

- Celowość w filozofii
 - Historia formowania się koncepcji c.
 - Zaprzeczenie celowości działań
 - Kontekst odkrycia c.
 - Uzasadnienie c.
- Celowość w naukach przyrodniczych
 - Aspekt semantyczny
 - Aspekt metodologiczny
 - Aspekt treściowy

CELOWOŚĆ — pogląd w filozofii klasycznej, przyjmujący powszechny i analogiczny charakter działań skierowanych do celu; finalizm; teleologia.

Celowość w filozofii. Historia formowania się koncepcji c. U zarania dziejów filozofii zagadnienia c. zasadniczo nie rozpatrywano, można natomiast wskazać na różne próby uzasadniania quasi-celowego, ponieważ rzeczywistość wyjaśniana przyczynowo zawsze domaga się tego, co jest racją zmian (w przyrodzie i w działaniach ludzkich). Pierwsi filozofowie pytali o przyczyny i zaczęli racjonalnie uzasadniać zjawiska przyrody, zatrzymując się w wyjaśnianiu na poziomie przyczyny materialnej. Dopiero Heraklit, Empedokles, Anaksagoras i Diogenes z Apollonii usiłowali ukazać rzeczywistość i procesy w niej zachodzące w szerszym kontekście przyczynowym; kładli jednak akcent na materię oraz przyczyny sprawcze, interpretowane jako materialne. Cały świat zewnętrzny traktowano jako zjawiskowy, głównym zadaniem stało się więc poszukiwanie początku widzialnego świata, praelementu (prabudulca), stanowiącego jednocześnie zasadę świata, nazwaną przez Anaksymandra ἀρχή [arché]. Słowo „ἀρχή” miało szeroki zakres znaczeniowy, na plan pierwszy wysuwało się jednak znaczenie filozoficzne — jako przyczyna (αἰτία [aitía]) ruchu i wszelkich działań, także działań celowych, lecz traktowanych jako wewnętrzna własność materii. Ἀρχή, rozumiane materialnie, stanowi prabudulec świata. Z materialnością przasady związane jest też życie-ruch, czyli posiadanie pewnego typu siły, energii jako mocy ożywiającej czy zdolności poruszania, stanowiącej własność materii (hylozoizm); dlatego nie trzeba było szukać zewnętrznych przyczyn bytu i ruchu, bo istniały one już w samym ἀρχή.

Przewyciężenie takiego sposobu wyjaśniania mogło nastąpić dopiero wtedy, gdy zaczęto różnorodnie pojmować ἀρχή. Rozróżnienie pomiędzy naturą praelementów a przyczyną ich zmian daje postawy do przewyciężenia monistycznego obrazu świata; problematyka filozoficzna zogniskowała się wówczas wokół dwóch zasadniczych kwestii: wielości i ruchu oraz jedności i stałości.

Wyjaśnianie przyczynowe zawsze domaga się tego, co jest racją zmian. Wg Heraklita przyczyną zmian jest Logos (Λόγος) — Rozum świata — który wszystko przenika i pełni rolę porządkującą. Logos jest prawem konieczności i przeznaczeniem, któremu Heraklit nadaje cechy boskie.

Empedokles uważa, że główną zasadą działania w świecie jest miłość (nienawiść), która ze względu na swój antropomorficzny charakter nabiera cech przyczyn zewnętrznych; mechanizm funkcjonowania tych przyczyn opiera się jednak nie na c., ale na łączeniu elementów.

Anaksagoras postuluje istnienie Intelaktu (Rozumu, Νοῦς [Nous]) jako samodzielnego czynnika porządkującego chaos. Intelakt posiada siłę, dającą początek ruchowi i rotacji wszystkich rzeczy; nie jest on jednak oddzielony od świata — stanowi immanentną przyczynę sprawczą o naturze materialnej.

Dla Diogenesa z Apollonii powietrze (gr. πνεῦμα [pneuma]) jest nie tylko przetwarzającą się materią, ale zasadą porządkującą w sposób rozumny wszystko w tym świecie, zasadą, z której wszystko się wywodzi i wszystko do niej powraca. Rzeczy są mutacjami tej zasady, która jednak nie jest pojmowana jako relacja zewnętrzna przyczyny do skutku.

Ponieważ w tych ujęciach nie dostrzega się innej rzeczywistości niż materialna, nie można więc mówić o c. jako o jednej z przyczyn. Cały mechanizm świata polega na składaniu i rozkładaniu praelementów (ἀρχή), a jedynym motorem tego działania jest obdarzona ruchem-życiem materia. Nie ma więc potrzeby pytać o cel stawania się rzeczy, pojawia się jedynie pytanie o rację racjonalności świata; stąd położenie akcentu na inteligibilny pierwiastek tej materii; c. postrzegano jedynie w uporządkowaniu świata.

Wraz z Parmenidesa koncepcją jedności i stałości bytu pojawia się nowe postawienie zagadnienia — przyczyny jako formy czy wzoru rzeczy. Ten sposób rozumienia przyczyny wystąpił już u pitagorejczyków, którzy na bazie matematyki (i muzyki) zbudowali koncepcję rzeczywistości, z wyakcentowaniem elementu formalnego. Podstawą kształtowania się rzeczy w świecie jest to, co „ogranicza” (τὸ πεπερασμένον [to peperasmenon]) „nieograniczone” (τὸ ἄπειρον [to ápeiron]), to co powoduje powstanie kosmosu (harmonii) i stanowi wzór (formę) do naśladowania, który kryje się pod postacią liczby. Ἄριθμός [arithmós] jest rozumiana szerzej niż tylko statyczny punkt; jest pojęta jako arytmetyczna jedyńka, stanowiąca liczbę zarówno parzystą, jak i nieparzystą, liczbę od której wszystkie inne są pochodne (także w wymiarze geometrycznym), a zarazem stanowi pierwotny element konstytuujący cały świat fizyczny. To pociąga za sobą rozumienie liczby jako określonego typu relacji przyczynowej oraz podstawy poznania świata, dlatego liczba jest rozumiana jako zasada, która zawiera w sobie c. świata.

Sokrates, kierując swoje badania na wyjaśnianie natury człowieka, jego działań, zwł. rozumnej duszy, wskazuje na powiązanie przyczynowe pomiędzy światem a Bogiem jako twórczą Inteligencją, kierującą wszystko do celu (por. Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, I 4, 4). Boski Rozum, który wszystko poukładał i w którym wszystko uczestniczy — łącznie z ludzką duszą — stanowi podstawowe odniesienie działań moralnych. Przyczynę traktuje jako zewnętrzną zasadę organizacji świata; wszystkie byty tego świata uczestniczą w niej tak, jak wzór uczestniczy w rzeczach.

Dla Platona rzeczy zmysłowe są odwzorowaniem matematycznie ustrukturalizowanej natury idei (jako παράδειγμα [parádeigma]); przyczynowanie staje się typem odbicia (na wzór rzutu geometrycznego) na materię pojętą jako płaszczyzna, jako miejsce odbicia. Nawet jeżeli wszystkie idee przeniknięte są ideą Dobra, to przyczynowanie idei jest rozumiane formalnie (jako sposób organizacji), ze względu na powiązanie idei z Jednym jako zasadą. Postawienie na szczycie idei — idei Dobra, nie wyjaśnia motywu działań rzeczy świata zmysłowego, lecz wskazuje tylko na źródło pochodzenia ich formy (kształtu). Rolę przyczyny (o charakterze sprawczym) pełni demiurg, który tworzy wszystko,

co jest związane z materią, posługując się wzorem-formą. Podłoże, na którym odbijają się formy rzeczy, jest rodzajem materii (ἐκ τινος ἐκμαγείου [ék-tinos ek-magéiou]), przyjmującej wzór (odbicie) formy.

W przedstawionych koncepcjach c. utożsamiano z uporządkowaniem i odwzorowywaniem formy-idei, która sama w sobie jest pojęta jako wzór świata. Idea staje się formalnym ujęciem przasady (ἀρχή). Umieszczenie ruchu poza bytem nie pozwoliło doprowadzić do celowościowego wyjaśnienia rzeczywistości.

Koncepcja c. i jej filozoficzne uzasadnienie pojawiło się w systemie Arystotelesa w związku z pluralistyczną koncepcją bytu: bytów jest wiele i są wewnętrznie złożone. Wszelkie zmiany i działania dotyczą konkretnego bytu (substancji) i są wyjaśniane jako przechodzenie z możliwości do aktu; c. została związana z ruchem, jako jego główna racja. Byty mają różnorodną wewnętrzną strukturę i działają odpowiednio do swojej natury, dlatego Stagiryta rozważa c. na trzech płaszczyznach: 1) działania ludzkiego (świadomego działania moralnego — πρᾶξις [praksis] oraz działania twórczego — τέχνη [techne]); 2) działania w świecie natury ożywionej — γένεσις [génesis] i nieożywionej — κίνησις [kínēsis]; 3) działania pierwszego nieruchomego Poruszyciela — ὄρεξις [óreksis].

Ludzkie działanie moralne charakteryzuje się tym, że podstawą jego determinacji jest wola, wybierająca przedmiot, sposób oraz odpowiednie środki do zaistnienia działania (c. jest tutaj rozumiana jako motyw działania). Działanie twórcze (i wytwórcze) opiera się zwł. na rozumieniu c. jako wzoru, determinującego samo działanie oraz środki użyte do tego działania; sztuka jest naśladowaniem wzoru. Arystoteles, wyjaśniając tego typu działania twórcze, stosuje platońskie rozumienie przyczyny, z tym jednak, że jednym z elementów tego działania jest potencjalność materii wykorzystanej w wytwarzaniu.

Działanie w świecie natury dotyczy powstawania na drodze naturalnych przemian i kierowane jest przez naturę. Działanie jest przejawem wszelkich czynności życiowych wykonywanych przez organizmy żywe kierowane od wewnątrz formą (gatunku). C. utożsamia się z zasadą organizacji życia, dlatego forma, jako wyraz doskonałości gatunku, wskazuje na kres działań. Działania takie spotykamy także w przyrodzie nieożywionej, dotyczą one jednak wzajemnego oddziaływania żywiołów i pierwiastków w wyłanianiu nowych form.

Działanie odniesione do pierwszego nieruchomego Poruszyciela wskazuje, że on sam stanowi cel całego kosmosu, jest motywem działania i ostateczną przyczyną ruchu w całym świecie.

Arystoteles rozpatruje c. w powiązaniu z dobrem; każde działanie motywowane jest dobrem: „Wszelka sztuka i wszelkie badanie, a podobnie też wszelkie zarówno działanie jak i postanowienie, zdają się zdążać do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia” (*E. nic.*, 1094 a). Arystoteles dostrzega c. w całej rzeczywistości; c. jest zasadą działania wszelkich bytów.

W okresie wczesnochrześcijańskim c. wyjaśniano zależność świata (jego harmonię) od stwórczego aktu Boga (Atanazy Wielki, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nyssy). Wg św. Augustyna na c. wskazuje harmonia wszechświata oraz natura organizmów zwierzęcych i roślinnych. Także proces przekazywania życia kierowany jest celem, który jest dobrem dla bytów rodzących się. Jan Damasceński jeden z argumentów na istnienie Boga sformułował na podstawie

c. panującej w zmiennym świecie. Zmienność utożsamiał z bytami stworzonymi, a rację ich istnienia upatrywał w transcendentnej mocy, która jest przyczyną ruchu i planowego, wykluczającego przypadek uporządkowania w świecie.

Głębsze rozumienie c. proponuje Tomasz z Akwinu, wskazując na powszechność c. w świecie: „wszystko, co działa, działa dla jakiegoś celu”. C. obejmuje zarówno byty rozumne, jak i świat natury; c. jest istotnym elementem w wyjaśnianiu świata. Akwinata określa przyczynę celową jako naczelną: „nie ma działania bez celu”, lecz nie można wskazać na c., jeśli zostanie zanegowany fakt ruchu (jak to czyniono w koncepcjach parmenidejsko-platońskich); nie można też oddzielać ruchu od bytu. Działanie jest zawsze działaniem jakiegoś bytu, choć nie każde działanie przebiega w ten sam sposób; dlatego Akwinata rozróżnia działanie ludzkie, gdzie byt sam siebie kieruje do celu (dzięki poznaniu i woli), oraz działanie innych bytów, które są kierowane przez drugi byt (same nie poznają celu).

Wyjaśnieniem zagadnienia c. i istotnym uzupełnieniem koncepcji Arystotelesa było Tomaszowe utożsamienie celu z transcendentnym dobrem powiązaniem z bytem (jako aktem istnienia). Transcendentale dobro ujmujemy ze względu na zgodność bytu z pożądaniem. W *De veritate* Tomasz wskazuje, że „dobrem zwie się byt doskonalący coś drugiego na sposób celu” (q. 21, a. 1); dlatego cel, jako dobro w bycie, jest motywem wszelkiego działania, a pełne wyjaśnienie dopełnione jest przez wzór i sprawczość. Na tej podstawie formułuje swój dowód na istnienie Boga, zw. dowodem teleologicznym; podstawą tego dowodzenia jest c. ujawniająca się w aktywności ciał, które działają w ten sposób, aby osiągnąć to, co jest najdoskonalwsze. Takie działania wyklucza przypadek, a wskazuje na Byt, dzięki któremu wszystkie rzeczy kierowane są do celu. Odniesienie do Boga jako do pierwszej Przyczyny działania rzeczy stanowi dopełnienie w uzasadnianiu c. w świecie natury. Byty działają ze względu na wolę Stwórcy i ujawniają podstawy transcendentnego dobra.

Zaprzeczenie celowości działań. Krytyka koncepcji c. ujawnia się w nominalistycznej koncepcji W. Ockhama, redukującej wszelkie przejawy działania do działań jednostkowych; c. jest tu kategorią myślową, nie ma realnego odniesienia w rzeczywistości. Drugim źródłem negacji koncepcji c. był, zapoczątkowany przez Galileusza, postulat prowadzenia rozważań filozoficznych na bazie wyników nauk przyrodniczych. W XVII w. zaprzeczenie c. wynikało z stosowania w filozofii metody matematycznej i wyjaśniania świata materialnego czynnikami mechanicznymi. Mechanicyzm, wyjaśniając rzeczywistość, sprowadził ją (na wzór parmenidejski) do jednorodnych elementów, dlatego nie mógł w pełni uzasadnić powstawania i zmian, jakie dotyczą każdego bytu — powstawanie i ginięcie jest rozumiane wyłącznie jako składanie i rozpad elementów.

Redukcja przyczyn arystotelesowskich do matematycznych racji i ogólnej zasady przyczynowości o charakterze ciągu działania sił pojmowanych jako *vis a tergo* (siły napędzającej od tyłu) i *vis a fronte* (siły pociągającej od przodu) zastępuje c. w systemie Kartezjusza.

B. Spinoza wskazuje, że o celu można mówić tam, gdzie istnieje jakieś działanie — a w bytach matematycznych nie ma działania; są one tworami funkcjonującymi w obrębie przyczynowości czysto formalnej i zaprzeczają c.

Dla Kanta c. jest aprioryczną kategorią ludzkiego intelektu. To rozwiązanie przejęła w XX w. fenomenologia, podkreślająca rolę świadomości w konstytuowaniu celów.

A. Comte uznał, że w nauce nie ma miejsca dla koncepcji c., gdyż podstawowe pytanie naukotwórcze brzmi — „jak?”. Stanowi ono podstawę formułowania praw o charakterze fizykalnym, a to wyklucza wszelkie rozważania metafizyczne. Podobnie wypowiadał się K. Darwin, wskazując, że harmonii w przyrodzie nie tłumaczy c., lecz dobór naturalny i walka o byt.

Pod koniec XIX w. powstały koncepcje dopuszczające wyjaśnianie przez c., ale tylko wtedy, gdy wyjaśnianie sprawcze nie jest wystarczające. Jedną z głównych przeszkód do przyjęcia c. jest antropomorfizm (P. Janet, G. Siegmund, I. Różycki).

Współcześnie c. rozpatrywana jest zwł. w naukach przyrodniczych, jako sposób opisu zjawisk; jest podporządkowana wyjaśnianiu sprowadzającemu wszystko do przyczyny sprawczej i ma w nauce jedynie wartość heurystyczną (Z. Kochoński).

Kontekst odkrycia c. Przy wyjaśnianiu c. na plan pierwszy wysuwa się rola pytania — „dzięki czemu?” (διὰ τί [diá ti]). C. jest odczytaniem rzeczywistości w aspekcie tego pytania. Arystoteles wskazuje w *Fizyce* (198 a), że istnieje tyle przyczyn, ile jest odpowiedzi na pytanie „dzięki czemu?”. Charakterystyczną cechą tego pytania jest to, że samym swoim sformułowaniem odsłania obraz świata pluralistycznego (niejednoelementowego). Wcześniejsi filozofowie (presokratycy) pytali „z czego?” zbudowane są rzeczy, pytali o ἀρχή [arché] — zasadę. Wg Arystotelesa świat jest złożony, a pytanie „dlaczego?” rozumie się zawsze tak: „dlaczego coś czemuś przysługuje?”; „pytać się dlaczego rzecz jest sobą samą, to nie pytać o nic” (*Met.*, 1041 a 10–15). Analiza pytania „dlaczego?” — zasadniczego pytania naukotwórczego — staje się podstawą metody badania rzeczywistości. Arystoteles zmierza do poznania realnych rzeczy i wyjaśnienia ich przez przyczyny (materialną, formalną, sprawczą i celową); pyta o powód istnienia lub działania — ze względu na co, po co (τὸ οὗ ἕνεκα [to hoú hénéka]) coś jest lub działa — czyli o przyczynę celową. Pytanie o przyczynę celową może być postawione ze względu na realne związanie jej z rzeczywistością. Decyduje o tym złożeniowa koncepcja bytu, której podstawą jest substancja, stanowiąca „coś” (podmiot) wszelkich odniesień i będąca czymś pierwszym (pierwsza definicyjnie, poznawczo i czasowo), uzasadnieniem bytowania i rozumienia właściwości (tamże, 1028 a 10 — 1028 b 7). W świecie występuje nie jedna naczelna substancja, ale wiele substancji, i każda z nich stanowi podstawę (tożsamościową) odniesień — konkretny byt.

Innym powodem pojawienia się pytania „dlaczego?” jest rozumienie ruchu jako ściśle zwiazanego z bytem. Arystoteles nie absolutyzuje ruchu (samego w sobie), lecz podkreśla, że ruch jest zawsze ruchem czegoś w czymś, a więc dotyczy zwł. substancji oraz przypadłości lub relacji. Nie ma ruchu poza rzeczami; sposób powiązania ruchu z bytem wyjaśnia teorią aktu i możliwości, która tłumaczy zmiany zachodzące między bytami i wewnątrzbytowe. Ruch jest wyrazem bytowania rzeczy oraz ich natury. Dlatego ostatecznie przyczyna ruchu jest aktem pierwszym dla jego zaistnienia, nazwana pierwszym nieporuszonym Poruszyicielem (ἀκίνητος κίνητης [akínetos kinetés]); stanowi on przyczynę ce-

lową ruchu w świecie, ponieważ porusza, sam nie będąc poruszany. Punktem węzłowym jest tu rozumienie c. jako miłości — pożądania (ὄρεξις [óreksis]) najwyższego Dobra, które staje się motywem wszelkiego działania. „Pożądane jest to, co jawi się jako dobre” (tamże, 1072 a 26–28).

Istotnym zagadnieniem w wyjaśnianiu c. jest dziedzina φύσις [physis] (wiedzy o naturze), a zwł. nauki biologiczne. Arystoteles zapoczątkował nowe podejście do zagadnień biologicznych, wskazując na specyficzną metodę; wcześniej badania nad przyrodą nie wychodziły poza granicę opisu i praktycznego zastosowania. Stagiryta wskazał, że świat organizmów żywych jest światem niejednorodnym (niesprowadzalnym do siebie) i wymaga wyjaśnienia innego, niż tylko opartego na opisie i wskazaniu immanentnej przyczyny sprawczej czy przypadku (Empedokles). Byty ożywione, czyli takie, które rodzą się, wzrastają, dochodzą do dojrzałości i w końcu zanikają, złożone są z części niejednorodnych (heterogenicznych). Fakt ruchu zwierząt staje się najistotniejszą cechą, pozwalającą na wyjaśnienie ich budowy; te części, z których ruch bierze swój początek, różnią się od nieruchomych. Zdolność organizmu do poruszania się (choćby najprymitywniejszego, np. asymilacji) ujawnia w sobie uorganizowanie części niejednorodnych, z których byt ten jest złożony, i jest dobrem całego organizmu jako wewnętrzna forma gatunku. W wyjaśnianiu ich uorganizowania konieczne jest odniesienie do naczelnej przyczyny ruchu. Arystoteles uważa, że: „pierwsza jest ta przyczyna, którą zwiemy celową. Ona bowiem jest »racją logiczną«, a racja logiczna stanowi punkt wyjścia zarówno w dziełach sztuki, jak i w twórcach Natury” (*Part. an.*, 639 b). Tak pojęta c. jest racją poruszania się organizmów, ale jednocześnie stanowi o kresie ruchu, którym jest forma (gatunek).

C. można rozważać jako charakter działania — odniesieniem jest tu kres działania lub motyw działania. Kres utożsamiany jest z zakończeniem działania i odnosi się zwł. do wewnętrznej przyczyny bytu (formy). Motyw działania zyskuje szerszy kontekst przez odniesienie do dobra.

Uzasadnienie c. W filozofii klasycznej wskazuje się na c. wszystkiego, co istnieje (każdego bytu). Będąc ściśle związaną z transcendentnym dobrem, c. stanowi sedno rozważań dotyczących działania wolitywnego i wszelkich zmian. Ukazanie powszechności celu wymaga analizy działania w jego podstawowych aspektach. Działanie jako niesamodzielny stan bytowy można wyjaśnić wyróżniając i analizując determinujące go czynniki: podmiot działający (wytwarzający działanie), przedmiot działania oraz realną rację zachodzenia działania.

Analizując podmiot działający zauważamy, że nie we wszystkich bytach działanie zachodzi w ten sam sposób, dlatego — ze względu na formy działania — możemy wyróżnić 3 grupy bytów: 1) byty obdarzone intelektualnym poznaniem, które same determinują swoje działanie do poznanego celu — byty osobowe; 2) byty posługujące się poznaniem zmysłowym, których działanie celowe zamyka się w świecie materii i dokonuje się na mocy skłonności naturalnych (instynktów) — świat zwierząt; 3) byty pozbawione narzędzi poznawczych (intelektualnych i zmysłowych), których działanie celowe ujawnia się w uporządkowaniu wykonywanych funkcji — rośliny, materia organiczna i nieorganiczna.

Wszystkie te byty podlegają naturze celowego działania, jednak każdy z nich realizuje ją na swój sposób. Możemy wyróżnić 2 rodzaje dążenia do celu: 1) byty same z siebie dążące do celu — tym charakteryzuje się działanie człowieka oparte na wolnej woli; 2) byty skierowane do celu ze względu na inny byt — w taki sposób działa cała niesamoświadoma przyroda. Istotą celowego działania tych bytów — jak wskazuje św. Tomasz w *Sumie teologicznej* (I, q. 2, a. 3) — jest to, że „zawsze albo najczęściej działają w ten sam sposób, ażeby osiągnąć to, co jest najdoskonalsze”. Ich c. jest pochodna od woli Stwórcy, a jej wyjaśnienie dokonuje się przez wskazanie na transcendentálne dobro.

Wyróżnienie bytów w aspekcie celowego działania narażone jest na zarzut antropomorfizmu — zarzut, że świadome osobowe działania celowe nieprawomocnie przenosi się na świat bytów niesamoświadomych. Obserwując zmiany zachodzące w świecie przyrody, zauważamy jednak, że byty te również podlegają uporządkowanemu działaniu (a nie przypadkowi), a to świadczy o celowym ich zdeterminowaniu przez skłonność do działania wyznaczoną przez naturalną, wrodzoną formę tych bytów; w samej podstawie tego działania nie ma miejsca na przypadek.

Każda z wymienionych grup bytów podlega w działaniu zewnętrznym przedmiotowym odniesieniom. Nie ma działania bez przedmiotu działania, działanie nieuprzedmiotowione jest jak niebyt, dlatego czynnik przedmiotowy jest czynnikiem determinującym działanie — dzięki niemu zachodzi działanie i jest takie, a nie inne. Moment początkujący działanie (wytrącenie z bierności, możliwości bytu) pojawia się ze względu na ów czynnik, którym jest cel — racja zaistnienia działania. Jego ontycznym fundamentem jest dobro. Już tu pojawia się pożądanie dobra, którego konsekwencją jest działanie. Działanie jest przyporządkowane dobru, które je determinuje. Dobro jest tym, co jest pożądane i co stanowi rację-motywy działania. C. ujawnia się więc w zdeterminowanym działaniu bytów ze względu na czynnik, który jest motywem powstania i istnienia działania.

W naturę każdego realnego bytu wpisane jest wewnętrzne, realizujące się analogicznie pożądanie, które wypływa z upodobania dobra. Wyrazem tego upodobania jest miłość naturalna, ujawniająca się w dążeniu wszystkich bytów do zachowania istnienia, przekazywania istnienia, wzrastania, a u człowieka — przez świadomą miłość. Miłość naturalna jest pierwszym i podstawowym dążeniem całej natury; u człowieka ujawnia się ona jako pragnienie szczęścia. Zarówno miłość naturalna bytów, jak i świadoma miłość człowieka spełnia się dopiero w Dobru naczelnym — w Bogu.

W pełnym procesie działania wyróżniamy także inne nieodzowne elementy, takie jak: 1) przyczynowanie wzorcze, które wpływa na uporządkowanie działania (wybór sposobu działania); 2) przyczynowanie sprawcze, ostatecznie realizujące fakt działania; sposób ich współwystępowania realizowany jest analogicznie do charakteru działania oraz bytu działającego. Najbardziej autonomiczny sposób działania występuje w ludzkim działaniu moralnym, którego podstawę, oprócz wymienionych elementów, stanowi wolność. Wolność w ludzkim działaniu ujawnia się w aktach decyzyjnych — wyborze sądu praktycznego o realizowaniu poznanego dobra (autodeterminacja). Funkcja poznawcza jest warunkiem koniecznym, lecz niewystarczającym ludzkiego działania, i należy raczej do elementu wzorczego.

W sferze ludzkich działań, które zasięgiem ogarniają wszelkie dziedziny kultury, c. stanowi istotny czynnik wyjaśniający. Negacja c. jest równoważna z negacją osobowego charakteru tych działań i prowadzi do błędnych rozwiązań w pojmowaniu człowieka oraz powoduje powstawanie utopijnych wizji świata. Zaprzeczenie c. jest równoznaczne z negacją Boga, który jest poprzez transcendentale dobro ostateczną przyczyną c. w naturze.

Paweł Gondek

Celowość w naukach przyrodniczych rozpatruje się w następujących aspektach: semantycznym, metodologicznym oraz treściowym.

Aspekt semantyczny. W biologii problem c. uwarunkowany jest sposobem wskazywania (wprost lub pośrednio) na realizowane w przyrodzie cele; ma to miejsce w analizie poznawczego ujęcia zorganizowanych układów, ich strukturalnych lub behawioralnych całości; charakterystykę c. można wyrazić nie tylko w języku jawnie teleologicznym (cel i jego pochodzenie), ale także w kryptoteleologicznym (funkcja, kierunek korzystny, przystosowany). Stosowanie języka kryptoteleologicznego w przyrodoznawstwie wywołało liczne kontrowersje, w wyniku których ukształtowały się różne stanowiska.

Zwolennicy teleologicznego aprioryzmu i monizmu twierdzą, że dostrzegane w przyrodzie przejawy celowości, zw. niekiedy faktami celowymi, wykrywalne są jedynie w świecie biologicznym (I. Różycki) lub w przyrodzie martwej (M. Morawski). Kierunek ten, posługując się językiem teleologicznym uformowanym poza kontekstem poznania empirycznego, stosuje w naukach przyrodniczych nieuprawomocnioną w nich ontologię, doprowadza tym samym do pomieszania płaszczyzn poznania naukowego i filozoficznego (lub teleologicznego). Terminy teleologiczne nie są, wbrew pozorom, terminami obserwacyjnymi, lecz teoretycznymi, a opowiedzenie się za c. w przyrodzie jest zawsze teoretyczną interpretacją jej doświadczalnych przejawów. Język teleologiczny wyraża empirycznie ujmowane treści, wyjaśnia je i pozwala na przewidywanie nowych. Wynik rozstrzygnięć uzależniony jest zazwyczaj także od filozoficznej teorii bytu założonej w sposób nieuwyraźniony. Krytycy tego stanowiska (C. G. Hempel, J. G. Kemeny, Ph. Frank) twierdzą, że z języka przyrodniczego należy wyeliminować terminy teleologiczne, ponieważ utrudniają one sformułowanie ważnych praw naukowych, stanowiących podstawę dalszych operacji naukotwórczych; terminologia ta wprowadza do nauki elementy treściowe empirycznie nierozstrzygalne. Jej zwolennicy (É. Gilson, E. E. Harris) twierdzą natomiast, że bez posłużenia się terminami teleologicznymi nie można wyrazić i wyjaśnić wszystkich zjawisk, które zaobserwowano w zachowaniu wysoko zorganizowanych układów. Pogodzenia powyższych rozbieżności podjęli się zwolennicy — mającego wiele odmian — stanowiska kompromisowego (E. Nagel, I. Scheffler, H. Lehman, M. Beckner, J. Canfield, R. B. Braithwaite, C. Ducasse), którzy uznając poznawczą i wiedzotwórczą rolę języka teleologicznego, zakładają jego aktualną lub potencjalną przekładalność na język nieteleologiczny; jest to próba reinterpretacji kantowskiego pojmowania zasady c., tj. zasady refleksji stosowanej w ujmowaniu zjawisk jako regulatywnej reguły metodologicznej, a nie jako konstytutywnego warunku doświadczenia. Kategorie teleologiczne traktuje się tu jako narzędzia tworzenia wiedzy o przyrodzie (równoważne kauzalnym lub

im podporządkowane — w sprawie tej trwa spór), mające co najmniej wartość heurystyczną (A. A. Kocharński).

W naukach przyrodniczych problem c. pojawia się w wyniku analizy zawartości treściowej terminów teleologicznych w kontekstach, w jakich one występują. Treść tych terminów jest uboższa od podobnych w filozofii, gdyż w jej zakres nie wchodzi moment intencjonalności i przyczynowania; to spowodowało próby ustalenia nowej terminologii, np.: „teleonomia” (C. S. Pittendrigh), „formalna teleologia” (N. Rescher, W. Stegmüller), „techniczne pojęcie celu” (M. Beckner). Język teleologiczny można zastosować w teoriach przyrodniczych pod warunkiem, że będzie adekwatnie wyrażał i wyjaśniał dane obserwacji i eksperymentu. Brak jednolitej koncepcji biologii teoretycznej usprawiedliwia różne interpretacje: 1) redukcjonistów (K. Schaffner), zgodnie z głoszoną przez nich całkowitą redukcją biologii do fizyki, uważają ten język za zbędny; 2) rzecznicy autonomizmu poznania biologicznego uważają ten język za ściśle teoretyczny, a wartość semantyczną tego języka charakteryzują w zależności od sposobu pojmowania podstaw autonomizmu (ontologiczna — M. Polanyi, epistemologiczna — N. Bohr, W. Elsasser, pragmatyczna — M. Beckner, F. Ayala). Ujęcie to jest raczej programem (a nie precyzyjną koncepcją), który wyznacza właściwy kierunek poprawnego rozwiązywania problematyki c. w naukach biologicznych. Nadając wyrażeniom teleologicznym znaczenie empirycznie uprawomocnione, harmonizuje z ich bogatszym rozumieniem w filozofii klasycznej i teologii.

Jerzy Czyżewski

Aspekt metodologiczny. Konieczność stosowania c., jako metodologicznego postulatu badań, spowodowana jest eksplanatywną niewystarczalnością biologicznej teorii doboru naturalnego, zasady maksymalnej prostoty i optymalnych organizacji oraz tezami kombinatoryki, teorii informacji i biologii molekularnej; teorie te nie wyjaśniły dotąd, dlaczego jakieś struktury powstają na odpowiednim etapie ewolucji.

Metodologiczny postulat c. występuje w dwóch odmianach: 1) metody finalne stanowią odrębny i niezbędny sposób opisu rzeczywistości, zwł. tych procesów, których nie można wyjaśnić wyłącznie za pomocą metod przyczynowych (jednak nie odwrotnie). Opis celowościowy nie jest redukowalny, lecz komplementarny do przyczynowego, a ich odrębność wynika stąd, że jednym zjawiskom w przyrodzie przypisuje się cechy finalne, a innym nie. Metoda teleologiczna ma wartość heurystyczną, gdyż prowadzi do nowych odkryć; 2) celowa metoda opisu i wyjaśniania zjawisk jest podporządkowana metodzie kauzalnej i funkcjonalnej, a zatem twierdzenia finalne można sprowadzić do kauzalnych lub funkcjonalnych.

Aspekt treściowy. Finalistyczne lub afinalistyczne ujęcie ewolucyjnej linii rozwoju świata ożywionego oraz dynamizmu układów abiotycznych, a zwł. biotycznych (filogeneza i ontogeneza), jest uwarunkowane przyjmowaną koncepcją nauki, implikacjami filozoficznymi i światopoglądowymi biologa oraz szerszym lub węższym rozumieniem c. Stąd różnorodność stanowisk: od skrajnie agnostycznych — przez mechanistyczne — do teleologicznych. Wśród przyrodników przyjmujących teleologiczną interpretację biokosmosu można wymienić następujące stanowiska: 1) działanie celowe właściwe jest tylko człowiekowi świadomie stawiającemu sobie cele i przewidującemu przyszłe sytuacje, do któ-

rych dostosowuje środki. Zależnie od okoliczności ukierunkowuje swe działania, w wyniku których osiąga rezultaty w formie wytworów materialnych (wszelkiego typu przedmioty) i duchowych (wytwory kultury); 2) działanie celowe właściwe jest także zwierzętom, zwł. obdarzonym psychiką zwierzęcą (zwierzęta mające zdolność przewidywania); 3) właściwość celowego działania mają również rośliny, co uwydatniają dokonujące się w nich procesy (plastyczność, zdolność do samoregulacji); 4) celowe działanie jest nawet właściwością maszyn, które można ukierunkować do przekazywania i przetwarzania informacji, a także do samoregulacji.

Wśród przyrodników nie ma zgodności na temat tego, czy c. jest atrybutem struktury czy funkcji, lub też czy c. właściwa jest organizmowi jako całości, a ujawnia się przez strukturę i funkcję. Za c. związaną ze strukturą świadczyłoby podporządkowanie całości części, ich wzajemne zharmonizowanie i zorganizowanie, trwałość w czasie, wykonywanie określonych zadań (metabolizm, anabolizm), ekonomiczność, użyteczność. Na korzyść c. funkcjonalnej przemawia przyczynowe powiązanie ze sobą funkcji (skorelowanie) w ich ukierunkowaniu, pomimo zmiennych warunków wewnętrznych i zewnętrznych, w dążeniu do osiągnięcia efektów niezbędnych do zachowania istnienia oraz rozwoju osobniczego i gatunkowego, a także zdolność samoregulacji, adaptacji, akomodacji, asymilacji. Na rzecz c. jako atrybutu całości organizmu świadczy fakt, że w świecie istot żywych rozwój funkcji przebiega równoległe z rozwojem struktury; struktura modyfikuje funkcję, a funkcja strukturę.

Stanisław Mazierski

Bibliografia: W. Theiler, *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Z 1925, B 1965²; N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, B 1951, 1966²; Krąpiec Dz II 221–241; B. Dembowski, *Czynnik rozumu w ujęciu przyczyny celowej*, *Collectanea Theologica* 35 (1964), 39–62; T. Żeleźnik, *O właściwą interpretację finalizmu tomistycznego*, RF 12 (1964) z. 1, 53–63; Z. Kochański, *Problem c. we współczesnej biologii. Fakty, interpretacje, światopoglądy*, Wwa 1966; Krąpiec Dz VII 463–468; J. Owens, *Theology of Nature in Aristotle*, *The Monist* 52 (1968), 159–173; M. P. Lerner, *Recherches sur la notion de la finalité chez Aristote*, P 1969; É. Gilson, *D’Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, P 1971; S. Kowalczyk, *Argument z c. w tomistycznej filozofii Boga*, SPCh 11 (1975) z. 1, 75–113; M. A. Krąpiec, *Czy człowiek bez celu?*, CzK 6–7 (1995), 5–36.

Jerzy Czyżewski, Paweł Gondek, Stanisław Mazierski