

Ks. Grzegorz STOLARSKI\*

## ZASADA CELOWOŚCI W ARGUMENTACJI ZA ISTNIENIEM BOGA

**Treść:** Wstęp; 1. Argument z celowego zamysłu; 2. Teleologia Arystotelesa; 3. Tomasza z Akwinu argumentacja z celowości w przyrodzie; Zakończenie. **Streszczenie;** **Summary:** The Principle of Finality in the argumentation of Existence of God.

**Słowa kluczowe:** Tomasz z Akwinu, Wiliam Paley, zasada celowości, teleologia, argument z celowości, argument z celowego zamysłu.

**Keywords:** Thomas Aquinas, Wiliam Paley, principle of finality, teleology, argument of finality, argument of intelligent design.

### Wstęp

Argument z celowości przyrody jest chyba najbardziej dyskutowanym sposobem uzasadniania twierdzenia o istnieniu Boga w nowożytnej teologii naturalnej. Warto przy tym zauważyć, że mimo wielu swoich odmian, używa on koncepcji celowości, charakterystycznej dla filozofii nowożytnej. Argumentacja ta dokonuje się bowiem w szczególnym kontekście, jakim jest swoista metafizyka przyrody, upowszechniana od czasów Wilhelma Ockhama, rozwijająca się w nowożytnym paradygmacie uprawiania nauki. Została ona zapoczątkowana wtedy, gdy skrytykowano wyjaśnienia teleologiczne, charakterystyczne dla metafizyki perypatetyckiej i podążającej jej

---

\* Autor, ur. 1964, dr filozofii, absolwent KUL i Uniwersytetu we Fryburgu, adiunkt w Instytucie Nauk Społecznych i Bezpieczeństwa Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach, wykładowca w WSD diecezji siedleckiej oraz nauczyciel filozofii w Katolickim LO w Siedlcach.

tropem filozofii scholastyków średniowiecznych. Do jej utrwalenia przyczyniły się osiągnięcia naukowe Galileusza, Franciszka Bacona, a przede wszystkim Izaaka Newtona. Ugruntowane przez system Newtona przekonania nakazywały wyjaśniać zmiany w przyrodzie wyłącznie poprzez przyczyny sprawcze, działające na bezwładne ze swej natury przedmioty. Konsekwencją była mechanistyczna wizja przyrody: świat przyrody zyskiwał formę skomplikowanego mechanizmu, gdzie działania rzeczy złożonych wyjaśniano, jako wypadkową działań ich elementów. Przyjęta wtedy matematyczna metoda opisu przyrody utrwałała sposób jej rozumienia, w którym wyjaśnianie teleologiczne zjawisk naturalnych zostało skrytykowane i faktycznie odrzucone. Teorie teleologiczne (finalistyczne) uznawano za efekt złudzeń umysłu (Fr. Bacon), czy jedynie za ideę rozumu porządkującą poznanie zjawisk (Kant).

## 1. Argument z celowego zamysłu

Nowożytna mechanicystyczna filozofia przyrody nie prowadziła wprost i od razu do uznania świata za dzieło przypadku, wręcz przeciwnie – to właśnie wraz z jej ukształtowaniem się w epoce oświecenia pojawiły się najbardziej znane formy argumentu za istnieniem Boga z subtelnego ustroju świata (z rozumnego zamysłu). Stało się tak dlatego, że krytyka teleologii średniowiecznej była nie tyle negacją istnienia celowości w przyrodzie, co raczej zmianą sposobu jej rozumienia.

W klimacie tych zmian rozwinął swą argumentację William Paley<sup>1</sup>. Stała się ona sztandarową argumentacją z celowości w nowożytnej filozofii. Ją też brali najczęściej za cel ataku nowożytni krytycy naturalnej teologii.

Na początku swego dzieła Paley, dla ukazania konieczności uznania istnienia Rozumu Porządkującego świat, przywołuje analogię z konstrukcją zegarka. Znalezienie zegarka na wrzosowisku domaga się odpowiedzi na pytanie skąd się tam wziął, inaczej niż kamienia, który mógłby tam leżeć od zawsze. Różnica ujawnia się wtedy, gdy dokonamy zbadania zegarka: pozwala ono zauważyć, że jego poszczególne części są ułożone tak, by ich ruch pozwalał na wskazywanie godziny przez zegarek. Układ ten ujawnia zatem zarazem cel ułożenia poszczególnych części. Nie można zatem przypuszczać, że części te ukształtowały się spontanicznie bez udziału porządkującego je umysłu zegarmistrza<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Zawarte w dziele *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the Appearances of Nature* (1802).

<sup>2</sup> W. Paley, *Natural Theology*, rozdz. 1.

W drugiej części argumentacji Paley stosuje swą analogię do dzieł przyrody, wskazując, że górują one nad wytworami ludzkimi swą subtelnością i precyzją. Analizuje on wiele przykładów subtelnych zestrojeń w budowie ciał zwierząt (np. działanie oczu)<sup>3</sup>.

Istnienie tego rodzaju subtelnych zestrojeń wskazuje na istnienie Umysłu porządkującego i przysposabiającego poszczególne części, boskiego „Zegarmistrza”.

Argumentacja z projektu (zamyśłu) była przedmiotem intensywnej krytyki. Krytykowano przede wszystkim antropomorfizm użytej w niej zasady celowości: wizja działania przyrody jako zmierzającej do jakiegoś racjonalnego celu odpowiada ludzkiemu sposobowi działania. Rozszerzenie tego modelu nad byty nie mogące zamierzać swoich działań jest zatem błędem narzucania przyrodzie ludzkiego sposobu działania.

Paley, pisząc swoje dzieło, był świadom tych argumentów. Przedstawiając swój tok rozumowania, odwoływał się też do zarzutów, jakie postawił David Hume ponad dwadzieścia lat przed publikacją *Natural Theology*. Zarzuty te stanowią klasyczną formę krytyki argumentacji z celowego zamyśłu w przyrodzie i są wykorzystywane w podobnej formie także przez współczesnych krytyków tego typu argumentacji.

Krytyka, dokonana przez Hume'a, zawiera kilka argumentów o różnej sile<sup>4</sup>. Dla nas ważne będzie rozważenie dwóch zasadniczych.

Po wskazaniu słabych stron analogii świata do skomplikowanego mechanizmu, Hume dokonuje krytyki twierdzenia, że wyjaśnieniem ładu wszechświata miałyby być umysł boski, ale działający w podobny sposób, jak rozum ludzki. Teza ta bowiem zakłada, że choć ład świata domaga się wyjaśnienia, to ład owego boskiego umysłu takiego uzasadnienia już nie potrzebuje:

„Jakiż to osobliwy przywilej przysługuje nieznacznemu owemu poruszeniu mózgu, które nazywamy myślą, że czynić mamy z niego model całego wszechświata? Tak właśnie przy każdej sposobności przedstawia nam tę rzecz stronnicza postawa, jaką zajmujemy, wobec samych siebie; rzetelna jednak filozofia powinna czujnie strzec nas przed tak naturalnym złudzeniem”<sup>5</sup>.

Sposób rozumowania Hume'a dobrze uwidacznia problem, na który natrafia każda argumentacja, uznająca istnienie jakiegoś ponadludzkiego

<sup>3</sup> Omówienie argumentacji Paleya – zob. J. Hick, *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994, s. 45-48.

<sup>4</sup> Zwięzłe przedstawienie argumentacji Hume'a w tej materii – zob. J. Hick J, dz. cyt., s. 51-61.

<sup>5</sup> D. Hume, *Dialogi o religii naturalnej*, cz. II.

rozumu porządkującego świat. Faktycznie bowiem jedynym rozumem dostępnym ludzkiemu poznaniu naturalnemu jest tylko rozum ludzki. Uznanie, że w przyrodzie istnieje jeszcze jakiś inny rozum wymaga wyjaśnienia, czym on jest. Jeśli nie zastosujemy tu poznania przez analogię, ryzykujemy, zarzut, który sformułował Hume: czym miałby być ów super-rozum, który jednak w swym działaniu byłby jedynie jakąś udoskonaloną wersją rozumu ludzkiego. Jeśli w wypadku rozumu ludzkiego i rozumu boskiego stosujemy jednoznaczne rozumienie terminu 'rozum', nie widać powodu, dla którego ów rozum boski miałby być wyjaśnieniem porządku świata.

Krytyka Hume'a uczula więc na sposób formułowania argumentu z celowości: mówiąc o Rozumie porządkującym świat, nie można używać terminu 'rozum' jednoznacznie, ale co najwyżej, analogicznym.

Kolejny argument Hume'a przeciw zamysłowi w przyrodzie opiera się na krytyce koncepcji porządku w przyrodzie. Jego zdaniem traktowanie świata jako układu uporządkowanego umysłem jest złudzeniem, gdyż każdy świat, bez względu na to jak doszło do jego zaistnienia, musi być jakoś uporządkowany, bo inaczej po prostu nie mógłby istnieć:

„Daremny to więc trud rozvodzić się nad użytecznością części zwierząt i roślin oraz nad osobliwym ich wzajemnym dopasowaniem. Chciałbym wiedzieć, jak mogłoby zwierzę wyżyć, gdyby części jego nie były tak właśnie dopasowane?”<sup>6</sup>.

Istnienie jakiegoś porządku we wszechświecie nie dowodzi istnienia boskiego rozumu porządkującego, bo nie ukazuje, że porządek ten mógł powstać wyłącznie dzięki takiemu umysłowi. Hume odwołał się do, nazwanej tak przez niego, hipotezy Epikura: nieskończona liczba atomów, poruszająca się chaotycznie w nieograniczonym czasie, może doprowadzić w końcu do kombinacji, która będzie miała znamiona czasowego lub trwałego ładu, powstałego jednak przypadkowo<sup>7</sup>.

Nietrudno zauważyć, że rozważania Hume'a antycypują argumenty, które później pojawią się w teoriach ewolucjonistycznych. Można powiedzieć, że Darwin, upowszechniając koncepcję doboru naturalnego, wskazał uniwersalny mechanizm przypadkowego „powstawania” światów, a przynajmniej generowania coraz to nowych gatunków istot żywych. Inni ewolucjoniści nie wahali się mówić o mechanizmie samoregulacji i samoreplikacji, który, poprzez mutacje (błędy w samoreplikacji), wyposaża organizmy żywe w korzystne i niekorzystne cechy biologiczne. One to mają stanowić podstawę zróżnicowanej reprodukcji w kolejnych pokoleniach oraz

---

<sup>6</sup> Tamże, cz. VIII.

<sup>7</sup> J. Hick, dz. cyt., s. 56.

przetrwania tych, które cech korzystnych mają więcej<sup>8</sup>. Tak oto porządek świata, zdaniem zwolenników ewolucjonizmu, może być wyjaśniony bez odwoływania się do celowo działającego umysłu porządkującego.

Nie jest naszym zadaniem dyskusja z teorią ewolucji, warto jednak zauważyć, że w obecnej dyskusji na temat zdolności tej teorii do wyjaśnienia regularności w przyrodzie, sytuacja nie przedstawia się tak jednoznacznie. Jakkolwiek teoria ewolucji stała się dziś paradygmatem wyjaśniania zjawisk biologicznych, dyskusja nad jej teoretycznymi podstawami nie ustaje. Nowe odkrycia w dziedzinie budowy komórki i działających tam mechanizmów nie pozwalają bowiem na uznanie twierdzeń ewolucjonizmu w jego klasycznej darwinowskiej wersji<sup>9</sup>. Interesująca jest przy tym metafizyczna podstawa argumentacji wszystkich zwolenników przypadkowego powstania porządku. Zakłada się bowiem istnienie regularności w przyrodzie. Są one zwane prawami przyrody. Jeśli Hume mówi o tym, że nie każdy przypadkowo stworzony świat przetrwa, a jedynie ten, który będzie nosił znamiona porządku; jeśli Darwin twierdzi, że pewne cechy są „korzystne” a inne nie, że jest coś takiego jak „dobór” – to cała tego typu argumentacja, świadomie bądź nie, używa wciąż języka teleologicznego. Może to być oczywiście wyłącznie maniera mówienia o problemie, ale wydaje się, że problem leży głębiej – w sposobie rozumienia działania całej przyrody. Problemem jest to, dlaczego w ogóle przyroda działa regularnie, dlaczego owe regularności dadzą się wykryć i tak precyzyjnie opisać.

Problem z argumentacją Paleya polega fundamentalnie na tym, że próbował on wpisać celowość w zdecydowanie niecelowy model przyrody, dominujący w filozofii oświecenia. Obrona celowego uporządkowania przyrody mogła zatem dokonać się tylko przy wskazaniu jakiejś zasady zewnętrznej względem bytów naturalnych. Analogia do zegarka dobrze ukazuje ten problem: każdy z elementów mechanizmu jest sam z siebie niecelowy i działa wedle sprawczych przyczyn mechanicznych. Dopiero wzajemne zestawienie tych elementów tak, by odpowiadały zamiarowi mierzenia czasu, nadaje im celowe uporządkowanie, choć zewnętrzne względem każdej części. Można zatem tu mówić o swoistej celowości zewnętrznej wobec całej przyrody.

Koncepcje tego typu znane są od starożytności. Ich najdobitniejszym przykładem jest Platona teoria świata materialnego, jako efektu porządkującej działalności Demiurga – boskiego Budowniczego świata. Krytykując antyfinalistyczne teorie atomistów, opowiada się on za koniecznością istnienia inteligentnej siły, transcendentnej wobec świata materialnego,

<sup>8</sup> Tamże, s. 57.

<sup>9</sup> Historia i stan współczesny debaty na temat ewolucjonizmu – zob. M. Chaberek, *Kościół a ewolucja*, Warszawa 2012, s. 81-348.

porządkującej go wedle wzorca, jakim są idee. W ten sposób przyroda działa w sposób celowy, choć źródło tej celowości leży poza nią – we wzorczym przyczynowaniu idei i sprawczym – Demiurga.

Koncepcje celowości zewnętrznej nie są jednakowoż jedyną formą teorii teleologicznych. Inną, krytyczną zarówno wobec antyfinalistycznego determinizmu atomistów, jak i wobec eksternalistycznej teleologii Platona, jest koncepcja celowości przyrody, jaką dał Arystoteles. Do tej właśnie teorii odwołuje się też forma argumentacji teleologicznej za istnieniem Boga, zawarta w pięciu drogach Tomasza z Akwinu, a konkretnie – piątej drodze.

## 2. Teleologia Arystotelesa

Podstawą Arystotelesa koncepcji natury jest jego metafizyczny obraz rzeczywistości, w którym centralną rolę odgrywa pojęcie substancji – bytu samodzielnego w istnieniu, będącego podłożem (*hypokeimenon*) niesamodzielnych bytowo dookreśleń (przypadłości). Substancje są bytami w podstawowym znaczeniu, a ich działanie tłumaczone jest teorią możliwości i aktu. Poprzez działanie substancje realizują (aktualizują) zawarte w nich potencjalności. Aktem tych potencjalności jest stan doskonałości substancji, wyznaczony jej wewnętrzną strukturą bytową. O charakterze i specyfice substancji rozstrzyga jej forma substancjalna, czyli ten element strukturalny, dzięki któremu substancja jest tym, a nie czymś innym: inaczej doskonałą się substancje świata nieożywionego, inaczej – byty ożywione; inaczej substancje wegetatywne, inaczej – zwierzęta. We wszystkich jednak wypadkach zachodzi analogia w działaniu tych substancji. Polega ona na powszechnej skłonności substancji do realizacji proporcjonalnych kresów działania, przy czym kresy te nie są efektem zamierzeń i motywów, ale pochodzą z wewnętrznego uposażenia substancji. Kresem działania żołądzia jest dojrzały dąb, co nie znaczy, że żołądz „zamierza” stać się dębem.

Kluczowym pojęciem Arystotelesowskiej teleologii jest pojęcie natury (*fysis*), która stanowi wewnętrzną przyczynę działania substancji naturalnych. W swej Fizyce Stagiryta zauważa najpierw, że wszelkie rzeczy powstają albo z natury, albo z innych przyczyn nie-naturalnych: przypadkowych, albo wskutek wytwarzania (czyli praktycznej działalności człowieka). Różnica między nimi leży w tym, że rzeczy naturalne posiadają w sobie źródło, zasadę ruchu i spoczynku, podczas gdy rzeczy wytworzone takiej zasady nie mają. To odróżnienie jest podstawą określenia natury jako tej właśnie zasady:

„... albowiem natura [*fysis* – G.S.] jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty

[*kath auto* – dosł. ‘według siebie’ G.S.], a nie akcydentalnie [*kata symbebekos* – G.S.]”<sup>10</sup>.

Istotnym w tej definicji jest to, że natura jest zasadą wbudowaną w strukturę wewnętrzną substancji. To właśnie w tej wewnętrznej konstytucji rzeczy naturalnej leży zarówno jej zdolność do inicjowania i przyjmowania określonego działania, jak i tendencja wyznaczająca kres-cel tego działania.

Charakter doskonałości każdej substancji wyznaczony jest specyfiką podstawowego elementu strukturalnego – formy substancjalnej:

„A natura jest właśnie [jako forma] celem i przyczyną celową; bo jeżeli jakaś rzecz podlega ciągłej zmianie i istnieje dla niej jakiś stan końcowy, to stan ten jest celem lub przyczyną celową”<sup>11</sup> (Fizyka, II, 2, 194a)

Forma substancjalna, jako decydujący element wewnętrznej struktury substancji naturalnej, wyznacza jej charakter i jedność. Sprawia też, że działanie substancji naturalnych nie może być rozpatrywane jako wypadkowa działań części, które tę substancję stanowią. Woda, jako naturalna substancja, nie jest prosta sumą wodoru i tlenu. Posiada własności, które nie są sumą własności stanowiących ją pierwiastków<sup>12</sup>. To odróżnia rzeczy naturalne od wytworzonych: dzieła ludzkiego rozumu posiadają formę akcydentalną, ich jedność nie jest naturalna, ale wytworzona. Dzieła ludzkie charakteryzują się swoistym wykorzystaniem naturalnej tendencji istniejących w przetwarzanych substancjach do realizacji określonych kresów. Budując łóżko z drzewna człowiek wykorzystuje naturalne tendencje drzewa, ale przyporządkowuje je do akcydentalnej formy, wytworzonej najpierw w umyśle jako swoisty wzór dla wytworu:

„Jeżeli więc sztuczne wytwory powstają ze względu na jakiś cel, to jasne, że również i naturalne powstają w ten sam sposób. Albowiem zarówno w wytworach sztucznych, jak i w naturalnych stadia późniejsze i stadia wcześniejsze pozostają do siebie w tym samym stosunku. Poza człowiekiem zjawisko to występuje szczególnie jasno u innych istot żywych; nie wytwarzają one bowiem niczego ani sztucznie, ani przez badanie, ani przez namysł; dlatego też niektórzy zastanawiają się nad tym, czy pająki i mrówki działają rozumnie, czy w jakiś inny sposób (...) A zatem, jeżeli jaskółka z natury i celowo buduje swe gniazdo, pająk swą pajęczynę, a rośliny wydają liście ze względu na owoce (...) jasne się staje,

<sup>10</sup> Arystoteles, *Fizyka*, II, 1 192b.

<sup>11</sup> Arystoteles, *Fizyka*, II, 1 194a.

<sup>12</sup> E. Feser, *Between Aristotle and William Paley: Aquina's Fifth Way*, w: Tenże, *Neo-scholastic Essays*, South Bend 2015, s. 152-53.

że tego rodzaju przyczynowość istnieje zarówno w rzeczach powstających z natury, jak i w istniejących. A skoro 'natura' oznacza dwie rzeczy, mianowicie materię z jednej strony, a z drugiej formę, i skoro forma jest celem, a cała reszta istnieje ze względu na cel, wobec tego forma musi być przyczyną, i to przyczyną celową"<sup>13</sup>.

Jedność i celowość rzeczy wytworzonej, organizowanej i jednoczonej przez formę akcydentalną, jest zatem „zewnątrzną” względem wytworzonej rzeczy. Taką jedność posiada każdy twór sztuki (techné), także – zegarek. Pozwala to lepiej zrozumieć różnicę w argumentacji między Tomaszem i Paleyem. Użycie przez tego ostatniego analogii subtelnych organów cielesnych (np. oka) do zegarka, jako misternego mechanizmu, sugeruje taką właśnie zewnętrzną jedność i celowość.

Arystoteles odnosi się krytycznie do teorii atomistycznych wykluczających przyczyny celowe z wyjaśniania rzeczywistości. Nie uznaje jednak również teorii Anaksagorasa, wyjaśniającą celowość w przyrodzie działaniem boskiego Rozumu porządkującego. Sposób myślenia Anaksagorasa obecny jest także w Platona koncepcji Demiurga – Budowniczego świata i twórcy jego porządku. Te starożytne koncepcje mają wiele punktów wspólnych z nowożytnymi argumentacjami, w których działanie Boskiego Intelaktu stanowi zewnętrzną względem świata przyczynę porządku i celowego działania bytów naturalnych.

U Arystotelesa celowość bytów naturalnych jest całkowicie wynikiem ich wewnętrznej konstytucji. Wyjaśnienie finalistyczne nie pociąga za sobą konieczności uznania istnienia Rozumu porządkującego, zewnętrznego względem tych bytów. Nie służy zatem do uzasadniania istnienia Boga. Arystotelesowski Byt Pierwszy, Pierwszy Poruszyciel, nie jest stwórcą i nie jest zatem twórcą porządku świata. Jest ostatecznym uzasadnieniem, obiektywnym odniesieniem i miarą wszelkich celów, ale nie jako ich architekt. Pierwszy Poruszyciel nie jest zatem wyjaśnieniem faktu celowości przyrody (dlaczego w przyrodzie jest celowo), ale jest wyjaśnieniem dlaczego cele te są takie właśnie, jakie są. Działania przyrody są zawsze uporządkowane, choć nie znaczy, że przyroda działa mocą czyjegoś zamiaru. Naturalność każdego bytu polega właśnie na tym, że działa on w sposób uporządkowany w proporcjonalnym dla swej natury celu-kresie. Jeśli jakieś działanie pochodzi z czyjegoś zamiaru jest w pewnym sensie „nie-naturalne”, ale wytworzone mocą tego zamiaru. Działania naturalne pochodzą z natury, działającej celowo, ale nie intencjonalnie. Nie wymagają one decyzji, zamiaru, deliberacji, charakterystycznych dla działań wytwórczych ludzkiego intelektu. Żołądz przeksztalca się w dąb nie mocą planowania,

---

<sup>13</sup> Arystoteles, *Fizyka*, II, 8 199a.

decyzji, wyboru, ale niejako automatycznie, co u Arystotelesa nie znaczy – mechanicznie<sup>14</sup>.

Tak pojęta natura, niestworzona i nie zamierzona, będąca wewnętrzną zasadą działania każdej rzeczy naturalne, wystarcza Stagirycie dla wyjaśnienia celowości w przyrodzie. Pierwszy Poruszyciel nie jest zatem odpowiedzialny za fakt celowości w przyrodzie, ale wyjaśnia jedynie to, w jakim ostatecznie kierunku zmierza cała przyroda. Jest zasadą, która wyjaśnia dlaczego rzeczy doskonalą się tak, a nie inaczej, choć nie odpowiada za to, że w ogóle mają inklinację do doskonalenia się. Nie wyjaśnia zatem dlaczego w przyrodzie jest w ogóle jest porządek, bo to zostaje wyjaśnione istnieniem natur w poszczególnych rzeczach. Boski Poruszyciel nie odpowiada zatem za ten porządek, stanowi jedynie ostateczne kryterium wszelkiej doskonałości, podobnie jak piękna perła wyjaśnia dlaczego pożądaną jej człowiek działa tak, aby ją zdobyć, choć nie wyjaśnia dlaczego w człowieku w ogóle jest pożądanie pięknych pereł.

### 3. Tomasza z Akwinu argumentacja z celowości w przyrodzie

Teoria finalistyczna Arystotelesa stanowi faktyczny kontekst rozumowania Akwinaty w piątej drodze. Problem polega jednak na tym, że w literaturze krytycznej wobec argumentów teleologicznych, tok rozumowania Tomasza z Akwinu traktuje się często na podobieństwo rozumowania Paleya. Uznaje się, że piąta droga jest formą argumentacji z inteligentnego zamysłu i traktuje zarzutami analogicznymi do tych, jakimi podważano tok rozumowania Paleya i innych teistów poszukujących w mechanistycznie i niecelowo rozumianej przyrodzie zewnętrznej zasady organizującej ją do celowego działania. Tymczasem stanowisko Paleya jest konsekwencją zmian, jakie zaszły w filozofii przyrody (a w konsekwencji w fizyce) w czasach nowożytnych, polegających na odrzuceniu teleologii arystotelesowskiej na rzecz nowego modelu natury. Prekursorem filozoficznym tych zmian był Wilhelm Ockham, który podważał możliwość racjonalnego udowodnienia istnienia przyczyn celowych w pozaracjonalnym świecie przyrody. Krytykując tradycyjny perypatetycki pogląd na przyrodę, uznawał za źle postawione pytanie, w jakim celu działają byty naturalne nierozumne. Byty rozumne zaś o tyle wprowadzają celowe działanie, że nic w naturze nie determinuje ich do podjęcia tego działania, a nie innego<sup>15</sup>. Pogląd ten został jeszcze bardziej zradykalizowany przez zwolenników Ockhama, negujących wprost istnienie przyczyn celowych w przyrodzie, redukując całą jej działalność

<sup>14</sup> E. Feser, dz. cyt., s. 156-157. Autor przyrównuje to do działania autopilota.

<sup>15</sup> Tamże, s. 159-160.

do interakcji przyczyn sprawczych. W ten sposób w późnej scholastyce średniowiecznej dokonało się znaczące odstępianie od Arystotelesa i krok w kierunku Platona<sup>16</sup>. Metafizyka Kartezjusza dopełniła dzieła odejścia od teleologicznego rozumienia natury. Byty materialne pojął on na podobieństwo skomplikowanych mechanizmów, zatem złożenia w jedną całość bezcelowo działających pasywnych elementów. Zatarła została, ustalona przez Arystotelesa, granica między rzeczami naturalnymi, a wytworzonymi mocą intencjonalnej działalności wytwórczej. Wobec takiej metafizyki przyrody konsekwentne stawało się tłumaczenie obecnego w przyrodzie porządku istnieniem i działalnością „Boskiego Zegarmistrza”. Jeśli sztuka jest jak natura, to i natura jest jak sztuka, zatem w konsekwencji – nie ma czegoś takiego jak natura w sensie arystotelesowskim<sup>17</sup>. Odtąd byty naturalne nie będą traktowane jako posiadające w sobie zasadę charakterystycznego działania (tak jak to ujmowała Fizyka Arystotelesa), ale jako z istoty swej pasywne, poddane w swym działaniu zewnętrznym wobec nich „prawom natury”<sup>18</sup>. Nie znaczy to jednak, że XVII-wieczna mechanistyczna filozofia przyrody (Gassendi, Newton, Boyle) odrzucała całkowicie wyjaśnienie teleologiczne, na podobieństwo współczesnych przyrodznawców. Przeciwnie – odrzuciwszy istnienie indywidualnych natur, posiadających wewnętrzną celowość, wprowadziła nowe pojęcie natury rozumianej jako całość przyrody rządzona prawami przyrody, implantowanymi jej przez Boskiego Architekta. Natura stała się zatem jako całość Jego dziełem sztuki<sup>19</sup>.

Taka też interpretacja natury zdaje się być obecna w argumentacji Paleya, mimo iż pisze on z pozycji bardziej apologetycznych, gdy po krytyce Hume’a i całej reszty inicjatorów pozytywizmu oświeceniowego, koncepcje teleologiczne stawały się coraz bardziej usuwane poza obszar wyjaśniania naukowego. Teoria Darwina, wyjaśniająca złożoność organizmów żywych i ich uporządkowane działanie niecelowym i niekierowanym procesem doboru naturalnego zdawały się wielu myślicielom XIX i XX wieku ostatecznym ciosem dla teologii naturalnej opartej na zasadzie celowości.

Argumentacja Tomasza nie ma takiego charakteru, bo choć uznaje konieczność istnienia inteligentnej Zasady działania celowego przyrody, opiera się na innej, Arystotelesowskiej właśnie, teleologii. Faktem jest również, że Tomasz idzie dalej od Arystotelesa w analizie wewnętrznej celowości przyrody. Może to skłaniać do podejrzeń, że skoro Akwinata wiąże celowość

<sup>16</sup> D. De Chenne, *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Ithaca 1996, s. 186-188.

<sup>17</sup> Tamże, s. 240.

<sup>18</sup> E. Feser, dz. cyt., s.161-162.

<sup>19</sup> M.J. Osley, *From Immanent Natures to Nature as Artifice: The Reinterpretation of Final Causes in Seventeenth Century Natural Philosophy*, „Monist” 79 (1996), 3, s. 389-90.

z działaniem Bożego Intelaktu, to skłania się do rozwiązania z *Timajosa* Platona, przyznając Bogu rolę organizatora przyrody w jej uporządkowanym działaniu. Sytuacja jest jednak bardziej skomplikowana. Wydaje się bowiem, że o ile Tomasz, w punkcie wyjścia swej argumentacji akceptuje Arystotelesowski realizm teleologiczny, idzie jednak dalej, poszukując racji takiego stanu przyrody, choć nie na zasadzie Platońskiego realizmu teleologicznego. Żeby zrozumieć ten tok myślenia trzeba mieć na uwadze Akwinaty rozumienie Boga jako Pierwszej Przyczyny Pierwszej. Tomasz nie jest okazjonalistą i nie jest deistą. Uznając, że Bóg jest Pierwszą Przyczyną nie neguje realności działania przyczyn drugich. Przyczynowanie Boga nie polega na tym, że jest on jedynie inicjatorem działań przyczyn drugich (deizm), nie jest też ich zastępcą (okazjonalizm). Można powiedzieć, że o ile arystotelizm akcentuje immanentną stronę celowości kosztem jej strony transcendentnej, a platonizm przeciwnie – skupia się na stronie transcendentnej kosztem immanentnej, Tomasz usiłuje pogodzić obie skrajności, pokazując, że każde rozwiązanie jest częściowo słuszne: celowość realnie obecna w wewnętrznym porządku świata stworzonego, ma swoje zewnętrzne uzasadnienie, przekraczające ten porządek<sup>20</sup>. Sytuacja przypomina stanowisko Akwinaty w kwestii uniwersaliów. Zarówno platonizm, jak i arystotelizm odrzucają rozwiązanie antyrealistyczne zarówno w wersji umiarkowanej (konceptualizm), jak i skrajnej (nominalizm) Platonizm uzasadnia jednak uniwersalia istnieniem idei – transcendentnych względem bytów naturalnych, arystotelizm zaś widzi ich źródło wyłącznie w wewnętrznej konstytucji substancji naturalnych (formie substancjalnej). Tomasz zaś, za Arystotelesem, akceptuje realność uniwersaliów w rzeczach stworzonych i w umyśle (jako pojęć wyabstrahowanych z rzeczy), uznaje jednocześnie ich pre-egzystencję w Umyśle Boskim jako archetypu stworzenia<sup>21</sup>.

Punktem wyjścia piątej drogi nie jest porządek w przyrodzie, subtelne zestrojenie jej elementów, ale fakt celowego działania bytów tę przyrodę stanowiących. Można ten fakt łatwo przeoczyć, przy zwięzłym lapidarnym stylu, w jakim Tomasz przedstawia swój argument:

„Quinta via sumitur ex gubematione rerum. Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem. Quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut

<sup>20</sup> E. Feser, dz. cyt., s. 165-166.

<sup>21</sup> Tamże, s. 166.

sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoo dicimus Deum”<sup>22</sup>.

Fundamentalne jest tu stwierdzenie, że ciała naturalne działają „propter finem” – w kierunku celu. Istotą celowości w tak pojętej przyrodzie jest inklinacja, tendencja do określonego kresu działania. Nie chodzi tu zatem o jakieś mniej lub bardziej problematyczne przyporządkowanie, zestrojenie rzeczy ku jakiemuś celowi, które trzeba rozpatrywać w kategoriach relacji części do całości (jak w przypadku celowości zegarka, czy narządów organicznych). Celowość ta wynika z wewnętrznej konstytucji rzeczy, która sprawia, że każda rzecz działająca (będąca przyczyną sprawczą swego działania) działa zgodnie z wewnętrzną tendencją (in-klinacją in-tencją) do zrealizowania określonego kresu-celu.

Ten powszechny w scholastyce sposób opisu działania przyrody odnosił się, nie tylko do złożonych organizmów (bytów żywych), ale do każdego nawet najprostszego sposobu działania sprawczego. U Tomasza podobnie znajdziemy wiele odwołań do potocznego doświadczenia, które potwierdza istnienie tej powszechnej tendencji: ogień grzeje raczej niż chłodzi, lód zaś – przeciwnie, i dzieje się to zawsze albo prawie zawsze. Zatem: jeśli A jest z natury swej przyczyną sprawczą B, to generując powstanie B jest też jego przyczyną celową (jako natura)<sup>23</sup>. Późniejsza scholastyka określała to mianem zasady celowości. Tomasz odwołuje się do niej wielokrotnie, formułując również ją w zwięzły sposób:

„Respondeo dicendum quod omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi in casu”<sup>24</sup>

Zasada celowości jest jednym z fundamentalnych pryncypiów Arystotelesa teorii bytu naturalnego. Tomasz w punkcie wyjścia piątej drogi pozostaje bowiem wierny Stagiryście w jego opisie przyrody.

---

<sup>22</sup> „Piąta droga wychodzi od rządów nad rzeczami. Widzimy bowiem, że niektóre byty pozbawione poznania, mianowicie ciała naturalne, działają ze względu na cel. Widać to z tego, że zawsze lub bardzo często działają w taki sam sposób, by osiągnąć to, co najlepsze. Stąd jest jasne, że osiągają cel nie z przypadku, ale z zamierzenia. Te byty nie posiadające poznania nie zmiierają do celu inaczej jak tylko kierowane przez kogoś poznającego i rozumującego, jak strzała przez łucznika. Istnieje zatem coś poznającego umysłowo, co prowadzi wszystkie rzeczy naturalne do celu, i to nazywamy Bogiem” Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, I, 2, 3.

<sup>23</sup> E. Feser, dz. cyt., s. 155.

<sup>24</sup> „Každy działający działa ze względu na cel; inaczej z jego działania pochodziłoby nie bardziej to niż tamto, chyba że z przypadku” (tłum. własne). Tomasz z Akwinu, *Summa Teologiczna*, I, 44, 4. Tomasz odwołuje się do tej zasady w wielu miejscach – zob. *Summa Teologiczna* I-II, 1, 2; *Summa contra Gentiles* III, 2; *Sententia super Physicam* II, 5, 186; *De principiis naturae*, III.

Problem na jaki natrafia interpretator myśli Akwinaty leży najpierw w określeniu z piątej drogi: „non a casu sed ex intentione perveniunt ad finem” co jest zwykle tłumaczone (jak w przytoczonym tutaj tłumaczeniu polskim) jako: nie z przypadku, ale z zamiaru zmierzają do celu. Naraża to argumentację Tomasza na zarzuty, które stosowano wobec Paleya. Nieporozumienie wynika jednak z uproszczonego pojmowania celu, jako odniesienia każdego działania. Często pojmuje się ten cel antropomorficznie, wiążąc jego realizację z intencjonalnym działaniem umysłu (ludzkiego), gdzie działanie podejmowane jest na mocy uprzedniego zamiaru i jest motywowane rozumnie rozpoznany celem. Cel ten jawi się nie tylko jako kres działania, ale nade wszystko jako motyw, ze względu na który jest ono podejmowane. Tymczasem termin ‘ex intentione’, zgodnie ze sposobem jego użycia w scholastyce średniowiecznej, jak i w kontekście Arystotelesowskiej teleologii, znaczy raczej „na mocy skłonności (tendencji)”<sup>25</sup>. Takie tłumaczenie odpowiada przedstawionej powyżej zasadzie celowości tak, jak ją rozumiał Arystoteles i Tomasz: każda przyczyna sprawcza (działacz) działa w kierunku celu, pojętego jednak przede wszystkim jako kres, a nie zamierzony motyw. Dlatego też realizacja tego kresu nie musi dokonywać się na mocy zamiaru, nie jest też przypadkowa, ale dokonuje się na mocy natury<sup>26</sup>. Tomasz zatem, w punkcie wyjścia swej argumentacji stwierdza, inaczej niż nowożytnie teorie mechanicystyczne, że działanie przyrody domaga się uwzględnienia przyczynowania celowego na mocy natury<sup>27</sup>. W tym ujawnia się metafizyczny charakter argumentacji Akwinaty: wyjaśnienia domaga się fakt, że nie posiadająca poznania przyroda (byty naturalne) działają w uporządkowany kresem-celem sposób. Nie poszukuje on w przyrodzie porządku objawiającego umyślną aranżację, ale tego, co stanowi punkt wyjścia to istnienie owej inklinacji, tendencji do określonego działania, obecnej w działaniach nawet najprostszych wypadków przyczynowania sprawczego. Do odkrycia tej tendencji nie trzeba wyspecjalizowanych narzędzi fizyki czy biologii, ale prostej obserwacji: bryła lodu będzie zawsze chłodzić powietrze wokół nie zaś – je ogrzewać; ogień zaś – zawsze będzie ogrzewać. Zaistnienie ogrzewającej bryły lodu czy chłodzącego ognia domagałoby się dodatkowego wyjaśnienia.

Dlaczego jednak fakt takiego działania przyrody domaga się Inteligencji? Dlaczego nie poprzestać na Arystotelesowskim wyjaśnieniu immanentnej celowości zawartej w naturze rzeczy?

<sup>25</sup> Rzeczywiście spotyka się takie tłumaczenie tekstu piątej drogi, zob. E. Feser, dz. cyt., s. 167.

<sup>26</sup> Tamże, s. 167.

<sup>27</sup> Zob. Tamże, s. 169-171. Nowożytnie teorie mechanistyczne uznają, że do wyjaśnienia wszystkich zjawisk przyrodniczych wystarczy wskazanie wyłącznie przyczyn sprawczych.

Odpowiedzi dostarcza analiza argumentacji Tomasza paralelnej do piątej drogi, zawarta w *De Veritate*. Odrzuca on najpierw twierdzenia filozofów uznających, że wszystko, co w naturalnych rzeczach jest korzystne i właściwe (czyli naturalne) jest dziełem przypadku, stwierdzając, że przypadek rzadko daje takie rezultaty, tymczasem w przyrodzie dzieje się tak zawsze albo prawie zawsze. Stąd wniosek:

„... Dlatego niemożliwe jest, aby zachodziło to przypadkowo, wobec czego musi pochodzić z zamierzonego celu. Natomiast to, co pozbawione jest intelektu czy poznawania, może dążyć bezpośrednio do celu tylko wtedy, gdy dzięki jakiemuś poznaniu wprzód zostanie mu wyznaczony cel i będzie doń kierowane. Skoro więc rzeczy naturalne pozbawione są poznawania, musi istnieć wpiery jakiś intelekt, który skieruje je do celu w taki sposób, w jaki łucznik nadaje strzale pewien ruch, aby zmierzała do określonego celu; dlatego jak trafienia strzały nie uważa się wyłącznie za jej dzieło, ale i strzelającego z łuku, tak samo każde dzieło natury uważane jest przez filozofów za dzieło inteligencji”<sup>28</sup>.

Tekst ten dobitnie pokazuje charakter rozumowania Tomasza: nie chodzi w nim o jakieś subtelne zestawienie elementów przyrody, ale o sam fakt istnienia uporządkowanych celowo działań w przyrodzie. Jeśli byty naturalne osiągają zawsze (albo prawie zawsze) z natury swoje kresy, to wskazuje to na jakąś inteligencję, podobnie jak obserwowanie strzały, która zawsze, albo prawie zawsze trafia w cel, prowadzi do wniosku, że choć robi to, co wynika z jej natury, jest ostatecznie kierowana sprawnością łucznika, a nie tylko swą naturą. W piątej drodze nie chodzi przy tym o to, jak byty naturalne osiągają swoje cele, jak możliwy jest ich ruch – tym zajmuje się pierwsza droga z ruchu. Tutaj punktem zainteresowania jest to, że w ogóle poruszają się w uporządkowany sposób: skłaniając się (*tendunt*) ku swoim celom-kresom<sup>29</sup>. Byty naturalne bowiem, jako pozbawione poznania, nie mogą zaprojektować sobie celów tak, by uzyskać powodzenie. Jeśli, na przykład, posiadanie wzroku jest dla jakiegoś gatunku zwierzęcego korzystne (może się on dzięki temu lepiej rozwijać), to zwierzę to nie może zaprojektować sobie uprzednio wzroku, nie posiadając go, ani tym bardziej nie posiadając odpowiednich do tego narzędzi poznawczych.

Intelekt, o którym mowa w argumentacji Tomasza, nie zastępuje działania bytów naturalnych tak, jak łucznik nie zastępuje lotu strzały. On jedynie projektuje byty tak, by działając zgodnie ze swą naturą osiągały proporcjonalnie korzystne cele. Tomasz w końcówce cytowanego tekstu z *De Veritate*

<sup>28</sup> Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane O prawdzie*, V, 2 resp.

<sup>29</sup> E. Feser, dz. cyt., s. 174.

przyrównuje jego działanie do działania ekonomicznego – kierowania rodziną, albo do działania politycznego – kierowania społecznością. W obu wypadkach kierujący nie zastępuje działania członków społeczności, ale nadaje ich działaniu wspólny cel, gwarantujący powodzenie tej społeczności.

Argumentacja Tomasza pozwala na uchwycenie transcendencji Boga-Intelektu wobec świata. Rozum porządkujący przyrodę nie może być rozumiany jako jakiś udoskonalony umysł ludzki. W argumentacji z projektu mamy założenie, że poszczególne rzeczy nie mają w sobie nic wewnątrznie celowego, ale zostały jedynie celowo zestrojone przez jakiś intelekt twórczy, podobny w działaniu do ludzkiego, zdolny doskonale zestroić to, co umysł ludzki zestraja częściowo i niedoskonale. U Tomasza działanie Boskiego Intelaktu można tylko przez bardzo niedoskonałą analogię odnieść do umysłu ludzkiego, przy czym porównanie go do budowniczego może być bardzo mylące (chyba, że potraktujemy je bardzo poetycko). Sposób rozumowania Tomasza nie jest więc taki: ponieważ istnieje porządek, istnieje Bóg – architekt tego porządku. Rozumowanie Tomasza przebiega tak: ponieważ istnieją cele-kresy tendencji, istnieje Bóg – Stworzyciel, a ponieważ istnieje taki właśnie Bóg, istnieje też porządek świata. Bóg nie jest organizatorem, twórcą przyrody. Nie jest jej architektem. Jest jej Stwórcą. Dzieło Absolutu jest w sprawieniu zaistnienia bytu wraz z wewnętrzną mu formą substancjalną, wyznaczającą naturę stworzonej rzeczy oraz proporcjonalne dla niej cele-kresy działania, nie zaś – w uporządkowaniu zastanej rzeczywistości.

## Zakończenie

Sposób rozumienia celowości i jej ustanowienia mocą stwórczą Boga wyznacza też właściwy charakter relacji Boga do świata. Tomasz odrzuca perspektywę przypadkowego powstania porządku w świecie. Unika też dwóch innych możliwych rozwiązań, których konsekwencje stały się wyraźne w czasach nowożytnych: deizmu i okazjonalizmu.

Deizm, sprowadzający działanie Boga do pierwszej chronologicznie przyczyny sprawczej świata, stał się jedną przyczyną stanowisk odrzucających obecność Boga, najpierw przez umieszczanie Go jako ewentualne wyjaśnienie tego, czego jeszcze nie wyjaśniła nauka („Bóg luk”), potem do całkowitego usunięcia Go z perspektywy racjonalnego wyjaśniania świata („niepotrzebna hipoteza”, „ślepy Zegarmistrz”).

Okazjonalizm, sprowadzający działanie bytów naturalnych do roli przyczyn ściśle narzędných, a nawet jedynie okazji do działania Boga, prowadził do rozwiązań panteistycznych (Spinoza, Hegel).

Tomasz uznaje realność świata naturalnego i faktyczność oddziaływania przyczyn naturalnych, choć widzi je zawsze w perspektywie swoistego współdziałania Pierwszej Przyczyny, jako Pierwszego Poruszydca i Celu wszystkich celów. Oto istota konkurentyzmu.

### **Streszczenie**

Argument Paleya jest najbardziej znaną odmianą argumentacji za istnieniem Boga z inteligentnego zamysłu i często komentowanym przykładem rozumowania teleologicznego. Odwołując się do analogii subtelnego zestrojania części zegarka, przedstawia on złożone organy istot żywych jako celowo zaprojektowane i zestrojone. Wskazuje to na istnienie Inteligentnego Projektanta.

Argument Paleya był wielokrotnie krytykowany. Wskazywano na niedoskonałość analogii z zegarkiem i sugerowano inne nie teleologiczne wyjaśnienie faktów biologicznych będących jego przesłankami.

Podobne zarzuty kierowano wobec innych argumentów teleologicznych, zaliczając do nich także piątą drogę Tomasza z Akwinu. Piąta droga opiera się jednak na innym, arystotelesowskim rozumieniu celowości. Teoria Arystotelesa nie opiera się na celowości rozumianej jako zewnętrzna zasada zestrzajająca i porządkująca różne elementy w całość, ale na celowości wewnętrznej, wbudowanej w strukturę każdej rzeczy (naturę), powodującej jej tendencję do działania zasadniczo w ten sam sposób do proporcjonalnego celu-kresu.

Tomasz w swej argumentacji nie wychodzi z subtelnego zestrojania elementów przyrody, ale od naturalnej tendencji do uporządkowanego przez naturę celowego działania. Istnienie tych tendencji prowadzi do uznania istnienia Intelaktu Absolutnego, którego działanie nie jest porządkowaniem rzeczywistości, ale jej stwarzaniem w całej jej naturalnej strukturze. Przebieg argumentacji pozwala Tomaszowi na uniknięcie błędu deizmu i okazjonalizmu w określeniu relacji Boga do świata.

### **Summary**

#### **The Principle of Finality in the argumentation of Existence of God**

Paley's argument is the most famous version of argumentation for God's existence from intelligent design and an often commented example of

teleological reasoning. Referring to an analogy of the subtle alignment of a watch, it presents complex organs of living beings as deliberately designed and tuned. This proves the existence of an Intelligent Designer.

Paley's argument has been much criticized. The analogy of the watch has been shown as imperfect and suggestions have been put forward for other than teleological explanation of the biological facts on which it is premised.

Similar objections were directed against other teleological arguments, also against the fifth way of Thomas Aquinas.

The fifth way is based, however, on another - the Aristotelian, understanding of finality. The Aristotle's theory is not based on finality understood as an external principle harmonizing and organizing the various components together, but on finality comprised as built into the internal structure of all things (nature), causing its tendency to act in basically the same way to a corresponding goal-end.

In his reasoning, Thomas does not start with the subtle alignment of the elements of nature, but from the natural tendency to ordered by nature intentional activity. The existence of these trends leads to the recognition of the existence of the Absolute Intellect, whose operation does not organize reality but it creates reality in its whole natural structure. The course of the arguments allows Thomas to avoid the error of deism and occasionalism in determining the relationship of God to the world.