

Weronika Szczepkowska

Teoria przyczynowania celowego w pismach Arystotelesa i Tomasza z Akwinu

Studia Philosophiae Christianae 44/1, 96-114

2008

Artykuł został 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.

WERONIKA SZCZEPKOWSKA

TEORIA PRZYCZYNOWANIA CELOWEGO W PISMACH ARYSTOTELESA I TOMASZA Z AKWINU

1. WPROWADZENIE

Przyczynowanie celowe doczekało się różnorodnych interpretacji. Jako pierwszy doktrynę tę sformułował Arystoteles. Posłużyła mu ona do wyjaśnienia ruchu, rozumianego jako przejście z możliwości do aktu, następnie pozwoliła wyjaśnić powstanie bytu oraz jego działania. Przyczynowanie celowe stało się tym samym najważniejszym przyczynowaniem w myśli Stagiryty. Z kolei Tomasz z Akwinu przyczynowanie celowe umieścił w kontekście powrotu bytu stworzonego do Boga, tym samym modyfikując Arystotelesowskie rozumienie o aspekt nadawania doskonałości skutkowi przez przyczynę. Różnica w tych dwóch ujęciach jest wyznaczona tradycją neoplatońską – odnaleźć tu można koncepcje arabskie, Pseudo-Dionizego, Boecjusza, z *Liber de causis*, przyczynowanie wzorcze, problem partycypacji itp. Mamy zatem do czynienia rzeczywiście z dwiema odmiennymi koncepcjami, a nie jakby się wydawać mogło z coraz precyzyjniejszym rozwojem jednej.

Z tego powodu celem artykułu jest pokazanie dwóch teorii przyczynowania celowego w ujęciu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Analiza tekstów źródłowych, w których podstawy metafizyczne tych koncepcji są zawarte wprost, naprowadziła nas na rozumienie przyczynowania celowego u tych dwóch filozofów. Dodajmy jednak, że sprawa nie jest tak oczywista, jak się na „pierwszy rzut oka” wydaje. Porównanie tych dwóch koncepcji ujawnia wiele różnic w samym rozumieniu przyczyny celowej, strukturze bytu przygodnego, charakterze przyczynowania sprawczego oraz przyczynowania celowego. Terminologia jest ta sama, inne jest jednak rozumienie oraz kontekst

poruszanych zagadnień. Można nawet zapytać, czy doszło w tym wypadku do ogromnego, historycznego nieporozumienia – skoro ta sama terminologia jest używana za każdym razem w odmiennym sensie. Widoczne jest to zwłaszcza w samym rozumieniu przyczynowania celowego jako tego, którego konsekwencje dają się wykryć w istocie bytu przygodnego. Aby to wyjaśnić, najpierw przedstawione zostanie rozumienie przyczynowania celowego u Arystotelesa, następnie u Tomasza z Akwinu, a na koniec pokazane podobieństwa i różnice. Naszkicujemy również dalsze filozoficzne losy tych koncepcji.

2. UJĘCIE ARYSTOTELESA

Punktem wyjścia w Arystotelesowskiej filozofii pierwszej jest rozumienie ruchu jako przejścia z możliwości do aktu. Ruch jest aktualizowaniem możliwości¹. Arystoteles, odróżniając możliwość czynną i możliwość bierną, wskazuje na akt, który tę możliwość realizuje, czyli doskonali². Idąc dalej tym tropem, Filozof stwierdza, że akt jest celem ruchu zapodmiotowanego w możliwości – „akt formujący byt możliwości jako takiej jest ruchem”³. W bycie tym aktem, doskonałością jest forma.

Arystoteles ujmuje formę jako cel ruchu – „bo celem jest forma,

¹ Arystoteles, *Fizyka*, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, 65 (ks. III, 201 a): ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν – „ruch jest kształtującym aktem bytu istniejącego w możliwości o ile jest w możliwości”. (Dalej cytowana jako *Fizyka*); Por. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podstawie przekładu T. Żeleźnika, t. II, 173 (ks. XI, 1065 b 35–1066 a 5). (Dalej cytowana jako *Metafizyka*).

² Zob. *Metafizyka*, t. I, 260 (ks. V, 1019 a 35).

³ *Fizyka*, 65 (ks. III, 201 a); Zob. tamże, 67 (ks. III, 201 a–201 b); Por. *Metafizyka*, t. II, 171 (ks. XI, 1065 b 15). Pojawia się tu problem związany z tłumaczeniem słowa „akt”. Arystoteles na określenie aktu używa dwóch różnych terminów: ἐνέργεια i ἐντελέχεια. Obydwa w polskich przekładach tłumaczone są jako „akt”. Powoduje to pewną nieścisłość. Jednak z drugiej strony badacze myśli Arystotelesa wskazują na liczne niekonsekwencje w posługiwaniu się tymi terminami przez samego Stagirytę. Jest to powodem, dla którego zwracamy tylko uwagę na etymologię słowa ἐντελέχεια, którego podstawę stanowi grecki τέλος, czyli cel. Zob. K. Narecki, *Słownik terminów arystotelesowych. Indeksy pojęć i nazw*, Warszawa 2003, 46–47.

a doskonałym to, co posiada formę⁴. I dalej dodaje: „chodzi tu o przyczynę, a jest nią forma, przez którą materia jest czymś. I to jest substancją⁵. Proces powstawania i ginięcia Arystoteles wyjaśnia, odwołując się do wewnętrznej struktury bytów, czyli do formy i materii jako aktu i możliwości. W *Fizyce* pisze, że z czterech przyczyn nieograniczoność jest przyczyną jako materia, którą charakteryzuje brak formy. Chodzi tu o materię pierwszą, rozumianą jako absolutną możliwość, która jako taka jest niepoznawalna, gdyż jest nieokreślona⁶. Z tego powodu domaga się ona formy – „tym, co pożąda formy jest materia⁷. Nieco wcześniej pisze: „A znowu ów trwający substrat [materia] jest przyczyną sprawczą formy rzeczy powstającej, jak gdyby «matką»⁸. Czyli „to co się zmienia jest materia, a to, w co się zmienia jest formą⁹. W bycie złożonym z formy i materii, materia jest czynnikiem możliwościowym, ale jej możliwość jest ograniczona przez formę. Forma wyznacza możliwość podmiotowania określonych przypadłości. Będąc aktem, jest jednocześnie celem bytu, ponieważ decyduje ostatecznie, jaki ten byt będzie. Z tego wynika, że ruch w substancji będzie polegał na przejściu z możliwości do aktu, a dokładniej, wyłonieniu z możliwości jako materii, aktu jako formy.

W takim aspekcie forma jest przyczyną celową, ponieważ przyczyna celowa, będąc motywem lub kresem, zawsze dotyczy pewnej zmiany, wyznacza jej kierunek. Jest, w pewnym sensie, przyczyną celową wewnętrzną, będąc wewnątrz bytu¹⁰.

Idąc dalej za Arystotelesem w analizowaniu ruchu zapodmioto-

⁴ *Metafizyka*, t. I, 277–287 (ks. V, 1022 a 5–1023 a 35): τέλος μὲν γάρ ἐστιν ἡ μορφή, τελειονδὲ τὸ ἔχον τέλος.

⁵ Tamże, t. I, 406 (ks. VII 1041 b 5): ὥστε τὸ ζητεῖται τῆς ὕλης (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος) ᾧ τί ἐσιν.

⁶ Por. *Fizyka*, 80–81 (ks. III, 207 b–208 a).

⁷ Tamże, 44 (ks. I, 192 a).

⁸ Tamże, 44 (ks. I, 192 a): τὴν γὰρ ἐτέραν παρεῖδεν, ἡ μὲν γὰρ ὑπομέγστα σιναιτία τῆ μορφῆ γινομένων ἐσὶν ὥσπερ μήτηρ.

⁹ *Metafizyka*, t. II, 201–202 (ks. XII, 1070 a 5).

¹⁰ „Źródło stosunku zachodzącego między skutkiem a przyczyną znajduje się więc właśnie w istocie, a nie gdzie indziej”. E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. z franc. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963, 53–54.

wanego w możności w dążeniu do formy, dochodzimy do wniosku, że ruch jest naznaczony celowością. Takie rozumienie wskazuje na przyczynę celową, która powoduje, że ruch ten nie tylko zmierza do swego kresu, ale zmierza do kresu, który jest jego celem. Tą przyczyną celową musi być forma, ale nie forma w bycie, gdyż ta powstaje dopiero pod wpływem owego ruchu (jest celem ruchu). Chodzi o czystą formę, czysty akt, który jest jednocześnie przyczyną zewnętrzną. W tym kontekście umieszczone są rozważania Stagiryty dotyczące Pierwszego Nieporuszonego Poruszyciela. W *Metafizyce* Arystoteles stwierdza, mówiąc o Absolutcie, że to od niego, jako od przyczyny celowej, zależy niebo i cała natura¹¹. Z tego wynika, że konsekwencje przyczynowania celowego muszą być również w bycie przygodnym.

Poruszyciel, będąc czystą formą oraz czystą doskonałością – jest najwyższym dobrem¹². Jest celem pożądanym, w ten sposób porusza. Tak rozumiane przyczynowanie jest przyczynowaniem celowym. „To zaś, że w rzeczach niezmiennych jest cel, staje się jasne przy odpowiednim rozróżnieniu. Jest bowiem cel dla czegoś i jest cel w czymś. Otóż nie ma w rzeczach niezmiennych [odniesienia do] celu w pierwszym znaczeniu, lecz jest cel w drugim znaczeniu. A zatem porusza on jako pożądanym, a inne rzeczy poruszają, o ile są wprawione w ruch”¹³. Poruszyciel, będąc ostatecznym przedmiotem dążenia bytów, jest poniekąd ich sprawcą¹⁴. Czyli poprzez bycie

¹¹ Zob. *Metafizyka*, t. II, 223 (ks. XII, 1072 b 25–1073 a 10).

¹² W księdze XII *Metafizyki* Filozof tak wyjaśnia to zagadnienie: „Otóż w taki sposób porusza to co pożądane i to co intelektualnie poznane: porusza, samo nie będąc poruszane. A pierwsze w obu tych porządkach jest to samo. Pożądane bowiem jest to, co jawi się jako dobro, a chciane jest najpierw dobro rzeczywiste. Pragniemy zaś czegoś raczej, ponieważ jawi się jako dobro, aniżeli przeciwnie, jawi się coś jako dobro, ponieważ tego pragniemy; zasadą – początkiem bowiem jest myśl. Intelkt zaś poruszany jest przez [to co poznawane] jako takie. I pierwsza jest tu substancja, a znowu pierwszą substancją jest substancja prosta jako akt. Ale w tym samym porządku jest również dobro i to, co wzbudza pożądanie samo z siebie, przy czym takie pierwsze jest zawsze najlepsze lub analogiczne z nim”. *Metafizyka*, t. II, 219–220 (ks. XII 1072 a 25–35).

¹³ Tamże, t. II, 220 (ks. XII, 1072 b 5).

¹⁴ Por. W. Dłubacz, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, 169.

przyczyną celową, jest zarazem przyczyną sprawczą, jednak niejako wtórnie¹⁵.

Wracając do analizy struktury bytu, Stagiryta powie: „bo celem jest forma, a doskonałym to, co posiada formę”¹⁶. Skoro celem powstania bytu jest jego forma, która jest jego doskonałością (dobrem), to wyłanianie się formy z potencjalności materii jest działaniem celowym, wyznaczonym przez przyczynę celową. Z takim rozumieniem przyczynowania celowego spotykamy się zarówno, gdy Arystoteles wyjaśnia ruch ciał niebieskich, wtedy bezpośrednią przyczyną celową jest Pierwszy Nieporuszony Poruszyciel¹⁷, jak i bytu przygodnego, a wówczas przyczyną celową jest byt zewnętrzny, który tak oddziałuje na możliwość bytu przygodnego, że ta wyłania z siebie akt, który jest celem tego „wewnątrz-bytowego” ruchu¹⁸. A więc przyczyna celowa tak oddziałuje na ruch zapodmiotowany w możliwości, że ta wyłania z siebie akt.

Wskazanie na cztery przyczyny bytu (przyczynę materialną, formalną, sprawczą i celową) pozwoli, zdaniem Stagiryty, na pełne ujęcie, zrozumienie rzeczywistości. Jednak już tutaj widać, że wśród przyczyn prymat wieździe przyczyna celowa, ona uzasadnia działanie pozostałych, ponieważ jest tym ze względu na co pozostałe działają.

¹⁵ Por. M. A. Krapiec, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000, 69. Kilka stron dalej M. A. Krapiec dodaje – „jest to ruch pojmowany przez Stagirytę jako «akt bytu w możliwości jako takiej», czyli jest aktualizacją możliwości (jakiejkolwiek), gdziekolwiek ma ona miejsce (...). Wobec tego arystotelesowski bóg, jako pierwszy motyw ruchu kosmicznego, przez sam fakt ruchu (bez motywu ruchu – ruch nie zaistnieje), jest obecny wszędzie tam, gdzie jest ruch, pojmowany jako aktualizacja możliwości (...). Dobro jest celem i motywem ruchu najszerszej pojętego (...)”. Tamże, 75; 76.

¹⁶ *Metafizyka*, t. I, 287 (ks. V, 1023 a 35): τέλος μὲν γὰρ ἐστὶν ἡ μορφή, τέλειον δὲ τὸ ἔχον τέλος.

¹⁷ Por. Tamże, t. II, 225–227 (ks. XII, 1073 a 20–1073 b 5).

¹⁸ Zob. Tamże, t. II, 213–214 (ks. XII, 1071 b 10–20); Por. Tamże, t. II, 218–219 (ks. XII, 1072 a 20–35); Zob. *Fizyka*, 188 (ks. VIII, 260 a); Tamże, 184–185 (ks. VIII, 258 b–259 a). Na temat dowodzenia Arystotelesa dotyczącego pierwszych poruszycieli zob. W. Dłubacz, dz. cyt., 135–153; Por. M. Gogacz, *Platonizm i arystotelizm*, Warszawa 1996, 59.

Analizując wiele publikacji z zakresu historii filozofii, metafizyki, czy monograficznych opracowań myśli Arystotelesa, łatwo wysunąć wniosek, że przyczyna celowa, to ta przyczyna, która ujawnia nam się, gdy rozpatrujemy byt już istniejący, a dokładniej jego działanie¹⁹. Jest ona dobrem, ze względu na które podejmowane są działania. Staraliśmy się jednak spojrzeć na to zagadnienie od innej strony. Jeżeli struktura bytu wyznacza jego działania, to celowość w bycie wyznacza celowość w działaniach. Położenie akcentu na celowość bytu, wyznaczoną przez przyczyny celowe, powinno być punktem wyjścia dla problematyki związanej z działaniami. Dopiero takie ujęcie przyczynowania celowego pozwala na stwierdzenie, że forma, rozumiana jako natura, wyznacza charakter działań bytu. Takie rozumienie tego problemu, jak staraliśmy się pokazać, choć wynika z pism Filozofa, to jest przez badaczy niejednokrotnie pomijane na korzyść celowości w aspekcie moralnym.

3. UJĘCIE TOMASZA Z AKWINU

Problematyka przyczynowania celowego, wydobyta z tekstów Tomasza z Akwinu, jest dwuaspektowa – dotyczy zarówno rozstrzygnięć filozoficznych, jak i teologicznych. Wzajemne przenikanie się problematyki wyznaczonej naturą człowieka i problematyki naznaczonej łaską Bożą jest konsekwencją przyjęcia przez Tomasza „przeznaczenia” człowieka do wiecznej szczęśliwości²⁰. Warunki szczęśliwości, jako celu ostatecznego, widoczne są na poziomie natury. Chodzi tu o problematykę władz człowieka (intelektu i woli) jako zasad działania. Problem ten rozważany zostanie w perspektywie skłonności do doskonałości. Zasadę tę proponujemy rozważyć jako „inne” spojrzenie na problematykę aktu (tak rozumiana jest doskonałość) i możliwości (tak rozumiana jest skłonność). Po pierwsze – analiza tych skłonności, to ujęcie bytu z perspektywy jego stworzenia. Po drugie – skłonność jest widoczna w Tomaszowej koncepcji rządów Bożych, rozumianych jako naśladowanie skutku przez przyczynę. Obydwa te aspekty wynikają z posługiwania się przez

¹⁹ Por. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1984, 178–189.

²⁰ Zob. E. Gilson, *Tomizm*, tłum. z franc. J. Rybałt, Warszawa 1998, 16; 36; 107; 434.

Tomasza zarówno dowodzeniem *quia*, jak i *propter quid*²¹.

O Bogu oraz o przyczynach wtórych, jako przyczynach sprawczych, Tomasz mówi w tzw. drugiej drodze²². Natomiast o tym, że Bóg jest także przyczyną celową, dowiadujemy się zawsze na kanwie rozważań teologicznych. Przyczynowanie celowe zawsze dotyczyć będzie w pierwszej kolejności samego aktu stwórczego Boga, a następnie poznania i dążenia do Niego przez byt przygodny jako do celu ostatecznego²³. Przyczyna celowa zawsze jest pożądanym dobrem. Ostatecznym dobrem jest Bóg. Bóg jest przyczyną celową, ponieważ jest pierwszą przyczyną i celem ostatecznym każdej rzeczy²⁴.

„Kluczem” do zrozumienia tego zagadnienia w perspektywie przyczynowania jest owa skłonność do celu, która po pierwsze, jest wyrazem pochodności bytu, a po drugie, jest „czymś” w istocie tego bytu pochodnego, co powoduje skierowanie do Boga jako do celu. Dążenie bytu do Boga, czy poprzez to, że będzie on się usprawniał, czy przez to, że będzie przyczyną innych rzeczy, ujmowane jest przez Tomasza

²¹ O różnicy między dowodzeniem *quia* i *propter quid* zob. *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 2c. (Dalej cytowana jako ST). Por. T. Stepien, *Problematyka filozoficzna Traktatu o aniołach św. Tomasza z Akwinu (ST I, q. 50–64)*, maszynopis, 21.

²² Zob. ST I, q. 2, 3c; Por. *De substantiis separatis*, 10, tł. z łac. J. Salij, w: Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Poznań 1984, 317–319; Tamże, 16, 327–328. Problem ten został niedawno poruszony przez T. Stepienia w artykule *Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza w kontekście „drugiej drogi” św. Tomasza z Akwinu*, *Studia Philosophiae Christianae* 42(2006)2, 95–108.

²³ Zob. *Summa Contra Gentiles* III, cap. 25. (Dalej cytowana jako SCG). Oczywiście problematyka przyczynowania celowego jest dużo bogatsza. Znajdujemy ją zarówno, gdy Tomasz omawia działanie podejmowane przez człowieka dla osiągnięcia jakiegoś partykularnego celu, jak i w wyborze środków. Nawet zależności między władzami człowieka omawia, korzystając ze sformułowań dotyczących przyczyny sprawczej i celowej. W artykule zajmujemy się przede wszystkim przyczynowaniem celowym najbardziej pierwotnym, dotyczącym celu ostatecznego. Z niego bowiem wyprowadzona zostaje pozostała celowość w naturze bytu i w konsekwencji działania realizowane przez tę naturę.

²⁴ Zob. SCG III, cap. 17; Por. ST I q. 13 a. 2c. O utożsamieniu sprawcy i celu Tomasz pisze: „ponieważ tym samym jest pierwsza zasada rzeczy i cel ostateczny, dlatego w ten sam sposób rzeczy pochodzą od pierwszej zasady i w ten sam sposób odnoszą się do celu ostatecznego”. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 5, a. 4c. (Dalej cytowana jako DV); Zob. Tamże, q. 21, a. 5c.

w porządku natury i doskonałości z niej wynikającej²⁵. To skierowanie jest skłonnością do celu. Z tego wynika, że istota bytu w działaniu (natura), poprzez wszystkie swe władze, jest nią „naznaczona”. Dążenie do bycia przyczyną jest również dążeniem wynikającym z natury²⁶. Aktualizowanie owych skłonności jest doskonałością bytu.

Akwinata naturę definiuje jako „istotę rzeczy ujętą ze względu na to, że jest przyporządkowana do właściwych bytowi działań”²⁷. Właściwym działaniem bytu ludzkiego jest poznawanie, które jest doskonałością²⁸. Chodzi tutaj o poznanie prawdy, które jest doskonałością intelektu, a tym samym jego dobrem; oraz o dążenie woli do celu, również jako dobra, które jest jej doskonałością²⁹. Po raz kolejny widzimy tutaj skłonność jako konsekwencję przyczynowania celowego w dążeniu do doskonałości – jest to niewątpliwie jeden z aspektów przyczynowania celowego. Tomasz wyraźnie twierdzi, że nie ma rzeczy, które nie byłyby naznaczone tą skłonnością (czyli

²⁵ „rzeczy są skierowane (*ordinantur*) do Boga jako do celu nie tylko według bytu substancjalnego (*esse substantiale*), lecz także według tego wszystkiego, co dla tego bytu jest przypadłościowe (*accidunt*), a należy do jego doskonałości, a także według właściwego im działania, które także należy do doskonałości rzeczy”. SCG III, cap. 20.

²⁶ SCG III, cap. 21. Nieco dalej Tomasz wyjaśniając to zagadnienie na przykładzie doskonałości gatunku – rodzenia, doda: „rodzący bowiem dąży do formy zrodzonego; a jednak zrodzone nie jest bardziej godne (*dignius*) od rodzącego, lecz w czynnikach jednoznacznych należą oba do tego samego gatunku. Rodzący nie zmierza bowiem jako do celu ostatecznego, do formy zrodzonego, która jest celem rodzenia; lecz do podobieństwa do bytowania (*esse*) Bożego w utrwaleniu gatunku, i w udzielaniu swej dobroci przez to, że przekazuje innym formę swojego gatunku, i jest przyczyną innych rzeczy”. SCG III, cap. 22.

²⁷ „Natura est essentia rei secundum quod habet ordinem ad propria operationem rei”. De ente et essentia, 4; Por. z definicją natury z ST I, q. 76, a. 1c.

²⁸ „Wszystko, co istnieje ze względu na jakiś cel, jest określone na miarę tego celu, do którego jest przyporządkowane (*ordinatum*)”. DV, q. 15, a. 2c.

²⁹ Zob. DV, q. 15, a. 2c; Por. ST I, q. 5, a. 1c. „Lecz te rzeczy, które poznają cele, zawsze są skierowane do dobra jako do swego celu; wola bowiem, która jest pożądaniem i uprzednio poznanego celu, dąży do czegoś tylko pod pojęciem dobra, które jest jej przedmiotem”. SCG III, cap. 16. Por. definicję dobra z ST I–II q. 1, a. 1c: „Bonum et finis est obiectum voluntatis (...)”.

po prostu nie byłyby stworzone) i które nie zmierzałyby do Boga³⁰.

To z kolei jest powodem powiązania przez Tomasza problematyki sprawności intelektu i woli jako przysposobienia do działania (dążenia do celu ostatecznego) jako celu natury³¹. Poznanie i pożądanie celu, które zostało wpisane przez Boga w naturę bytu, jest niczym innym jak pewną skłonnością bytu do realizowania własnej natury. Tomasz wręcz powie, że „dążenie naturalne jest zgodne ze skłonnością natury”³². Zatem z takiego rozumienia natury bytu wynika, że byt poznaje i pożąda celu ostatecznego – „ostatecznym więc celem całego człowieka i wszystkich jego działań i pragnień jest poznanie pierwszej prawdy, którą jest Bóg”³³. Takie ujęcie tego zagadnienia pozwala na umiejscowienie go w problematyce przyczynowania celowego oraz, następnie, pozwala wyznaczyć miejsce dla sprawności intelektu i woli³⁴. Nabycie tych sprawności jest dosko-

³⁰ „Wszystko więc, co On uczynił, czy bezpośrednio, czy przez przyczyny drugie, kieruje się do Boga jako do celu. Takimi są zaś wszystkie byty, nic bowiem nie może istnieć (...), co by od Niego nie otrzymało bytu (*esse*). Wszystko więc jest skierowane do Boga jako do celu”. SCG III, cap. 17.

³¹ Zob. ST I–II, q. 49, a. 3c; Por. ST I–II, q. 49, a. 4, ad 3.

³² „Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est saecundum inclinationem naturae”. ST I, q. 82, a. 1c; Definicję skłonności zob. w: ST I, q. 103, a. 8c; Por. DV, q. 2, a. 3c: „w rzeczach naturalnych zaś obserwujemy naturalne dążenie, na mocy którego każda rzecz zmierza do swego celu. Należy przyjąć ponad wszystkimi rzeczami jakiś intelekt, który wyznaczyłby rzeczom naturalnym właściwe im cele i nadał im naturalną dążność, czyli skłonność”. DV, q. 22, a. 1c.; por. Tamże, q. 8, a. 12c.

³³ SCG III, cap. 25.

³⁴ „W intelekcie istnieje pewna postać poznawcza, będąca podobizną przedmiotu poznawanego. W woli zaś, jak i w każdej władzy pożądawczej, musi być coś, dzięki czemu istnieje w niej skłonność do właściwego jej przedmiotu. Akt bowiem władzy pożądliwej jest właśnie taką skłonnością (*inclinatio*), jak to widzieliśmy poprzednio. Nie potrzeba więc sprawności w stosunku do tych rzeczy, do których wystarczająco skłania natura samej władzy. Ponieważ jednak do osiągnięcia celu ludzkiego życia konieczna jest skłonność do czegoś określonego, ale nie wyznaczonego przez samą naturę władzy, zdolnej do zwracania się ku licznym i różnym przedmiotom, dlatego w woli oraz w innych władzach pożądawczych konieczne są pewne jakości, zwane sprawnościami, które by pełniły tę rolę”. ST I–II, q. 50, a. 5, ad 1. Sprawności woli potrzebne są by kierowała się do tego przedmiotu, który ukazują jej intelekt. Zob. tamże, q. 51, a. 1c.

nością bytu³⁵. Z tego wynika, że problematyka usprawniania intelektu i woli jest kluczowa w rozumieniu przyczynowania celowego jako dążenia bytu przygodnego do celu ostatecznego w aspekcie doskonałości.

Ostateczna szczęśliwość człowieka to oglądanie istoty Bożej możliwe dzięki udzielonej łasce, która jest sprawnością (doskonałością) intelektu – *lumen gloriae*³⁶.

Kolejnym aspektem tak rozumianego przyczynowania celowego jest problematyka związana z przyczynami wtórnymi³⁷. Po pierwsze, to one odpowiadają za kształtowanie się istoty bytu – „natomiast inne przyczyny nie są przyczyną istnienia (*causa essendi*) wprost, lecz przyczyną bycia czymś (*causa essendi hoc*), jak na przykład człowiekiem lub czymś białym”³⁸. Drugim tropem jest wskazanie przez Akwinatę na podobieństwo skutku (bytu przygodnego) do swojej przyczyny. Chodzi tu o podobieństwo co do bytowania i działania przez przyczyny wtóre³⁹. Przyczyny wtóre to również te przyczyny, które mogą zachowywać niektóre rzeczy w istnieniu⁴⁰.

³⁵ Zob. DV, q. 1, a. 10, ad 3.

³⁶ Por. Tamże, q. 8, a. 3c. Tomasz stwierdza tam, że konieczne jest przygotowanie intelektu do oglądania istoty Bożej. Nie dzieje się to jednak w porządku natury, lecz łaski. Dzięki łasce możliwe jest takie uzyskanie sprawności intelektu, które Tomasz określa jako *lumen gloriae* lub *lux gloriae*. Tamże, q. 8, a. 3, ad 6; Zob. Tamże, q. 8, a. 1c; Por. ST I, q. 89, a. 2, ad 3.

³⁷ Zob. SCG I, cap. 67; Por. DV, q. 2, a. 14, ad 5.

³⁸ SCG II, cap. 21. Dalej Tomasz sprecyzuje, że przyczynowość przyczyn wtórych jest inna niż przyczynowość stwórcza: „Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit: quia non potest aliquid praexistere quod sit extra ens simpliciter. Per alias factiones fit hoc ens vel tale: nam ex ente praexistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio”. Tamże.

³⁹ „Nie jest też zbyt cennym, jeśli Bóg sam przez się może powodować wszystkie skutki naturalne, by i pewne i inne przyczyny je powodowały. Nie pochodzi to bowiem z niedostateczności mocy Bożej, lecz z niezmierności Jego dobroci, dla której chciał udzielić rzeczom Swego podobieństwa, nie tylko odnośnie bytowania (*essent*), lecz także odnośnie do tego, by się stawały przyczyną innych rzeczy; tymi bowiem dwoma sposobami dostępują wszystkie stworzenia wspólnie podobieństwa Bożego, jak to powyżej wykazano. W ten sposób ukazuje się także piękno porządku w rzeczach stworzonych”. SCG III, cap. 70; Por. DV, q. 11, a. 1c.

⁴⁰ Zob. ST I, q. 104, a. 2c: „Sic igitur dicendum est quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis”.

Analizując porządek przyczyn sprawczych, Akwinata doda: „jedna czynność nie pochodzi od dwóch przyczyn sprawczych jednego porządku. Nic jednak nie przeszkadza, żeby jedna i ta sama czynność pochodziła na raz od pierwszej i drugiej przyczyny sprawczej”⁴¹. Z tego wynika, że przyczyny wtóre współdziałają z Bogiem w aspekcie przyczynowania sprawczego i celowego.

Jedną z głównych doskonałości nadanych przez Boga jest bycie przyczyną. Jest to doskonałość podporządkowana celowi ostatecznemu. Z niej zostaje wyprowadzone uporządkowanie przyczyn wtórych.

Następnym tropem Tomaszowej koncepcji przyczynowania celowego jest koncepcja Bożych rządów. Chodzi tu o udzielanie doskonałości, która jest ponownie konsekwencją przyczynowania celowego⁴². Akwinata pisze: „wielkość Bożej opatrności i Jego dobra bardziej objawia się w tym, że bytami niższymi kieruje poprzez wyższe, niż gdyby wszystkimi kierował bezpośrednio, gdyż w tej sytuacji, jak powiedziano, doskonałość Bożego dobra udziela się większej ilości stworzeń”⁴³. Problem ten poruszył już Etienne Gilson, który w *Tomizmie* jednoznacznie stwierdza, że tak rozumiana opatrność jest przyczynowością⁴⁴.

Gdy uświadomimy sobie dwuaspektowość tak rozumianego przyczynowania celowego, to dojdziemy do dwóch wniosków. Po pierwsze – przyczynowanie celowe to nadanie przez Boga rzeczom skłonności, doskonałości bycia przyczyną, czyli wszystkiego tego, co wynika z natury bytu, a co pozwala mu realizować tę naturę w dążeniu do Boga. Po drugie, jest to Boska Opatrzność, rozumiana jako Boża pomoc w owym dążeniu, czyli wszystkie „pomoc” nadawane stworzeniu w porządku łaski. Innymi słowy, z jednej strony mamy dążenie bytu do Boga, a z drugiej Bożą pomoc w tym dążeniu. Cel

⁴¹ Tamże, I, q. 105, a. 5, ad 2.

⁴² Zob. Tamże, I, q. 103, a. 6c. Bóg działa przy pomocy przyczyn wtórych ze względu na adekwatność powodowanych skutków. Zob. DV, q. 27, a. 4, ad 16.

⁴³ DV, q. 5, a. 8, ad 11; por. ST I, q. 15, a. 2c. Omawiane zagadnienia można także ująć w ramach tzw. pierwotnej miłości utożsamiając ją ze skłonnością np. woli do dobra i intelektu do prawdy. Na ten temat zob. M. A. Krapiec, *Struktura aktu miłości u św. Tomasza z Akwinu*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 6(1960)1–2, 135–154; Por. ST I–II, q. 4, a. 3c.

⁴⁴ Zob. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 173; Por. ST I, q. 22, a. 13c.

ostateczny nie jest możliwy do osiągnięcia wysiłkami wynikającymi z natury bytu, musi ona zostać uzupełniona, czyli udoskonalona w porządku łaski. E. Gilson określił to jako „radykalny optymizm tomizmu”⁴⁵, w którym Bóg nie jest nieporuszonym arystotelesowskim Absolutem, lecz jest Bogiem sprawującym Opatrzność, w której omówiony sposób wychodzącym ku człowiekowi.

4. KONSEKWENCJE UJĘĆ ARYSTOTELESA I TOMASZA WE WSPÓŁCZESNYCH INTERPRETACJACH

Dalsze losy konsekwencji Arystotelesowskiego przyczynowania celowego są widoczne zwłaszcza, gdy podejmiemy się współczesnej analizy tzw. zasady celowości, która jest oparta wprost na rozumieniu Stagiryty. Głównym badaczem tejże zasady wydaje się być M. A. Krapiec, który w dziele *Metafizyka* podaje jej trzy sformułowania. Pierwsze dotyczy możliwości, która jest istotnie przyporządkowana do aktu. Drugie sformułowanie ma postać: „wszystko, co działa, działa dla celu”. Natomiast trzecie dotyczy każdej rzeczy istniejącej dla siebie jako działającej⁴⁶. Analizie zostanie poddana pierwsza formuła, ponieważ dwie pozostałe dotyczą sfery działań bytu, co nie jest bezpośrednio związane z przedstawianym przez nas aspektem przyczynowania celowego. Dodajmy tylko, że sam M. A. Krapiec opowiada się za sformułowaniem drugim⁴⁷.

W świetle przedstawianych przez nas analiz celowości można zaryzykować tezę, że arystotelesowskie rozumienie aktu (formy) i możliwości (materii) jest kwestią fundamentalną w poprawnym rozumieniu zasady celowości i przyczynowania celowego. Już bowiem w samej strukturze bytu widoczna jest celowość. Nie tylko akt, który determinuje możliwość, ma znamiona celowości, ale również możliwość

⁴⁵ Sformułowanie „radykalny optymizm tomizmu” jest wyrażeniem użytym przez E. Gilsona w *Tomizmie* na określenie Opatrzności Bożej. E. Gilson, powołując się na tzw. dowód z doskonałości, miłości i dobroci Stwórcy, stwierdza: „naukę św. Tomasza cechuje radykalny optymizm, gdyż tłumaczy ona świat stworzony czystą dobrocią; wszystko, co się nań składa – w tej mierze, w jakiej istnieje – odzwierciedla według niego, nieskończoną doskonałość Bożą”. E. Gilson, *Tomizm*, dz. cyt., 223.

⁴⁶ M. A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1984, 183.

⁴⁷ Zob. Tamże, 178–189.

podmiotująca przypadłość ruchu dąży do celu tego ruchu, czyli aktu. M. A. Krapiec pisze: „Gdy uzna się tę teorię za słuszną, wówczas trzeba przyjąć, że wszędzie tam, gdzie spotykamy się ze złożeniem bytu z elementu możnościowego i aktualnego, istnieje celowość, czyli przyporządkowanie danej możliwości do proporcjonalnego aktu. Istnieje tylko jedna trudność przy takim tłumaczeniu, już czysto systemowym. Gdy przyjmie się w tej teorii konieczne istnienie Absolutu, to skoro nie ma on w sobie żadnej możliwości, trzeba by przyjąć, że nie ma on żadnego działania celowego. Z filozoficznego punktu widzenia trudność tę można rozwiązać przez stwierdzenie, że rzeczywiście Absolut, dlatego że jest aktem czystym, jest w sobie i dla siebie samego celem i pełnią”⁴⁸. Takie rozumienie zasady celowości jest Arystotelesowskie, wręcz wynika z jego rozumienia bytu. Wskazuje to również na pierwotność takiego sformułowania zasady celowości, względem pozostałych dwóch. Struktura bytu wyznacza jego działania, zatem celowość w bycie niejako wyznacza celowość w działaniach. Jest to ważna konsekwencja, z którą mamy do czynienia niewątpliwie u Stagiryty, a która jest niejednokrotnie przemilczana przez badaczy jego myśli, na koszt celowości w działaniach. Położenie akcentu na celowość bytu, wyznaczoną przez przyczyny celowe, zdaje się być dopiero początkiem badań nad problemem celowości u Arystotelesa oraz punktem wyjścia dla tej problematyki.

Natomiast jeśli chodzi o współczesne interpretacje przyczynowania u Tomasza, to na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie partycypacji. Już na samym początku wyjaśnijmy, że, według Tomasza, między Stwórcą a stworzeniem zachodzi pewna zależność przyczynowa, lecz nie jest to równość. Tomasz określi to jako podobieństwo⁴⁹. Akwinata wskazuje, że kierunek badań tego podobieństwa zawsze musi wychodzić od stworzenia ku Bogu, a nie odwrotnie; a zatem od skutku do przyczyny⁵⁰. Zaś sam problem podobieństwa jest określany jako problem partycypacji w doskonałości Bożej. Tomasz pisze: „ponieważ więc to, co w Bogu jest doskonale, znajduje się w innych rzeczach przez pewne niedoskonałe uczestnictwo, dla-

⁴⁸ Tamże, 183.

⁴⁹ Zob. DV, q. 3, a. 1, ad 9.

⁵⁰ „Stworzenie zaś otrzymuje od Boga swe podobieństwo do Niego, a nie na odwrót”. SCG I, cap. 29.

tego to, odnośnie do czego rozważa się podobieństwo, jest w Bogu wprost, w stworzeniu zaś nie wprost. I tak stworzenie posiada to, co przysługuje Bogu, stąd mówi się słusznie, że jest podobne do Boga. Nie można zaś powiedzieć, że Bóg posiada to, co przysługuje stworzeniu⁵¹. Partycypację Tomasz wyjaśnia jako zależność między stworzeniem a Stwórcą, którą możemy również nazwać pochodnością. W tym ujęciu coś, co jest w skutku (pewna doskonałość), znajduje się też w przyczynie tego skutku, jednak na inny sposób⁵². Najpełniej tak ujęty problem partycypacji jako pochodności stworzenia względem Boga wyjaśnia Tomasz, wskazując na niedoskonałość i zróżnicowanie stworzeń⁵³. Ten porządek, rozumiany właśnie jako pochodność i zależność bytów, odnajdujemy także, gdy Tomasz wyjaśnia dobroć Bożą jako ostateczną przyczynę celową, w której partycypują przyczyny celowe wtóre – „tak samo wśród przyczyn celowych, ponieważ cele wtóre partycypują działaniu przyczyny celowej na mocy odniesienia do celu najwyższego, natomiast cel najwyższy posiada to działanie sam z siebie. Dlatego istota Boża, która jest

⁵¹ SCG I, cap. 29: „Quia igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet quod Dei est: unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est”. Wyjaśnijmy, że nie zamierzamy rozstrzygać, czy zagadnienie partycypacji, której źródeł należy szukać w platonizmie i neoplatonizmie, jest obecne (ewentualnie co oznacza) w tomaszowej metafizyce – nie jest to bezpośrednim przedmiotem pracy. Jednak zagadnienie to niewątpliwie pojawia się w rozważanym przez nas przyczynowaniu celowym. Co Tomasz, naszym zdaniem, chce przez ten sposób pokazać, w interesującym nas aspekcie, spróbujemy wyjaśnić.

⁵² „Mówi się, że to, co istnieje przez swą istotę, przewyższa to, co jest przez uczestnictwo. Tak na przykład natura ognia w samym ogniu jest doskonalsza niż w rzeczach płonących. Bóg zaś jest szczęśliwy przez swą istotę; nikomu innemu przysługiwać to nie może, nic bowiem prócz Niego nie może być najwyższym dobrem [...]. Stąd też trzeba powiedzieć, że każdy, kto prócz Boga jest szczęśliwy, jest szczęśliwy na mocy uczestnictwa. Zatem szczęśliwość Boża przewyższa wszelką inną szczęśliwość”. SCG I, cap. 102.

⁵³ „A zatem różnorodność i nierówność w rzeczach stworzonych nie jest ani sprawą przypadku. Ani różnorodności materii, ani udziału jakichś przyczyn lub zasług, lecz pochodzi z zamiaru samego Boga, który chciał dać taką doskonałość stworzeniu, jaką ono posiadać mogło”. SCG II, cap. 45.

ostatecznym celem wszystkich rzeczy, wystarcza do tego, aby dzięki niej nazwać Boga dobrym, zaś istota tego, co stworzone, czyni rzecz dobrą na mocy odniesienia do Boga, dzięki czemu zyskuje charakter przyczyny celowej. Dlatego mówimy, że stworzenie nie jest dobre w swej istocie, lecz jedynie dzięki partycypacji (*et pro tanto dicitur quod creatura non est bona per essentiam, sed per participationem*). Mianowicie wtedy, gdy samą istotę rozważamy w samym porządku poznawczym jako coś niezależnego od Boga, do którego odnosi się ją jako do swojego celu i dzięki czemu zyskuje charakter przyczyny celowej. Ale z drugiej strony stworzenie możemy nazwać dobrym w swej istocie, o ile istota stworzenia nie pozostaje bez odniesienia do Boskiego dobra⁵⁴.

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

Współcześnie problem partycypacji jest rozważany przez historyków filozofii różnorodnie. Wielość, często skrajnych wobec siebie,

⁵⁴ DV, q. 21, a. 1, ad 1; Dobro jako cel doskonali byt. Zob. DV, q. 21, a. 2c.

stanowisk nie pozwala na dokładne ich omówienie⁵⁵. P. Bany, na podstawie analizowanego przez siebie komentarza Tomasza z Akwiny do *Liber de causis*, stwierdza, że myśl Tomasza jest, jeżeli chodzi o problem partycypacji, mocno zakorzeniona w neoplatonizmie, ale w jakiś sposób jest innowacyjna względem niego. Ma on na myśli Tomaszowy problem stwarzania przez Boga *esse* oraz uczestniczenia przez byty przygodne w Boskim *esse*. Oczywiście pociąga to za sobą hierarchiczny układ świata. P. Bany, nie rozważa jednak tego zagadnienia jako przygodności bytu, czyli w przedstawianym przez nas aspekcie. Wspomina jednak o „perspektywie aksjologicznej” stwarzania, czyli o uczestniczeniu w doskonałościach Bożych. Im byt znajduje się na wyższym stopniu hierarchii, tym jego doskonałość, a zatem i godność, jest większa⁵⁶. W tej perspektywie autor umieszcza też rządy Boże. Pierwszym aktem stwórczym Boga

⁵⁵ Z. Zdybicka za L. B. Geigerem i C. Fabro rezygnuje z ujmowania bytu jako aktu i możliwości, tłumacząc wszystkie te zależności partycypacją, pisze: „Najważniejszym desygnatem terminu partycypacja jest transcendentálna relacja między bytami niekoniecznymi a Absolutem. Jest to tzw. partycypacja transcendentálna, ujmująca całokształt związków między Bogiem i światem. Stanowi ona podstawę innych form partycypacji realnych: partycypacji kategoriałnej (ujmującej wzajemne związki między elementami bytu: materia–forma, przypadłość–substancja) oraz partycypacji między elementami kosmosu. Świat – według Tomasza – jest dynamiczny, i to we wszystkich wymiarach. Pojęcie partycypacji odnosi się do relacji między pierwszą przyczyną i przyczynami drugimi oraz między wszelkiego rodzaju przyczynami głównymi i przyczynami narzędzowymi”. Z. Zdybicka, *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*, Roczniki Filozoficzne 18(1970)1, 20. Jak zatem widać, Z. Zdybicka rezygnuje z przyczynowości, choć sama tak nie twierdzi, w związku z tym nie może ujmować partycypacji jako zwykłej pochodności bytu stworzonego. Z kolei P. Bany w swojej pracy też nie podejmuje związku między pryncypiami jako aktu i możliwości, i zamiast tego wskazuje na partycypację. Analizowanie tych stanowisk oraz porównywanie ich nie jest bezpośrednio związane z tematem artykułu, chcemy jedynie wskazać na partycypację związaną z przyczynowaniem celowym, tak jak jest ona (naszym zdaniem) przedstawiona przez Tomasza. Dodajmy tylko, że sam Tomasz nie omówił nigdzie zagadnienia partycypacji jako takiej.

⁵⁶ P. Bany, *Problem esse i partycypacji w komentarzu św. Tomasza z Akwiny do Liber de causis*, rozprawa doktorska UKSW, Warszawa 2002, 71–88; Por. *Liber de causis*, tłum. Z. Brzostowska, M. Gogacz, Warszawa 1970, 173 (XX, 156); Tamże, 160–161 (XII, 107).

jest stworzenie bytu i tym samym ustanowienie hierarchii, a drugim działaniem jest sprawowanie opatrności⁵⁷. Rozważania te są o tyle ciekawe, że Akwinata (o ile P. Bany zasadnie oddzielił sam komentarz od poglądów Tomasza) komentarz do *Liber de causis* napisał pod koniec swojego życia, zatem nie dziwi fakt, że we wcześniejszych jego pismach odnajdujemy ślady tych koncepcji⁵⁸. Podobnie określa to Z. Zdybicka, twierdząc, że byt *per participationem*, to taki byt stworzony przez Boga, który, realizując swoją naturę (realizując swoje doskonałości), zbliża się do Boga jako do swego ostatecznego celu⁵⁹.

5. KONKLUZJA

Nieco przekornie zamiast podsumowania można by przywołać Tomasza z *De ente et essentia*, który zacytował tam Arystotelesa, by następnie powołać się na Awicennę, pisząc: *Quia parvus error in principio magnus est in fine*.

Wydawać by się mogło, że przedstawiona przez nas analiza dwóch „klasyków” jest jeszcze jedną, po tylu znakomitych opracowaniach, zbędną intelektualnie propozycją. Jednak, jak staraliśmy się pokazać, taka analiza jest konieczna. Zbyt wiele jest bowiem niejasności nie tylko w rozumieniu przyczynowania celowego, w wielości odmiennych zagadnień poruszanych w kontekście tegoż przyczynowania u samego Arystotelesa i Tomasza, ale także w pracach współczesnych, które za punkt wyjścia przyjmują ich rozwiązania.

Niniejszy artykuł proponujemy potraktować jedynie jako inspirację oraz szkic tego, co dopiero teraz należałoby przebadać i ponownie przemyśleć. Ukazany przez nas problem w rozumieniu przyczynowania celowego oraz konsekwencje samego przyczynowania

⁵⁷ P. Bany, dz. cyt., 87–88.

⁵⁸ Zob. J. A. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. z ang. Cz. Wesolowski, Poznań 1985, 464–465; Por. P. Bany, dz. cyt., 4.

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

⁵⁹ Z. Zdybicka, art. cyt., 53.

w strukturze bytu, wręcz domagają się dalszych analiz. Skoro rozumienia są inne, to należy precyzyjnie pokazać, w których miejscach się różnią, a także dlaczego się różnią, by ostatecznie nie dopuścić do tego, przed czym słusznie przestrzega Tomasz w przywołanym przez nas fragmencie *De ente et essentia*.

THE THEORY OF FINAL CAUSATION IN THE WORKS OF ARISTOTLE AND THOMAS AQUINAS

Summary

The paper fo on the formation of the theory of final causation according to two representatives of realistic metaphysics: Aristotle and Thomas Aquinas. It shows that Aristotle's and Aquinas' understanding of final causation is different. It is so because in their concepts the structure of being, its nature and the character of the final causation are seen differently. Their starting points differ, so the consequences differ too. Thomas Aquinas uses the terms introduced by Aristotle, but gives them different meanings.

Aristotle's idea of form as a result of the potential of matter, is a consequence of final causation in the aspect of perfection. According to Aquinas, however, the tendencies of a contingent being, which are results of creation, are also elements of final causation. This is understood as a return to God, and it is also an aspect connected with being's perfection. Thus, to be a cause, particularly a secondary cause, is a perfection granted by God to his creatures. Aquinas claims that giving this perfection is done in a context of final causation. On a philosophical level he understands final causation in a similar way (but not the same) to Aristotle, but when he uses philosophy to explain a theological concept of eternal happiness as a final aim, he often places the causation of secondary causes in this perspective. Furthermore, when he writes about final causes, he always refers to Neo-Platonic philosophers. Therefore, in his theory we can find the intellectual influence of these philosophers.

In short, the difference between these two understandings is connected to Neo-Platonic sources – particularly with the works of Pseudo-Dionysius, Boethius and *Liber de Causis*. Aquinas uses their terminology, as well as Aristotle's terminology, however, it doesn't mean that he applies their understanding of these terms or their theories. The consequences of different understandings of final causation in contemporary Thomistic philosophy (i.e. P. Bany, Z. Zdybicka and M. A. Krapiec) are also shown in the paper.

The conclusion of this paper is that there are huge misunderstandings in the theory of final causation. Many philosophers use the same terms, but understand them in a different way. Some of them think also that they are continuators of, e.g. Thomas Aquinas, but their understanding of final causation shows that they draw on other sources.

Thomas Aquinas wrote in *De ente et essentia*: “Quia parvus error in principio magnus est in fine”. From this point of view, the theory of final causation requires further consideration and development.