

PRZYCZYNY BYTU (gr. αἰτία [aitía], αἰτίων [áition]; łac. causa) – racje powstawania i zmiany bytu danego nam w codziennym doświadczeniu; realne czynniki pozwalające rozumiejąco wyjaśnić strukturę rzeczy (czym jest, z czego jest) oraz działanie bytu, jego motyw i sposób realizacji.

Przyczyna jest czymś (kimś) konkretnym, a nie abstrakcyjną zasadą – myślowym tworem, co umożliwia niesprzeczne wyjaśnianie zmiennej rzeczywistości. Przyczyna jest zawsze przyczyną czegoś, czyli realnie istniejącego bytu, który stanowi przedmiot filozoficznego (metafizycznego) poznania wyjaśniającego.

Z HISTORII KONCEPCJI PRZYCZYN. Historyczne wprowadzenie do *Metafizyki* Arystotelesa (księga I) w swej zasadniczej treści obejmuje zagadnienie przyczyny. Poznanie przyczyn to dla Arystotelesa cecha poznania naukowego. Jeśli poznanie naukowe jest poznaniem rzeczywistości w świetle jej przyczyn, to dotychczasowe ujęcia poznawcze dokonane przez filozofów były ujęciem poznawczym rzeczywistości w świetle jakiejś przyczyny – ἀρχή [arché], która tłumaczyła istniejący świat.

Jaka zatem była ta ἀρχή, którą poprzednicy Arystotelesa uważali za rację bytu i całej rzeczywistości? Na pytanie to odpowiedział Stagiryta w rozdz. 7 księgi I *Metafizyki* – przytaczając przy wskazanej przyczynie stanowiska wielu filozofów. W rozdz. 3 księgi I wymienił 4 przyczyny: materialną, formalną, sprawczą i celową, które uzasadniają konkretną rzeczywistość.

Dla filozofów przedarystotelesowskich pierwszą i najbardziej oczywistą przyczyną była tzw. przyczyna materialna – materia, do której, i to w zasadzie wyłącznie, usiłowali sprowadzić całą rzeczywistość. Filozofujący fizycy jońscy uważali, że tylko wówczas można poznać naturę świata, gdy zostanie wskazany podstawowy składnik rzeczy. Uznali, że jest nim materia – tworzywo, z którego składają się wszystkie rzeczy; z materii wszystko powstaje i do niej powraca, ona więc tłumaczy naturę kosmosu.

Niektórzy filozofowie usiłowali dookreślić naturę tej materii. Tales z Miletu sądził, że naczelną zasadą świata jest materia w postaci wody; związek wody z przejawami życiowymi prawdopodobnie był przyczyną, dla której jeden z siedmiu starożytnych mędrców doszedł do takiego przekonania, zgodnego z mitologią, upatrującą początków świata w Oceanie i Tetydzie. Naczelny przejaw materii w postaci powietrza postrzegali Anaksymenes i Diogenes z Apollonii, a Hipposos z Metapontu i Heraklit z Efezu uznali ogień

za podstawowy pierwiastek materii. Empedokles z Agrigentu, przyjmujący czynnik materialny za przasadę świata, uważał, że materia jest wielopostaciowa i występuje w świecie jako woda, powietrze, ogień i ziemia. Anaksagoras z Klazomenaj przyjmował nieskończoną jakościowo ilość pierwiastków materialnych.

Ponadto, Anaksagoras zwrócił uwagę na istnienie przyczyny sprawczej jako źródła ruchu. Ci z filozofów, którzy dostrzegli konieczność istnienia czynnika sprawczego ruchu w kosmosie, posunęli się w wyjaśnianiu natury świata dalej od swoich poprzedników, przyjmujących tylko czynnik materialny, wiążący mocniej ich teorie z monistycznymi koncepcjami.

Przyjęcie czynnika sprawczego nie u wszystkich zaważyło na bardziej realistycznym wyjaśnianiu świata, niektórzy bowiem, przyjąwszy czynnik sprawczy, z jakichś powodów zarzucili dociekania nad tym zagadnieniem, poprzestając na analizie czynnika materialnego, jak to widać w przypadku Parmenidesa i tych, którzy sprawstwo wiązali z jakąś postacią materii.

Ci filozofowie, którzy zwrócili uwagę na ruch jako pochodzący od czynnika sprawczego, różnili się w twierdzeniach na temat ilości źródeł ruchu, a tym samym czynników sprawczych; te jawiły się bądź jako jedne, natury intelektualnej (u Anaksagorasa), bądź mnogie (u Empedoklesa, Parmenidesa, Demokryta).

Wraz ze szkołą pitagorejską i Platonem nastąpił dalszy rozwój myśli filozoficznej. Dostrzeżono w świecie czynniki formalne, konstytuujące treść rzeczy-bytu, stanowiące o jedności bytu i jego niepodzieloności. Już pitagorejczycy, jak to wskazuje Arystoteles w księdze I *Metafizyki*, odkryli elementy stałe i organizujące treść rzeczy. Dopiero jednak Platon, w dużej mierze pod wpływem Sokratesa i jego teorii cnoty, dostrzegł stałość i powszechność treści-bytu. Takie stanowisko było najbardziej zbliżone do szkoły pitagorejskiej, a także do koncepcji Parmenidesa.

Sokratesową naukę o niezmienności i powszechności zasad moralnych Platon rozciągnął na całą rzeczywistość, wskazując niezmienną istotę rzeczy, stanowiącą przedmiot definicji w ideach oderwanych od świata zmysłowego. Przedmiot definicji istnieje bowiem w stanie idealnym, dostępnym intuicywnej myśli. Idea jest formą tożsamą ze sobą, a przez to jedną, niezmienną i wieczną. Rzeczy zmienne – z tego powodu niepoddające się naukowemu poznaniu – są

tylko partycypacją prawdziwej rzeczywistości – idei. Cała filozofia Platona jest – wg Arystotelesa – filozofią przyczyny formalnej utożsamionej z ideami.

Do wyróżnionych w historii filozofii typów przyczyn: materialnej, sprawczej i formalnej, Arystoteles dodał czwarty typ: przyczynę celową, która również ontycznie uzasadnia czyny, zmiany i ruch, będąc motywem, dla którego coś raczej działa niż nie działa.

Uzasadnienie historyczne koncepcji czterech przyczyn zostało wyraźnie wskazane w tekstach Arystotelesa. Jest ono ważne, a nawet może uchodzić za dostateczną rację powstania jakiejś teorii, nie zastępuje jednak uzasadnienia rzeczowego. Na czym polega rzeczowe uzasadnianie wg Arystotelesa? Przyjmuje się, że koncepcja czterech przyczyn była dla Stagiryty czymś oczywistym:

„Że zaś są przyczyny i że w takiej liczbie, jak mówimy, to oczywiste, albowiem tyle jest pytań »dzięki czemu«. Ostatecznie bowiem dotyczy »dzięki czemu« albo tego, czym jest coś w rzeczach niepodlegających zmianom, np. tworach matematyki (sprowadza się bowiem ostatecznie do definicji czegoś prostego lub proporcjonalnego czy czegoś innego); albo tego, co najpierw poruszyło, jak np. dlaczego wznieśli walkę? – ponieważ ograbili; albo tego, ze względu na co? – aby panować; albo wreszcie w rzeczach, które powstają – materia. Jasne więc, że w takiej liczbie i takie są przyczyny. Skoro zaś są cztery przyczyny, fizyk ma je wszystkie poznać i o wszystkie pytając »dzięki czemu« – jako fizyk – będzie dowodził materii, formy, poruszydela i tego, ze względu na co” (*Phys.*, 198 a 14–27).

Mimo że Arystoteles zadeklarował, że koncepcja czterech przyczyn jest oczywista, to jednak w tekście *Metafizyki* zamieścił jej rzeczowe uzasadnienie. Ważny w tym względzie jest tok rozumowań w rozdz. 17 księgi VII. Zwrócił tam uwagę, że substancja jest w tłumaczeniu świata jakąś zasadą i jakąś przyczyną. W przypadku przyczyny pytamy o nią: „dzięki czemu” (διὰ τί [diá ti]). „Pytać się zaś »dzięki czemu«, zawsze znaczy pytać się »dzięki czemu« jakaś cecha przysługuje jakiemuś podmiotowi [...]. Pytać się »dzięki czemu« jakaś rzecz jest właśnie nią samą, znaczy nie pytać się w ogóle” (*Met.*, 1041 a 13–15).

Aby pytanie było sensowne i odpowiedź rzeczowa, muszą być, zdaniem Stagiryty, w danej rzeczy czy w danym układzie wyróżnione elementy, które tłumaczą, dlaczego coś jest właśnie takie – w jakimś aspekcie. Gdyby więc nie

było wielości elementów (rzeczy, cech itp.), a był tylko element jeden, to pytanie „dzięki czemu?”, czyli „dzięki jakiemu elementowi coś jest czymś w danym aspekcie?” – byłoby pozbawione sensu, gdyż każda rzecz niezłożona jest sama przez się oczywista. Arystoteles szczegółowo uzasadniał konieczność istnienia elementów w rzeczy lub układzie bytów, aby pytanie „dzięki czemu” można było zasadnie postawić. Złożenie rzeczy z wielości bytów jest oczywistym uznaniem pluralizmu bytowego. Stagiryta stał na takim stanowisku, gdy twierdził, że byt jest mnogi.

Skoro pluralizm bytowy jest możliwy jedynie przy bytowym złożeniu z wielości elementów, to jest sens pytania o przyczyny w różnych aspektach, zarówno pod adresem zbioru bytów, jak i poszczególnego bytu, a nawet jest sens pytania, który element spośród wielu uzasadnia rzecz w danym aspekcie.

Chodzi o ustalenie pytania pierwszego, naczelnego, i wykrycie przyczyny zasadniczej, naczelnej. W systemie Arystotelesa przyczyną naczelną, do której można sprowadzić inne typy przyczyn, jest przyczyna formalna. Niezależnie od tego można ustalić, że pytanie o przyczynę formalną będzie pierwszym i naczelnym pytaniem systemowym. W filozofii wg Stagiryty chodzi o uzyskanie odpowiedzi, w jego rozumieniu, naukowej. Ponadto u Arystotelesa z koncepcjami przyczyn wiąże się teoria nauki: poznanie naukowe we wszystkich dziedzinach, w których występują przyczyny, jest właśnie ich poznanie (zob. *Phys.*, 184 a 10 n.); „[...] wiedzę należy brać z pierwszych przyczyn [...]” (*An. post.*, 71 b 9–12).

Zasadniczym przedsięwzięciem dla poznania naukowego jest ustalenie przedmiotu danej wiedzy czy nauki; bez wyznaczenia przedmiotu naukowego poznania nie zaistnieje żadne zorganizowane poznanie. Przedmiot naukowego poznania, w myśl postulatu postawionego w teorii nauki przez Platona, a nawet jeszcze przez Parmenidesa, musi być stały i niezmienny, powszechny i konieczny. Powszechność i konieczność jest zasadniczym warunkiem zaistnienia naukowego poznania, gdyż to, co jest zmienne, nie zasługuje na wysiłek intelektualny i należy do dziedziny poznania niepewnego (δόξα [doksa]).

Jakie są zasadnicze źródła konieczności i powszechności przedmiotu poznania? Arystoteles jako realista szukał ich w bycie, w rzeczy, i znalazł w postaci formy. Forma sprawia, że to, co czymś bywszy, nadal jest (gdyż jest tym, dzięki czemu coś jest czymś), sprowadza się ostatecznie do przedmiotu

definiowania; „to, co jest pierwsze i dzięki czemu coś jest, to jest to przyczyną i zasadą” (*Met.*, 983 a 28). Wg Arystotelesa, to forma jest naczelnym czynnikiem rzeczy; ona decyduje o jedności bytu i jest podstawą definiowania rzeczy, gdyż organizuje rzecz, konstytuuje byt, jest racją jego stałości oraz niezmienności, a przez to i konieczności. Gdyby więc nie było formy, pojętej jako element konstytuujący bytowość i konieczność bytową, nie byłoby możliwe wyznaczenie koniecznego i powszechnego przedmiotu naukowego koniecznościowego poznania.

Okazuje się jednak, że forma nie jest jedynym elementem tworzącym byt, gdyż byt jest mnogi, a przez to wewnątrz złożony. Obok formy jako elementu jednoczącego i konstytuującego bytowość są jeszcze inne elementy rzeczy. Wszystkie te elementy w stosunku do formy jako elementu jednoczącego i organizującego, można potraktować łącznie, jako elementy organizowane, determinowane; poddane analizie w VIII księdze *Metafizyki* okażą się albo następstwem formy, albo dadzą się sprowadzić do drugiego elementu pozaformalnego – materii jako podłoża zmian. Arystoteles zdawał sobie sprawę, że byty podlegają zmianom od wewnątrz. Jeśli zmiana ta czasami dochodzi aż do zmian substancjalnych, to w każdym bycie istnieje wewnętrzny powód (uzasadnienie) takich zmian. Podłożem zmian jest materia, dlatego gdziekolwiek dokonuje się realizacja nowego bytu drogą zmian, tam można dostrzec materię jako korelat formy.

Istnieje też inny aspekt wykazania przyczynowej roli materii w systemie Arystotelesa: „U wszystkich bowiem rzeczy, których substancja jest w materii, widzimy, że jest wiele, i to nieograniczenie wiele [jednostek] tego samego gatunku” (*De caelo*, 278 a 18). Dla Stagiryty jednostka jest wielokrotnym przejawem jakiegoś gatunku, który konstytuuje forma substancjalna rzeczy. Forma sama z siebie jest dla niego ogólna i konieczna. Skoro jest ogólna i konieczna, staje się mnoga w dostrzegalnym świecie materialnym, rodzi się pytanie: co powoduje uwielokrotnienie indywidualnych form? Stagiryta stał na stanowisku, że to dzięki drugiemu czynnikowi konstytuującemu byt – dzięki materii następuje jednostkowanie bytów materialnych. Obok formalnego czynnika bytu, warunkującego zrozumiałość bytu, definiowalność, a przez to wiedzę opartą na koniecznościowych stanach rzeczowych, istnieje inny czynnik, zw. materią, warunkujący zmiany oraz wielość – bytowy pluralizm, w wyniku jednostkowania form (ogólnych i koniecznych).

Innym aspektem ruchu i zmiany jest konieczność przyjęcia przyczyny sprawczej. Dla Stagiryty ruch jest czymś najbardziej oczywistym i pierwotnym. Jednak tak oczywiście pojęty ruch domaga się również wytłumaczenia, tym bardziej, że przyjęta przez Arystotelesa definicja ruchu – jako aktu bytu będącego w możliwości jako takiej – zawiera w sobie element, który należy tłumaczyć przez samozrozumiałe, aktualne czynniki. Wyjaśnianie ruchu doprowadziło do odkrycia materii jako pierwszego podmiotu zmian. Odkrycie czynnika skrajnie potencjalnego nie daje jednak wyjaśnienia ruchu. Obok czynnika materialnego w wyjaśnianiu faktu ruchu istnieje jeszcze czynnik aktualny, a jest nim sprawca, pojęty jako źródło ruchu. Przyczyna sprawcza u Arystotelesa ma szeroki zakres i na kanwie analiz ruchu występuje jako jedno z najważniejszych pojęć porządkujących jego system.

W systemie Arystotelesa z przyczynowością sprawczą wiąże się cel, który jest racją zaistnienia ruchu. Osiągnięcie celu przez czynnik sprawczy jest równocześnie kresem ruchu.

Arystotelesowskie przyczyny występują zasadniczo łącznie, jako konieczne, wzajemnie się uzupełniające czynniki stanów rzeczowych, będących kresami a quo oraz ad quem ruchu. Jeśli w dziedzinie przyczyn wewnętrznych, czyli materii i formy, korelacja ta jest ścisła i występuje w kategoriach aktu i możliwości, to w dziedzinie przyczyn zewnętrznych nie jest tak ścisła, a przynajmniej nie występuje w jednoznacznych warunkach. Nie w każdym przypadku cel w jednakowy sposób wpływa na faktyczne działanie. Znaczący to, że nie z jednakowych racji i nie w tym samym znaczeniu cel stanowi zawsze czynnik konstytuujący bytowość dynamiczną, przejawiającą się w ruchu. Jeśli Arystoteles określa cel, jako to, „co nie jest już ze względu na coś innego, lecz ze względu na co jest wszystko inne” (*Met.*, 994 b 9–10), to w jego pismach występują 3 dziedziny celowego działania: bytów nierozumnych, bytu ludzkiego oraz Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela.

Formułując teorię przyczyn, a ponadto uzasadniając koniecznościowo koncepcję czterech przyczyn, okazał się Arystoteles pierwszym wielkim systematykiem, który zsyntezował słuszne intuicje filozofów wcześniejszych. Przez przyjęcie teorii czterech przyczyn Stagiryta skierował myśl filozoficzną do badania rzeczywistego, materialnego świata. Świat ten można poznać wówczas, gdy odkryje się te pierwsze czynniki przyczynowe. Są one sobie

przyporządkowane i wzajemnie się dopełniają, w różnych aspektach, na sposób możliwości i aktu.

Znaczenie nazwy „przyczyna” w dzisiejszym rozumieniu wiąże się, wskutek uwarunkowań historycznych koncepcji przyczynowości, z funkcją przyczyny sprawczej w rozumieniu arystotelesowskim. Na skutek nominalizmu i mechanistycznych koncepcji filozoficznych nawiązujących do Kartezjusza, a także rozumienia przyczynowości podanego przez Hume’a, ogólną koncepcję przyczynowości ograniczono do funkcji przyczynowania sprawczego, a właściwie do związku przyczynowego pomiędzy układami sił w przyrodzie. Takie postawienie sprawy miało ułatwić naukową analizę związków między wydarzeniami. Pod wpływem analizy związków przyczynowych kształtowała się nowa koncepcja nauki, w której w miejsce naukotwórczego pytania: „dzięki czemu?” coraz bardziej dochodziło do głosu pytanie: „jak?”.

ZASADA – PRZYCZYNA. Kontekst dociekań metafizycznych jest nierozdzielnie związany z pierwotnym naukotwórczym pytaniem „dzięki czemu?”. Pytanie to nadal utrzymuje zasadniczą wartość, mimo naukotwórczego znaczenia (ale tylko dla nauk szczegółowych) pytania „jak?”. Tylko na gruncie pytania „dzięki czemu?” można szukać ostatecznych odpowiedzi filozoficznych, wyjaśniających zmienną rzeczywistość, czyli powstawanie, przemiany i niszczenie bytu. Odpowiedzi te sprowadzają się do wskazania na „czynniki, od których cokolwiek realnie pochodzi jako od nich zależne w bytowaniu”. W tradycji arystotelesowskiej te właśnie czynniki noszą nazwę przyczyn zewnętrznych: celu i sprawcy (także wzoru) oraz wewnętrznych: materii i formy.

Tak pojęta przyczyna jest bliska prastaremu pojęciu ἀρχή (principium), zw. w języku Pol. początkiem-zasadą. „Początek-zasada” nie zawsze wyraża wpływ na bytowanie wraz z zależnością w istnieniu, co jest treścią pojęcia przyczyny-czynnika. Zwykło się zaznaczać, że tylko ten początek-zasadę można nazwać przyczyną, który realnie wpływa na bytowanie zależnego od siebie zdarzenia czy stanu bytowego.

Gdy zwrócimy uwagę na istotny moment przyczynowania, jakim jest realna pochodność skutku wraz z zależnością w istnieniu, to czynnik materialny można nazwać przyczyną, bowiem swoiście (analogicznie) bierze on udział w ukonstytuowaniu bytu i jego trwaniu.

Przyczyna materialna. Przeprowadzone rozważania nad zagadnieniem materii i formy jako elementów składowych bytu należy uzupełnić o informację na temat faktu przyczynowania materii, bowiem zagadnienie materii i formy jest zarazem omówieniem koncepcji przyczyny materialnej i formalnej.

Pytamy zatem, co konstituuje przyczynę materialną jako realną przyczynę bytu? Mając na uwadze przeprowadzoną analizę stawania się substancjalnego, można się zgodzić z Arystotelesowym określeniem przyczyny materialnej jako tego, z czego coś powstaje i trwa. Definicja ta odróżnia przyczynowanie materialne od funkcji tzw. braku, który jest negatywną racją stawania się czegoś (brak formy posągu w drewnie jest racją negatywną jej wprowadzania), a jednocześnie wskazuje na pozytywną rolę materii w bytowaniu – „z niej” coś powstaje i ona „nadal trwa” w utworzonym bycie. Rzeczywiste przyczynowanie materii jest zależne od jej „natury”, która jest czystą możliwością i dlatego może się wyrazić tylko we współdziałaniu czysto biernym, czyli doznawaniu podmiotu jako takiego. Materia jako czysta potencjalność w zespole czynników wpływających na bytowanie skutku materialnego może być tylko bytową racją tego, że coś wypływa z jej natury. Samo doznawanie, czyli bierność podmiotu jako podmiotu, jest istotnym czynnikiem w funkcji przyczynowania materii. Jeśli np. artysta rzeźbi w drewnie, to samo drewno, biernie poddające się działaniu artysty, doznające działania, jest realnym czynnikiem-przyczyną wpływającą na bytowanie skutku – wyrzeźbionego posągu. Gdyby nie było materiału biernie poddającego się, nie zaistniałby pożądaný skutek. Doznawanie jest zatem istotną funkcją przyczynowania materii. Realizuje się ono w sensie właściwym w materii pierwszej w stosunku do formy, a w sensie analogicznym można je wykryć w: a) materii i formie (bądź samej formie) w stosunku do istnienia; b) całości materialnej w stosunku do przypadłości; c) jednej przypadłości w stosunku do drugiej (np. ilości w stosunku do miejsca położenia); d) realnych dyspozycjach w stosunku do nowych form bytu (substancjalnych lub przypadłościowych).

O skutkach przyczynowania materialnego można mówić tylko w sensie analogicznym, gdyż to sama materia wchodzi w swój skutek. Są one trojaki: przyjęcie formy; ukonstituowanie wraz z formą całości bytu materialnego; bycie podmiotem powstawania. Skutki te są związane z wyróżnioną funkcją

przyczynowania materialnego. Bez materii forma materialna nie mogłaby zaistnieć, jak również całość bytu materialnego, a także przemiany powstałej całości.

W tym potrójnym skutku materii można zwracać uwagę na doniosłe momenty przyczynowania materii, jakimi są: 1) „zaistnienie” formy, która jako byt niepełny, nie może występować sama, niezależnie od materii; 2) ograniczenie formy; 3) powodowanie jej „nieudzielalności”, gdyż materia jest ostatecznym podłożem; 4) jednostkowanie form; 5) uwarunkowanie jedności substancjalnej.

Wszystkie te zagadnienia związane z przyczynowaniem materii są tylko aspektem natury materii pierwszej. Rozumienie materii pierwszej jest zatem podstawą zrozumienia przyczynowania materialnego.

PRZYCZYNA FORMALNA. Czynniki formalny wraz z materią tworzą klasę tzw. przyczyn wewnętrznych bytu materialnego. Funkcja przyczynowania tego typu czynnika jest niezrozumiała bez uwzględnienia funkcji przyczynowania czynnika materialnego. Wszystko co powiedziano na temat materii i formy jako wewnętrznych składników bytu oraz doprecyzowanie zagadnienia przyczynowania materii jest nieodzowne do zrozumienia podanych tu sformułowań – mają one charakter dopowiedzeń do szerzej zarysowanej struktury wewnętrznej bytu. Zagadnienie przyczyny formalnej okazało się dwudzielne: w postaci koncepcji przyczyny formalnej wewnętrznej, konstytuującej byt od wewnątrz, oraz przyczyny formalnej zewnętrznej, czyli wzorczej, dlatego przyjrzymy się obu aspektom przyczynowania formalnego.

Przyczyna formalna wewnętrzna. Forma bytu jest korelatem materii, wraz z którą konstytuuje jeden materialny konkret. I jak materia jest możliwością bierną, tak forma jest aktem, który konstytuuje treść bytu materialnego. Forma jest aktem istotnym samym w sobie. Dlatego funkcja przyczynowania formy wyczerpuje się w aktualizowaniu materii: stąd skutek takiego aktualizowania nie różni się od samej formy, o ile ta znajduje się w przyporządkowanej sobie materii. Połączenie materii i formy jest całkowicie bezpośrednie (wyklucza się tu możliwość jakiegoś vinculum substantiale lub vinculum accidentale w postaci jakiegokolwiek siły), jako połączenie możliwości i aktu. Zasadniczym przejawem możliwości i aktu jest materia i forma. Gdyby akt-forma sam przez się bezpośrednio nie organizował treści materii, to zaniknęłaby jedność istotna (substancjalna) bytu, a ponadto koncepcje materii jako czystej możliwości oraz

formy jako aktu istotnego byłyby sprzeczne, gdyż koncepcja jakiegokolwiek pośrednika pomiędzy materią i formą suponowałaby, że zarówno jedna, jak i druga istnieją samodzielnie, uprzednio (przed ich połączeniem się). Ewentualne istnienie materii i formy przed istnieniem złożonego bytu nie dałoby się pogodzić z faktem pluralizmu bytowego. Zatem forma sama przez się bezpośrednio aktualizuje materię i w tym wyraża się jej istotny moment przyczynowania.

Skoro forma sama z siebie (jest to analiza czysto abstrakcyjna, forma bowiem nie istnieje przed jej zjednoczeniem się w bycie, istnieje tylko byt i dopiero w istniejącym bycie można wyróżnić formę; suponując taki stan rzeczy, możemy jednak abstrakcyjnie rozpatrywać samą w sobie formę i jej istotne funkcje) jest aktem, to przez to jest ona niezłożona i niepodzielna. Funkcja formy to istotna organizacja materii, nadanie jej treści „takiej oto”, jaką znajdujemy w każdym złożonym bycie materialnym. To forma jest racją porządku, działania takiego, a nie innego, oraz wyobrażeniowo-pojęciowej poznawalności bytu.

Forma może spełniać wszystkie funkcje tylko wówczas, gdy jest w realnym bycie, czyli wtedy, gdy istnieje byt. Istnienie bytu jest aktem co do natury wcześniejszym od formy, gdyż jest ostatecznym aktem bytu, który konstytuuje byt jako byt. Forma, suponując istnienie bytu pod aktualnym istnieniem, organizuje materię do określonej treści i określonego sposobu działania. W porządku tzw. przyczyny materialnej (czyli w porządku niedoskonałościowym) forma jest „wcześniejsza” od aktu bytowego istnienia. Jednak nie forma jest racją istnienia bytu, lecz istniejący byt występuje w określonej treści ukształtowanej przez akt formy. To właśnie zdeterminowanie ostateczne materii do takiej, a nie innej treści, jest istotną funkcją przyczynowania formalnego. Materia tylko dzięki formie może być realnym bytem, czyli może rzeczywiście istnieć. Stąd sprzeczne jest istnienie materii bez żadnej formy.

Jeśli pierwotnym skutkiem działania formalnoprzyczynowego jest aktualizowanie materii przez ukonstytuowanie jej treści (pod aktualnym istnieniem), to skutkiem drugorzędym jest usunięcie formy poprzedniej. W bycie realnie istniejącym wraz z nastaniem formy nowej w potencjalność materii przechodzi forma stara, ponieważ pomiędzy formami istnieje przeciwstawność braku (*oppositio privationis*). Jedna forma nie usuwa więc

drugiej pozytywnie, ale jedynie nie jest możliwe współistnienie w jednym podmiocie dwóch form substancjalnych, gdyż istnienie jednej jest równocześnie nieistnieniem drugiej, brakiem formy drugiej.

Proces „usuwania” form starych (przechodzenie ich w potencjalność materii) i następowanie form nowych dokonuje się w zależności od stopnia bytowej doskonałości formy. Formy bardziej doskonałe przechodzą ten proces pozaczasowo (in instanti), a formy niższe prawdopodobnie mogą realizować się w dłuższych odcinkach czasu. Zarówno jedne, jak i drugie pojawiają się i zanikają w wyniku narastania nowych dyspozycji materii, znajdującej się pod poprzednią formą.

Przyczyna formalna zewnętrzna. Koncepcja przyczyny wzorczej łączy się z Platońską teorią idei jako zasadniczych przyczyn rzeczy zmiennych. Rzeczy zmienne byłyby tylko niedoskonałym odbiciem idei, jak promienie Słońca odbijające się w wielu kałużach są niedoskonałym odbiciem samego Słońca. Świat zmienny, jako partycypujący w bytowaniu idei niezmiennych, nie stanowi właściwego przedmiotu dociekań filozofa, przedmiot ten stanowią byty naprawdę bytujące, tzn. idee.

Znana jest krytyka Platońskiej teorii idei, jaką przeprowadził Arystoteles. Krytyka ta spowodowała, że koncepcja idei w czystej postaci nie mogła się już ostać na terenie myśli filozoficznej, jej elementy jednak pozostały. Arystoteles w pewnym zakresie przejął Platońską koncepcję idei, ale jej działanie zacieśnił do przejawów życia intelektualno-wytwórczego. Uważał przy tym, że wzór jest przyczyną formalną, istniejącą jednak poza samą rzeczą – w intelekcie wytwórcy. Idea jest wzorem, z którego naśladownictwa powstaje realny byt. Dlatego przyczyna wzorcza jest dopełnieniem przyczynowania formalnego w rzeczach wytwarzanych przez ludzi; jest przyczynowaniem formalnym dokonywanym z zewnątrz.

Teorię idei rozbudowali Augustyn z Hippony i Tomasz z Akwinu. Wg Augustyna, idea jest formą, którą coś naśladuje z zamierzenia działającego, ustalającego sobie cel. Wg Akwinaty, idea jest tym, co artysta oglądając, usiłuje odtworzyć. Oba określenia stały się klasyczne; zbudowano je na wzór definicji ścisłych, gdzie funkcję tzw. rodzaju najbliższego spełniają wyrażenia „forma” lub „id”, a funkcję różnicy gatunkowej dalsze człony określenia, które bliżej charakteryzują naturę idei-wzoru, przeciwstawiając idee formie podmiotowej, która organizuje byt od wewnątrz. Ponadto określenia te

wskazują, że siedliskiem idei-wzoru jest intelekt kierujący (wzbogacony o idee) działaniem wytwórczym nieprzypadkowym.

Należy określić, jaka jest natura idei i sposób jej przyczynowania. Czym jest idea wzorcza w swej strukturze bytowej? Jeśli ideę umieszczamy w intelekcie wytwórcy, to czy jest to zwyczajne pojęcie o rzeczy, czy jakiś specjalny stan naszych pojęć? W klasycznej tradycji filozoficznej przyjmuje się, że pojęcia istniejące w intelekcie można rozpatrywać dwojako: a) jako pojęcia spontaniczne, przedstawiające stan obiektywny jakiejś rzeczy; b) jako pojęcia, o ile są zreflektowane, a więc o ile są wzięte za przedmiot poznania w aspekcie ich reprezentacji, czyli o ile reflektującemu intelektowi przedstawiają określoną treść, którą my świadomie z refleksją kontemplujemy. Tak ujęte pojęcie nie jest już tylko tym, „w czym poznajemy” (in quo), ale tym, „co poznajemy” (quod). Przedstawioną i uwyrażnioną treść można naśladować w wykonywaniu jakiegoś dzieła. Zreflektowane pojęcie w aspekcie reprezentacji jest planem rzeczy, która ma być wykonana. Zreflektowana zatem treść pojęcia jest wzorem rzeczy mającej powstać.

Wzór nie różni się realnie od pojęcia, ale jest tym samym pojęciem, o ile ujmujemy je w jego funkcji dodatkowej. Pierwotną funkcją pojęcia jest reprezentowanie treści bytowej w celu jej poznania. Pojęcie jest łącznikiem między podmiotem poznającym a rzeczą. Wtórą funkcją pojęcia może być stanie się odrębnym przedmiotem poznania. Na samo pojęcie zwracamy specjalną uwagę, przebudowujemy je, czyli konstruujemy świadomie, i naśladujemy je w produkowaniu wytworu.

Idea-wzór istnieje formalnie tylko w intelekcie poznającym i konstruującym pojęcia (naniesienie planu na papier jest już naśladowaniem idei istniejącej w intelekcie). Idea-wzór jest czynnikiem uzasadniającym tworzenie rzeczy przez człowieka, ponieważ determinuje czynności (sprawstwo) ludzkie do takiej właśnie, a nie innej treści. Bez wzoru kierującego działaniem nie byłoby możliwe powstawanie jakiegokolwiek rozumnego wytworu.

Przyczynowanie wzorcze jest związane z funkcją przyczyny celowej i sprawczej. Na całokształt realnego działania ludzkiego składają się te 3 czynniki-przyczyny. Proces działania świadomego jest następujący: w wyniku poznania spontanicznego powstaje pierwsze chcenie (poruszenie emocji), czyli pierwsza miłość przedmiotu – i to właśnie uchodzi za moment przyczynowania

celowego – która to miłość „determinuje się” dokładniej przez zreflektowanie (względnie skonstruowanie) treści poznawczej (moment pojawienia się idei-wzoru), a następnie zdeterminowana przez wzór przyczyna celowa determinuje ukierunkowane i określone działanie, którego „powołanie” do realnego bytu jest momentem konstytuującym samo sprawstwo, czyli przyczynowość sprawczą. Idea-wzór spełnia funkcję czynnika determinującego realne działanie w określonym kierunku. To, co w literaturze popularnofilozoficznej nazywa się przyczynowaniem celowym, jest w gruncie rzeczy przyczynowaniem wzorczym, które nie może wystąpić samodzielnie, ale wyłącznie w kontekście przyczyny celowej i sprawczej. Sponuje przy tym istnienie celu, a determinuje (jest wcześniejsze) sprawczość.

Zagadnienie przyczyny wzorczej jest jaśniejsze i na ogół nie budzi sporów, gdy chodzi o analizę ludzkiego działania przyczynowego. W filozofii jednak, gdy uwzględnimy istnienie Absolutu jako racji istnienia świata, przyjmuje się również istnienie idei w intelekcie Boskim.

Idee boskie. Zagadnienie sposobu bytowania idei w umyśle Boskim jest wyjaśniane analogicznie do istnienia idei w umyśle człowieka. Tomasz z Akwinu konieczność idei uzasadniał następująco: „Trzeba przyjąć z konieczności, że w umyśle Boga są idee. To, co po grecku nazywamy ideą, po łacinie nazwiemy formą. Stąd przez idee rozumiemy formy rzeczy istniejące poza rzeczami. Forma zaś jakiejś rzeczy istniejąca poza nią, może być przyporządkowana bądź do tego, by była wzorem tej rzeczy, której – jak się wyrażamy – jest formą; bądź jest przyporządkowana do tego, by była źródłem [zasadą] poznania tej rzeczy. W ten sposób formy umysłowopoznawcze bywają w podmiocie poznającym. Ze względu na obie te sprawy, konieczne są idee, co następująco się ujawnia. Tam bowiem, gdzie następuje powstawanie nieprzypadkowe, jest konieczne, by forma stawała się celem jakiegokolwiek powstawania. A ten, który działa [powoduje powstawanie], nie działałby ze względu na formę, jeśliby podobieństwa tej formy w sobie nie posiadał; co realizuje dwojako. W niektórych bowiem sprawach uprzednio istnieje, istnieniem naturalnym, forma rzeczy mającej się stać, jak w przypadku, gdy człowiek rodzi człowieka, a ogień powoduje powstanie ognia. W niektórych zaś sprawach forma ta istnieje istnieniem poznawczym, jak u tych, którzy dokonują sprawstwa na drodze intelektualnej. W ten sposób podobieństwo domu uprzednio istnieje w umyśle budowniczego. I takie istnienie formy

można nazwać ideą domu, gdyż mistrz zamierza upodobnić dom do formy, jaką skonstruował w swym umyśle. A skoro świat nie powstał na drodze przypadku, lecz uczynił go Bóg, sprawiający poprzez intelekt [...], to jest konieczne, by w umyśle Boskim istniała forma, na podobieństwo której świat został uczyniony. I właśnie na tym polega koncepcja idei” (*S. th.*, I, q. 16, a. 1).

Zdaniem Akwinaty, w umyśle Boga jest tyle idei rzeczy, ile istnieje rzeczy, bowiem każda rzecz ma swoją własną ideę. W umyśle Bożym są idee jako racje wszystkich rzeczy, co nie stoi w sprzeczności z niezłożonością Boga (dla zachowania tej niezłożoności przedtem głoszono, że Bóg posiada tylko ideę pierwszego stworzenia, a ta dopiero dalsze idee), bowiem wielość idei istnieje w Bogu na sposób czegoś jednego („[...] idea wytworu znajduje się w umyśle jako to, co się pojmuje, a nie jako forma, dzięki której się pojmuje i dzięki której intelekt aktualnie poznaje. Forma bowiem domu w umyśle budowniczego jest czymś, co on poznał i na podobieństwo czego konstruuje w danym materiale dom. I nie jest to przeciw niezłożoności Boskiego intelektu, że rozumie On wiele. Byłoby niezgodne z Jego niezłożonością, jeśliby Jego intelekt został zaktualizowany wieloma formami. Dlatego w umyśle Boskim istnieje wiele idei, ale jako poznane przezeń. Można to następująco unaocznic. Bóg poznaje doskonale swoją istotę, poznaje ją przeto na wszelkie sposoby, jakie są możliwe. Poznaje się zatem nie tylko w tym aspekcie, wedle którego jest sam w sobie, ale także w aspekcie udzielania się analogicznego na zewnątrz – na stworzenia. Każde zaś ze stworzeń posiada swą określoną gatunkową doskonałość, o ile w jakiś sposób uczestniczy w istocie Boskiej, wyrażając Jej podobieństwo. Zatem Bóg, o ile poznaje swą istotę mogącą się udzielić analogicznie określonemu stworzeniu, poznaje to stworzenie w jego własnych racjach i idei” – tamże, a. 2).

Metafizyczne poznanie natury rzeczy sięga zatem aż do problemu idei Boskich, Boskiego poznania, a w efekcie – do teorii partycypacji. Teoria ta opiera się na analogii z wytworami człowieka – wytworami sztuki, w których naczelną rolę spełnia idea wytworzona przez człowieka w procesie poznania oraz samo dzieło będące odzwierciedleniem tej idei, a wytworzone za pomocą woli i sił witalno-mechanicznych. Podobnie (analogicznie) rzecz się ma z Bogiem, który stwarzając rzeczy sprawia, że sam jest partycypowany jako wzór, sprawca i cel. Rzeczy zaś partycypują w Nim, będąc ograniczone w swej wewnętrznej strukturze, ograniczone przez element możliwościowy, materię. W

metafizycznym poznaniu natury jest więc konieczne poznanie teorii idei, partycypacji, bowiem te elementy są suponowane przy poznawaniu (odkrywaniu inteligibilności) natury rzeczy, a przez to i faktów pochodnych, jak np. obecności zła.

Jeśli twierdzimy, że poznanie metafizyczne sięga aż do wzoru, jakim jest idea Boska, nie znaczy to, że takie poznanie jest oderwane od egzystencjalnego aspektu bytu. Jedną bowiem z istotnych różnic między metafizyką a naukami szczegółowymi jest to, że te ostatnie posługują się tylko pojęciami uniwersalnymi, podczas gdy metafizyka zasadniczo opiera się na pojęciach transcendentalnych. Tak więc w badaniu natury rzeczy nauki szczegółowe, posługując się pojęciami uniwersalnymi, nigdy nie mogą – chcąc pozostać w zgodzie ze swym przedmiotem i metodą badań – doszukiwać się pierwszego wzoru badanej rzeczywistości. W naukach szczegółowych poznając rzeczy, tworzymy definicje, prawa, teorie, które w ciągu dziejów uściślamy; na wypracowaniu tych definicji i teorii kończy się zadanie nauki. Naukowiec posługujący się pojęciami uniwersalnymi nigdy nie ma rzeczowych koniecznych podstaw do szukania ostatecznie istniejącego w bycie transcendentnym wzoru. Natomiast w filozofii bytu zawsze wychodzimy od danych egzystencjalnych, wychodzimy od stwierdzenia istnienia konkretnego bytu, który jest bytem przygodnym. Uwzględniając przygodność tego bytu, czyli pamiętając, że jest to byt ontycznie pochodny, dostrzegamy, że zrozumiałość natury tego bytu nie jest czymś kończącym się tylko w bycie, że jest ona pochodna (zrozumiałość bytu) od Bytu Pierwszego, który jest źródłem istnienia. Byt, będący źródłem istnienia i partycypacji, jest zarazem źródłem jego zrozumiałości, czyli inteligibilnej natury. W poznawaniu natury bytu i docieraniu do jego idei podstawą są dane egzystencjalne, a nie abstrahowanie od nich, jak przy tworzeniu pojęć uniwersalnych, którymi posługuje się nauka; dlatego w filozofii nie dokonuje się poznawczego przejścia z analizy natury oderwanej od istnienia do analizy wzoru, idei rzeczy.

W szczególności nie ma jakiejś rzeczy ogólnej, jakiejś awicenniańskiej „natury trzeciej”, przebywającej gdzieś w pleromie czy intelekcie Logosu.

Akwinata słusznie zwrócił uwagę, że w umyśle Boga nie ma jakiejś idei ogólnej czy idei ogólnych, jak to przyjmowali filozofowie arab., odrzucając w konsekwencji koncepcję Bożej opatrności, jako że Bóg, nie posiadając idei jednostkowych, nie ustanawia jednostkowych praw i nie interesuje się

jednostkami, a jedynie daje prawa ogólne i interesuje się bytami ogólnymi; szczegółowe przypadki, nie ogarnięte Boską opatrnością, znajdują się w stanie bezładu, walki i tragedii. Idee są jednostkowe, dla każdej rzeczy oddzielnie. Akwinata wyraził to w sformułowaniu, że każde ze stworzeń ma własną ideę („unaquaeque creatura habet propriam speciem”), bowiem każdy z bytów jest pochodny od Bytu Pierwszego, każdy więc poszczególny byt ma swój odrębny, indywidualnie konieczny charakter; każdy jest jakoś „zaplanowany”, a przez to samo każdy konkretny byt ma własną ideę. Nie ma więc platońskich idei ogólnych przeniesionych do umysłu Boskiego.

Zagadnienie idei-gatunków w intelekcie Boga powstało w wyniku pomieszania faktu istnienia idei ze sposobem poznawania poprzez idee. Otóż w intelekcie Boskim każda rzecz ma odrębną ideę, tzn. każdą rzecz Bóg odrębnie zaplanował i jako odrębną poznaje. Jednak sposób poznania tych odrębnych idei przez Boga jest na sposób Boski, na sposób istnienia Boga. Bóg, będąc bytem absolutnie niezłożonym, nie może w sobie posiadać wielości idei od strony sposobu poznania (nie przedmiotu), ma więc w tym aspekcie tylko jedną ideę, którą jest On sam. W sobie, w swej istocie, wszystko widzi szczegółowo, widzi swą istotę jako nieskończenie partycypowalną przez rozmaite byty odeń pochodne. W Bogu, mając na względzie sposób poznania, jest tylko jedna idea. Jego istota, w której On wszystko najdokładniej poznaje. Ale „widzi” wszystko szczegółowo, a więc każda rzecz poznana przez Niego jest w Nim ideą szczegółową. W Bogu nie ma zatem i być nie może żadnych „idei gatunkowych”, bowiem sposób poznania Boga jest absolutnie niezłożony, tzn. dokonujący się tylko w świetle niezłożonej idei, czyli w świetle idei, którą jest On sam.

Idee ogólne, a więc także idee gatunkowe, czyli „gatunki”, powstają tylko w wyniku aktu poznawczego człowieka. Człowiek bowiem intelektualnie, pojęciowo nie może niczego poznać konkretnie, tylko ogólnie, w oderwaniu od materii. Skoro materia jest czymś jednostkowym i jednostkującym, to człowiek w poznaniu intelektualnym, pomijając spontanicznie (na mocy specjalnie funkcjonujących władz naturalnych, zw. intelektem czynnym) materię jednostkową, uogólnia ją, schematyzuje, a przez to tworzy pojęcia klas (szerszych i węższych), zw. gatunkami i rodzajami. Rodzaje i gatunki są więc węższymi i szerszymi pojęciami – ideami człowieka o rzeczach konkretnych, podobnych do siebie na skutek pochodności od

jakiegoś wspólnego pnia drogą naturalnego rodzenia lub jednorodnych przemian. Byty pochodzące od jakiegoś wspólnego pnia posiadają „taką samą” podstawową strukturę bytową. Zespół elementów konstytuujących konkretny byt na skutek pochodzenia od wspólnego pnia ma w sobie sieć relacji koniecznych, które mogą być pominięte przy dokonywaniu schematycznego, abstrakcyjnego poznania. Jana, Marię, Kazimierza nazywamy człowiekiem, gdyż w każdym z tych konkretów dostrzegamy wiele elementów, czyli bytowych części, które przez odpowiednie „ułożenie się”, przez odpowiednią relację, a właściwie zespół relacji, sieć relacji, tworzą obiektywną podstawę do objęcia ich wszystkich wspólną nazwą „człowiek”, która jest wyrazem jednego pojęcia czy idei ogólnej człowieka. Idea ogólna, gdy dotyczy istotnych struktur bytowych, nazywa się gatunkiem, i to wówczas, jeśli jest bardziej zdeterminowana i ujmuje cechy istotne. Jest rodzajem, gdy ujmuje cechy bardziej ogólne, potencjalne.

Gatunek czy rodzaj to pojęcia ogólne dotyczące istotnych cech bytowych. Pojęcia te mają oparcie w strukturze samej rzeczy, która jest partycypacją Boskiej idei konkretnej, poznanej przez Boga w sposób absolutnie prosty i niezłożony. Nie ma natomiast jakiejś partycypacji idei ogólnej, gdyż tej w Bogu nie ma, jak nie ma „trzeciej natury” a parte rei. Natura trzecia, idea ogólna, gatunek, to tylko rezultaty sposobu ogólnego poznania intelektualnego, pojęciowego, wpływającego ze struktury materialno-duchowej człowieka. Intelpekt nie może poznawać pojęciowo inaczej, jak tylko ujmując relacje konieczne, a przez to ogólne, zeschematyzowane i niezmiennie, i to właśnie nosi nazwę poznania niematerialnego, gdyż opartego na czynnikach formalnych, a nie materialnych, jednostkowych, zmiennych, niekoniecznych.

Poznanie koniecznych, powszechnych stanów bytów dokonuje się w nas na drodze naukowej indukcji, która potrafi po wielu zabiegach – niekiedy długich i żmudnych – doprowadzić do ujęcia natury ogólnej (a więc koniecznych, relatywnie niezmiennych cech bytowych). Abstrakcyjna natura jest odbiciem ludzkiego ogólnego sposobu poznania.

Problem poznawalności natur w aspekcie koniecznym, ejdetycznym oraz metafizyczne rozumienie tego zagadnienia tłumaczyłoby nam inteligibilność rzeczy oraz ich „gatunkowość”.

Przyczyna sprawcza. *Przyczyna sprawcza główna*. Zagadnienie przyczyny sprawczej ma obszerną literaturę, gdy zwróci się uwagę, że łączy się ono z pokrewnym, ale o epistemologicznym wydźwięku zagadnieniem zasady przyczynowości. Połączenie to nastąpiło wówczas, gdy zaczęto negować przydatność czterech przyczyn w wyjaśnianiu świata, a samą przyczynowość sprowadzono do przyczynowania sprawczego, pojmując je jako „ideę związku koniecznego” pomiędzy stanami dynamicznej rzeczywistości. Zasada przyczynowości stanowi epistemologiczny wyraz przyczynowania sprawczego, w realnym świecie występującego zawsze w kontekście innych współprzyczyn. Jednak czym innym jest zasada przyczynowości, a czym innym działanie przyczyny sprawczej lub analiza tego działania.

Precyzowanie się koncepcji przyczyny sprawczej. Koncepcja przyczyny sprawczej w jej tradycyjnym rozumieniu przechodziła zasadnicze modyfikacje związane z odmiennym pojmowaniem bytu (mimo tożsamości sformułowań słownych). Chodzi tu o teorie dwóch klasyków metafizyki: Arystotelesa i Tomasza z Akwinu. Arystotelesowski obraz świata opiera się zarówno na rezultatach filozoficznej interpretacji świata, jak i na naiwnym jeszcze wówczas stanie nauki, zwł. astronomii. Cały kosmos dla Arystotelesa, podobnie jak dla wszystkich gr. filozofów, był bytem koniecznym, a więc istniał zawsze.

Taki świat podlegał najrozmaitszym przemianom. Przemiany te najgłębiej sięgały bytów w sferze podksiężycowej, a więc bytów ziemskich. Sfery nadksiężycowe, „boskie”, a więc sfery planet i gwiazd stałych, były zbudowane z innego niż świat podksiężycowy pierwiastka, z piątej esencji (quinta essentia), czyli eteru. Ciała niebieskie jako boskie nie podlegały zmianom od wewnątrz, czyli przemianom substancjalnym, a jedynie zmianom przypadłościowym, zwł. ruchowi lokalnemu. Bóg Arystotelesa był w ogóle niezmienny, ale ten Bóg świata nie stworzył, nie uformował, a nawet o świecie nic nie wiedział, myśląc tylko o sobie, jako czysta myśl. Ten Bóg był jednak racją ruchu świata, gdyż był przedmiotem nieustannej kontemplacji Pierwszej Inteligencji, która z kolei poruszała inne sfery niebieskie, a pośrednio wprawiała w ruch ciała niebieskie.

W takiej koncepcji świata być przyczyną sprawczą, znaczyło jedynie być źródłem ruchu w świecie podksiężycowym i nadksiężycowym. Źródłem ruchu mógł być oczywiście tylko byt samodzielnie istniejący, czyli substancja, w

której istotną rolę spełniała forma. Dlatego w systemie Arystotelesa źródło ruchu sprowadza się zawsze do formy rzeczy. Forma sama z siebie ma naturalne inklinacje (a formy poznawcze posiadały inklinacje sobie współmierne, które przejawiały się w postaci pożądań poznawczych do dobra), a realizowanie tych inklinacji dokonywało się przez ruch, który doprowadził ciała naturalne do przemian bądź przypadłościowych, bądź istotnych (wyłącznie w świecie podksiężycowym), substancjalnych. Przemiany te dokonywały się zawsze w świecie istniejącym wiecznie, tak że przy przyczynowaniu sprawczym zawsze dokonywała się tylko przemiana uprzednio istniejących bytów.

W takim właśnie kontekście należy rozumieć słynne Arystotelesowe określenia ruchu, mówiące, że przyczyna sprawcza jest tym, skąd pierwotnie emanuje ruch lub że jest pierwotnym i samoistnym źródłem, z którego na zewnątrz wyzwała się ruch. W takich określeniach wskazywano na różnice między przyczyną sprawczą i przyczynami wewnętrznymi. Przyczyna sprawcza miała być źródłem pierwszego impulsu ruchu na zewnątrz siebie, w przeciwieństwie do źródła poruszenia do wewnątrz, jakimi było działanie formy i materii. Przyczyna sprawcza miała być zasadniczo bytem substancjalnym, a w nim forma była tym istotnym principium, z którego naprawdę w sensie fizycznym (a nie metaforycznym, jak przy przyczynie celowej) emanował ruch.

Arystotelesowe definicje przyczyny sprawczej przejęło średniowiecze, zwł. Tomasz z Akwinu. Definicje te umieszczone w innej niż arystotelesowska koncepcji bytu i w innym obrazie świata, mimo równokształtnego zapisu, posiadały zupełnie inne znaczenie.

Wg Akwinaty i całej myśli chrześcijańskiej świat nie jest tworem koniecznym, zawsze istniejącym, lecz miał początek w stwórczym działaniu Boga. Wprawdzie myśl filozoficzna nie potrafiła dać odpowiedzi na pytanie, czy świat istnieje od zawsze, a więc czy nie ma czasowego początku, czy też taki początek posiadał. Przygodna pochodność świata od Absolutu – już nie od Demiurga, lecz od Stwórcy – była w średniowieczu, pod wpływem Biblii, powszechnie uznana. Wprawdzie nowa koncepcja przyczynowości sprawczej była całkowicie odmienna od koncepcji Arystotelesa, mimo to myśl średniowieczna przyjmowała taki sam obraz budowy świata, jaki mu przekazała starożytność: a więc hierarchiczny układ sfer: od sfery

podksiężycowej poczynając, a na sferze najwyższej – gwiazd stałych, czyli tzw. niebios kończąc; przy tym niebiosa miały swą zewnętrzną stronę gwiazdzistą, a ponad nimi było właściwe niebo empiryjskie. Wyobraźnia średniowiecza uzupełnia starożytny astronomiczny obraz kosmosu.

Filozofowie średniowieczni potwierdzali wyobrażenia filozofów starożytnych, jednak w całej koncepcji zaistniała zupełnie nowa sytuacja metafizyczna, a mianowicie obecność i nieustanne działanie sprawcze Absolutu w świecie, na skutek czego tzw. ruchy kosmiczne przestały pełnić zasadniczą rolę, stając się jedynie typowym działaniem „przyczyn drugich”, działaniem analogicznym do tego, jakie spotykamy w świecie podksiężycowym.

Czy to ze względu na autorytet Arystotelesa, czy z umiłowania tradycji nie zmieniano definicji przyczynowania sprawczego, ale jej rozumienie stało się zupełnie inne. Przyczynę sprawczą nadal uznawano za pierwsze źródło realnego poruszenia, jednak takim poruszeniem stawało się samo zaistnienie bytu, a nie tylko produkcja nowej formy w uprzednio istniejącej materii. Jeśli bowiem w systemie Arystotelesa być bytem znaczyło być substancją dzięki określonej w sobie formie, to dla Tomasza z Akwinu być bytem znaczyło być czymś w sobie określonym (przez formę) jako istniejącym. Nie forma, lecz istnienie decyduje o bycie. Przyczyna sprawcza sprawia istnienie bytu. Sprawczość związane z egzystencjalną stroną bytu. Przyczyną sprawczą można nazwać to wszystko, co sprawia lub realnie przyczynia się do zaistnienia rzeczy.

W takim sensie można wyróżnić w porządku bytu jako bytu (bytu jako istniejącego) przyczynę sprawczą główną, jaką jest Absolut, którego naczelnym sposobem sprawiania jest stwarzanie. Rozumienie, czym jest stwarzanie, jest rozumieniem typowo negatywnym – jest to niemożliwość ostatecznego wyjaśnienia faktu zaistnienia w kontekście bytów przygodnych. Racją zaistnienia nie jest byt przygodny, lecz Absolut, jako główny sprawca. W stosunku do tak pojętej przyczyny głównej bytu jako bytu wszystkie inne byty pełnią funkcję wyłącznie przyczyny narzędznej. Nie znaczy to wszakże, aby przyczyny drugie nie były w innym aspekcie – bytu jako konkretnie zdeterminowanego w swej treści – przyczynami głównymi, które posługują się w tym aspekcie również przyczynami sprawczonarzędznymi. Wśród przyczyn drugich spotykamy ich najrozmaitsze odmiany. Zwykle podkreśla się różnicę

między sprawczym działaniem przyczyn ożywionych, zwł. rozumnych, a działaniem naturalnym (koniecznym) przyczyn nierozumnych, zwł. nieożywionych.

Samo przyczynowanie sprawcze, jako realizacja ruchu fizycznego, może przechodzić rozmaite fazy, co w średniowieczu było podstawą wyróżnienia przyczyny sprawczej. W komentarzu do II księgi *Fizyki* Arystotelesa napisał Tomasz z Akwinu: „Czworaka jest przyczyna sprawcza, a mianowicie dokonawcza (*perficiens*), przygotowawcza (*praeparans*), pomocnicza (*adiuvans*) i doradcza (*consilians*). Dokonawczą jest ta, która wprowadza formę substancjalną przy rodzeniu. Przygotowawcza, czyli dysponująca, układa materię dla ostatecznego rezultatu. Pomocnicza zaś przyczyna nie działa dla własnego celu, a jedynie dla czyjegoś. Doradcza zaś występuje wśród przyczyn działających z zamierzenia i dostarcza form dla czynnika działającego, gdyż czynnik działający świadomie posługuje się poznaniem, którego udzielił mu doradca” (*In Physicorum*, lib. II, lect. 5, n. 5).

Wśród wszystkich rozróżnień w porządku przyczynowania sprawczego najważniejsze jest rozróżnienie przyczyny sprawczej. W komentarzu do II księgi *Fizyki* (lect. 5) Akwinata podał teorię przyczyny sprawczej, akcentując przyczynę sprawczą główną i narzędnią. Przyczyna sprawczonarzędnia działa na mocy poruszenia udzielonego sobie przez przyczynę sprawczą główną. Inne rozróżnienia, np. przyczyn powszechnych, częściowych, ożywionych, nieożywionych, rozumnych, nierozumnych, są nieistotne z punktu widzenia działania sprawczego.

Funkcja przyczynowania sprawczego. Żadna substancja nie działa bezpośrednio. Działanie bez pośrednictwa władz jest właściwością wyłącznie Bytu Absolutnego. Wszystkie inne byty wykonują swoje działania, a więc i swoje sprawstwo, za pomocą władz pośredniczących pomiędzy substancją jako przyczyną i samym działaniem. W pluralistycznej koncepcji świata, gdy byt pojmuje się jako od wewnątrz złożony z niesamodzielnych elementów, kwestia ta jest prosta. Działanie substancji (akt), czyli wykonywanie sprawczego przyczynowania, jest kategorią przypadłościową, zatem jego bezpośrednie źródło – jako możność – jest też porządku przypadłościowego, a nie substancjalnego. Gdyby bowiem było substancją, to zawsze musiałoby istnieć działanie, akt (aktem jest sama substancja). Substancja nie może zatem działać sama przez siebie, działa tylko przez swe właściwości, nazywane władzami

działania: człowiek widzi za pomocą wzroku, słyszy za pomocą słuchu, mówi za pomocą narządu mowy, działa przez swe ręce; tak więc wszelkie działanie sprawcze nie jest bezpośrednio emanatem substancji, lecz władz, które mają możność (czynną) działania i które, wyzwalając z siebie akt działania, są w tym samym bytowym porządku, w porządku jedynie przypadłościowym.

Jeśli byt-substancja jako przyczyna sprawcza działa przez swe władze, a dostrzegamy zwł. materialne władze działające, to od razu widać, że przyczynowanie sprawcze dokonuje się w czasie. Zachodzi bowiem przejście sprawczego poruszenia od substancji do jej władz, które posiadają własną specyficzną strukturę i są – jak uważał R. Ingarden – „układem względnie izolowanym”, który posiadając swą specyficzną „budowę”, przetwarza na swoją modłę otrzymane poruszenie. Gdy zwrócimy uwagę, że podmiot przyjmujący sprawcze działanie ma również swoją specyficzną strukturę (jest układem względnie izolowanym), to i on modyfikuje przyjęcie w siebie sprawczego działania. Wszystko to znaczy, że są momenty następstwa w ruchu sprawczym. Momenty następstwa ruchu są właśnie czasem, jeśli są policzalne.

Działanie sprawcze przyczyny przez jej władze i wyemanowany z tych władz „ruch sprawczy”, jeśli dokonuje się w kontekście materialnym, zawsze jest uwikłane w czasie. Dlatego można mówić o pierwszeństwie przyczyny w stosunku do skutku, i to nie tylko pierwszeństwie ontycznym (przyczyna jest racją bytu skutku), ale także czasowym, wówczas gdy przyczynowanie dokonuje się w świecie materialnym. Nie znaczy to wszakże, by „ruch sprawczy” był rzeczywiście zawsze przeliczalny, istnieją bowiem struktury o różnym stopniu złożoności, zawsze jednak struktura władz działania jest potencjalna i dlatego aktualizuje się w następujących po sobie fazach. Przykłady z życia codziennego i fakty naukowe potwierdzają te spostrzeżenia – potrzeba czasu, by pobudzić władze do działania.

Jeśli w historii filozofii były inne próby tłumaczenia przyczynowania sprawczego, chodzi zwł. o teorie równoczesności występowania przyczyny i skutku, nieodróżniania przyczyny od skutku, to koncepcje takie wychodziły z innych założeń podstawowych, nieuznających złożenia bytu z elementów niesamodzielnych, przyporządkowanych sobie jak możność do aktu. Przy koncepcji bytu niezłożonego, rzeczywiście nie ma miejsca na możliwość przyczynowania sprawczego i na jego czasowość. A przecież niejedyn filozof (np. św. Augustyn, Jan Duns Szkot, Kartezjusz) uznawał, że substancja, jeśli

działa, to nie przez swoje właściwości, tylko bezpośrednio, gdyż właściwości utożsamiają się z substancją. Przyjęcie takiej teorii bytu (jednoznacznego) doprowadziło – przy specyficznych założeniach teoriopoznawczych – do odrzucenia koncepcji przyczynowania sprawczego.

Przyczyna sprawcza, aktualnie dokonująca przyczynowania, wyzwała ze swych władz realny „ruch sprawczy”, zw. działaniem (czynnością). Owo działanie tworzy specjalną kategorię przypadłości, różną od substancji – kategorię działania. Działanie, dzięki któremu przyczyna sprawcza aktualnie sprawia jakiś skutek, domaga się doprecyzowań. Przede wszystkim działanie sprawcze nie jest samo w sobie relacją, lecz może być uznane za podstawę relacji przyczynowej. Nie można jednak owego działania wtedy tylko uznać za aktualną sprawczość, gdy jest przyporządkowane przedmiotowi swego działania lub gdy realnie sprawia jakiś skutek. Może być bowiem niekiedy realne sprawstwo bez wytworzenia skutku różnego od samego działania. W świetle wyprodukowanego pojęcia może być i jest wizja i czynność poznawcza – czysta – sama dla siebie, bez dalszego sprawstwa skutku, a mimo to zachodzi działanie sprawcze, będące dla siebie celem. Jeśliby działanie sprawcze wtedy tylko było nazwane działaniem, gdy jest przyporządkowane przedmiotowi, w którym czy wokół którego działa, to nastąpiłoby pomieszczenie samego działania z doznawaniem, a doznawanie jest funkcją podmiotu, który przyjmuje sprawcze działanie.

Jeśli w całym ruchu sprawczym (działaniu) możemy wyróżnić 3 aspekty przyporządkowania: a) do podmiotu, który przyjmuje działanie – ad passum; b) do skutku, który powstaje jako wynik działania; c) do źródła, z którego emanuje owo działanie, to tylko aspekt trzeci (c) może być uznany za moment konstytutywny działania sprawczego. Pozostałe przypadki nie wiążą się koniecznie z realną sprawczością i mogą zaistnieć takie stany, gdzie nie nastąpią sytuacje a i b, natomiast będzie aktualne sprawstwo. Przyczynę sprawczą w sensie ścisłym nazywamy sprawiającą, gdy jest ona (pośrednim) źródłem aktualnego emanowania z niej działania, chociażby działanie to nie wyprodukowało skutku i nie przeszło z podmiotu na przedmiot. Emanacja działania dokonuje się albo jako odzew poznania, albo naturalnie, gdy zaistnieją współmierne czynniki umożliwiające wyzwolenie się działania.

Przyczyna sprawcza narzędna. Zagadnienie przyczynowości narzędnej ma długą historię, a najpełniej przedstawił ją Tomasz z Akwinu. Myśli na ten

temat zawarte w jego pismach były przedmiotem studiów na początku XX w., doprowadzając do sformułowania bardziej zwartej teorii przyczynowania sprawczonarzędnego. Teoria ta jest częścią systemu filozoficznego, którego główne przesłanki tkwią w ogólnej koncepcji bytu. W celu uzupełnienia filozoficznej teorii działania sprawczego, należy wskazać węzłowe punkty koncepcji przyczyny narzędnej.

Przyczynę narzędną zwykło się przeciwstawiać przyczynie sprawczej głównej. Jeśli za przyczynę sprawczą główną uważamy tę, która działa mocą pochodzącą z wewnętrznej struktury bytu, to na przyczynę narzędną można wskazać jako na tę, która nie działa mocą własną, lecz jedynie pochodzącą od głównego czynnika działającego.

W określeniu przyczyny narzędnej można wyróżnić 2 aspekty: a) negatywny, wykluczający to, co nie należy do treści (definicji) przyczyny narzędnej, mianowicie to, że nie działa on na podstawie własnej mocy; b) pozytywny, wskazujący na źródło, z którego narzędzie czerpie moc do sprawczego działania; jest nim poruszenie pochodzące od czynnika głównego.

Jeśli narzędzie jako narzędzie nie działa na mocy własnego poruszenia, to jeszcze nie znaczy – jak utrzymywano w szkotystycznym nurcie filozofii – aby asystowało ono tylko zewnątrz w wytworzeniu skutku, aby było czymś tylko zewnętrznym w stosunku do sprawczego działania. Przeciwnie, przyjmuje ono moc pochodzącą od czynnika głównego, moc tę przekształca i przez nią działa, sprawiając skutek, który jest ontycznie doskonalszy od samego narzędzia. Skutek ten wskazuje, że jego bezpośrednią przyczyną była tylko narzędziem jakiegoś doskonalszego czynnika, którego mocą działała.

Gdy mówimy o mocy pochodzącej od czynnika głównego, to chodzi nie tylko o moc fizyczną, lecz o taką moc, która jest odpowiednio zorganizowana i dostosowana do zamierzonego skutku. Moc ta może posłużyć się jednym prostym narzędziem lub całym zespołem narzędzi, a więc urządzeniami, które tylko w wyniku czynności odpowiednio zorganizowanych potrafią wytworzyć odpowiedni skutek. Z filozoficznego punktu widzenia jest obojętne, czy w produkcji sprawczonarzędnej występuje jedno proste narzędzie, czy też wiele urządzeń, które jeśli mają wyprodukować jeden skutek, to i tak muszą być sobie podporządkowane, a więc w aspekcie produkcji skutku stanowią jedno.

Etapy działania przyczyny narzędnej: a) narzędzie staje się rzeczywistą przyczyną sprawczą z chwilą otrzymania poruszenia od przyczyny sprawczej

głównej; narzędzie samo z siebie nie może wykonać żadnego działania związanego z wytworzeniem skutku zamierzonego przez czynnik główny. Działa ono jedynie na mocy poruszenia pochodzącego od czynnika głównego. W chwili otrzymania owego poruszenia, w narzędziu występuje dwojakie przyporządkowanie: do czynnika głównego, od którego pochodzi owo poruszenie i do zamierzonego skutku. Mając na uwadze te przyporządkowania, niektórzy teoretycy samo narzędzie w momencie ukonstytuowania go jako przyczyny sprawczej nazwali (z racji różnych aspektów) zarazem skutkiem i przyczyną. Z chwilą bowiem ukonstytuowania go jako przyczyny, otrzymuje ono coś, czego przedtem nie posiadało, mianowicie nową moc, która jest zdolna (przez właściwą strukturę narzędzia, jego właściwości) wytworzyć skutek zamierzony przez czynnik sprawczy główny; b) narzędzie ukonstytuowane jako przyczyna sprawcza wyzwała z siebie działanie sprawczonarzędne. W tym działaniu można wyróżnić 2 aspekty, które w tradycji filozoficznej nazywano „czynnością właściwą” danego narzędzia oraz „czynnością sprawczonarzędną”.

Pierwszy aspekt działania sprawczonarzędnego wiąże się z odpowiednią strukturą narzędzia i tą jego właściwością (forma), która usprawiedliwia używanie narzędzia w ogóle.

Drugim aspektem działania sprawczonarzędnego jest owo poruszenie pochodzące od czynnika głównego, o ile zostało ono zakodowane w narzędziu. Siła pochodząca od czynnika głównego przyjmuje się w narzędziu w zależności od struktury narzędzia i na sposób owego narzędzia, w myśl słynnej zasady: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Siła przychodząca od czynnika głównego jest jakby szersza, niezdeterminowana, a wcielając się w narzędzie, determinuje się i zacieśnia do sposobu bytowania narzędzia. Jeśli posługuję się fizyczną energią za pomocą ręki, to mogę nią wykonywać najrozmaitsze czynności, ale gdy wezmę do ręki pióro lub pędzel, to tym samym determinuję siłę ręki do struktury tych narzędzi, tak że nie mogę za ich pomocą działać cokolwiek, lecz jedynie to, do czego narzędzie jest przystosowane.

Przyjęta przez narzędzie moc czynnika głównego uzdalnia to narzędzie do wyprodukowania skutku wyższego od siebie, a więc niejako uszlachetnia narzędzie, podnosi je do doskonalszego stanu bytowego, a równocześnie dzięki zdeterminowanej strukturze narzędzia moc mniej zdeterminowana może

sprawić pożądany skutek. Narzędzie jest potrzebne czynnikowi głównemu, gdyż umożliwia mu wyprodukowanie zamierzonego skutku.

Związek narzędzia i czynnika głównego w wytworzeniu skutku jest związkiem niestałym, zaistniałym na czas produkowania zamierzonego skutku. Narzędzie jest bytowo odrębne od czynnika głównego. Moc udzielona narzędziu przez czynnik główny jest mu dana na sposób ruchu i dążności, na sposób intencjonalny, a więc niepełny, niestały. Mimo to oba nurty działania narzędniego: ten pochodzący z formy narzędniej, i intencjonalny ruch narzędni pochodzący od czynnika głównego – łączą się na sposób możliwości i aktu (możliwością jest nurt czynności właściwej narzędzia, aktem zaś jest ruch intencjonalny pochodzący od czynnika głównego) w ruch sprawczonarzędni. W ruchu tym oba nurty nie mogą działać niezależnie od siebie; czynność sprawczonarzędni jest ruchem o dwu aspektach, które występują tylko łącznie.

W skutku uzyskanym przez działanie sprawczonarzędne można podkreślić 2 momenty: skutek jest bytowo jeden, ale wykazuje podobieństwo, zarówno do przyczyny głównej, i to w sensie zasadniczym, jak i do narzędzia. Treść istotna skutku jest podobna do czynnika głównego, który skutek zaprojektował, zorganizował narzędzie i wyzwolił główne impulsy sprawcze. W uzyskanym skutku odbija się struktura użytego narzędzia (np. w zapisanym tekście skutkiem istotnym jest treść zapisu, która jest pochodna od czynnika głównego – człowieka myślącego). Również narzędzie odbija swe piętno na zapisanym tekście (np. od odpowiedniego narzędzia, którym człowiek się posługiwał: pióra, ołówka, maszyny). Cały skutek pochodzi więc od czynnika głównego i cały od narzędzia, w różnych jednak relacjach, które jesteśmy zdolni rozpoznać.

Współdziałanie przyczyn sprawczych. Już od czasów Arystotelesa znana jest teoria wzajemnego warunkowania działania przyczynowego. Znalazła ona wyraz w powiedzeniu: „Causae sunt ad invicem causae” („Przyczyny wzajemnie się warunkują w działaniu przyczynowym”). Dotyczy to wszystkich typów przyczynowania: przyczyna materialna i formalna są wzajemnie dla siebie przyczynami, jak też przyczyna celowa i sprawcza.

Uwarunkowanie przyczynowe specjalnego typu zachodzi w dziedzinie przyczynowania sprawczego. W przyczynowaniu sprawczym rozpatrywanym z punktu widzenia metafizyki (a więc w aspekcie bytu jako istniejącego) mamy do czynienia z Bytem Pierwszym – Absolutem, którego istotą jest istnienie, a

przez to samo jest on czystym działaniem – oraz z bytami złożonymi z istoty i istnienia, a więc bytami pochodnymi od Absolutu, określanymi mianem świata stworzonego. Byty złożone z istoty i istnienia dokonują przyczynowania sprawczego, ale nie niezależnie od Absolutu. I tu powstaje pytanie: czy i dlaczego przyczynowanie sprawcze bytów w swej strukturze złożonych jest uzależnione od działania przyczynowego Absolutu? Jest to słynny problem współdziałania sprawczego bytów drugich i Bytu Pierwszego. Zagadnienie to dotyczy dwóch aspektów przyczynowania sprawczego: a) współdziałania równoczesnego, gdzie wyprodukowany przez przyczyny drugie skutek – jakkolwiek byt nowy – jest zarazem w różnych aspektach pochodny od Przyczyny Pierwszej i przyczyn drugich; b) współdziałania uprzedniego, gdzie chodzi o samą czynność sprawczości, o ile przyczyna druga wymaga jakiegoś „poruszenia” od Przyczyny Pierwszej, aby mogła sprawić określony skutek.

Zagadnienie współdziałania równoczesnego znajduje egzemplifikację w produkcji jednego skutku przez realne współdziałanie dwóch przyczyn, np. ciągnięcie wozu przez 2 konie. Dostrzeżenie współdziałania przyczyn częściowych przeniesiono na płaszczyznę filozoficzną, do problematyki współdziałania przyczyn z różnych porządków, konkretnie – porządku bytów złożonych i porządku Absolutu.

W filozofii pluralistycznej zwracamy uwagę, że wszystko, co jest bytem nas otaczającym – a zatem również skutek wyprodukowany przez przyczyny drugie – jest w swej strukturze bytowej złożone z istoty i współmiernego do niej istnienia, czyli jest bytem niekoniecznym. Wszystkie byty o takiej strukturze są ostateczną racją bytowości, czyli swe ostateczne uzasadnienie sprawcze zawdzięczają Absolutowi, który jest Przyczyną Pierwszą. Skutek zatem jako byt jest również ostatecznie pochodny od Absolutu jako Przyczyny Pierwszej. Gdyby skutek jako byt w swym istnieniu nie był pochodny od Przyczyny Pierwszej, czyli od Absolutu, to musiałby być Absolutem – albo wszystkie dociekania na temat struktury bytowej i ostatecznych uniesprzeczniających czynników realnego istnienia byłyby błędne, ale do takiego stwierdzenia nic nas nie upoważnia. Każdy zatem skutek przyczynowania bytów drugich w swym istnieniu jest pochodny, a przez to zależny od Przyczyny Pierwszej.

Równocześnie skutek jest pochodny od przyczyn drugich, które wprawdzie nie są racją jego istnienia w aspekcie faktu bycia, ale są w aspekcie

określenia takiego oto bytowania. Określone bytowanie bytów drugich jest przyczynowo związane z całym układem przyczyn drugich, również w swej bytowej strukturze złożonych z istoty i istnienia, zaś akt istnienia realnego jako istnienia jest pochodny i zależny od Absolutu. Oderwać tę zależność, to znaczy zrealizować sprzeczność, czyli pozbawić racji byt, który nie posiada racji istnienia w sobie.

Podobny tok myślenia można zastosować przy rozwiązywaniu drugiego problemu współdziałania przyczynowego. Fakt przyczynowania sprawczego jest również bytem nieposiadającym racji w sobie. Zatem jeśli istnieje działanie jako byt, to ono również ma swe ostateczne źródło w Przyczynie Pierwszej.

Stanie się to bardziej jasne, gdy zauważymy, że przyczynowanie sprawcze jest działaniem realizującym możliwość; jest ruchem, który jest aktem możliwości jako takiej. Przyczyna sprawcza wyłaniająca taki ruch sprawczy jest ostatecznie sama w sobie w możliwości. Jej zaktualizowanie staje się ostatecznie samozrozumiałe, gdy odwołamy się do Absolutu. Wszystkie inne czynniki aktualizujące poza Absolutem nie posiadają w sobie ostatecznej racji aktualizowania, gdyż przyczyna sprawcza druga jest możliwością do sprawczego działania, jej działanie jest metafizycznie (ostatecznie, w porządku racji bytu) niezrozumiałe bez aktualizacji Przyczyny Pierwszej. Jeśli więc działanie sprawcze jest ruchem, czyli aktem możliwości jako takiej, to źródło sprawczego działania, czyli przyczyna sprawcza druga, zanim wyzwoli z siebie akt działania, najpierw zostaje zaktualizowana, czyli pobudzona do takiego, a nie innego (kierunek celowy) realnego działania (akt sprawczy jako sprawczy) przez Przyczynę Pierwszą. Takie aktualizowanie przyczynowania sprawczego drugiego nazywa się w tradycji filozoficznej średniowiecza współdziałaniem uprzednim (chodzi tu o wyakcentowanie samego działania, a nie o aspekt czasowości). Zespół przyczyn drugich przygodnych jest sprzeczny w działaniu bez powiązania z Absolutem jako ostateczną samozrozumiałą racją działania bytu.

Zasięg aktualizowania przyczyn drugich jest taki, jak złożenia bytu z możliwości i aktu. Tylko Akt Czysty jest wsobnym, czystym działaniem, wszystko inne ma jedynie możliwość działania i domaga się aktualizacji Przyczyny Pierwszej. W przeciwnym wypadku należałoby odrzucić koncepcję Absolutu, a przyjąć teorię, że byt powstaje z niebytu.

Przy tak ostro zarysowanej tezie o koniecznej obecności Absolutu przy każdym działaniu jakiegokolwiek bytu – łącznie z działaniem wolnym bytów rozumnych – nie występuje niebezpieczeństwo utraty wolności działania, gdyż stwierdzamy tu tylko konieczność aktualizowania możliwości tam, gdzie ona przechodzi do aktu. Nie wiemy jednak, jak się to dokonuje. Nie występuje natomiast niebezpieczeństwo pozbawienia wolności przez fakt aktualizacji i współdziałania uprzedniego. Działanie Boga nie przekreśla wolności bytów drugich, jak mniemało wielu myślicieli. Ich błędne wypowiedzi na ten temat płynęły zasadniczo z nieadekwatności naszego języka w stosunku do rzeczywistości, jaką jest Absolut. Posługujemy się językiem przedmiotów przestrzennych świata materialnego; także kategorie wolności i konieczności dotyczą tego świata. Absolut i sposób jego oddziaływania na byty przygodne jest transcendentny dla ludzkiego poznania. Bóg w swoim działaniu na świat nie jest związany kategoriami wolności i konieczności; cokolwiek Absolut działa w naturze jako stwórca tej natury, jest naturalne, gdyż natura nie pochodzi od siebie samej, lecz od tego, kto tę naturę sprawił. Problem „etyczności” determinowania wolnego działania bytów drugich przez Boga jest zatem tylko nieporozumieniem językowym.

W tym wszystkim należy zaakcentować niepoznawalność sposobu aktualizowania przyczyn drugich. Stwierdzamy jedynie konieczność takiego faktu. To stwierdzenie jest uznaniem konieczności istnienia Absolutu jako racji bytu w aspekcie przyczynowania sprawczego, celowego i wzorczego. Aby móc cokolwiek twierdzić o sposobie tej aktualizacji, a przez to móc ustalić relacje Absolutu do natury, trzeba mieć intuicję Absolutu, co na gruncie rozważań metafizycznych nie jest możliwe. Możemy jednak stwierdzić, że wszędzie, gdziekolwiek jest realny byt przygodny, tam też – jako jego ostateczna przyczyna – jest Absolut.

Przyczyna celowa. Zagadnienie celowości i charakteru działania przyczyny celowej jest analizowane przy omawianiu pojęcia transcendentalnego dobra. Można stwierdzić, że wszystko, co jest celem działania, jest zarazem dobrem. Cel realnie jest tym samym co dobro, aczkolwiek wyrażamy je różnymi pojęciami, ze względu na różne formalne funkcje celu i dobra – dobro ma możliwość wzbudzenia pożądania siebie, cel natomiast jest tym dobrem, o ile pożądanie to realizuje.

Cel jako przedmiot aktualnego pożądanego może być różnorodnie rozpatrywany: 1) coś, na czym kończy się pożądanie i realny ruch (finis terminus, finis qui); 2) sama czynność, dzięki której ostatecznie osiąga się zamierzone dobro (finis quo); 3) osoba, której to dobro pożądanego podporządkowuje czynnik pożądanego (finis cui); 4) motyw, dla którego wyzwała się czynność mająca coś osiągnąć lub wyprodukować (finis cuius gratia).

Tylko cel pojęty w znaczeniu czwartym uchodzi za czynnik przyczynowy, w tradycyjnym, arystotelesowskim rozumieniu przyczyny. Tylko w tym znaczeniu pojęty cel jest racją wyzwolenia działania w czynniku sprawczym.

Aby mogło zaistnieć działanie (w każdym działaniu istnieje faza zaczęcia działania), musi zaistnieć racja działania, jak i racja ukierunkowania, czyli zdeterminowania działania. Cel pojęty jako motyw działania jest racją zaczęcia działania. Formy zaś wzorcze (lub zdeterminowana przez formy wzorcze natura) są racją ukierunkowania, czyli zdeterminowania samego działania bytu, czyli tego, że działanie jest właśnie takie, a nie inne.

Cel pojęty jako przyczyna, czyli jako motyw (racja działania sprawczego), może być bądź pośredni, czyli jako środek do dalszego celu, bądź ostateczny, zawierający w sobie wszystkie momenty dobra, który jest pożądanego sam dla siebie, a nie ze względu na coś innego, czyli taki, który jest ostatecznym motywem działania sprawczego.

Funkcja przyczynowania celowego. W czasach scholastyki powstał spór, czy momenty poznawcze (a więc to, co można nazwać przyczynowaniem wzoru) wchodzi istotnie w przyczynowanie celowe, czy też stanowią jedynie jego warunek. Wydawać by się mogło, że bez poznania nie ma celowego działania, i tak dalece jesteśmy skłonni to uznawać, iż moment poznawczy – działanie porządkującego rozumu – zwykł był uchodzić za istotnie rozpoznawczy element celowego działania. Również współczesna literatura filozoficzna w dużej mierze stoi na stanowisku, że do istoty celowego działania wchodzi moment porządkującego rozumu.

Jeśli jednak zwrócimy uwagę na fakt, że celowe działanie jest realizacją pożądanego, to trzeba przyznać rację teorii, która upatruje w poznaniu porządkującym czynnik nie istotny, lecz jedynie niezbędny, będący warunkiem działania celowego.

Przy poznaniu świat, rzeczywistość narzuca się aparatowi poznawczemu, w którym następuje połączenie się intencjonalne świata z podmiotem poznającym. Jest to kierunek „dowewnętrzny”: od świata do podmiotu poznającego, w którym następują momenty uświadomienia sobie poznawanego świata. Natomiast przy pożądaniu zauważamy wyjście od podmiotu poznającego „ku rzeczy”, tutaj następuje już nie tylko intencjonalne połączenie podmiotu z przedmiotem pożądanym, ale realne w samej rzeczy. Jego realne posiadanie jest celem pożądania. Zatem jeśli momenty działania celowego są realizacją pożądania, to istotnym czynnikiem konstytuującym przyczynowanie celu nie może być poznanie. Ono może być tylko nieodzownym warunkiem, a w sensie właściwym należy do działania przyczyny wzorczej, która determinuje działanie w określonym kierunku.

Istotną funkcją celu jest bycie racją realizowania dążenia do dobra. Arystoteles zwrócił uwagę, że cel realizuje się analogicznie, czyli niejednoznacznie. Inaczej realizuje się on w świadomym działaniu człowieka, zwł. w dziedzinie moralnej, gdzie człowiek jest przyczyną sprawczą swoich aktów woli; inaczej cel realizuje się w dziedzinie wytwórczości, w której człowiek sprawia jakiś skutek poza sobą, gdy tworzy dzieło przyporządkowane do niezależnego trwania (np. dzieła sztuki plastycznej, rzemiosła czy techniki); jeszcze inaczej realizuje się cel w przyrodzie nierozumnej.

Wszędzie jednak, gdzie występuje moment uporządkowanej dążności do czegoś, występuje istotny moment działania celowego. Analizę działania celowego przeprowadza się w sensie zasadniczym na świadomym ludzkim działaniu, a następnie uzyskane rezultaty przez analogię przenosi się na działanie reszty przyrody. Nie jest to tylko projekcja świadomości człowieka czy jego sposobu myślenia, dlatego że prawa naszego myślenia są odczytanymi prawami bytu (my też jesteśmy bytem); ponadto, do tego analogicznego przeniesienia upoważnia nas odnalezienie istotnych elementów celowego działania natury, i to takich samych (tylko w zmienionych kontekstach), które odnajdujemy w naszych celowych działaniach.

Racją, dla której działanie sprawcze zaistniało, jest pierwsze poruszenie woli, czyli „miłość pierwsza”, jaką pożądanie ma względem przedmiotu przedstawionego w naszym poznaniu jako dobry.

Pożądanie nasze, z chwilą gdy mu zostaje przedstawione dobro, zostaje wytracone z bierności, jakby poruszone przez ujrzone dobro, a dobro

oddziałuje na nasze pożądanie i powoduje w nim wewnętrzną przemianę, w wyniku której powstaje skłonność ku ujrzanemu dobru. I właśnie akt władzy woli, o ile jest ona poruszona przez dobro ujrzane w poznaniu, o ile wewnątrz została nakierowana ku dobru, o tyle taki akt władzy pożądania jest aktem „miłości pierwszej”.

Dalszy akt władzy pożądania (woli) może być już tylko wyłonieniem z siebie pozytywnego aktu woli – miłości. Akt chciany i wyłoniony jest już realnym działaniem, jest pierwszą fazą sprawstwa. Pierwszy akt czynności jest już drugim aktem miłości i on nie może być w porządku celowości momentem decydującym, gdyż suponuje coś bardziej pierwszego, właśnie ów akt wewnętrznej skłonności ku dobru, ku któremu będzie dążył człowiek przez swe realne działanie.

Pierwszy akt miłości jest motywem, jest racją działania i przyczynowania sprawczego. To zaś, że pożądanie realizowane w działaniu dąży w określonym kierunku, jest wynikiem działania przyczyny wzorczej. W człowieku przyczynowość celu polega na „miłości pierwszej”, która jest motywem dalszego działania sprawczego.

Jeśli zaistnieje fakt działania, to również zaistnieje – podobnie jak zdeterminowane fazy następne – zdeterminowana faza pierwsza. A jeśli działanie nie zawsze istnieje, tylko wtedy, gdy zaistnieją odpowiednie warunki działania, to istnieje wewnętrzna racja, która decyduje o tym, że działanie raczej jest, niż nie jest. Owa racja działania nie może być w swej strukturze zdeterminowana jakimś wewnętrznym poznaniem, gdyż go w tym bycie nie ma. Jest więc ona naturze działającej dana na stałe w postaci wewnętrznej skłonności ku dobru działającej natury. Skłonności ku dobru nie może nie być, skoro istnieje później realizowane działanie. Gdyby pierwotnej skłonności ku dobru natury nie było, nie byłoby racji, dla której działanie raczej jest, niż nie jest. Jeśli zatem jest działanie sprawcze u natur rozumnie niepoznających (chodzi zwł. o życie wegetatywne, ale nie tylko), to istnieje racja występowania tego działania. Może nią być wrodzona wewnętrzna skłonność natury. Owa wewnętrzna skłonność ku, o ile jeszcze nie zaczęła się realizować w działaniu, jest w sensie istotnym przyczyną celową. Jest to element analogiczny do „miłości pierwszej”, powstałej pod wpływem poznania u człowieka. I jeden, i drugi jest pojęty w metafizyce jedynie jako racja zaistnienia faktu działania. Przez analogię, ową „wewnętrzną skłonność ku” u

bytów niepoznających nazywamy „miłością naturalną”, a niekiedy nawet „miłością kosmiczną”, miłością, o której w ostatnim wersecie *Boskiej komedii* pisał Dante, że jest to „miłość, która puszcza w ruch Słońce i gwiazdy”.

Gdy chodzi o czynnik poznawczy w działaniu bytów nierozumnych, to może być on tylko transcendentny, jako racja zrozumiałości przyrody, która działa zazwyczaj regularnie i przez swe działanie uzyskuje dobro, ku któremu jest przyporządkowana całą swoją strukturą i wewnętrznymi skłonnościami, te zaś są racją zaistnienia działania wówczas, gdy następują warunki konieczne i dostateczne. Problem transcendentnego rozumu porządkującego działanie w kontekście celu jest jednak odpowiedzią konieczną.

Przyczyna celowa, ponieważ jest racją sprawczości, czyli realnego ruchu, w wyniku którego następuje skutek, czyli zjednoczenie materii z formą (jeżeli chodzi o byt materialny), jest w filozofii klasycznej uznawana za przyczynę naczelną, za przyczynę nad wszystkimi przyczynami; do niej odnosiło się powiedzenie: „propter quod unumquodque tale, et illud magis”. Jeśli czynniki bytu można nazwać przyczynami, to tym bardziej można tak nazwać przyczynę celową, która jest racją działania innych przyczyn.

W zagadnieniu przyczynowości w ogóle, a zwł. w analizach skutku należy zwracać uwagę na związek danego skutku z daną przyczyną. W tej mierze ważne jest powiedzenie klasycznej myśli filozoficznej: „Effectus pendet a causa secundum quod causa” (skutek jest zależny od przyczyny w tym aspekcie, w jakim jest to przyczyna skutku). Pozwoli to uchronić się przed pomyleniem działania przyczyny sprawczej, celowej, wzorczej lub którejś z przyczyn wewnętrznych, a ponadto prowadzi w dziedzinie przyczynowania sprawczego do nowych rozróżnień: działania przyczyny głównej (pierwszej lub drugiej) czy narzędziej; działania przyczyny trwania skutku czy też przyczyny stawiania się skutku (jakim np. są rodzice w stosunku do swoich dzieci).

Koncepcja przyczynowego działania zawsze wiąże się z określoną koncepcją bytu oraz koncepcją poznania i nauki; dlatego twierdzenia filozofów w dziedzinie przyczynowości domagają się uprzedniego zbadania koncepcji filozofii i nauki, jaką dany filozof głosi, aby w świetle tych pierwotnych założeń ocenić poprawność i doręczność rozwiązań zagadnień kauzalnych.

B. Bavink, *Allgemeine Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft*, L 1914 (pod nowym tytułem: *Ergebnisse und Probleme der*

Naturwissenschaft, L 1921², Z 1954¹⁰); T. Czeżowski, *Jak powstało zagadnienie przyczynowości*, Wl 1933; M. Weiss, *Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles*, Bas 1942, Da 1967; H. Conrad-Martius, *Der Selbstaufbau der Natur*, H 1944, Mn 1961²; Ch. Hollencamp, *Causa causarum. On the Nature of Good and Final Cause*, Québec 1949; J. Wild, *A Realistic Defense of Causal Efficacy*, RMet 2 (1949), 1–14; J. F. Anderson, *The Cause of Being*, St. Louis 1952; A. G. van Melsen, *The Philosophy of Nature*, Pi 1953, 1954² (*Filozofia przyrody*, Wwa 1963, 1968²); J. S. Albertson, *Instrumental Causality in St. Thomas*, NSchol 28 (1954), 409–435; D. J. B. Hawkins, *Being and Becoming*, Lo 1954; K. Kłósak, *W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny*, I–II, Wwa 1955–1957; D. Bohm, *Causality and Chance in Modern Physics*, Lo 1957, 1997 (*Przyczynowość i przypadek w fizyce współczesnej*, Wwa 1961); M. Jaworski, *Rozwój poglądów Józefa Geysera na zasadę przyczynowości*, RF 6 (1958) z. 1, 53–96; S. Mazierski, *Zasada przyczynowości w aspekcie fizycznym i metafizycznym*, ZNKUL 1 (1958) z. 4, 27–42; M. Bunge, *Causality. The Place of the Causal Principle in Modern Science*, C (Mass.) 1959 (pod nowym tytułem: *Causality and Modern Science*, NY 1979³); *O przyczynowości. Miejsce zasady przyczynowej we współczesnej nauce*, Wwa 1968); Krapiec Dz II; S. Adamczyk, *Bóg właściwą przyczyną sprawczą istnienia substancjalnego w nauce św. Tomasza z Akwinu*, RF 8 (1960) z. 1, 71–87; C. Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Tn 1960; K. Kłósak, *Dowód św. Tomasza z Akwinu na istnienie Boga z przyczynowości sprawczej. Analiza i próba krytycznej oceny*, RF 8 (1960) z. 1, 125–160; S. Adamczyk, *Udział stworzeń w powstawaniu naturalnym istnienia substancjalnego*, RF 9 (1961) z. 1, 101–117; K. Kłósak, *Próba rozwiązania problemu pochodzenia duszy ludzkiej*, Znak 13 (1961), 1181–1234; S. Adamczyk, *Metafizyka naturalnego powstawania rzeczy według św. Tomasza z Akwinu*, RF 11 (1963) z. 3, 5–13; J. Barrio Gutiérrez, *La teoría de la relatividad y la causalidad*, Aporia 1 (1964), 146–155; B. Dembowski, *Czynnik rozumu w ujęciu przyczyny celowej*, Collectanea Theologica 35 (1964), 39–62; W. Lichter, *Die Kategorialanalyse der Kausaldetermination. Eine kritische Untersuchung zur Ontologie Nicolai Hartmanns*, Bo 1964; H. Titze, *Der Kausalbegriff in Philosophie und Physik*, Meisenheim am Glan 1964; A. Wawrzyniak, *Koncepcja stosunku przyczynowego według D. Hume'a*, RF 12 (1964) z. 1, 39–51; S. Ziemiański, *Rola przyczyny w poznaniu*

naukowym u Arystotelesa, tamże, 27–37; T. Żeleźnik, *O właściwą interpretację finalizmu tomistycznego*, tamże, 53–63; *Cause and Effect*, NY 1965; L. Elders, *Aristotle's Cosmology. A Commentary on the „De caelo”*, As 1965; F. Kaulbach, *Der philosophische Begriff der Bewegung. Studien zu Aristoteles, Leibniz und Kant*, Kö 1965; H. Korch, *Das Problem der Kausalität*, B 1965; T. Rutowski, *Determinizm i indeterminizm w aspekcie filozoficznym i fizykalnym*, SPCh 1 (1965) z. 2, 163–177; B. Berofsky, *Causality and General Laws*, JPh 63 (1966), 148–157; Z. Kochański, *Problem celowości we współczesnej biologii. Fakty, interpretacje, światopoglądy*, Wwa 1966; G. Aspelin, *Historische Kausalsätze*, Theoria 33 (1967), 157–175; D. Davidson, *Causal Relations*, JPh 64 (1967), 691–703; W. Krajewski, *Związek przyczynowy*, Wwa 1967; R. Laverdière, *Le principe de causalité. Recherches thomistes récentes*, P 1967; Z. Vendler, *Causal Relations*, JPh 64 (1967), 704–713; E. Klapp, *Die Kausalität bei Salomon Maimon*, Meisenheim am Glan 1968; C. J. Ducasse, *Truth, Knowledge and Causation*, Lo 1969; L. Dümpelmann, *Kreation als ontisch-ontologisches Verhältnis. Zur Metaphysik der Schöpfungstheologie des Thomas von Aquin*, Fr 1969; B. J. Gaweckki, *Zagadnienie przyczynowości w fizyce*, Wwa 1969; J. J. Sławianowski, *Przyczynowość w mechanice kwantowej*, Wwa 1969; F. J. Ayala, *Teleological Explanations in Evolutionary Biology*, PhS 37 (1970), 1–15; J. D. McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, E 1970; G. M. Mes, *Mundus Cognobilis and Mundus Causalis*, Hg 1970; P. Suppes, *A Probabilistic Theory of Causality*, A 1970; Z. J. Zdybicka, *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*, RF 18 (1970) z. 1, 5–78; G. E. M. Anscombe, *Causality and Determination*, C 1971; I. T. Frołow, *Determinizm organiczny, teleologia i postawa „celowościowa” w badaniach naukowych*, ZNauk 7 (1971), 187–199; R. Huber, *Die Kausalität in der Natur*, w: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 2–9 September 1968*, W 1971, VI 296–301; R. Ingarden, *Ausgangsprobleme zur Betrachtung der kausalen Struktur der Welt*, w: *Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlau*, Hg 1971, 398–411; W. Keilbach, *Das Kausalitätsprinzip der klassischen Metaphysik und der physikalische Indeterminismus*, w: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 2–9 September 1968*, W 1971, VI 332–342; Z. J. Zdybicka, *Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentalnej*, SPCh 7 (1971) z. 1, 70–104; M. Heller, *Pojęcie kreacjonizmu a współczesna*

kosmologia, Znak 24 (1972), 322–329; W. Sztumski, *Uwarunkowania przyczynowe i pseudoprzyczynowe*, Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej. Zagadnienia Społeczno-Polityczne 5 (1972), 75–88; W. A. Wallace, *Causality and Scientific Explanation, I: Medieval and Early Classical Science*, Ann Arbor 1972; Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972; A. P. Bos, *On the Elements. Aristotle's Early Cosmology*, As 1973; S. I. Witkiewicz, *O przyczynowości w związku z poglądem biologicznego monadyzmu. O pojęciu celowości w biologii*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 19 (1973), 234–264; A. Maryniarczyk, *O przyczynach, partycypacji i analogii*, Lb 2005.

Mieczysław Albert Krąpiec