

**WERONIKA SZCZEPKOWSKA**

(Warszawa)

**TEORIA PRZYCZYNOWANIA NARZĘDNEGO  
JAKO PRZYCZYNOWANIA SPRAWCZEGO  
W TEKSTACH TOMASZA Z AKWINU.  
PRÓBA REKONSTRUKCJI**

Przedmiotem analizy w niniejszym artykule będzie przyczynowanie narzędne rozumiane jako przyczynowanie przez przyczynę drugą. Tomasz w ST q. 45, a. 5, c<sup>1</sup>. pisze, że teorię narzędności wziął z *Liber de Causis* i zaraz potem dodaje, że Awicenna pomylił się, przyznając przyczynom drugim narzędny charakter sprawczy, oraz że ten sam błąd popełnił Piotr Lombard<sup>2</sup>. Zazwyczaj, u współczesnych kontynuatorów myśli Tomasza, przyczynowanie narzędne (drugie) rozumie się właśnie jako przyczynowanie sprawcze. To pozorne nieporozumienie między Akwinatą a tomistami, które stało się przyczyną uznania, że zagadnienie to jest bardziej skomplikowane, niż przedstawiano do tej pory. Ilość wprowadzanych przez Tomasza porządków rozważań oraz porządków przyczynowań, a także ujawnianie licznych kontekstów, gdzie owo przyczynowanie się znajduje, naprowadza nas na nowe rozumienie przyczynowania sprawczego. Próbę ponownego zrozumienia i uporządkowania tej tematyki podjęto w artykule.

---

<sup>1</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 5, c. (dalej cytowana jako ST; *Summa contra Gentiles* – SCG, *Quaestiones disputatae de veritate* – DV). Teksty Tomasza z Akwinu pochodzą z: Sancti Thomae Aquinatis, *Opera Omnia*, cum hyper-textu in CD-ROM, auctore R. Busa SJ, ed. II, 1996.

<sup>2</sup> Zob. ST I, q. 45, a. 5, c.

## 1. PORZĄDEK TERMINOLOGICZNY. WPROWADZENIE W PROBLEMATYKĘ PRZYCZYNOWOŚCI

Tomasz z Akwinu na określenie wszystkich przyczyn następujących po Bogu używa wielu różnych terminów. Jednak należy pamiętać, że samo używanie terminów, przywoływanie ich w tekście, np. zarzutach albo odpowiedziach na owe zarzuty, nie oznacza jeszcze umieszczenia samych tych terminów, a także ich rozumień w metafizyce Akwinaty. Dlatego podany wybór dotyczy tylko tych, które są właściwe Tomaszowi albo zmusiły go do zajęcia stanowiska w kwestii przyczynowości, z uwagi chociażby na tradycję danego terminu.

Najpowszechniejszym terminem jest *causa secunda* (przyczyna druga, wtóra) lub *causa media* (przyczyna pośrednia); *causa prima* (przyczyna pierwsza) odnosi się zazwyczaj do Boga. Pozostałe terminy to m.in.: *causa per se*, *causa per accidens*; *causa aequivoca*, *univoca*; *causa instrumentalis*, *principalis*; *causa efficiens*, *causae efficientes mediae*; *causa communis*, *causa superior*, *causa inferior*; *causa occasionalis*.

Kwestią nie podlegającą dyskusji jest fakt, że Tomasz, z jednej strony, jest dziedzicem olbrzymiej tradycji filozoficznej, a z drugiej strony pozostaje wobec niej swobodny i autonomiczny. Uważany jest za twórcę metafizyki bytu realnie istniejącego. Znamienne, że Tomaszowa metafizyka jest zarazem stara, ponieważ oparta jest na metafizyce Arystotelesa, ale jednocześnie jest nowa, gdyż Tomasz wskazuje jako pierwszy na pryncypium odpowiadające za realność bytu – akt istnienia. Zmienia w ten sposób rozumienie bytu, którym ta metafizyka ma się zajmować. Bardzo podobnie jest w przypadku problemu przyczynowania przez przyczyny wtóre. Zasadniczą kwestią wydaje się być ustalenie źródeł koncepcji przyczynowania. Nie jest to jednak łatwe z dwóch powodów. Niektóre ze źródeł są jawne. Tomasz powołuje się na nie wprost, np. Pseudo-Dionizy, *Liber de Causis*, Alain z Lille etc. Natomiast niektóre są tak samo obecne, choć Tomasz nie przywołuje konkretnych filozofów, i tak np. odnaleźć można Arystotelesa, Awicennę, Awerroesa. Ta dwuaspektowość rodzi niebывale trudności interpretacyjne. Łatwiej jest mówić o pewnej *opinio communis*, z dorobku której Tomasz korzystał i do której się odwoływał, niż wskazywać na konkretne wpływy danego filozofa. Sprawę dodatkowo komplikuje fakt, że dystynkcje, wprowadzane przez Tomasza do zastanych mu rozumień przyczynowania, są niezwykle subtelne, chciałoby się rzec wręcz niewidoczne.

To, jak Tomasz rozumie przyczynowanie narzędne, przybliży przykład strzelca, strzały, łuku, i ruchu do tarczy, którym niemal za każdym razem posługuje się Akwinata, chcąc wytłumaczyć to zagadnienie. Zmianie ulega jedynie akcent padający na to, co Tomasz chce za pomocą narzędności wytłumaczyć. I tak gdy np. tłumaczy, że każdy działający działa dla celu to mówi:

Należy jednak wziąć pod uwagę, że jakaś istota w swoim działaniu, czy w swoim ruchu, dwojako może dążyć do celu: po pierwsze, zwracając siebie samą do niego, jak to ma miejsce u człowieka; po drugie, dążąc do celu na skutek poruszenia ze strony innej istoty, np. strzała dąży do określonego celu na skutek wprawienia jej w ruch przez strzelca, który swą czynność zwraca do celu<sup>3</sup>.

Kolejnym, równie ważnym, choć rzadszym przykładem, jest przykład stolarza i wykonanej przez niego ławy. Tomasz pisze:

Działania nie przypisuje się narzędziu, lecz podstawowej przyczynie, jak nie mówimy, że ławę sporządziła piła, ale stolarz. Podobnie ponieważ anioł jest przyczyną proroczego objawienia tylko jako Boże narzędzie, nie należy nazywać objawienia anielskim, lecz Bożym<sup>4</sup>.

Obydwa przykłady zostały celowo przywołane w szerszym kontekście, by pokazać jak wielu różnych zagadnień dotyczy problematyka przyczynowania narzędnego. Z tych dwóch fragmentów wynikają trzy konsekwencje wprost i jedna nie wprost. Po pierwsze, narzędny układ przyczyn jest pomiędzy dwiema przyczynami i jednym skutkiem. Po drugie, przyczyna druga, która jest narzędziem, działa jedynie wtedy, gdy zostanie wprawiona w ruch przez pierwszą przyczynę. Po trzecie, właściwe uprzyczynowanie skutku przypisuje się przyczynie pierwszej, a nie narzędnej. Tyle wprost. Konsekwencją nie wprost jest to, że narzędzie, czyli przyczyna druga, jest konieczne do tego, by określony skutek powstał – i od razu można dodać – powstał na miarę czy sposób właściwy drugiej przyczynie, a nie pierwszej. Tak jak stolarz nie zrobiłby ławy za pomocą własnych rąk, tak strzelec bez strzały nie strzela do celu. Idąc dalej – ława zrobiona przez stolarza nosi na sobie ślad piły, a strzała leci zgodnie ze swoją wagą, oporem itd. Krótko

<sup>3</sup> ST I-II, q. 1, a. 2, c – Tamen considerandum est quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter, uno modo, sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem.

<sup>4</sup> DV q. 12, a. 8, ad 5 – quod actio non attribuitur instrumento, sed principali agenti.

mówiąc, każdy skutek nosi w sobie dwa specyficzne ślady, czyli wskazuje na pierwszą przyczynę oraz przyczynę drugą – narzędną<sup>5</sup>.

Pamiętając o takim kluczu interpretacyjnym dotyczącym narzędności, można spróbować odczytać skutki i sam charakter przyczynowania narzędnego w metafizyce Tomasza. Jednak trzeba założyć (bo Tomasz nie pisze tego wprost), że możliwe jest sprowadzenie drugich przyczyn sprawczych do przyczyn narzędnych oraz następnie, że pluralizm przyczyn wtórych, ich wielość da się ująć ogólnie jako jedną przyczynę narzędną. W ten sposób mamy do czynienia ze schematem – Bóg jako pierwsza przyczyna, narzędzie (przyczyna lub przyczyny drugie) oraz skutek. Tym samym przyczynowanie narzędne staje się głównym sposobem odczytania przyczynowania sprawczego przez przyczyny wtóre z tekstów Tomasza z Akwinu.

Najsłabszą stroną takiego ujęcia i próbą analizowania przyczynowania z perspektywy jego narzędności, jest jego punkt wyjścia i metoda. Są to zazwyczaj rozważania teologiczne, w oparciu o metodę *propter quid*, a nie *quia*. Owszem, Tomasz często wychodzi od skutku, by powiedzieć coś o przyczynie, ale zazwyczaj ma to charakter doprecyzowania czy uściślenia w świetle wiedzy teologicznej, wiedzy o pierwszej przyczynie. Jeśli tak jest rzeczywiście, to najpierw trzeba przyjrzeć się temu, co Tomasz mówi o przyczynowości *in genere*. Następnie oddzielić to, co jest teologiczne od tego, co filozoficzne, aby ostatecznie odpowiedzieć na pytanie – czy istnieje u Tomasza spójna i kompletna filozoficzna teoria przyczynowania przez przyczyny drugie, czyli taka teoria, której twierdzenia byłyby twierdzeniami uzyskanymi z analizy skutku.

## 2. SZEREG PRZYCZYN I PODWÓJNE *ORDO*

Przyczyny drugie zazwyczaj są określane jako przyczyny sprawcze, jest to najczęstsza ich ontyczna pozycja, ale mogą również występować jako przyczyny celowe, okazjonalne etc. Zaskakujące jest w tekstach Tomasza to, że wtedy gdy mówi on o przyczynach drugich, ale nie jako sprawczych, to zawsze precyzuje, o jaki charakter przyczynowania mu chodzi, a gdy mówi o ich sprawczym charakterze, to bardzo często tego nie dopowiada, tak jakby samo określenie przyczyna druga z konieczności odnosiło się zawsze do jakiejś przyczyny sprawczej. Natomiast jeśli chodzi o określenia typu: przyczyna wyższa,

---

<sup>5</sup> Zob. ST I, q. 45, a. 3, c.

narzędna, jednoznaczna, szczegółowa etc. – zazwyczaj wtedy chodzi o sprawczy charakter przyczynowania.

W odniesieniu do przyczyn drugich Tomasz używa również określenia „szereg przyczyn wzajemnie uporządkowanych” (*ordo causis efficientis*). Już samo sformułowanie nawiązuje do pewnego *ordo*, według którego przyczyny są ze sobą powiązane. To samo *ordo* porządkuje również ich działanie. Najbardziej fundamentalnym *ordo* w tekstach Akwinaty, które jednocześnie jest związane z przyczynowością, jest *ordo*, które jest zamysłem samego Boga. Według Boskiego *ordo* świat powstał i istnieje. Wszystko, co w nim zachodzi, mieści się w porządku ustanowionym przez Stwórcę.

Boskie *ordo* jest tym samym, co mądrość Boża. Najkrócej można powiedzieć, że jest to Boska Opatrzność, która jest tym samym, co Boska przyczynowość<sup>6</sup>. U Tomasza opatrzność znajduje się w dwóch porządkach – porządku naturalnym oraz porządku łaski. Jaki jest motyw mówienia o przyczynach wtórych wykonujących opatrzność? Tomaszowi nie chodzi o to, by uzasadnić ich działanie i zakres tego działania, lecz za każdym razem chodzi o to, by zachować np. wolność Bożą, Dobroć Bożą, moc Bożą, albo wiedzę i inne przymioty.

Zatem – jeżeli Boski porządek jest porządkiem opatrzności, a opatrzność jest przyczynowością, to naczelną zasadą wyjaśniającą ten porządek w świecie stworzonym jest zasada przyczynowości. Zasada ta, na którą Tomasz się powołuje, należy do wspomnianego *opinio communis* – podana została ona przez Arystotelesa w *Fizyce*, a w średniowieczu znana była krótko jako – *omnes agens agit sibi simile*. U Tomasza obecna jest ona np. w zarzucie pierwszym do artykułu 1 kwestii 75 w ST I – „nic nie może poruszać nie będąc poruszane, gdyż nic nie udziela czemuś innemu tego, czego samo nie posiada”<sup>7</sup>. Jednocześnie jest to najkrótsze sformułowanie przyczynowania sprawczego, gdy zastosuje się do niego doktrynę aktu i możliwości. Zostawiając na chwilę przyczynowanie sprawcze z boku, warto uzupełnić, że z zasady przyczynowości wyprowadzona została teza o hierarchicznie ułożonych *ordo*. Jest to kolejna teza z tajemniczego *opinio communis*, która mieści się w metafizyce Akwinaty, a która pierwotnie jest tezą neoplatońską, obecną zarówno w tekstach *Liber de Causis*, u Pseudo-Dionizego, Alaina z Lille, filozofów Arabskich i wielu poprzedników Tomasza. Teza ta brzmi – porządek wyższy zawiera w sobie niższy:

<sup>6</sup> Zob. ST I, q. 22, a. 2, c.

<sup>7</sup> ST I, q. 75, a. 1. ad. 1.

[...] gdy istnieje kilka porządków, to one tak są między sobą ułożone, że jeden obejmuje sobą drugi, tak jak jedna przyczyna obejmuje sobą inną przyczynę. Stąd też jak przyczyna jest przyporządkowana przyczynie, tak samo porządek czy rząd czegoś jest przyporządkowany innemu porządkowi czy rządowi czegoś. I dlatego nie bez słuszności niekiedy dzieje się coś z pominięciem porządku niższej przyczyny, by było skierowane do wyższej przyczyny<sup>8</sup>.

Krótko mówiąc – Boski porządek zawiera w sobie porządek przyczyn wtórych. Ale nie tylko. Wśród przyczyn wzajemnie uporządkowanych porządek wyższej przyczyny zawiera w sobie porządek niższej przyczyny. I tu widoczna jest zasadnicza różnica z neoplatonizmem. U Tomasza poza ruchem „z góry”, dodatkowo to, co niżej, jest podstawą tego, co wyżej, a u neoplatoników – ruch jest tylko „z góry na dół”. Tomasz doda, że w ten sposób wszystko podlega porządkowi, który wyznaczył Stwórca:

[...] to, że coś dzieje się poza ramami najbliższej przyczyny, staje się za sprawą jakiejś [innej] przyczyny podległej Borzym rządóm”<sup>9</sup>.

Niekwestionowaną stroną dodatnią ujęcia przez Akwinatę tego zagadnienia w ten sposób jest zachowany wszechobecny porządek, celowość w świecie, ład i harmonia, którą wyznacza mądrość Boża. To jest też coś, co jest obecne w systemach neoplatońskich i jednocześnie jest to coś, co jest w nich najpiękniejsze, z czego Tomasz nie zrezygnował, a wręcz przeciwnie przyjął to do swojego systemu, jak słusznie zauważył S. Swieżawski<sup>10</sup>. Jednak pojawia się w takim ujęciu trudność związana z samym charakterem przyczynowania sprawczego przez przyczyny drugie. Tomasz w wielu miejscach pisze, że przyczynowanie sprawcze we właściwym sensie przysługuje tylko Bogu, ale sam używa terminu przyczynowanie sprawcze w odniesieniu do przyczyn wtórych. Z konieczności więc pojawia się pytanie o charakter przyczynowania sprawczego. Pamiętając o kluczu interpretacyjnym dotyczącym ujmowania przyczynowości sprawczej przez przyczyny drugie jako przyczynowania narzędnego, warto przyjrzeć się bliżej rozdziałowi 21

<sup>8</sup> ST I, q. 106, a. 3, c – Cuius ratio est quia, sicut supra dictum est, ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causa. Unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideo non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat praeter ordinem inferioris causae, ad ordinandum in superiorem causam.

<sup>9</sup> ST I, q. 103, a. 7, ad 3 – Quia hoc ipsum quod aliquid contingit praeter ordinem causae proximae, est ex aliqua causa subiecta gubernationi divinae.

<sup>10</sup> Zob. S. Swieżawski, *Wstęp do kwestii 77* [w:] Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku* (ST I, 75–89), tłum. S. Swieżawski, Antyk, Kęty 2000, s. 156–158.

w SCG II zatytułowanemu *Tylko Bóg może stwarzać*. Poza wieloma argumentami, potwierdzającymi tezę rozdziału, Tomasz podaje dwa argumenty z przyczynowości narzędnej. Pisze:

Narzędzia używa się dlatego, że odpowiada skutkowi – tak że jest ono czymś pośrednim między pierwszą przyczyną a skutkiem i styka się z obydwoima. W ten sposób wpływ pierwszej przyczyny dociera do skutku poprzez narzędzie. Stąd też musi istnieć coś, co przyjmuje wpływ pierwszej przyczyny w tym, co jest skutkiem narzędzia. A to sprzeciwia się istocie stwarzania, które niczego nie zakłada. Wynika więc stąd, że poza Bogiem nic nie może stwarzać ani jako główna przyczyna sprawcza (*principale agens*), ani jako narzędzie

i dalej:

Każda przyczyna instrumentalna wykonuje czynność głównej przyczyny za pomocą jakiegoś działania właściwego i naturalnego sobie, jak na przykład ciepło naturalne tworzy ciało przez rozpuszczanie i trawienie, a piła, tnąc, działa na rzecz wykonania ławki. Jeśli więc istnieje jakieś stworzenie, które działa w celu stwarzania jako narzędzie pierwszego stwórcy, to musi ono działać przez jakąś czynność właściwą i odpowiadającą swej naturze. Skutek odpowiadający właściwej czynności narzędzia jest na drodze powstawania (*generatione*) wcześniejszy, niż skutek odpowiadający przyczynie głównej, z czego wynika, że pierwszej przyczynie odpowiada cel ostateczny, cięcie drewna wyprzedza bowiem formę ławki, a trawienie pokarmu powstanie ciała. Musiałoby więc coś być skutkiem spowodowanym przez właściwe działanie instrumentalnej przyczyny stwarzającej, co na drodze powstawania byłoby wcześniejsze od istnienia, które jest skutkiem odpowiadającym czynności pierwszej przyczyny stwarzającej. To zaś jest niemożliwe – im bowiem coś jest powszechniejsze, tym jest wcześniejsze co do powstawania [...] Jest więc niemożliwe, by jakieś stworzenie stwarzało czy to jako przyczyna główna czy to działając jako narzędzie<sup>11</sup>.

<sup>11</sup> SCG II, 21 – Instrumentum adhibetur propter convenientiam eius cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum et attingat utrumque, et sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum. Unde oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam in eo quod per instrumentum causatur. Quod est contra rationem creationis: nam nihil praesupponit. Relinquitur igitur quod nihil aliud praeter Deum potest creare, neque sicut principale agens neque sicut instrumentum.;;; Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi: sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad perfectionem scamni secundo. Si igitur aliqua creatura sit quae operatur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam suae naturae. Effectus autem respondens actioni propriae instrumenti est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti, ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus respondet: prius enim est sectio ligni quam forma scamni, et digestio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis quod sit prius in via generationis quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile: nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via

Poza oczywistą konsekwencją tych dwóch argumentów, mówiącą, że tylko Bóg może stwarzać, można wydobyc również inne. Wśród zespołu tych innych twierdzeń znajduje się jedno dosyć istotne – przyczyna sprawcza nie stwarza, bo „poza Bogiem nic nie może stwarzać ani jako główna przyczyna sprawcza, ani jako narzędzie”. Warto zauważyć, że w tym fragmencie Bóg nie został nazwany główną przyczyną sprawczą. Owszem, Bóg jest pierwszą przyczyną, ale to jeszcze nie oznacza, że w każdym porządku jest przyczyną główną. Potwierdza to również inny fragment ST, gdzie to rozróżnienie jest bardziej precyzyjne:

Jest bowiem oczywiste, że gdy występuje jedna przyczyna główna i dwa narzędzia, można by powiedzieć, że występuje po prostu jeden tylko czynnik działający, działań natomiast więcej; tak np. gdyby jeden człowiek dotykał różnych przedmiotów dwiema rękami, wówczas występowałby jeden dotykający, lecz dwa akty dotyku. Gdy natomiast przeciwnie, jedno jest narzędzie, a rozmaite czynniki główne działające (*principale agentes*), powiemy, że występują liczne czynniki działające, ale zachodzi jedna tylko działalność; tak np. gdy wielu jedną liną ciągnie statek, będziemy mieli wielu ciągnących, lecz ciągnięcie jedno. Jeśli zaś będziemy mieli do czynienia z jednym głównym czynnikiem działającym i z jednym narzędziem, stwierdzimy jeden czynnik działający i jedną działalność; np. kowal uderza młotem, mamy wtedy jednego uderzającego i jedno uderzenie<sup>12</sup>.

Z tych fragmentów wynika również, że narzędzie może pełnić czynność głównej przyczyny sprawczej, ale nie może pełnić czynności stwarzania przysługującej pierwszej przyczynie. Skutkiem stwarzania jest istnienie i to przyczynowanie przysługuje tylko Bogu. Porządek stwarzania jest porządkiem istnienia i jest on unikatowy, jest jeden, i jest Boski. W ten sposób ukazuje się dość zaskakujący wniosek mówiący o tym, że czym innym jest przyczynowanie sprawcze, a czym innym jest stwarzanie. Zasadniczo Tomasz zawsze mówi o pewnym ruchu w aspekcie przyczynowania sprawczego<sup>13</sup>. By się upewnić, czy

---

generationis [...] Impossibile est ergo quod aliqua creatura creet, neque sicut principale agens neque instrumentaliter.

<sup>12</sup> ST I, q. 76, a. 2, c – Manifestum est enim quod, si sit unum principale agens et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones, sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero e converso instrumentum sit unum et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio, sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio, sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens et una percussio.

<sup>13</sup> Zob ST I, q. 45, a. 3, c.



rzeczywiście tak jest, należy odwołać się kolejnego argumentu uzasadniającego, że tylko Bóg może stwarzać, będącego nadal w tym samym rozdziale SCG, lecz nieco dalej. Tomasz pisze:

Rzecz więc, która ma skończone istnienie, może swym działaniem być przyczyną drugiej rzeczy, ale tylko co do istoty rodzajowej lub gatunkowej; o ile jest bowiem tą określoną rzeczą różni się od innych (*Nihil igitur cuius esse finitum est, potest per suam actionem esse causa alterius nisi quantum ad hoc quod habet genus vel speciem: non autem quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum.*)<sup>14</sup>.

Zastanawiające jest, dlaczego Tomasz nieustannie wydziela dwa porządki – porządek stworzenia i porządek przyczynowania sprawczego. Odpowiedzią może być zakończenie tego rozdziału, w którym Akwinata, jak gdyby z zaskoczenia, ponieważ nic na to nie wskazywało wcześniej, odrzuca liniowy układ przyczyn. Bowiem mówi:

Przez powyższe rozważania obala się błąd niektórych filozofów, którzy twierdzili, że Bóg stworzył pierwszą substancję oddzielnie istniejącą, a ta stworzyła drugą i tak w pewnym porządku aż do ostatniej<sup>15</sup>.

Na zakończenie warto pokazać istotną różnicę między porządkiem liniowym a tym, co proponuje Tomasz. Liniowy układ przyczyn i skutków jest zazwyczaj jeden, a Tomasz proponuje dwa porządki. I tak jak liniowy układ jest lub może być układem narzędnym, tak u Tomasza w przypadku stwarzania o żadnej narzędności mowy być nie może. Jest ona obecna w drugim porządku, nie stwórczym, ale sprawczym. A w związku z tym szereg przyczyn wzajemnie uporządkowanych występuje w przyczynowaniu sprawczym i ma charakter narzędny.

### 3. STWARZANIE I TWORZENIE

Kolejnym ważnym zagadnieniem jest odróżnienie przez Tomasza stwarzania i powstawania również w kontekście przyczynowania sprawczego przez przyczyny wtóre. W ST Tomasz pisze:

[...] trzeba brać pod uwagę nie tylko wyłanianie jakiegoś poszczególnego bytu z jakiegoś poszczególnego twórcy (*agentes*), lecz także wyłanianie całego bytu z powszechnej przyczyny, którą jest Bóg: i to właśnie wyłanianie oznaczamy nazwą stwarzanie. Otóż to, co pochodzi z czegoś na sposób wyłaniania partykularnego (poszczególnego), nie istnieje przed wyłonieniem; np. gdy człowiek się rodzi, to wprawdzie nie było człowieka, ale człowiek staje się z nie-człowieka, a białe z nie-białego. Jeżeli przeto bierzemy pod

<sup>14</sup> Zob. SCG II, 21; Por ST, q. 77, a. 6, c.

<sup>15</sup> SCG II, 21.

uwagę wyłanianie całego bytu powszechnego (*entis universalis*) z pierwszego początku, to niemożliwe jest, żeby jakiś byt istniał przed tym wyłanianiem. Otóż „nic” znaczy to samo, co „żaden byt”. Jak więc zrodzenie (*generatio*) człowieka ma za punkt wyjścia ten niebyt (partykularny), którym jest „nie człowiek”, tak stwarzanie, które jest wyłanianiem całego bytu, ma za punkt wyjścia niebyt, którym jest „nic”<sup>16</sup>.

Chodzi o to, że stworzenie jest z niczego, a tworzenie to przemiana czegoś co jest. W ST I q. 45, a. 8 Tomasz mówi, że przyczynowanie dziejące się w naturze zakłada stworzenie<sup>17</sup>. A samo przyczynowanie sprawcze zakłada ruch<sup>18</sup>.

Analizując rodzaje konieczności jakiej miałyby podlegać Bóg stwarzając świat Tomasz pisze:

W otaczającym nas świecie jest jeszcze inny rodzaj konieczności, zgodnie z którym coś nazywa się koniecznym absolutnie. A ta konieczność zależy od przyczyn wcześniejszych co do istnienia, jak na przykład od istotnych zasad (*principis essentialibus*) i od przyczyn sprawczych, czyli poruszających. Lecz ten rodzaj konieczności nie może mieć miejsca odnośnie do przyczyn sprawczych w pierwszym akcie stwórczym rzeczy. W akcie tym bowiem tylko Bóg był przyczyną sprawczą, gdyż tylko jemu przysługuje stwarzanie [...]<sup>19</sup>

i dalej pisząc o konieczności ze względu na cel, która dokonuje się przez wolę, dodaje:

[...] ta konieczność zaś odpowiada stosunkowi (*ordinem*) skutku do przyczyny stworzonej, materialnej, lub formalnej. [...] Co do dalszego powstawania rzeczy, gdzie już znajdujemy stworzenie jako sprawcę, może istnieć absolutna konieczność pochodząca

---

<sup>16</sup> ST I, q. 45, a. 1, c – non solum oportet considerare emanationem alicuius entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut, si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde, si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquid ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.

<sup>17</sup> Por. ST I, q. 45, a. 8, c.

<sup>18</sup> Zob. ST I, q. 46, a. 2, c.

<sup>19</sup> SCG II, 29 – **Invenitur autem et alius necessitatis modus in rerum natura secundum quod aliquid dicitur necessarium absolute. Quae quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse: sicut ex principiis essentialibus, et ex causis efficientibus sive moventibus. Sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione locum habere non potest quantum ad causas efficientes. Ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cuius est solius creare, ut supra ostensum est.**

od przyczyny sprawczej stworzonej, jak na przykład ruch słońca z konieczności wywołuje zmiany w ciałach<sup>20</sup>.

Z analizy tego fragmentu wynikają cztery tezy. Pierwsza, że konieczności absolutnej mogą podlegać przyczyny sprawcze. Po drugie, Bóg w akcie stwórczym został nazwany przyczyną sprawczą. Po trzecie, przyczyny stworzone zostały nazwane przyczynami sprawczymi. Po czwarte, przyczynowanie sprawcze w sensie właściwym odpowiada adekwacji między skutkiem uprzączynowanym a przyczyną, która go spowodowała. Dodatkowo ten fragment dosyć dobrze pokazuje, że koncepcja przyczyn drugich jest przez Tomasza stosowana tylko, gdy mówi on o Bogu, albo chce od porządku przyczyn wtórych Boga odróżnić. Jednak już w tym momencie wydaje się, że Tomasz z całą pewnością posiadał jakąś teorię przyczynowania przez przyczyny wtóre, ale nigdzie nie omawia dokładnie jej dla niej samej. Wracając jednak do analizowanych tez – na pierwszy „rzut oka” widoczny jest zamęt terminologiczny, Tomasz zarówno Boga, jak i pozostałe przyczyny nazywa przyczynami sprawczymi, a co gorsza umieszcza to w kontekście stworzenia, co podważałoby wcześniejszą hipotezę o dwóch porządkach obecnych u Akwinaty. Jednak, gdy do tego fragmentu podejdziesz się nie od strony analizy pojęć, ale rozumień, to okaże się, że nadal mamy do czynienia z dwoma porządkami: stworzenia – przysługującego Bogu i przyczynowania sprawczego przez przyczyny wtóre w kontekście powstawania. Zarówno w jednym, jak i drugim pierwszą przyczyną jest Bóg. W stworzeniu – Bóg jest pierwszą i jedyną przyczyną, a w przyczynowaniu sprawczym jest pierwszą przyczyną, ale nie jedyną: „Bóg działa wystarczająco w rzeczach na sposób pierwszej przyczyny sprawczej. Z tego jednak powodu działanie drugich przyczyn sprawczych nie jest zbyt potrzebne” i dalej „Jedna czynność nie pochodzi od dwóch przyczyn sprawczych jednego rzędu (*ordinis*). Nic jednak nie przeszkadza, żeby jedna i ta sama czynność pochodziła naraz od pierwszej i drugiej przyczyny sprawczej”<sup>21</sup>. Tajemnicze dwa rzędy są

<sup>20</sup> SCG II, 29 – Haec autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materalem vel formalem [...] In rerum autem propagatione, ubi iam creatura efficiens invenitur, potest esse necessitas absoluta a causa efficiente creata: sicut ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur. Sic igitur ex praedictis debiti rationibus iustitia naturalis in rebus invenitur et quantum ad rerum creationem, et quantum ad earum propagationem. Et ideo Deus dicitur iuste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare.

<sup>21</sup> ST I, q. 105, a. 5, ad 1 i 2 – Ad primum ergo dicendum quod Deus sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secun-

być może wspomnianymi dwoma porządkami stworzenia i działania przyczyn wtórych. Mimo że rozumienia są precyzyjnie różne, to zamęt terminologiczny pozostaje. Jeżeli zastanowimy się, skąd Tomasz mógł czerpać terminologię związaną z przyczynowością, to zasadniczo mamy dwa źródła. Z jednej strony Arystotelesa i sformułowaną przez niego zasadę przyczynowości, która jest zasadą przyczynowości sprawczej, a z drugiej strony tradycję neoplatońską z klasycznym liniowym układem (być może narzędnym) przyczyn i skutków. Jakby nie próbować dopasować obydwu źródeł do problemu stwarzania i przyczynowania sprawczego, to żadne nie oddaje rozumienia Tomasa w pełni. Jednocześnie wydaje się, że zbyt dużym uproszczeniem byłoby przypisanie Arystotelesa do stwarzania, a neoplatoników do powstawania, dlatego że to nie tłumaczy, czemu Tomasz odwołuje się w tym kontekście do np. *Liber de Causis* albo do Dionizego, gdzie problem stworzenia się już pojawia.

Mimo wszystko wydaje się, że zagadnienie jest bardziej skomplikowane. A paradoksalnie jest to możliwe z prostej przyczyny. Na zastane dwa porządki stworzenia i przyczynowania sprawczego nakłada się u Tomasa druga perspektywa ze swoimi dwoma porządkami – porządkiem filozofii i porządkiem teologii. Być może Tomasz inaczej ujmuje stworzenie od strony filozoficznej, a inaczej od teologicznej, tak samo może jest z przyczynowaniem sprawczym<sup>22</sup>. Zasadnicze znaczenie ma również to, czy da się to rozstrzygnąć w oparciu o metodę *quia*, czyli filozoficznie. W ST Tomasz pisze:

[...] orzekanie czegokolwiek o Bogu i stworzeniach jednoznacznie jest niemożliwe, ponieważ wszelki skutek nie dorównujący mocy przyczyny sprawczej, upodabnia się do działającego nie według tego samego pojęcia, lecz w pewnym umniejszeniu. W taki sposób, że to, co w skutkach jest wielorakie i porozdzielane, w przyczynie jest proste i na jeden sposób<sup>23</sup>.

By wybrnąć z kłopotu Tomasz odpowiada ostatecznie, że można, wychodząc od skutku, powiedzieć coś o Bogu jako o pierwszej przyczynie, ale analogicznie, przez proporcję. Ponownie pojawia się trudność

---

dorum agentium. [...] Ad secundum dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente.

<sup>22</sup> Takie ujęcie tego zagadnienia zasugerował w swoim artykule T. Stępień. Zob. T. Stępień, *Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza w kontekście „drugiej drogi” św. Tomasza z Akwinu*, który ukazał się w: „*Studia Philosophiae Christianae*” 42 (2006) 2, 95–108.

<sup>23</sup> ST I, q. 13, a. 5, c.

z szeregiem przyczyn. Skutek wskaże przyczynę drugą, ale pełne wyjaśnienie wymusza umieszczenie przyczyny drugiej w perspektywie przyczyny pierwszej, a tego, jak się okazuje, w sposób pełny wyjaśnić już nie można.

#### 4. PRZYCZYNOWOŚĆ WTÓRA W METAFIZYCE AKWINATY

Następnym krokiem, który warto by było podjąć, jest próba rozpatrzenia charakteru przyczynowania przez przyczyny wtóre i jego konsekwencji na terenie metafizyki. Po raz kolejny okazuje się, że problematyka przyczyn wtórych znajduje się w dużej mierze w obrębie zagadnień teologicznych – wystarczy wspomnieć zagadnienia związane z wzajemnym oświecaniem się z niewiedzy aniołów albo tezę Tomasa, że porządek powstawania jest pochodnym porządkiem pochodzenia Trójcy. Jeżeli Tomasz chce utrzymać koncepcję przyczynowania narzędnego w metafizyce, w której pierwszą przyczyną sprawczą jest Bóg, a przyczyny drugie to również przyczyny sprawcze, to musi zachować zasadę przyczynowości. Co w przypadku narzędności wydaje się być niezwykle trudne.

Można spróbować ująć to zagadnienie oddolnie, od skutku, wychodząc od przygodności bytów istniejących, ale trzeba jednocześnie pamiętać, że Tomasz rozumowanie przeprowadza wychodząc od przyczyny, konieczna zatem wydaje się zamiana porządków.

Skoro przygodność jest rzeczywistością empiryczną – to co jest, powstało i ginie, ma swoją przyczynę poza sobą – to zgodnie z *opinio communis*, każdy byt, którego realności da się doświadczyć, jest bytem złożonym. Właśnie w tym miejscu mamy do czynienia z wieloma przyczynami jednego bytu, który jest złożony. W SCG, w rozdziale, który ma na celu pokazanie, że w Bogu istnienie i istota są tożsame, Tomasz mówi:

Wszystko, co może istnieć tylko przez współdziałanie wielu przyczyn, jest złożone. Lecz żadna rzecz, w której czym innym jest istota, a czym innym istnienie, nie może istnieć inaczej, jak tylko przez współdziałanie wielu przyczyn, mianowicie właśnie istoty i istnienia. Zatem każda rzecz w której czym innym jest istota czym innym istnienie, jest złożona. Bóg zaś nie jest złożony, jak wykazaliśmy. Zatem istnienie Boga jest Jego istotą<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> SCG, I, 22 – Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res in qua est aliud essentia

Oczywiście, w tym fragmencie chodzi o przyczyny wewnętrzne złożenia, dlatego Tomasz odpowiada, że tymi przyczynami jest istnienie i istota. Jednak samo wskazanie na przyczyny wewnętrzne otwiera drogę ku pytaniu o ich przyczyny zewnętrzne. Podobna sytuacja ma miejsce w związku z rozróżnieniem z *De ente et essentia* na formę, czyli duszę i materię, czyli ciało w obrębie istoty<sup>25</sup>.

Podział przyczyn, w obrębie którego Tomasz tłumaczy przyczynowanie od strony metafizycznej w aspekcie pochodności, to podział na przyczyny wieloznaczne (*aequivoca*) i jednoznaczne (*univoca*). Źródła tych terminów najprawdopodobniej pochodzą z metafizyki neoplatońskiej. Akwinata zazwyczaj posługuje się również neoplatońskim przykładem słońca, uzasadniając jak to jest możliwe, że skoro wszystkich rzeczy przyczyną jest Bóg, to same uprzączynowane rzeczy są z jednej strony różne od Boga, a z drugiej noszą w sobie do Niego podobieństwo – zgodnie z zasadą przyczynowości. Tomasz pisze:

Skutki nie dorównują swoim przyczynom i nie zgadzają się z nimi w nazwie i pojęciu, musi jednak zachodzić między nimi jakieś podobieństwo – do natury czynności należy bowiem, by przyczyna sprawcza sprawiała coś podobnego do siebie, gdyż każda rzecz działa o tyle, o ile jest w akcie. Stąd też forma skutku znajduje się jakoś w przyczynie przewyższającej skutek, lecz w inny sposób i w innym znaczeniu, dlatego też przyczynę tę określamy jako wieloznaczną [...] I w ten sposób mówimy, że słońce jest jakoś podobne do tych wszystkich rzeczy, w których wywołuje skutki swego działania, różni się jednak od nich wszystkich o tyle, o ile skutki jego działania posiadają ciepło i tym podobne własności nie w ten sposób, w jaki znajdują się w słońcu<sup>26</sup>.

Zasadnicza różnica między przyczyną wieloznaczną a jednoznaczną jest taka, że przyczyna jednoznaczna zawsze powoduje taki sam skutek, który zgadza się z nią w nazwie i pojęciu, a przyczyna wieloznaczna może powodować różne skutki. Jeżeli między przyczyną wieloznaczną a jednoznaczną zachodzi narzędność, to muszą one powodować jeden skutek, ale każda na swój sposób. I tak jest rzeczywiście. Przyczyna

---

et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est. Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

<sup>25</sup> Zob. *De ente et essentia*, cap. 2.

<sup>26</sup> SCG I, 29 – Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliquo modo, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius causa aequivoca dicitur. [...] Et sic sol omnibus illis similis aliquo modo dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit: a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, in quantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur.

jednoznaczna jak gdyby determinuje działanie przyczyny wieloznacznej, ogranicza to działanie do konkretnego skutku<sup>27</sup>. Z całą pewnością można, za Tomaszem, powiedzieć, że Bóg jest przyczyną wieloznaczną, a byty przez niego uprzyczynowane nie zgadzają się z nim w rodzaju, ani gatunku. Gdyby był przyczyną jednoznaczną, to skutki jego działania miałyby jednakową z nim formę (jest to przykład Tomasza). Doskonałość przyczyny wieloznacznej przejawia się właśnie w tym, że uprzyczynowane przez nią skutki mają z nią podobieństwo ze względu na jej doskonalszą formę – „Tak jak w sposób doskonalszy ciepło jest w Słońcu, niż w ogniu”<sup>28</sup>. Tomasz za Arystotelesem powtórzy – „człowieka rodzi człowiek i słońce”, gdzie człowiek to przyczyna jednoznaczna, a słońce wieloznaczna. „Do wytworzenia form doskonalszych, jakimi są na przykład dusze zwierząt doskonałych, wraz z czynnikiem niebieskim potrzebna jest przyczyna jednoznaczna”<sup>29</sup>. Z tego fragmentu wynika, że nie wystarczy działanie przyczyny wieloznacznej do powstania bytu „doskonalszego”. Jednak, pojawia się ponownie ta sama trudność nazewnictwa, co wcześniej, bo okazuje się, że przyczyny wtóre, poza tym, że są nazwane przyczynami jednoznacznymi konkretnej jednostki, to mogą być również przyczynami wieloznacznymi gatunku, na co wskazuje przykład „czynnika niebieskiego”.

Przyczyn wieloznacznych może być zatem wiele. Wydaje się, że nazewnictwo jest analogiczne jak w przypadku przyczynowania sprawczego – nazwa przysługuje zarówno Bogu, jak i przyczynom wtórnym.

Każda wielość zakłada jakąś jedność, a każda wieloznaczność zakłada jednoznaczność. W porządku rodzenia wszelako nie każda wieloznaczność zakłada jednoznaczność. Zgodnie z naturalnym rozumem jest raczej odwrotnie, bowiem przyczyny wieloznaczne są przez się przyczynami w stosunku do całych gatunków, oddziałują więc przyczynowo na cały gatunek. Natomiast przyczyny jednoznaczne nie są przez się przyczynami dla całego gatunku, lecz dla tej lub innej rzeczy. Stąd, żadna jednoznaczna przyczyna nie oddziałuje na cały gatunek, bo w przeciwnym razie coś byłoby przyczyną samego siebie, co jest niemożliwe [...] <sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Zob. DV, q. 2, a. 5, ad 5.

<sup>28</sup> ST I, q. 6, a. 2, c.

<sup>29</sup> SCG III, 69 – *Et propter hoc, ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus caelestis, absque agente univoco. Ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animae animalium perfectorum, requiritur etiam cum agente caelesti agens univocum.*

<sup>30</sup> DV, q. 10, a. 13, ad 3 – *omnis multitudo praesupponit aliquam unitatem, et aequivocatio omnis univocationem; non tamen omnis aequivoca generatio praesupponit generationem univocam; sed magis est e converso, sequendo rationem naturalem. Causae enim aequivocae sunt per se causae speciei: unde in totam speciem causalitatem*

Na przykładzie porządku rodzenia widać, że potrzebne są zarówno przyczyny wieloznaczne, jak i jednoznaczne. Zdumienie może budzić zasugerowana przez Tomasz konieczność istnienia przyczyn wieloznacznych gatunku. I już nie chodzi o to, że tych przyczyn jest wiele, ale chodzi o to, że to może nie być Bóg (być może chodzi o porządek filozoficzny).

Wracając do punktu wyjścia, czyli przygodności bytu, w oparciu o tezę, że przyczyna wieloznaczna potrzebuje przyczyny jednoznacznej, by powstał określony byt, warto zastanowić się, której przyczynie przypisuje się spowodowanie przygodności. Na podstawie tekstów Tomasza z całą pewnością można powiedzieć, że są to przyczyny wtóre. W rozdziale 85 SCG I, Tomasz rozpatrując rodzaje konieczności, stwierdza, że skoro Bóg jest przyczyną dalszą i jest przyczyną konieczną, to przygodność skutku wynika z przyczyny bliższej, która sama jest przygodna:

[...] nawet bowiem w naturalnych przyczynach sprawczych, gdy moc działająca jest silna, upodabnia ona skutek swego działania do siebie nie tylko co do gatunku, lecz także co do przypadłości, które są pewnymi sposobami bycia rzeczy będącej skutkiem. Skuteczność woli Bożej nie usuwa zatem przygodności<sup>31</sup>.

Istnieje też argument z doskonałości świata, który musi posiadać wszystkie stopnie bytowe, co ponownie odnosi nas do tradycji neoplatońskiego porządku<sup>32</sup>.

Jeśli przyczyną istnienia jest Bóg, a za przygodność odpowiadają przyczyny wtóre<sup>33</sup>, to można powiedzieć, że zasadniczą różnicą między bytami jest różnica istot (natur), a nie istnienia w porządku przyczynowania pryncypiów. Zgadzałoby się to ze słowami Tomasza:

Rzeczy nie różnią się od siebie z racji tego, że mają istnienie, gdyż co do tego wszystkie są podobne do siebie [chodzi o podobieństwo przyczynowania, a nie o różne akty istnienia – przyp. W.S.] Jeśli więc rzeczy wzajemnie się od siebie różnią, to albo samo istnienie musi otrzymywać zróżnicowanie gatunkowe przez dodanie jakiś różnic, tak, że różne rzeczy mają różne istnienia odpowiednio do gatunku, albo też rzeczy

habent; causae vero univocae non sunt causae speciei per se, sed in hoc vel illo: unde nulla causa univoca habet causalitatem respectu totius speciei, alias aliquid esset causa sui ipsius, quod esse non potest.

<sup>31</sup> SCG I, 85 – *nam et in agentibus naturalibus, cum virtus agens est fortis, assimilatur sibi suum effectum non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quae sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit.*

<sup>32</sup> Zob. SCG I, 85.

<sup>33</sup> Zob. SCG I, 67.



różnią się przez to, że samo istnienie przysługuje różnym co do gatunku naturom. Pierwsze z tych rozwiązań jest niemożliwe, nie można bowiem niczego dodawać do bytu według sposobu w jaki różnicę dodaje się do rodzaju, jak powiedzieliśmy wyżej. Pozostaje więc rozwiązanie, że rzeczy dlatego się różnią, iż mają różne natury, przez które w różny sposób otrzymują istnienie<sup>34</sup>.

Kontekstem takiej wypowiedzi Tomasza jest odrzucenie błędów tych, którzy twierdzili, że istnienie bytu przygodnego jest jednocześnie tym samym istnieniem, co istnienie Boga. By zachować porządek przyczynowania narzędnego trzeba powiedzieć, że Bóg przez wzgląd na przygodne przyczyny wtóre przyczynuje adekwatne istnienie<sup>35</sup>. Ciekawe, że na takie rozumienie naprowadzają użyte przez Tomasza autorytety – Pseudo-Dionizy i *Liber de Causis*, z ich tekstów bowiem Tomasz wyciąga wniosek, że Bóg udziela podobieństwa do swojego istnienia, ale nie jest istnieniem każdego bytu. Ponownie mamy do czynienia z dwoma porządkami, dla odmiany chodzi o porządki różnic. Różnica między Bogiem a bytem przygodnym, jest różnicą istnienia; natomiast różnica między bytami przygodnymi jest różnicą natur<sup>36</sup>.

Można też się zastanawiać, dlaczego Tomasz wprowadza pluralizm przyczynowy? Okazuje się, że doskonałością narzędzia nie jest działanie własną mocą, lecz mocą czynnika wyższego. Jest to jedyny argument, który w takim kontekście uzasadnia przyczynowanie przez przyczyny wtóre, ale jest to argument neopłatoński. W rzeczywistości jest wiele przyczyn, które naśladują działanie jednej i to decyduje o ich doskonałości. A skoro każdy porządek (a mamy dwa – istnienia i istoty) sprowadza się do jednej zasady, którą jest Bóg, to porządek istnienia wyznacza porządek istoty. Czyli porządek uprzyczynowania istnienia wyznacza porządek uprzyczynowania istoty<sup>37</sup>. Ponownie stworzenie zostało odróżnione od przyczynowania sprawczego czy istotowego

<sup>34</sup> SCG I, 26 – Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem: vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile: quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est. Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode.

<sup>35</sup> Podobną tezę stawia T. Stępień w swoim artykule: „Problem przyczynowania sprawczego w ujęciu Mieczysława Gogacza...”, dz. cyt., s. 95–108.

<sup>36</sup> Zob. tamże. Ten sam dobór autorytetu *Liber* jest w *De ente et essentia* w rozdziale 5.

<sup>37</sup> Por SCG I, 42.

przez przyczyny wtóre. Bóg jest jednocześnie przyczyną istnienia: narzędzia (przyczyny wtórej) i skutku działania przyczyny wtórej. Występuje zatem w obydwu porządkach jako przyczyna pierwsza. Dlatego ostateczną przyczyną różnorodności rzeczy jest Bóg, a nie przyczyna druga. Taki ontyczny status wyróżnia Go z każdego porządku, jaki by on nie był, i umieszcza w charakterze pierwszej przyczyny. Jednak samo *ordo* rzeczywistości jest podwójne. Z jednej strony, wszystkiego przyczyną jest Bóg, a z drugiej strony przyczynami są również przyczyny wtóre. Drugi porządek wynika z pierwszego, ale kompletne jest uchwycenie obydwu porządków<sup>38</sup>.

Gdy przyjrzymy się temu wnioskowi z perspektywy zasady przyczynowości – czyli, że każdy działający czyni podobne do siebie, to można zaryzykować tezę o współdziałale przyczyn drugich w kształtowaniu się istoty bytu przygodnego. Dopowiedzieć trzeba jednak, że jest to wniosek natury bardzo ogólnej. Najbardziej szczegółowe potwierdzenie tej tezy w tekstach Tomasza ma zazwyczaj postać:

Bóg jest przyczyną wszelkiego bytu. Nie może więc być w żadnej rzeczy niczego, czego by nie był On przyczyną czy to pośrednio, czy bezpośrednio. [...] Cokolwiek więc istnieje w jakiegokolwiek rzeczy, może być poznane, gdy się pozna Boga i wszystkie przyczyny pośrednie, które są między Bogiem a rzeczą<sup>39</sup>.

Przykład ten jest o tyle nietypowy, że wychodzi od znajomości przyczyny, a nie skutku. Jest tak dlatego, że Tomasz uzasadnia poznanie Boga, które jest poznaniem wszystkich przyczyn i każdego ich skutku. Unikalność takiego sformułowania problemu polega na tym, że Bóg skutki poznaje w ich przyczynach. Wydaje się również, że można z tego fragmentu wyciągnąć wniosek, że Bóg przez przyczyny wtóre powoduje byt.

## 5. CO PRZYCZYNUJĄ PRZYCZYNY WTÓRE?

Co do tego, co dokładnie przyczynują przyczyny wtóre, to sprawa jest już trudniejsza. Najbardziej newralgicznym rozróżnieniem u Tomasza w kontekście przyczynowania jest podział w człowieku na duszę i ciało. O ile w przypadku ciała sprawa jest prosta – chodzi o przekazanie formy przez rodzenie przez przyczynę jednoznaczną, o tyle

<sup>38</sup> Por. SCG I, 78.

<sup>39</sup> SCG I, 50 – Deum esse causam omnis entis supponatur; Sic igitur nihil in aliqua re esse potest quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate; Quicquid igitur est in quacumque re potest cognosci cognito Deo et omnibus causis mediis quae sunt inter Deum et res.

w przypadku duszy już tak nie jest, bo Tomasz rozważania o duszy umieszcza zawsze w perspektywie stworzenia, co zupełnie zmienia kontekst, bo przyczyną stwórczą może być tylko Bóg. Zasadnicza różnica między stworzeniem a rodzeniem jest taka, że stworzenie jest powszechne (byt z niebytu), a rodzenie poszczególne (człowiek z nie-człowieka)<sup>40</sup>.

Jednak można odnaleźć fragmenty w SCG, w których Tomasz mówi, że nic nie przeszkadza, by przyczyny wtóre były przyczynami formy substancjalnej (w powstawaniu), a nie tylko przyczynnością<sup>41</sup>. A już z całą pewnością są przyczynami złożenia z formy i materii, jeśli same są złożone z formy i materii<sup>42</sup>. W części III SCG, jest jeden cały rozdział poświęcony odrzuceniu przez Tomasza błędu tych, którzy odmawiają przyczynom wtóрым przyczynowania. W tym samym rozdziale pada również argument z dobroci w wersji negatywnej – odmowa przyczynowania przyczynom wtóрым jest odmową dobroci przysługującej Bogu. Przyczynowanie jest doskonałością działania, której Bóg udziela innym bytom, zgodnie z zasadą przyczynowości<sup>43</sup>. Dodatkowo, skutek musi być tej samej natury, co przyczyna<sup>44</sup>. Kolejny rozdział – 70. ma wiele mówiący tytuł: *W jaki sposób ten sam skutek pochodzi od Boga i od działającej natury*. Próżno jednak w nim szukać odpowiedzi na pytanie, co przyczynują przyczyny wtóre. Poza zbiorem różnych argumentów, uzasadniających działanie Boga i innych przyczyn, jest jednak ciekawy *passus* o czynniku sprawczym. Tomasz, korzystając z twierdzenia z *opinio communis*, że porządek wyższy zawiera w sobie niższy, wyciąga wniosek, że w każdej rzeczy należy wyróżnić dwa elementy – samą rzecz i moc sprawczą, przez którą ona działa, a która to moc zależy od czynnika wyższego:

[...] tak też nie jest czymś nieodpowiednim, by jeden i ten sam skutek pochodził od niższego czynnika sprawczego i od Boga – od obu bezpośrednio, chociaż na różne sposoby<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> ST I, q. 45, a. 1, c. W odpowiedzi na zarzut I Tomasz przywołuje Augustyna, który wymienia wiele funkcji stwarzania, co stało się przyczyną licznych nieporozumień.

<sup>41</sup> SCG III, 69. Zob. ST I q. 44, a. 1, ad2.

<sup>42</sup> Zob. SCG III, 69.

<sup>43</sup> Por SCG III, 21. Cały rozdział jest o argumentacie z dobroci oraz o tym, że rzeczy z natury dążą do podobieństwa Bożego, w tym, że są przyczyną innych rzeczy. Argument ten pada w kontekście stwarzania.

<sup>44</sup> DV q. 2, a. 14, c.

<sup>45</sup> SCG III, 70 – *Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et Deo: ab utroque immediate, licet alio et alio modo.*

Poza ponownym wyszczególnieniem dwóch porządków, fragment ten uzasadnia, że przyczyny wtóre przyczynują coś bezpośrednio, a samo przyczynowanie ma charakter sprawczy. W SCG III jest rozdział uzasadniający, że przyczyny wtóre są przyczynami sprawczymi i jednocześnie działają mocą Boga, czyli są przyczynami narzędnymi<sup>46</sup>. Ciekawe jest to, że tak jak klasyczny liniowy układ jest układem narzędnym, ujętym bezwzględnie – przyczyna działa mocą innej przyczyny – tak u Tomasza narzędność nie jest bezwzględna, przyczyna wtóra jest autonomiczna w swoim działaniu, Tomasz np. powie, że wola jest przyczyną sprawczą swoich aktów<sup>47</sup>. Wystarczy się również przyjrzeć Tomaszowej koncepcji człowieka i jego działań, by dojść do wniosku, że nie da się powiedzieć o człowieku, że jego działania nie są autonomiczne. Co więc sprawiają przyczyny wtóre? Co do tego, że przyczyny te są przyczynami ciała Tomasz się zgadza, a rozważania znajdują się w porządku rodzenia<sup>48</sup>. Problem pojawia się, gdy chodzi o duszę. Jednak gdy Tomasz wyklucza przyczyny drugie z przyczynowania duszy, to zarówno w SCG, jak I ST wyklucza ich charakter sprawczy, czyli porządek istnieniowy. Dwa przykłady dla porządku:

Ale formy subsystującej nie wprowadza w istnienie żadna zasada formalna i żadna przyczyna nie przeprowadza w istnienie z możności do aktu<sup>49</sup>

oraz

Widać to także u tych, którzy uważają, że aniołowie są stwórcami dusz<sup>50</sup>.

Aby ten problem rozstrzygnąć, trzeba przywołać rozróżnienie Tomasza na przyczynę narzędną i działającą przez się (*per se*). Oczywiście przyczyna *per se* okaże się być również przyczyną narzędną, ale w innym porządku. Tomasz pisze:

Dwojako coś przyczynia się do pewnego skutku. W pierwszym znaczeniu jako przyczyna *per se*. Uważa się, że *per se* działa to, co działa dzięki pewnej formie zawartej w nim samym w charakterze pełnej natury, posiadając tę formę albo samo z siebie, albo od czegoś innego, czy to na zasadzie natury, czy przymusu [...] W drugim znaczeniu coś przyczynia się do pewnego skutku jako narzędzie i wówczas przyczynia się do tego skutku nie dzięki zawartej w nim formie, a jedynie dlatego, że jest poru-

<sup>46</sup> Zob. SCG III, 67.

<sup>47</sup> Zob. ST I, q. 82, a. 4, c.

<sup>48</sup> Por. ST I, q. 44, a. 3, ad. 1.

<sup>49</sup> ST I, q. 75, a. 5, ad 3 – Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum.

<sup>50</sup> SCG II, 3; Por. ST I, q. 45, a. 4, c.

szane przez przyczynę *per se*. Naturą narzędzia jako takiego jest bowiem to, by poruszało będąc poruszonym. Stąd jak pełna forma ma się do przyczyny *per se*, tak ruch spowodowany przez przyczynę główną ma się do narzędzia [...]. Tak więc narzędzie posiada dwa działania: jedno, które przysługuje mu zgodnie z jego właściwą formą, oraz drugie, które mu przysługuje z tego względu, że jest poruszane przez przyczynę *per se*, i które przekracza zdolność jego własnej formy<sup>51</sup>.

Pojawia się pytanie, czy przyczyna wtóra może być przyczyną *per se*? Byty, takie jak człowiek, anioł, działają przecież mocą własnej formy, tzn. ich działania są działaniami właściwymi ich naturze. Tomasz doprecyzuje, że owszem są wolne i są panami swych działań, ale potrzebują nad sobą rządów Boga<sup>52</sup>. Z wcześniejszych analiz wynika, że z pewnością mogą być przyczyną narzędnią. Jednak sama narzędność nie wystarcza, by wytłumaczyć np. przyczyny duszy. Tomasz w wielu miejscach pisze, że przyczyną stwórczą duszy jest Bóg, ale to jeszcze nie oznacza, że w drugim porządku nie będzie nią przyczyna wtóra, np. w porządku narzędnym sprawczym. Ponadto z tego fragmentu wynika, że przyczyną *per se* może być byt uprzyczynowany. W kwestii 27 DV a. 4 Tomasz analizując sakramenty stwierdzi, że Sakramenty Nowego Prawa mają podwójne działania: narzędnie i *per se*. I tak obmycie, namaszczenie przez kontakt cielesny usprawiedliwia ciało człowieka *per se*, a co do duszy przypadłościowo, narzędnie<sup>53</sup>. Kolejnym tropem jest odpowiedź Tomasza, nadal w tym samym artykule na zarzut 9:

Oświecanie duszy bez pośrednictwa żadnego stworzenia, które mogłoby się przyczynić do tego oświecenia jako przyczyna główna i *per se*, jest właściwe Bogu. Może jednak występować coś pośredniego, co będzie działało jako narzędzie i przygotowanie<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> DV q. 27, a. 4, c – Sed ad aliquem effectum operatur aliquid dupliciter. Uno modo sicut per se agens; et dicitur per se agere quod agit per aliquam formam sibi inhaerentem per modum naturae completae, sive habeat illam formam a se, sive ab alio, aut naturaliter, aut violenter... Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem instrumentaliter: quod quidem non operatur ad effectum per formam sibi inhaerentem, sed solum in quantum est motum a per se agente. Haec enim est ratio instrumenti, in quantum est instrumentum, ut moveat motum; unde, sicut se habet forma completa ad per se agentem, ita se habet motus quo movetur a principali agente, ad instrumentum, sicut serra operatur ad scamnum... Et sic instrumentum habet duas operationes: unam quae competit ei secundum formam propriam; aliam quae competit ei secundum quod est motum a per se agente, quae transcendit virtutem propriae formae.

<sup>52</sup> ST I, q. 103, a. 5, ad. 3.

<sup>53</sup> Por. DV, q. 27, a. 4, ad. 2.

<sup>54</sup> DV q. 27, a. 4, ad. 9 – quod illuminare animam Deo competit nulla creatura mediante quae ad illuminationem animae agat sicut principale et per se agens; potest tamen esse aliquod medium agens instrumentaliter et dispositive.

A z tego wynika, że ponownie stworzenie mogłoby być przyczyną główną oraz że może być przyczyną *per se*. Zgodnie z zasadą przyczynowości przyczyna *per se* musi przyczynować coś podobnego do swojej istoty, dodatkowo mamy kolejne twierdzenie z *opinio communis* – Każda przyczyna działa albo w obrębie własnego gatunku, albo poniżej<sup>55</sup>.

Idąc dalej, za Tomaszem, mogło by się wydawać, że przyczyna wtóra może być jedynie przyczyną przypadłości. Tak jednak nie jest. W ST w q. 104 a.1, Tomasz zastanawiając się czy wszystkie rzeczy muszą być zachowywane przez Boga w istnieniu pisze:

I dlatego kiedykolwiek naturalny skutek w naturalny sposób przyjmuje działanie czynnika nań działającego według tego samego sposobu i gatunku, w jakim jest w przyczynie sprawczej, wówczas stawanie się skutku zależy od przyczyny sprawczej, nie zaś istnienie skutku. – Otóż niekiedy skutek z natury nie przyjmuje działania czynnika nań działającego według tego samego sposobu i gatunku, w jakim jest w przyczynie sprawczej. Widać to na przykładzie wszystkich przyczyn sprawczych, które nie sprawiają skutków podobnych do siebie co do gatunku. Tak właśnie ciała niebieskie są przyczyną powstawania niższych ciał, niepodobnych do nich co do gatunku: i taka przyczyna sprawcza może być przyczyną formy według istotnej treści takiej formy, a nie tylko o ile jest przyjęta w tej oto materii. I dlatego jest przyczyną nie tylko stawania się, ale i istnienia<sup>56</sup>.

Na podstawie tego fragmentu można powiedzieć, że z całą pewnością przyczyna wieloznaczna jest przyczyną sprawczą oraz że jej przyczynowanie nie ogranicza się do przyczynowania przypadłości, ale przyczynuje również istotę bytu.

Kluczowym jest fragment z ST I q. 90, gdzie Tomasz rozważa utworzenie człowieka i utworzenie duszy. W a. 1 Tomasz wyklucza pochodzenie duszy od Boga. W ad 2 Tomasz mówi, że dusza jest złożona, bo nie jest samoistnym aktem istnienia, a stworzenie duszy dotyczy istnienia. W a. 2 Tomasz wyraźnie zaznacza, że jedyny porządek, jaki duszy przysługuje, to porządek stwarzania, a nie stawania się, gdyby

<sup>55</sup> Zob. DV q. 27, a. 3, ad 22.

<sup>56</sup> ST I, q. 104, a. 1, c – *Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectus dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quae non agunt simile secundum speciem; sicut caelestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formae secundum rationem talis formae, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia, et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi.*

miała się stawać, to musiałaby się stawać z jakiejś istniejącej materii – cielesnej lub duchowej. Uzasadnieniem, że nie może powstać z materii duchowej jest to, że aniołowie wtedy mogliby się stawać sobą nawzajem. Forma duszy jest nietypowa – ad3. W a. 3 Tomasz odróżnia przyczynowanie stwórcze od sprawczego (przemiana czegoś istniejącego). Niestety, wszystkie te artykuły w tej kwestii dotyczą jednego z wymienionych przez mnie porządków – porządku stworzenia. Jest to dodatkowo porządek teologiczny, ponieważ wszystko Tomasz uzasadnia stworzeniem – stworzenie ciała pierwszego człowieka, kobiety etc.

## 6. PODSUMOWANIE

Można zaryzykować i sformułować hipotezę, że istnieje taka możliwość, w systemie metafizycznym Akwinaty, by inny byt był np. przyczyną duszy człowieka, trzeba jednak jednocześnie zaznaczyć, że Tomasz nigdzie nie napisał tego wprost. W *Compendium Theologiae* pada sformułowanie, że dusza ludzka nie może pochodzić na zasadzie rodzenia, ponieważ nie chodzi o przekazanie gatunku, ale że może pochodzić od czynnika wyższego. Tomasz pisze jednocześnie, że skoro dusza nie jest złożona, to jedyny porządek, jaki jej dotyczy, to porządek stworzenia<sup>57</sup>. Z całą pewnością można powiedzieć, że jedyny porządek, jaki przysługuje duszy w tekstach Tomasza, to porządek stworzenia. Można próbować analizować to zagadnienie w drugim porządku – porządku sprawczym, jednak sam Tomasz tego nie zrobił, choć wydzielił te dwa porządki. Droga ku tym odróżnieniom, jak staraliśmy się pokazać, jest bardzo długa i uwikłana w potężny bagaż erudycyjny i terminologiczny. Nie da się też nie odnieść wrażenia, że sam Tomasz niejednokrotnie się waha. By napotkaną trudność rozwiązać, trzeba uwolnić się od naleciałości interpretacyjnych i rozwiązań zaproponowanych przez interpretatorów czy kontynuatorów Tomasza i ponownie przebadać jego teksty w świetle jego metafizyki. Z tej perspektywy dogłębna analiza zagadnienia przyczynowania przez przyczyny wtóre ujawnia się w zupełnie innym świetle, niż dotychczas. Pozostaje nadal terenem niezbadanym i czekającym na odkrycie.

---

<sup>57</sup> Zob. *Compendium Theologiae*, 93 – *Haec autem ultima et completa forma, scilicet anima rationalis, non educitur in esse a virtute quae est in semine, sed a superiori agente.*

THE THEORY OF INSTRUMENTAL CAUSATION  
AS EFFICIENT CAUSATION IN WORKS OF THOMAS AQUINAS.  
AN ATTEMPT OF RECONSTRUCTION

Summary

The article is concerned with interpretation of the second causation theory in works of Thomas Aquinas. Taken generally, second causation is understood by Thomas as instrumental causation which plays the role of efficient causation in Aquinas's metaphysics. Since Thomas never wrote complete theory of secondary causation and the philosophical sources of the problem are neoplatonic – e.g. *Liber de Causis*, as well as Aristotelian metaphysics, the reconstruction of his original ontological views is not evident. The Thomists however seem to share a kind of *opinio communis* on this problem which often does not take into consideration heterogenic sources nor methodological distinctions in his statements. In consequence coherent interpretation of the difference between God's efficient causation and secondary causation is on stake.

Thomas claims that God is the First Cause in all orders of causation, hence the second causation should be interpreted as instrumental causation. In this point of view however the problem of second causation autonomy raises, solution of which demands proper understanding of instrumental causation in Aquinas's texts. The article's analyses show at least five aspects of inquiry.

First, in Thomas's metaphysics two different orders are found, order of creation and order of efficient causation. Only in the second order Aquinas uses the „instrumental causation” narration.

Second, instrumental cause effects only when first cause gives its own power to second cause. In consequence, this double causation results in two kinds of effects emerging in two different orders – one from the First Cause, i.e. act of being (order of creation); the second from the instrumental cause and first cause – i.e. the nature or the essence of being (order of efficient causation).

Third, Thomas uses many different terms to explain the theory of efficient causation. Each term has its own philosophical tradition and understanding.

Fourth, since Thomas claims on the basis of necessity of First Cause and the axiom „*omne agens agit sibi simile*” that accidentality of being is an effect of the second cause activity, the effect of instrumental causation activity in particular being is to be defined.

Fifth, when creation of human being is considered Thomas claims that soul is being exclusively the effect of God's creative causation. However, one should notice that Aquinas never analyzes the soul in order of efficient causation due to the two orders mentioned above. Thus, a demand rises to inquiry the ontological status of soul in the order of efficient instrumental causation. In the article's conclusion I formulate a thesis that this kind of inquiry would contribute to the reconstruction of Thomas's full theory of causation.

*Weronika Szczepkowska*