego wyjaśnienia wydają się być niewystarczające. Jest to widoczne zwłaszcza w obrębie konsekwencji wynikających z uznania Boga za jedyną przyczynę sprawczą. Przeformułowanie tak podstawowego dla metafizyki zagadnienia pociąga za sobą konieczność nowego spojrzenia na wiele innych zagadnień, które się z nim łączą. Dlatego też propozycja M. Gogacza staje się inspiracją do pojęcia dalszych badań, których kierunek został zarysowany w niniejszym artykule.

**UNDERSTANDING OF EFFICIENT CAUSATION ACCORDING
TO M. GOGACZ AND THE „SECOND WAY” OF ST. THOMAS AQUINAS**

Summary

In this article we concern a problem of how to understand efficient causation in Aquinas' „second way” of proving the existence of God. Scholars still discuss how to understand the range of efficient causation used by Aquinas in his reasoning. It is commonly held that the operation of efficient cause is to create something new, that is to give an act of being (*ipsum esse*) to a thing which didn't exist before. However, Thomas claims in many texts that only God can be the cause of an act of being of both, substance and accident. In the „second way” he speaks of the order of causes. This means that lower beings must also operate as efficient causes but their operation is impossible without creative activity of God who constantly gives acts of being to the effects of lower efficient causes.

M. Gogacz tries to give the solution to the problem claiming that only God can be properly called the efficient cause because only he can create an act of being. Activities of lower causes, which are understood by Aquinas as efficient causes, M. Gogacz explains by a new conception of final cause (*causa finalis*). Final cause for him is not only a principle explaining operations intended by will, neither it is the ultimate end of operation, but it is primarily understood as having influence on molding another being. The activity of such cause is understood as making another being like itself. It has an influence on the essence of being but does not create an act of being. Lower causes which constantly cooperate with efficient causality of God can no longer be called efficient causes.

Such new conception seems to solve the problem of the nature of efficient cause, but demands also a new formulation of the „second way” of proving the existence of God. The conclusion of this article contains a tentative proposition of such a new formulation.

In the sensual reality we can observe an order of final causes. Their activities cannot be explained in itself because there must be a cause, which cooperates with them by creating acts of being in each effect made by them. Only a being which is a pure and subsistent act of being can create an act of being. Therefore it is necessary to admit one and only efficient cause which everyone understands to be God.