

Alfred J. Freddoso

## POWSZECHNE WSPÓLDZIAŁANIE BOGA Z PRZYCZYNAMI WTÓRNYMI – TRUDNOŚCI I PERSPEKTYWY\*

### 1

Przedmiotem tego artykułu jest działanie Boga w zwykłym biegu natury. Sposób tego działania jest przedmiotem niekończących się sporów we wszystkich wielkich intelektualnych tradycjach teistycznych, jednak dyskusje o najbardziej filozoficznie wyrafinowanej postaci toczą się w ramach tradycji katolickiej. W najprostszej wersji problem można sformułować następująco: jeśli przyjmie się podstawowe teistyczne założenie, że Bóg jest opatrnościowym Panem natury, Pierwszą Przyczyną Sprawczą, która stwarza wszechświat, podtrzymuje go w istnieniu oraz istnieje we wszystkich rzeczach przez swą istotę, obecność i moc<sup>1</sup>, to w jaki sposób pogodzić działania przyczyn wtórnych (tj. stworzonych) z działaniem Boga w zwykłym biegu natury? Czy też, wyrażając to nieco bardziej neutralnie – jaki jest związek działania Boga jako Pierwszej Przyczyny w naturze z przyczynowym działaniem istot przez niego stworzonych, *zakładając*, że stworzenia w ogóle działają?

Historycznie ten ogólny problem boskiego działania w naturze – czy inaczej problem wtórnej przyczynowości w naturze – wyłonił się przy okazji rozważań nad bardziej szczegółowymi – i nagłącymi – sprawami. Rosnący wpływ, jaki neoplatonicki necesytaryzm wywierał na średnio-

---

\* *God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation Is Not Enough*, „Philosophical Perspectives” 5(1991), s. 553–585. Przekład za zgodą Autora.

<sup>1</sup> W ten sposób św. Tomasz wyjaśnia trojaki sposób istnienia Boga w rzeczach: „Bóg jest [...] we wszystkich rzeczach przez swoją moc, ponieważ wszystko podlega Jego potędze. Jest we wszystkim przez obecność dlatego, że wszystko jest odkryte i jawne Jego oczom. Jest też we wszystkim przez *istotę*, ponieważ jest obecny we wszystkim jako przyczyna istnienia” (Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu. Summa teologii. Kwestie 1–26*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak 1999, s. 105).

wieczną filozofię islamską, z jego pozorną negacją możliwości cudownego boskiego działania, skłonił ortodoksyjnych myślicieli do sformułowania metafizycznej koncepcji stałego działania Boga w naturze, by na jej tle bardziej przekonująco obronić możliwość cudów. Z drugiej strony w średnio-wiecznej chrześcijańskiej scholastyce to głównie problem przyczynowego udziału Boga w grzesznym postępowaniu ludzkim doprowadził w końcu do podjęcia odrębnych analiz boskiego działania w naturze. Należy jednak podkreślić tutaj wyrażenie „w końcu”. Chociaż bowiem omawiając problem grzechu tak zwani starzy scholastycy zbliżyli się do podjęcia ogólniejszego problemu, jakim jest udział Boga w działaniach przyczyn wtórnych – to dopiero św. Tomasz był „pierwszym doktorem scholastycznym, który poruszył ten problem jako coś osobnego, tj. niezależnie od problemu przyczyny grzechu i poszerzył go na *wszystkie* działania naturalne, zarówno natury, jak i woli”<sup>2</sup>.

Dosyć łatwo można sobie wyobrazić, w jaki sposób arystotelizm św. Tomasza mógł go doprowadzić do tego stanowiska. Przede wszystkim na gruncie arystotelizmu grzeszne działania to tylko jeden typ braków, to znaczy – biorąc pod uwagę naturę ich sprawców i tych, na których oni oddziałują – są działaniami lub skutkami, które pod jakimś względem nie są tym, czym być powinny. W konsekwencji chrześcijański arystotelizm będzie całkiem naturalnie traktował problem przyczynowego udziału Boga w grzesznych działaniach jako część właściwą szerszego problemu przyczynowego udziału Boga w wadliwych działaniach i skutkach w ogólności, w tym w brakach w naturze. Ten ostatni temat podejmuje się systematycznie w ramach pełnej teorii działania Boga w zwykłym biegu natury. Co ważniejsze, arystotelicy traktują wolne ludzkie działania nie jako coś całkowicie *sui generis*, ale jako podpadające pod ogólną definicję działań, która stosuje się zarówno do substancji nieracjonalnych, jak racjonalnych<sup>3</sup>. W konsekwencji arystotelicy chrześcijańscy instynktownie będą skłaniać się do tego, żeby przed podjęciem problemu przyczynowego udziału Boga w wolnych ludzkich

<sup>2</sup> E. Iglesias, *De Deo in Operatione Naturae vel Voluntatis Operante*, Mexico City: Buena Prensa 1946, s. 102. Jestem wdzięczny Jamesowi Sadowskiemu za zwrócenie uwagi na tę książkę.

<sup>3</sup> Pod tym względem arystotelizm różni się od poglądu przyjmowanego przez wielu współczesnych metafizyków, którzy, jak arystotelicy, chcieliby zaproponować mocną koncepcję wolności ludzkiej. Owi metafizycy zmierzają do ostrego odróżnienia przyczynowości *podmiotowej*, która jest zarezerwowana dla bytów racjonalnych, od powszechnie występującej przyczynowości *zdarzeniowej*. Prowadzi to do sztucznego i (moim zdaniem) trudnego do rozwiązania problemu, jaki związek zachodzi między tymi dwoma typami przyczynowości w przypadku wolnego działania ludzkiego.

działaniach, grzesznych lub nie, zająć się bardziej ogólnymi rozważaniami o boskiej przyczynowości w działaniach stworzeń nieracjonalnych, a następnie stopniowo ostrożnie przechodzić do wyjaśnienia udziału przyczynowego Boga w wolnych działaniach stworzeń racjonalnych.

Tyle o źródłach tej debaty. Przedstawię teraz w zarysie trzy główne teistyczne koncepcje, które pojawiły się w historii analiz przyczynowego wpływu Boga na zwykły bieg natury.

**Okazjonalizm.** Według okazjonalizmu, który przyjmowało kilku wpływowych myślicieli średniowiecznych i nowożytnych, Bóg sam sprawia skutki w naturze; wbrew powszechnej opinii, naturalne substancje nie mają udziału w powstaniu tych skutków. Dlatego na przykład deszcz, który nawodnił ziemię podczas wczorajszej ulewy, w żaden sposób nie przyczynia się do wzrostu sosny rosnącej przed twoim domem; to raczej sam Bóg sprawia, przy okazji padającego deszczu, że to drzewko rośnie. Woda jest jedynie przyczyną *okazjonalną* lub *sine qua non*. To znaczy jest przyczyną tylko w słabszym sensie, mianowicie takim, że Bóg działa zgodnie z mocnym, choć arbitralnym zamiarem sprawienia, że sosny rosną, gdy w odpowiedni sposób stykają się przestrzennie z wodą; i tak też jest *mutatis mutandis* w przypadku *wszystkich* skutków wytwarzanych w naturze<sup>4</sup>. Krótko mówiąc, sam Bóg jest prawdziwą przyczyną sprawczą naturalnych skutków.

Jest rzeczą zastanawiającą, że okazjonalizm, mimo oczywistej dziwaczności, jest współcześnie traktowany z powagą przez filozofów chrześcijańskich, zwłaszcza tych należących do głównego nurtu filozofii anglo-amerykańskiej. Okazjonalizm dość dobrze pasuje bowiem do metafizycznego antyrealizmu, który jest charakterystyczny dla niektórych z najbardziej wpływowych współczesnych koncepcji przyczynowości i wyjaśniania naukowego<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Więcej rozważań o okazjonalnej przyczynowości znajduje się w moim eseju *Medieval Aristotelianism and the Case Against Secondary Causation in Nature*, w: Th.V. Morris (red.), *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, Ithaca: Cornell University Press 1988, s. 74–118, szczególnie rozdz. 3. Hume, częściowo pod wpływem okazjonalizmu Malebranche’a, przedstawił świecką wersję tej redukcji przyczynowej zależności do zależności kontryfakcyjnej. Interesujące, że stanowisko to stało się niezwykle wpływowe we współczesnej metafizyce analitycznej, głównie dzięki dziełom Davida Lewisa. Zob. szczególnie *Causation* i *Postscripts to „Causation”*, w: D. Lewis, *Philosophical Papers*, vol. 2, Oxford: OUP 1986, s. 159–269.

<sup>5</sup> Więcej o tym zob.: *Medieval Aristotelianism and the Case against Secondary Causation in Nature*. Ten typ antyrealizmu, który mam na myśli, przyjmuje najwyraźniej Lewis w swojej kontryfakcyjnościowej koncepcji przyczynowości oraz Bas van Fraassen w swo-

**Zwykły konserwacjonizm.** Według tego poglądu Bóg wpływa na zwykły bieg natury tylko przez stwarzanie i podtrzymywanie w istnieniu naturalnych substancji wraz z ich czynnymi i biernymi mocami czy zdolnościami przyczynowymi. Stworzone substancje są prawdziwymi sprawcami. Mogą powodować – i faktycznie powodują – naturalne skutki, pod warunkiem, że Bóg zachowuje je i ich moce w istnieniu. Gdy takie substancje bezpośrednio wytwarzają skutek, działając przechodnio (tj. wytwarzając skutek poza samym sprawcą), wtedy same są bezpośrednimi przyczynami tego skutku, a Bóg, podtrzymując te działania w istnieniu, jest jedynie pośrednią i dalszą przyczyną skutku. W konsekwencji, działania stworzonych substancji są ich własnymi działaniami, a nie działaniami Boga, a ich skutki są ich bezpośrednimi skutkami, a nie pośrednimi skutkami działania Boga.

Wydaje się, że w pismach wielu współczesnych filozofów i teologów chrześcijańskich przyjmuje się prawdziwość zwykłego konserwacjonizmu za pewnik; dlatego może być zaskakujące, że prawie wszyscy wybitni myśliciele w historii chrześcijańskiej teologii filozoficznej odrzucali to stanowisko – moim zdaniem słusznie – jako filozoficznie wadliwe i teologicznie podejrzane<sup>6</sup>. Durandus, dominikański teolog z początku XIV wieku, jest jedynym powszechnie znanym średniowiecznym zwolennikiem zwykłego konserwacjonizmu, a przynajmniej jedynym cytowanym przez szesnastowiecznych i siedemnastowiecznych myślicieli<sup>7</sup>. Więcej o Durandusie za chwilę.

**Konkurentyzm.** Teoria konkurentyzmu, która rozwijała się wśród późnych średniowiecznych arystotelesowskich scholastyków i wśród niektórych myślicieli wczesnej nowożytności, jest stanowiskiem pośrednim między stanowiskami, które jego zwolennicy uważają za nazbyt skrajne, mianowicie między okazjonalizmem i zwykłym konserwacjonizmem. Według teorii konkurentyzmu, naturalny skutek jest wytwarzany bezpo-

---

im naukowym antyrealizmem, który tak jak okazjonalizm odrzuca tezę, iż celem nauk przyrodniczych jest odkrycie realnych przyczyn działających w naturze. Zob. B. van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford: OUP 1980.

<sup>6</sup> Zob. mój tekst *God's General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation is Not Enough*, „Philosophical Perspectives” 5(1991), s. 553–585.

<sup>7</sup> E. Iglesias jest jedynym znanym mi dwudziestowiecznym neoscholastykiem, który jest skłonny otwarcie i pod każdym względem bronić zwykłego konserwacjonizmu. Zob. jego *De Deo in Operatione Naturae vel Voluntatis Operante*. Iglesias przypisuje nawet to stanowisko św. Tomaszowi – co moim zdaniem jest całkowicie błędne. Mimo to, aby oddać mu sprawiedliwość, zamierzam starannie zbadać jego argumenty w mojej przyszłej pracy o boskim działaniu.

średnio *zarazem* przez Boga i przez stworzone substancje. W ten sposób, inaczej niż według okazjonalizmu, wtórni sprawcy faktycznie mają udział przyczynowy w skutku i w pewnym sensie, dzięki swym własnym wewnętrznym cechom, wpływają na określony jego charakter. Ponadto, inaczej niż według zwykłego konserwacjonizmu, czynią to tylko o tyle, o ile Bóg w tym samym czasie współdziała z nimi jako bezpośrednia przyczyna w pewien ogólny sposób, który wykracza poza zachowywanie w istnieniu odpowiednich sprawców, tych, na których oni oddziałują, oraz ich mocy. Urzeczywistniony skutek pochodzi więc bezpośrednio zarówno od Boga, jak i od przyczyn wtórnych. Ta współpraca Boga z przyczynami wtórnymi jest często określana jako jego *powszechne współdziałanie* lub *współtowarzystwienie*<sup>8</sup>.

Na pierwszy rzut oka teoria konkurentyzmu wydaje się z teistycznego punktu widzenia wyjątkowo rozsądna, ponieważ przyjmuje w szerokim sensie przyczynowość wtórną, a jednocześnie podtrzymuje mocną interpretację teologicznego twierdzenia, że Bóg jest wewnętrznie zaangażowany w wytwarzanie skutków w naturze. Kryją się tu jednak skomplikowane problemy filozoficzne dotyczące wspólnego działania *przechodniego* w ogóle, a w szczególności współdziałania Boga. Niektóre z tych problemów zostały rozwiązane w całkowicie różny sposób przez szesnastowiecznych dominikanów, z Domingo Bañezem na czele, i przez szesnastowiecznych jezuitów, przede wszystkim Luisa de Molinę i Franciszka Suareza<sup>9</sup>. Tutaj jednak pominięte te różnice i skoncentruję się na wyzwaniu,

<sup>8</sup> Termin „ogólne współdziałanie” oznacza raczej sam wpływ Boga na skutek niż na byt działający. Jeden z burzliwie diskutowanych problemów w scholastycznej debacie poświęconej wtórnej przyczynowości dotyczy tego, czy Bóg, wpływając na skutek wtórnego bytu działającego, działa na ów byt. Wielu tomistów odpowiada twierdząco, przyjmując albo, że Bóg *ponusza* wtórną przyczynę do działania, albo *stosuje* ją do działania, albo *wzbudza* jej moc, albo też *używa* jej jak instrumentu. Każde z tych rozwiązań wydaje się prowadzić do wniosku, że Bóg działa na wtórną przyczynę wcześniej – przynajmniej z natury wcześniej – niż wtórna przyczyna działa na to, co podlega jej działaniu. Przeciwnie natomiast twierdzą jezuita, którzy zaprzeczają, że zachodzi tego typu poprzedzające boskie działanie na samą przyczynę wtórną. (Poucządzającą dyskusję znajdziemy u Franciszka Suareza w jego *Disputationes Metaphysicae*, 22, 2). Chciałbym pominąć to zagadnienie i skupić się na twierdzeniu, że Bóg jest bezpośrednią przyczyną skutków przyczyn wtórnych – twierdzenia, które w takiej czy innej interpretacji przyjmowali wszyscy tomiści. Właśnie ten bezpośredni przyczynowy wpływ na skutek nazywam ogólnym współdziałaniem Boga.

<sup>9</sup> Do istotnych dzieł należą: Domingo Bañez, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris Divi Thomas Aquinatis* (Salamanca, 1584 i 1588; nowe wydanie: wyd. L Urbano, Madrid 1934); Luis de Molina, *Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione Concordia*, Antwerp 1595; nowe wydanie: Onia - Madrid: J. Rabeneck 1953); Francisco Suarez, *Disputationes Metaphysi-*

przed którym stanęły obie strony za sprawą Durandusa, który prawie trzy wieki wcześniej twierdził, że problemy, przed którymi stoi konkurentyzm, są w zasadzie nierozwiązywalne. Moim zdaniem dwa główne zarzuty Durandusa skierowane przeciwko konkurentyzmowi nie są trafne ani, w rezultacie, przekonujące. Mimo to u ich podstaw znajdujemy dwie możliwe trudności, przed którymi stoi zwolennik konkurentyzmu, a ich dokładna analiza, jaką przedstawię w trzeciej i czwartej części tekstu, pozwoli doprecyzować problemy, przed którymi staje we współczesnej teologii filozoficznej każda próba sformułowania i obrony odpowiedniej koncepcji powszechnego współdziałania Boga.

Rozpocznę od objaśnienia – w drugiej części – pewnych podstawowych, chociaż w pewnym stopniu technicznych tez scholastycznych dotyczących natury działania *przechodniego*<sup>10</sup>. Dzięki temu uzyskamy schemat ontologiczny, w którym mieszczą się tezy Durandusa.

## 2

Arystotelesowscy scholastycy przyjmują, że przyczynowość sprawcza w zasadniczym sensie polega na bezpośrednim wytwarzaniu lub podtrzymywaniu skutku przez sprawcę<sup>11</sup>. W typowej sytuacji (pomijając stwarzanie *ex nihilo*) co najmniej jeden sprawca działa na coś, co podlega jego działaniu, w taki sposób, aby spowodować skutek, podczas gdy sam skutek jest albo substancją, albo akcydentalną zmianą wcześniej istniejącej substancji. Wyrażając to w bardziej techniczny sposób, typowy sprawca czy przyczyna sprawcza jest zasadą, która dzięki działaniu na to, co bezpośrednio (*per se*) podlega temu sprawcy, udziela bytu (*esse*) – albo substancjalnego, albo akcydentalnego. Stanowi to sedno tej koncepcji i w oparciu o nią można scharakteryzować typy przyczynowości sprawczej *per se* (np. zasadniczą i narzędną, jednoznaczną i wieloznaczną, przechodnią i wewnętrzną), różnicę między przyczynowością sprawczą w ścisłym sensie i warunkami wtórnymi przyczynowego działania, oraz różne typy przyczynowych relacji akcydentalnych (np. oddziaływanie na odległość, powodowanie zniszczenia, przypadek).

---

*cae* (Salamanca, 1597; nowe wydanie: wyd. C. Berton Paris 1866, jako 25 i 26 tom *Opera Omnia. Nova Editio* Suarezza; reprint w dwu tomach: Hildesheim 1965).

<sup>10</sup> Gdy moje rozważania o działaniu *przechodnim* dotyczyć będą spraw kontrowersyjnych, odwołam się do dzieła Francisco Suarezza, *Disputationes Metaphysicae*, 18, 10; 48 i 49.

<sup>11</sup> Aby uprościć dalsze analizy, będę mówić po prostu o wytwarzaniu, ponieważ przedmiotem sporu o współdziałanie Boga jest raczej wytwarzanie niż podtrzymywanie w istnieniu.

Wyjaśnię teraz dwa zasadnicze, ważne dla istoty tej koncepcji, elementy, mianowicie pojęcie *esse* i pojęcie działania.

Według św. Tomasza *esse* jest zasadą rzeczywistości, która w każdym skończonym bycie jest proporcjonalna do jego natury czy istoty<sup>12</sup>. Według bardziej platońskiego określenia, którym św. Tomasz także się posługuje, skończony byt stworzony „partycypuje w” lub „ma udział w” *esse* jako takim. Jest to spowodowane tym, że wszystkie stworzone byty mają pewną część właściwą czy pewien skończony udział w całym zakresie możliwych doskonałości; to znaczy, mają *esse*, które jest ograniczone przez ich natury do *esse*, jakie w określonym przypadku właściwe jest dla danego rodzaju bytu. Na przykład dąb biały ma *esse* właściwe dla dębu białego i podporządkowane mu *esse* właściwe dla jego różnych przypadłości, zarówno tych dających, jak i nie dających się odeń oddzielić. To samo dotyczy pancerników, rododendronów, cząsteczek wody, atomów wodoru, fotonów itd. Sens twierdzenia św. Tomasza jest zatem taki, że istnieć dla żywego organizmu to być żywym, tj. mieć *esse* czy realność stosowną dla żywego organizmu<sup>13</sup>. Dlatego gdy typowa przyczyna sprawcza udziela *esse* przez swoje działanie, to sprawia, że coś staje się realne lub nabiera pewnego rodzaju doskonałości – dzieje się to np. przez wytworzenie substancji jakiegoś naturalnego rodzaju, albo przez wytworzenie jakiejś formy akcydentalnej lub czegoś określonego we wcześniej istniejącej substancji<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Jednym z powodów, dla których św. Tomasz używa tutaj terminu *esse* zamiast *forma*, jest potrzeba zapewnienia możliwości stworzenia *ex nihilo* materialnych substancji, gdzie istnienie otrzymuje sama materia udoskonalona przez odpowiednią formę. Według św. Tomasza, gdy materialna substancja jest stwarzana *ex nihilo*, jej materia jest razem z nią współtworzona. Dlatego, mimo że materia nie może istnieć niezależnie od formalnych determinacji i z tego powodu nie może być celem *per se* stwórczego aktu Boga, należy do bytu i trzeba ją traktować jako coś, czym materialna substancja jest obdarzana podczas jej stwarzania *ex nihilo*. Zob. *ST*, I, q. 44, a. 2, resp.

<sup>13</sup> U św. Tomasza różnica między *esse* i istotą nie jest różnicą między bytami, ponieważ istota nie jest ograniczającą zasadą, o ile nie jest już realna. Podstawą tej różnicy jest raczej to, że, po pierwsze, nie ma niczego w zaktualizowanej istocie, co wymagałoby, aby ona lub jakaś jej część miała być raczej czymś niż niczym, i, po drugie, skończona istota, ze wszystkimi jej częściami, musi posiadać swoje istnienie dzięki przyczynom w stosunku do niej zewnętrznym. Uważam, że ta interpretacja jest zgodna z koncepcją Charlesa Harta przedstawioną w *Thomistic Metaphysics: An Inquiry into the Act of Existing*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1959, s. 86–92.

<sup>14</sup> Wśród scholastyków toczy się wiele sporów o ontologiczny status przypadłości. Można wyróżnić cały szereg koncepcji od skrajnie inflacyjnych, według których wszystkie (lub prawie wszystkie) nazwy przypadłości oznaczają różne zależne byty, które mogłyby, przynajmniej dzięki mocy Boga, istnieć niezależnie od jakiegokolwiek substancji, do skrajnie deflacyjnych, według których wszystkie (lub prawie wszystkie) nazwy przypadłości oznaczają modusy lub stany, które nie mogą istnieć niezależnie od substancji i nawet Bóg nie

Wobec tego wyrażenie „mieć *esse*”, w przeciwieństwie do przynajmniej jednego potocznego sensu terminu „istnieć”, dopuszcza różne stopnie czy poziomy – przy czym Bóg, który jest Subsystującym czy Niepartycypującym *Esse*, Pełnią Bytu, stanowi nieprzekraczalną górną granicę. Mimo to te dwa terminy są równoważne w tym znaczeniu, że stworzony byt istnieje wtedy i tylko wtedy, gdy ma *esse* ograniczone przez jego naturę.

Ważniejsze w tym kontekście jest to, na co zwraca uwagę Bañez, mianowicie że jeśli rozważamy *esse*, które otrzymało dane stworzenie, „o ile oznacza ono istnienie w sposób absolutny, tj. nie jako ograniczone i zawężone do gatunkowego lub indywidualnego *esse*, które je otrzymuje i ogranicza [...] (to tak rozumiane *esse* jest) tym, przez co stworzenia wykraczają poza nicność”<sup>15</sup>. Używając kategorii technicznych, można powiedzieć, że posiadanie przez pewien byt *esse* ograniczonego do danej natury polega częściowo na posiadaniu *esse* w ogólności czy *esse commune*, dzięki któremu jest on raczej czymś niż (dosłownie) niczym. Tak więc udzielenie *esse* w każdym przypadku przyczynowości sprawczej zawsze zawiera dwa różne aspekty, mianowicie: (a) udzielenie tego, co sprawia, że skutek jest raczej czymś niż niczym, i (b) udzielenie tego, co sprawia, że skutek jest raczej tego, a nie innego rodzaju. Dla dalszych rozważań ta dwoistość będzie istotna.

Przechodzę teraz do kwestii działania. Zauważmy, na początek, że określone skutki wytworzone w danych przypadkach przyczynowości sprawczej są zależne od przyczynowych mocy lub zdolności odpowiednich sprawców i tego, na co oni oddziałują. Czynna moc substancji ogranicza zakres jej „właściwych” skutków, tj. skutków, które jest ona w stanie wytworzyć bezpośrednio dzięki swej mocy, gdy we właściwych okolicznościach działa na posiadający odpowiednie dyspozycje przedmiot. Bierna moc substancji ogranicza natomiast zakres skutków, które można w niej wytworzyć, gdy we właściwych okolicznościach działają na nią odpowiednio położeni sprawcy.

Można zatem rozważyć typowe działanie *przechodnie* z dwóch stron: sprawcy i przedmiotu podlegającego temu działaniu. Od strony sprawcy

---

jest w stanie tego zmienić. Pominę tutaj tę dyskusję i przyjmę, że nawet na gruncie najbardziej deflacyjnych stanowisk można myśleć o modusach substancji jako instancjach *esse*, które mogą być odpowiednim kresem przyczynowości sprawczej. O przypadłościach (lub przypadłościowym *esse*) jako celach przyczynowości sprawczej zob. B. Brown, *Accidental Being: A Study in the Metaphysics of St. Aquinas*, New York: University Press of America 1985, zwł. s. 224–227.

<sup>15</sup> *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris Divi Thomae Aquinatis*, q. 104, a. 2, kolumna 1974, C i E.



zaistnienie działania wymaga użycia, czy też w pełni zaktualizowanego stanu, pewnej przypadłości, mianowicie czynnej mocy sprawcy i właśnie ze względu na wykorzystanie mocy mówimy, że skutek „emanuje” czy „wypływa” ze sprawcy.

Trzeba tu zwrócić uwagę na dwie zasadnicze sprawy. Po pierwsze, choć każdy przyzna, że użyta czynna moc jest realną przypadłością tkwiącą w sprawcy, to jednak panuje powszechna zgoda, że samo działanie – tj. samo użycie tej mocy – nie jest jakąś osobną, dodatkową przypadłością czy realnością tkwiącą w owym sprawcy. Przeciwnie, bytowość czy realność nazywana czynnością jest czymś określonym, czego ostatecznym ontologicznym podmiotem (pomijając sytuację stwarzania) jest byt podlegający działaniu, a nie sprawca. Oczywiście ta bytowość nazywana jest czynnością właśnie z tego powodu, że wypływa ze sprawcy i konstytuuje przyczynową zależność skutku od sprawcy w czasie, w którym sprawca go wytwarza (lub, według niektórych koncepcji, bytowość skutkuje taką zależnością). Co więcej, właśnie przez tę jednoczesną zależność skutku od sprawcy sam sprawca jest słusznie nazywany działającym. Jeśli jednak termin „działający” jest orzekany o sprawcy, mamy do czynienia z tym, co scholastycy nazywają *zewnątrznym orzekaniem*, tj. takim orzekaniem, którego prawdziwość oparta jest na relacji między podmiotem a rzeczywistością zewnętrzną w stosunku do niego<sup>16</sup>. Po drugie, skutek określa naturę działania pod dwoma istotnymi względami. Przede wszystkim, tożsamość skutku jest koniecznym warunkiem tożsamości działania i, odpowiednio, odrębność skutku jest wystarczającym warunkiem odrębności działania; a po drugie, każdemu właściwemu skutkowi musi odpowiadać stosowne dla niego działanie, dzięki któremu skutek ten jest wytwarzany bezpośrednio czy *per se*. Oba te punkty nabiorą wagi, gdy przyjrzymy się dokładniej naturze działania wspólnego<sup>17</sup>.

Te rozważania pomagają wyjaśnić i uprawdopodobnić powszechną scholastyczną zasadę, która niescholastycznym filozofom często wydaje się początkowo niezrozumiała, zgodnie z którą stwórcze działanie przechodnie sprawcy istnieje w przedmiocie, na który on działa, a jego ostatecznym ontologicznym podmiotem jest raczej ów przedmiot działania, a nie sprawca. Jeśli bowiem do istoty działania należy wytworzenie skut-

<sup>16</sup> To oczywiście nie przeczy temu, że w niektórych sprawcach, mianowicie w substancjach materialnych, zachodzą podczas działania wewnętrzne zmiany, np. utrata energii. Sprzeciwia się jednak tezie, że takie wewnętrzne zmiany należą do samej natury działania przechodniego.

<sup>17</sup> Nazwa „właściwy skutek” ma służyć do odróżnienia skutków *per se* działań od przygodnych połączeń skutków, gdy samo połączenie nie ma jako takie żadnej przyczyny *per se*.

ku przez sprawcę, to z tego bezpośrednio wynika, że nie jest możliwe, aby istniało działanie, jeśli nie jest wytwarzany skutek<sup>18</sup>. Najbardziej naturalnym wyjaśnieniem tej niemożliwości jest właśnie scholastyczna teza, że działanie, choć wypływa ze sprawcy, jest ontologicznie zakorzenione w skutku, a więc w przedmiocie podlegającym działaniu.

Tę scholastyczną zasadę można uzasadnić jeszcze inaczej. Załóżmy, że wszystkie warunki działania sprawcy są w danej sytuacji spełnione. Należy do nich: posiadanie przez sprawcę wystarczającej mocy do wytworzenia danego skutku w posiadającym odpowiednią dyspozycję przedmiocie; odpowiednie umiejscowienie sprawcy w stosunku do tego przedmiotu; odpowiednia dyspozycja przedmiotu podlegającego działaniu do przyjęcia formalnej determinacji, której sprawca jest gotów udzielić; brak przeszkód itd. Powstaje więc pytanie, jaka jest wobec tego różnica między działaniem sprawcy a jego niedziałaniem w takiej sytuacji. Scholastycy zazwyczaj odpowiadają, że związana jest ona z powstawaniem odpowiedniego skutku w przedmiocie, na który działa sprawca, w takiej mierze, w jakiej skutek jest zależny od sprawcy. Nie trzeba zatem dodawać żadnego nowego bytu do sprawcy, działanie natomiast polega na dodaniu czegoś do przedmiotu mu podlegającego. To również wydaje się sensowne. Parafrazując słowa Suareza, można powiedzieć, że działanie jest drogą (*via*) prowadzącą od sprawcy, dzięki jego czynnej mocy, do jego celu, którym jest skutek – a nie czymś, co znajduje się w samym sprawcy.

Musimy jednak zachować w tym miejscu szczególną ostrożność. Przejdę teraz do drugiego z zasygnalizowanych punktów. Chociaż scholastycy używają takich łacińskich terminów, jak *influxus*, *influentia* i *emanatio* na oznaczenie wpływu sprawcy na przedmiot jego działania, to jednomyślnie przeczą, że działanie przechodnie zawiera dosłownie rozumiane *przeniesienie* pewnej bytowości – tj. doskonałości lub formy – ze sprawcy na przedmiot, który podlega działaniu. Niektórzy spośród wczesnych okazjonalistów przyjmowali w punkcie wyjścia ideę, że arystotelesowska koncepcja przyczynowości sprawczej rzeczywiście prowadzi do przyjęcia takiego przeniesienia form. Uznając to za absurd dochodzili do wniosku, że w materialnym świecie nie ma żadnego działania *przechodniego*. Święty Tomasz odpowiedział na to w następujący sposób:

Przyjmowanie, że ciała dlatego nie działają, że żadna przypadłość nie przechodzi z jednego podmiotu w drugi jest śmieszne. Uważa się, że ciepłe

<sup>18</sup> Pomijam tutaj trudności, które sprawiają takie ludzkie działania jak zaniedbania, ponieważ takie „działania” wymagają władz poznawczych, których brak stworzeniom nieracjonalnym.

ciało wytwarza ciepło nie w tym sensie, że numerycznie to samo ciepło, które istnieje w ogrzewającym cieple przechodzi do ogrzewanego ciała, ale raczej dlatego, że dzięki ciepłu, które istnieje w ogrzewającym cieple, numerycznie różne ciepło jest aktualizowane w ogrzewanym cieple, które wcześniej istniało w nim potencjalnie. Dzieje się tak dlatego, że naturalny sprawca nie przenosi swojej własnej formy do innego podmiotu, ale zamiast tego przeprowadza podmiot, na który oddziałują, z potencjalności do aktualności<sup>19</sup>.

Niektórzy wcześnie nowożytni filozofowie, zwłaszcza Leibniz, narzekali na niejasność tego metafizycznego modelu, w którym przyjmuje się redukcję potencjalności do aktualności w przedmiocie podlegającym działaniu<sup>20</sup>. Jeśli sprawca niczego nie przenosi z siebie na przedmiot działania – pytają – to czym dokładnie różni się arystotelesowski model wyprowadzania przez materialnego sprawcę skutku z możliwości przedmiotu, na który działa, od modelu okazjonalistycznego, według którego obecność substancji materialnej dostarcza jedynie okazji do zaistnienia skutku w przedmiocie? Innymi słowy, jeśli nie następuje przeniesienie form, to co dokładnie dodaje zależność przyczynowa skutku od materialnego sprawcy, mówiąc ontologicznie, do samej jedynie obecności sprawcy w trakcie powstawania skutku? W jaki właściwie sposób można przedstawić intuicyjnie zadowalający obraz udzielania przez sprawcę *esse* bez odwoływania się do przenoszenia czegoś realnego ze sprawcy na przedmiot podlegający działaniu?

Na początek zauważmy, że filozofowie, którzy podobnie jak Malebranche, Berkeley i Leibniz przyjmują realność boskiego *przechodniego* działania, nawet jeśli odrzucają *przechodnią* sprawczość ciał naturalnych, muszą odpowiedzieć na podobne pytanie, jakie postawili arystotelikom: na czym polega *przechodnie* działanie Boga? Oczywiście nie na dosłownym przeniesieniu jakiejś bytowości z Boga na stworzenie. Na czym zatem? Zgod-

<sup>19</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, 3, 69. (Jeśli nie jest zaznaczone inaczej, tłumaczenia cytatów pochodzą od tłumacza artykułu).

<sup>20</sup> Zob. np. następujące fragmenty pism G.W. Leibniza: *Primary Truths* (w: tenże, *Philosophical Essays*, red. i przeł. R. Ariew, D. Garber, Indianapolis: Hackett Publishing Co. 1989, s. 30–34); *Discourse of Metaphysics* (tamże, s. 35–68, zwł. s. 46–49); *To Arnauld (April 30, 1687)* (tamże, s. 81–90). Zauważmy, że zarzut Leibniza stosuje się również dobrze do ruchu lokalnego. To, że mówimy bełkotliwie o „przenoszeniu energii” z przedmiotu poruszającego do poruszanego, nie powinno przesłonić nam faktu, że zmiany poziomu energii spowodowane zderzeniem fizycznych ciał są metafizycznie równoważne z innymi zmianami jakościowymi i ilościowymi. W rzeczywistości takie „przeniesienia” mogą ze spokojem przyjąć okazjoniści bez uznania, że w naturze miało miejsce realne działanie.

nie z najprostszą odpowiedzią chodzi tu o przyczynowy wpływ sprawcy, o ile znajduje on kres w skutku – i dokładnie w ten sposób arystotelicy odpowiadają na analogiczne pytanie dotyczące działania *przechodniego* sprawców stworzonych.

Z pewnością ta prosta odpowiedź nie zadowoli filozofów, którzy, jak Hume, sceptycznie traktują pojęcie działania w ogólności, nawet w odniesieniu do Boga. Prawdopodobnie tego rodzaju filozofów w ogóle nie zadowoli żadna odpowiedź. Mimo to warto zauważyć, jak wielką wagę poznawczą przywiązują arystotelicy do powszechnego przedanalitycznego przekonania, że przyczynowość sprawcza występuje w naturalnym świecie<sup>21</sup>. Gdy arystotelicy słyszą argument sceptyczny, sformułowany historycznie przez okazjonalistów i pozytywistów, że w najlepszym razie doświadczamy jedynie następstwa tego, co nazywamy przyczyną i skutkiem, a nie pochodzenia jednego od drugiego, na ogół reagują zdumieniem. Przywołajmy opinię Moliny: „Cóż może być głębsze niż negowanie tego, co oczywiste w naszym doświadczeniu i poznaniu zmysłowym?”<sup>22</sup>. Co prawda gdy zaczynamy zagłębiać się w to, jaka dokładnie jest natura zależności skutków od ich przyczyn sprawczych, arystotelicy natychmiast wykluczają jedno z pierwszych wyobrażeń przychodzących na myśl przy próbie wskazania różnicy między realną przyczynowością a samym następstwem (czy kontrfaktyczną zależnością), mianowicie, dosłowne przeniesienie czegoś ontologicznie realnego ze sprawcy jako podmiotu działającego na podmiot podlegający działaniu. Zdaniem arystotelików, lepiej jednak, zgłębiając to, co oczywiste, zostawić miejsce na odrobinę tajemnicy, niż odrzucając w punkcie wyjścia to, co oczywiste, przyjąć coś wysoce nieprawdopodobnego. Choć akceptuję tę zasadę, nie będę próbował jej tutaj bronić, ponieważ moim zamiarem było jedynie podkreślić panującą wśród scholastyków jednomyślność co do tego, że przyczynowość sprawcza nie polega na przeniesieniu jakiejś bytowości ze sprawcy na przedmiot działania.

Poddaliśmy analizie działanie od strony sprawcy. Natomiast od strony przedmiotu doznającego działanie *przechodnie* wymaga biernego przyjęcia przyczynowego wpływu sprawcy, czego skutkiem, będącym kresem tego działania, jest powstanie nowej substancji lub przypadłości. Suarez, idąc za św. Tomaszem, twierdzi, że w typowym przypadku dokładnie ta sama bytowość, którą nazywa się *działaniem*, nosi miano *doznania*, o ile

<sup>21</sup> Więcej na temat potocznego pojęcia przyczynowości zob.: E. Anscombe, *Causality and Determination*, w: E. Sosa (red.), *Causation and Conditionals*, Oxford: OUP 1975, s. 63–81.

<sup>22</sup> Luis de Molina, *Concordia*, II, 25, 5.

pochodzi od sprawcy i wewnątrz zmienia przedmiot doznający<sup>23</sup>. Tak czy inaczej możemy powiedzieć przynajmniej tyle, że w typowym przypadku przyczynowości sprawczej bierna moc czy potencjalność, która tkwiła w przedmiocie doznającym, jest aktualizowana przez sprawcę.

Podsumowując – proste działanie *przechodnie* zawiera użycie w jednym i tym samym czasie czynnej mocy sprawcy i przyjęcie przez doznający przedmiot przyczynowego wpływu podmiotu działającego, wpływu, który prowadzi do skutku będącego kresem działania. Samo działanie najlepiej ująć jako determinację należącą do skutku i przez to ostatecznie do przedmiotu, w którym skutek jest urzeczywistniony – determinację identyczną z zależnością zaistnienia skutku od sprawcy (lub przynajmniej prowadzącą do takiej zależności).

W ontologii działania *przechodniego* konkurencyjne stanowiska scholastyczne są na ogół zgodne z tym, co do tej pory powiedziano. W innych kwestiach zachodzą między nimi istotne różnice. Nie będę ich jednak tutaj analizował, ponieważ to, co przedstawiłem powyżej, stanowi wystarczającą podstawę do dalszych rozważań. Powróćmy obecnie do Durandusa.

### 3

W drugiej księdze komentarza do *Sentencji* Durandus stawia pytanie, czy Bóg działa bezpośrednio w każdym działaniu rzeczy stworzonej. Po krótkich argumentach wprowadzających przedstawia dialektyczny kontekst tego pytania. Jest nim okazjonalizm:

Problem zakłada jedną rzecz i pyta o inną. Zakłada, że działanie należy zarówno do Boga, jak i stworzeń. W przeciwnym przypadku problem byłby niewłaściwy. Rzeczywiście, nie ma wątpliwości, dopóki dotyczy to Boga. [...] Gdy dotyczy to stworzeń, nawet jeśli niektórzy kiedyś twierdzili, że stworzenia wcale nie działają, to pogląd ten jest obecnie przez wszystkich odrzucony. [...] Zakładając zatem, że zarówno Bóg, jak i stworzenia działają, powstaje problem, czy Bóg działa bezpośrednio w każdym działaniu stworzeń<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Zob. Francisco Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, 49, 1, 8. Nawiązuje on tutaj do następującego fragmentu z *In XII Libros Metaphysicorum Expositio* św. Tomasza: „Działanie i doznawanie są tym samym w substancji [...] Ruch konstytuuje kategorię doznania, o ile jest orzekany o podmiocie, w którym istnieje, natomiast konstytuuje kategorię działania, o ile jest orzekany o tym, dzięki czemu istnieje” (XI, 9).

<sup>24</sup> Durandus, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor*, 2, 1, 5, 4–5.

Mamy już dostateczne podstawy, aby zrozumieć właściwe znaczenie tej kwestii. Kluczowy jest tu termin „bezpośrednio”. Nawet jeśli każda prawdziwa działająca przyczyna udziela *esse* bezpośrednio (wprost albo *per se*) jakiemuś skutkowi, to i tak jest możliwe, że sprawca jako przyczyna sprawcza działa na dany skutek S nie przez bezpośrednie udzielenie *esse* samemu S, ale przez bezpośrednie udzielenie *esse* innemu skutkowi, który znajduje się akcydentalnie w jakiejś odpowiedniej relacji przyczynowej do wytworzenia S.

Wszystkie strony sporu są zgodne, że w każdym przypadku działania stwarzającego Bóg jest bezpośrednią (zachowującą) przyczyną odpowiednich przedmiotów działających i doznających razem z ich czynnymi i biernymi mocami przyczynowymi. W świetle powszechnie akceptowanej teorii jest jasne, że gdyby Bóg przestał zachowywać dany byt, zostałby on całkowicie unicestwiony. Jak twierdzi św. Tomasz, „*Esse* wszystkich stworzeń zależne jest od Boga w taki sposób, że [...] stałyby się niczym, gdyby nie były zachowywane w bycie przez działanie mocy Boga”<sup>25</sup>. Wszyscy zgadzają się także, że dzięki temu zachowującemu działaniu Bóg jest przynajmniej pośrednią przyczyną wszystkich skutków wywołanych w przedmiotach podlegających działaniu sprawców stworzonych. Obecnie pytamy jednak, czy Bóg jest także *bezpośrednią* przyczyną tych skutków. Innymi słowy, problem jest następujący: czy Bóg udziela *esse* bezpośrednio temu samemu skutkowi, któremu *ex hypothesi* udziela *esse* bezpośrednio sprawca stworzony?

Następnie Durandus dzieli swoich przeciwników, którzy odpowiadają na to pytanie twierdząco, na dwie grupy, a pierwszą z nich opisuje następująco:

Niektórzy twierdzą, że Bóg sprawia te skutki na tyle, na ile mają *esse*, natomiast stworzenia sprawiają je na tyle, na ile mają określone *esse*. Próbuje argumentować za tym twierdzeniem w następujący sposób: „Nic nie jest takie, że całe jego *esse* ma swe źródło w tym, co stworzone, ponieważ materia, która jest stworzona przez samego Boga, przyczynia się do *esse* rzeczy. Z drugiej strony, materia wcale się nie przyczynia do różnicowania *esse*; jest to spowodowane jedynie przez formę, którą to, co stworzone wprowadza w złożoną materię. Z tego wynika, że Bóg, przez stworzenie materii, działa bezpośrednio na *esse* rzeczy, podczas gdy to, co stworzone, dostarczając formę, sprawia bezpośrednio określone *esse* rzeczy”<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> ST, I, q. 104, a. 1, resp.

<sup>26</sup> Durandus, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor*, 2, 1, 5, 5.

Ponieważ nie jest jasne, w jaki sposób ta odpowiedź rozwiązuje problem zmiany akcydentalnej, przyjmijmy dla celów argumentacji, że stosuje się ona jedynie do powstawania substancji materialnych, których materia i forma są istotnymi częściami czy też zasadami konstytutywnymi. I zapytajmy, czy uzyskane wyjaśnienie współdziałania Boga z przyczynami wtórnymi może stanowić akceptowalną wersję konkurentyzmu, przynajmniej w odniesieniu do przypadków powstawania czy rodzenia.

Zauważmy najpierw, że to wyjaśnienie odwołuje się na pozór do modelu współdziałania zakładającego podział pracy. W takim modelu każdy sprawca przyczynia się niezależnie, jako bezpośrednia przyczyna, do własnego osobnego skutku, a kresem współdziałania jest połączenie tych różnych skutków – połączenie, które nawet jeśli zamierzone przez jednego czy obu sprawców jako dalszy cel, jest czymś ubocznym lub akcydentalnym w stosunku do tego, co jest bezpośrednim celem oddzielnych działań.

Zastosujmy teraz ten model, zgodnie z pierwszą odpowiedzią, do powstawania substancji materialnych – powiedzmy do pancernika. Bóg mógłby samodzielnie stworzyć nowego pancernika i wówczas stworzyłby go bezpośrednio w całości – zarówno jego materię, jak formę. Tworzy go natomiast we współdziale z jego rodzicami. Robi to przez bezpośrednie wytworzenie jednego skutku, mianowicie, materii, podczas gdy wtórni sprawcy wytwarzają inny skutek, mianowicie formę, aktualizującą zawartą w materii potencjalną pancernikowość. Otrzymany wspólny skutek jest nową substancją.

Niestety w takiej postaci owa teoria nie może być prawdziwa. Po pierwsze, jak zauważa św. Tomasz, ani materia, ani forma złożonych substancji nie może samodzielnie być *per se* skutkiem wytwarzającego działania; to raczej samo *esse* złożenia jest *terminus factionis*, materia zaś jest tym, z czego substancja ma swoje *esse*, a forma tym, *przez co* ma ona swoje *esse*<sup>27</sup>. Po drugie, w świetle tej teorii wytworzona substancja złożona nie miałaby sama przyczyny *per se*, ponieważ nie byłoby pojedynczego działania, którego bezpośrednim kresem jest złożona substancja jako taka – to zaś byłoby niedorzeczne na gruncie arystotelizmu. Jednak biorąc pod uwagę nasz cel, najpoważniejszą wadą tej teorii jest po prostu to, że nie jest ona żadną wersją teorii konkurentyzmu. Jak mówi Durandus:

Jest oczywiste, że ta odpowiedź nie jest trafna. Czym innym bowiem jest twierdzić, że Bóg bezpośrednio wytwarza coś, co istnieje w stworzeniu [...] A zupełnie czym innym, że Bóg bezpośrednio wytwarza każdą rzecz, którą stworzenie wytwarza. Bo przyjmując, że (jak twierdzą) działanie stworze-

<sup>27</sup> Zob. np. *De Potentia Dei*, 3, 8, resp. i *ST*, I, q. 44, a. 2.

nia zmierza do formy, jako kresu jego działania, a nie do materii, pytamy, czy sama forma naturalnej rzeczy, która jest celem działania stworzenia, jest także bezpośrednim celem działania Boga. Zajmują się oni bardzo szeroko pierwszą, ale nie drugą sprawą. [...] dlatego ich odpowiedź nie dotyczy tego, o co pytamy<sup>28</sup>.

Przypomnijmy, że nasze pytanie jest następujące: czy Bóg udziela *esse* bezpośrednio tym samym skutkom, którym udzielają je bezpośrednio sprawcy stworzenia? Według proponowanej teorii należy odpowiedzieć na to pytanie twierdząco. Jednak wówczas stworzony sprawca bezpośrednio udziela formę substancji złożonej, a nie materię, podczas gdy Bóg bezpośrednio przekazuje materię, a nie formę. Wobec tego pierwszą trudnością, która czeka na zwolenników teorii konkurentyzmu, jest pokusa, by potraktować skutek łącznie przypisywany Bogu i przyczynie wtórnej jako połączenie dwóch skutków, z których jeden bezpośrednio i niezależnie powoduje Bóg, a drugi bezpośrednio i niezależnie – przyczyna wtórna.

Spróbujmy teraz zrozumieć dokładniej, dlaczego ta pokusa jest tak silna. Rozważmy to w następującym kontekście. Teoretycy konkurentyzmu odrzucają okazjonalizm, w związku z czym muszą przyjąć twierdzenie, że wtórni sprawcy mogą działać i faktycznie działają jako bezpośrednie przyczyny sprawcze, które przyczyniają się do wytwarzanych skutków naprawdę, a nie fikcyjnie.

Z tego wprost wynika, że sposób działania Boga, gdy współdziała on z przyczynami wtórnymi, musi być inny niż sposób działania, w którym Bóg wytwarza skutek samodzielnie, bez współdziałania przyczyn wtórnych<sup>29</sup>. Z drugiej strony zwolennicy teorii konkurentyzmu odrzucają zwykły konserwacjonizm i z tego względu muszą utrzymywać, że udział Boga w skutkach przyczyn wtórnych jest bezpośredni i dlatego polega na czymś innym niż działania, dzięki którym zachowuje sprawców i podlegające ich działaniu przedmioty razem z ich przyczynowymi mocami. Podsumowując, teoretycy konkurentyzmu przyjmują pogląd, według którego, gdy Bóg współdziała zgodnie z wtórnym sprawcą w wytwarzaniu danego skutku, bezpośredni przyczynowy udział Boga oraz bezpośredni przyczynowy udział wtórnego sprawcy uzupełniają się i żaden z nich nie czyni drugiego zbytecznym. Zwolennik teorii konkurentyzmu musi podać zadowalające metafizyczne

<sup>28</sup> Durandus, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor*, 2, 1, 5, 6.

<sup>29</sup> Bóg mógłby wytworzyć te skutki sam z siebie na każdy z tych dwóch sposobów, mianowicie przez stworzenie ich z nicości razem z ich materialnymi przyczynami lub przez cudowne wyprowadzenie odpowiednich form z preegzystujących przyczyn materialnych.



wyjaśnienie owego uzupełniania się – tak, aby z jednej strony nie popaść w okazjonalizm przez uznanie, że bezpośredni udział przyczyny wtórnej jest zbyteczny, a z drugiej strony nie popaść w zwykły konserwacjonizm przez uznanie, że zbyteczny jest bezpośredni udział Boga. Wydaje się, że jedynym akceptowalnym rozwiązaniem jest uznanie, iż pewne cechy skutku pochodzą zasadniczo od Boga, a inne zasadniczo od sprawców wtórnych. Najłatwiej można to uzyskać, dzieląc wspólny skutek na dwa niezależne skutki: jeden, który pochodzi wyłącznie od Boga, i drugi, który pochodzi wyłącznie od wtórnych sprawców. Pierwsza twierdząca odpowiedź ulega pokusie tego łatwego rozwiązania – z właśnie ujawnionymi katastrofalnymi rezultatami. Sprawdźmy, czy druga twierdząca odpowiedź radzi sobie lepiej.

Przypomnijmy fragment z Durandusa przedstawiający odpowiedź pierwszą:

Z tego wynika, że Bóg [...] działa bezpośrednio na *esse* rzeczy, podczas gdy to, co stworzone [...] sprawia bezpośrednio określone *esse* rzeczy.

Pierwsza odpowiedź jest błędna dlatego, że sprowadza różnicę między *esse* samym w sobie bez dalszych określeń (*esse commune*) i określonym *esse* do różnicy między materią i formą – traktując dwie wewnętrzne istotne zasady jak dwa różne skutki *per se*. Jednak mimo tego błędu przekonanie, że różnica między *esse commune* i określonym *esse* zawiera klucz do właściwego określenia powszechnego współdziałania Boga z wtórnymi przyczynami ma swoje źródło w rozważaniach św. Tomasza o stworzeniu, zachowaniu i wtórnej przyczynowości, na które wpływ miały różne źródła neoplatońskie. Rozważmy kilka reprezentatywnych fragmentów:

[...] sam Bóg właściwie jest przyczyną samego powszechnego istnienia we wszystkich rzeczach, zaś to istnienie tkwi – nad wszystko inne – najgłębiej w rzeczach, dlatego Bóg działa najgłębiej we wszystkich bytach. Z tego to powodu Pismo św. przypisuje działania natury Bogu jako działającemu w naturze<sup>30</sup>.

Pierwszym zaś wśród wszystkich skutków jest byt, wszystkie inne bowiem są pewnymi jego zdeterminowaniami. Byt zatem jest właściwym skutkiem przyczyny pierwszej, a wszystkie inne przyczyny powodują ten skutek, o ile działają mocą przyczyny pierwszej. Przyczyny wtóre zaś, które niejako uszczegółowiają i determinują działanie przyczyny pierwszej, powodują jako właściwe sobie skutki inne doskonałości, determinujące byt<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, 1, q. 105, a. 5, resp.

<sup>31</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, 3, 66; t. 2, s. 187.

Przyczynowanie bowiem przez byt sprowadza się ściśle do pierwszej przyczyny powszechnej, a przyczynowanie przez inne rzeczy dodane do bytu lub te, dzięki którym byt należy do gatunku, należy do przyczyn wtórnych, które działają kształtując, niejako zakładając skutek przyczyny powszechnej. Stąd też wynika, że żadna rzecz nie daje istnienia, chyba że jest w niej uczestnictwo w Bożej mocy<sup>32</sup>.

Święty Tomasz jednak wyraźnie zaprzecza temu, iżby skutek wytworzony łącznie przez Boga i rzeczy stworzone był połączeniem dwóch niezależnie wytworzonych skutków *per se*:

Jest również jasne, że ten sam skutek przypisuje się przyczynie naturalnej i mocy Bożej nie w tym znaczeniu, jakoby częściowo powodował go Bóg, a częściowo czynnik sprawczy naturalny, lecz różnymi sposobami powoduje cały skutek zarówno Bóg, jak i czynnik naturalny, podobnie jak cały skutek przypisuje się narzędziu i sprawcy głównemu<sup>33</sup>.

Mając te teksty na uwadze, możemy przejść do przedstawienia przez Durandusa drugiej pozytywnej odpowiedzi:

Inni przyjmują ten sam wniosek, ale w inny sposób. Twierdzą, że [skutki przyczyn wtórnych] jako całości pochodzą bezpośrednio, ale nie w całości od Boga, tj. nie pod każdym względem. Wyjaśniają to, odwołując się do faktu, że, jak to ujmują, Bóg działa jednakowo we wszystkich rzeczach w takim zakresie, w jakim sam w sobie jest rozważany, dlatego całe zróżnicowanie skutków pochodzi ze zróżnicowania rzeczy przyjmujących boski wpływ, z powodu zróżnicowania ich natur. Dlatego skutki są zróżnicowane, ponieważ pochodzą od przyczyn wtórnych, a nie od Boga. Zatem rzeczy istnieją o tyle, o ile pochodzą od Boga, ponieważ pod tym względem nie ma między nimi różnic; ale na tyle, na ile mają różne *esse*, pochodzą od przyczyn wtórnych, dzięki którym są zróżnicowane. Np. w żywej rzeczy *esse* (być) i *vivere* (żyć) są tym samym; z tego względu całość pochodzi bezpośrednio od Boga i całość jednocześnie bezpośrednio pochodzi od przyczyny wtórnej, ale nie w ten sam sposób. Ponieważ pod względem samego *esse* nie ma różnicy między rzeczami, natomiast dzięki *vivere* jedna rzecz różni się od drugiej, Bóg udziela zarówno *esse*, jak i *vivere*, ale tylko z racji samego *esse*, pod względem którego nic się nie różni. To, co stworzone,

<sup>32</sup> Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 2, z. 1: *O stworzeniu. O stworzeniu nieuformowanej materii*, 3, 1, resp., przeł. M. Antczak i in., Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny 2009, s. 63.

<sup>33</sup> Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, 3, 70; t. 2, s. 203.

przyczynia się do powstania całości pod względem *vivere*, dzięki któremu między rzeczami zachodzą różnice<sup>34</sup>.

Zatem jeden i ten sam skutek – powiedzmy, nasz nowo poczęty pancernik – pochodzi od Boga o tyle, o ile w ogóle istnieje, tj. o ile jest raczej czymś niż niczym, i od swych rodziców, o ile jego byt jest określony, tj. o ile jest on zwierzęciem należącym do gatunku pancernik. W skrócie, skutek jest niepodzielony i jednocześnie taki, że zarówno jego uniwersalna czy ogólna przyczyna (Bóg), jak i jego szczegółowe przyczyny (rodzice) przyczyniają się do jego powstania w różny i nieredundantny sposób. Gdyby wyłącznie Bóg spowodował skutek, wtedy działałby zarówno jako uniwersalna, jak i jako szczegółowa przyczyna nowego pancernika. We współdziałaniu jego wpływ jest jedynie ogólny czy uniwersalny w tym sensie, że pozwala naturom i mocy odpowiednich przyczyn wtórnych zdeteterminować gatunkową naturę skutku, którego powstanie w sposób istotny zależy od niego. Wyróżniliśmy zatem sposób boskiego działania w naturze – mianowicie, działanie Boga jako bezpośredniej i uniwersalnej, ale nie szczegółowej przyczyny – co pozwala sformułować pośrednie stanowisko lokujące się między okazjonalizmem, który w istocie twierdzi, że Bóg jest szczegółową przyczyną każdego skutku wytworzonego w naturze, a zwykłym konserwacjonizmem, który zaprzecza, że Bóg jest bezpośrednią przyczyną skutków wytworzonych przez sprawców wtórnych. Tyle przynajmniej przyjmuje odpowiedź druga.

Durandus jednak uważa, że ta odpowiedź zniekształca Arystotelesowską dystynkcję między przyczynami uniwersalnymi a szczegółowymi. Twierdzi, że to rozróżnienie dotyczy jedynie różnych opisów, które orzeka się prawdziwie o jednej i tej samej przyczynie danego skutku – a nie realnie różnych przyczyn tego samego skutku:

[W przykładzie Arystotelesa] ten, kto tworzy *jakiś* posąg, jest przyczyną *jakiegoś* posągu, podczas gdy *ten* człowiek jest przyczyną *tego* posągu – zatem tak jak *jakiś* posąg i *ten* posąg różnią się tylko pojęciowo, a nie w rzeczywistości, tak i odnosi się to do przyczyn, które są różne nie realnie, ale tylko pojęciowo, tak jak *jakiś* rzeźbiarz i *ten* rzeźbiarz. Podobnie w dyskutowanym przypadku, ponieważ w jednej i tej samej rzeczy *esse* i *vivere* różnią się tylko pojęciowo, to powinny pochodzić z przyczyn, które różnią się tylko pojęciowo, zatem istnieje w rzeczywistości tylko jedna przyczyna, która sprawia *esse* i *vivere* bezpośrednio, ale jest ujmowana za pomocą różnych

<sup>34</sup> Durandus, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor*, 2, 1, 5, 7.

pojęć. Sprawia ona mianowicie *esse*, o ile sama jest realnym bytem, a inna rzecz istnieje tylko potencjalnie; i sprawia *vivere*, o ile w rzeczywistości jest żywa, a inna rzecz ma życie (tylko) potencjalnie [...] Zatem nie jest konieczne, aby *esse* i *vivere*, które różnią się pojęciowo w tym samym bycie, miały pochodzić bezpośrednio od przyczyn, które są realnie różne, tzn. *vivere* od przyczyny wtórnej, a *esse* od Przyczyny Pierwszej, tj. od Boga<sup>35</sup>.

W tym miejscu argument Durandusa nie jest jednak przekonujący – i to niezależnie od tego, w jaki sposób należy interpretować Arystotelesa. Nietrudno bowiem pomyśleć o przykładach, w których różne prawdy o jednolitym skutku wspólnego działania można by potraktować jako odnoszące się zasadniczo do jednego, a nie do drugiego sprawcy. Przedstawiając te przykłady, nie chcę sugerować, że same w sobie dostarczają one adekwatnych modeli współdziałania Boga z wtórnymi sprawcami czy też że są pozbawione wad. Moim celem jest tylko otwarcie przestrzeni pojęciowej, którą Durandus próbuje z góry zamknąć.

Najbardziej oczywiste przykłady wykorzystują twierdzenie św. Tomasza, że relacja Boga do sprawców wtórnych jest pod ważnym względem podobna do relacji głównego sprawcy do jego narzędzi. Załóżmy, że w trakcie wykładu o rozmowie Sokratesa z niewolnikiem Menonem używam kawałka niebieskiej kredy, aby narysować na tablicy kwadrat. Wydaje się jasne, że zarówno kreda, jak i ja stanowimy łącznie bezpośrednie przyczyny pojedynczego skutku, mianowicie niebieskiej linii w kształcie kwadratu, która pojawia się na powierzchni czarnej tablicy. Jednak fakt, że linia ma niebieski, a nie inny kolor, związany jest przede wszystkim z przyczynowymi cechami kredy jako bezpośredniej przyczyny narzędziej niebieskiego kwadratu niż z jakąś z moich cech jako bezpośredniej przyczyny niebieskiego kwadratu<sup>36</sup>. Z tego samego powodu to, że znajduje się tu raczej kwadratowy kształt – a nie, powiedzmy, okrągły czy też w ogóle żaden – jest związane zasadniczo z moim wpływem jako bezpośredniej zasadniczej przyczyny, a nie kredy jako przyczyny narzędziej.

Nie musimy jednak odwoływać się ani do dystynkcji między przyczynami uniwersalnymi i szczegółowymi, ani do dystynkcji między przyczynami zasadniczymi i narzędzimi, aby zilustrować to, że skutki, które powstają dzięki współdziałaniu, mają czasami cechy zasadniczo związane z jednym lub drugim z współdziałających sprawców i mimo to zachowa-

<sup>35</sup> Tamże, 2, 1, 5, 10.

<sup>36</sup> Mógłbym co prawda wybrać inny kolor kredy. Jest to jednak sprawa przypadku. Konkretny skutek o takim charakterze powstaje wówczas, gdy używam kredy niebieskiej.

na zostaje jedność skutku. Załóżmy, że jest 28 stopni poniżej zera, a ty prosisz przyjaciela, aby pomógł ci wstawić do garażu popsuty samochód – trzeba unieść jego tył i przepchnąć samochód nad grudą lodu, który zalega na podjeździe. Przyjmijmy, że trzymasz lewą stronę tylnego zderzaka, a twój przyjaciel, który jest tak samo silny jak ty, trzyma prawą stronę tylnego zderzaka i razem podnosicie samochód o 25 cm, dzięki czemu zyskuje on nową przypadłość w postaci zmienionej lokalizacji przestrzennej. W tym przypadku każdy z was jest z osobna partykularną przyczyną tego jednego skutku, ponieważ żaden z was nie kieruje siłą drugiego ani jej nie determinuje. Jeśli jednak żaden z was nie mógłby sam podnieść samochodu nawet o 2 cm, to naturalne wydaje się przekonanie, iż ponieważ podnosisz samochód z lewej strony, a lewa tylna część samochodu znajduje się 20 cm nad ziemią, a nie 30 czy zero, to jest tak dzięki tobie, jako sprawczej przyczynie, a nie dzięki twojemu przyjacielowi (gdybyście obaj podnosili samochód z prawej strony, lewa nie zostałaby podniesiona).

W niektórych interesujących przykładach współdziałający sprawcy używają przeciwnych sił. Sięgając po przykład Petera Geacha, załóżmy, że element podgrzewający A i chłodzący B działają wspólnie, aby podnieść temperaturę w pokoju o 15 stopni – do 24°C – w ciągu jednej godziny; A w tym samym czasie mógłby podnieść temperaturę o 25 stopni, a B zmniejszyć ją o 10 stopni. W tym przypadku można rozsądnie uznać, że chociaż wspólny skutek w całości jest dziełem A i B, to fakt, że temperatura po godzinie wynosi 24 stopnie, a nie 34, związany jest przede wszystkim z działaniem B, a to, że temperatura po godzinie wynosi 24 stopnie, a nie 9, wiąże się z działaniem A.

Zatem zarzut Durandusa w stosunku do drugiej twierdzącej odpowiedzi nie jest w obecnej postaci przekonujący. Jeśli uwzględnimy siłę powyższych przykładów, wówczas rozważane twierdzenie – zgodnie z którym w każdym przypadku wtórnej przyczynowości to, iż jednolity skutek jest raczej czymś niż niczym, wiąże się zasadniczo z Bogiem jako przyczyną powszechną, a to, że jednolity skutek należy raczej do danego rodzaju niż jakiegoś innego, jest zasadniczo związane z przyczynami wtórnymi – nie jest w sposób oczywisty nieprawdopodobne. Twierdzenia te powinny być jednak sformułowane z większą filozoficzną precyzją. Czym bowiem w przypadku danej cechy łącznego skutku jest bycie związanym zasadniczo z jedną ze współdziałających przyczyn, a nie z drugą? Czy też, mówiąc bardziej zasadniczo, czym dokładnie jest cecha i na czym polega to, że jesteśmy w stanie odwoływać się do takich cech bez rozbijania skutku na części (fakt ten stawia przed nami zadanie ponownego rozwiązania pierwszej trudności)? Postąpię tak, jak zwykle mówi się w sytuacji, gdy

nie potrafimy udzielić odpowiedzi – odłożę rozwiązanie tych problemów na później. Niemniej perspektywy wcale nie są przygnębiające. Być może najlepiej uznać, że cechy są faktami czy stanami rzeczy, które zawierają (w różny sposób) skutek, okoliczności wytworzenia skutku oraz przyczynowe cechy odpowiednich sprawców i przedmiotów doznających. Być może powinniśmy przyjąć, że wprawdzie współdziałające przyczyny udzielają dokładnie to samo *esse* jednolitemu skutkowi, ale każda jest zasadniczo odpowiedzialna za różne fakty czy stany rzeczy zawierające ten skutek. Mam nadzieję, że w przyszłości będę mógł dokładniej zbadać ten problem<sup>37</sup>.

Analizy przedstawione przez Durandusa miały zwrócić naszą uwagę na możliwe trudności teorii konkurentystycznych. Nie dowodzą one jednak, że takie teorie są skazane na niepowodzenie. Trzeba w sposób filozoficznie precyzyjny sformułować pogląd, zgodnie z którym cechy jednolitego wspólnego skutku mogą wywodzić się zasadniczo od jednej lub drugiej współdziałającej przyczyny, nie przekreślając jedności skutku. Perspektywy odniesienia sukcesu są całkiem obiecujące.

#### 4

Pierwsza trudność związana była ze *skutkiem* wytworzonym łącznie przez Boga i sprawców wtórnych. Druga dotyczy *działania*, przez które skutek jest wytworzony. Durandus stawia konkurentystę przed następującym dylematem: „[...] gdyby Bóg działał bezpośrednio w wytworzeniu skutku przyczyny wtórnej, to albo działałby za pomocą tego samego działania, co stworzenie, albo za pomocą innego”<sup>38</sup>. Jak się można spo-

<sup>37</sup> Warto zauważyć, że arystotelesowska koncepcja przyczynowości sprawczej, według której *esse* bytu (substancji lub przypadłości) jest kresem przyczynowej relacji, ma w tym miejscu zdecydowaną przewagę nad popularnymi współcześnie koncepcjami, według których kresem relacji przyczynowej jest stan rzeczy. Bo jeśli, jak jestem skłonny sądzić, jakaś spójna wersja teorii współbieżności uzna, że Bóg i wtórni sprawcy są zasadniczo odpowiedzialni za różne fakty lub stany rzeczy zawierające kres relacji przyczynowych, to będzie niezwykle trudno sformułować tezę o współbieżności przy użyciu pojęć współczesnych bez natychmiastowego rozbicia skutku – jak wówczas, gdy ktoś twierdziłby, że gdy Bóg sprawia, iż byt  $x$  istnieje w czasie  $t$ , a wtórny sprawca sprawia, że  $x$  ma cechę  $P$  w  $t$ . Sądzę, że ten problem jest widoczny w koncepcji boskiej przyczynowości, przedstawionej przez mojego kolegę Philipa Quinna w *Divine Conservation, Secondary Causes, and Occasionalism*, w: *Divine and Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, s. 50–73.

<sup>38</sup> Durandus, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor*, 2, 1, 5, 11.

dziewać, Durandus uważa, że oba rozwiązania podważają teorię konkurentysty. Przyjmę obecnie następującą strategię: po pierwsze pokażę, że konkurentysta musi przyjąć tezę, iż gdy Bóg i stworzenia współdziałają, wykonują jedno i to samo działanie, a po drugie przedstawię argumentację, że zarzut Durandusa wobec tej tezy nie jest przekonujący. Mam nadzieję, że w trakcie analiz stanie się również jasne, dlaczego ten stosunkowo zaawansowany problem ontologiczny jest ważny nie tylko dla zrozumienia ogólnego współdziałania Boga, ale szerzej, dla filozoficznej koncepcji wspólnego działania w ogóle.

Na początek zauważmy, że każdy konkurentysta, który już wpadł w pierwszą pułapkę przez rozdzielenie wspólnego skutku na dwa bardziej podstawowe skutki, musi przyjąć, że Bóg i stworzenia, współdziałając ze sobą, wykonują różne działania. Jak zauważono bowiem powyżej, różnica między skutkami *per se* jest wystarczającym warunkiem różnicy między działaniami, które wytwarzają te skutki.

W dalszym ciągu, nie jest jednak jasne, dlaczego konkurentysta, który twierdzi, że Bóg i wtórni sprawcy bezpośrednio wytwarzają jednolity skutek, powinien odrzucić tezę, że działanie Boga jest różne od działania przyczyn wtórnych. Będę argumentował jednak, że jedyne ogólne modele wspólnego działania, w których możliwe jest połączenie tożsamości skutku *per se* z wielością czynności, są nieodpowiednie jako modele współdziałania Boga z przyczynami wtórnymi. Poddam krótkiej analizie cztery takie modele.

Pierwszy z nich to model przyczynowej naddeterminacji, nazywanej czasem przyczynową redundancją. Według tego modelu, po pierwsze, jednolity skutek jest wytwarzany przez dwa różne działania i, po drugie, każde z tych działań mogłoby wytworzyć ten sam skutek bez drugiego. Filozofowie, zarówno średniowieczni, jak i współcześni, różnią się w kwestii tego, czy tak zdefiniowana redundancja przyczynowa jest w ogóle możliwa<sup>39</sup>. Jednak niezależnie od rozstrzygnięcia tego problemu, jest oczywiste, że pierwszy model jest niezgodny z konkurentyzmem. Jest tak przede wszystkim dlatego, że według tej teorii bez ogólnego współdziałania Boga wtórni sprawcy w ogóle nie są zdolni do wytwarzania jakichkolwiek skutków. Po drugie, jak widać powyżej, zwolennicy konkurentyzmu również

<sup>39</sup> Średniowieczni filozofowie rozważają ten problem w dyskusjach o tym, czy jeden skutek może mieć dwie przyczyny całkowite. Zob. Francisco Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, 26, 4. Tego rodzaju możliwość jednoczesnego przedeterminowania stanowi specjalny problem dla teorii przyczynowości, które, jak teoria Davida Lewisa, redukują zależność przyczynową do pewnej postaci zależności kontrfaktycznej. Zob. D. Lewis, *Postscripts to „Causation”*, zwł. s. 193–212.

przyjmują, że gdy Bóg działa jako ogólna przyczyna współdziałająca, jego wpływ nie jest sam w sobie – niezależnie od wpływu przyczyn wtórnych – wystarczający do wytworzenia skutku. Albo, wyrażając to poprawniej, faktyczny wpływ Boga w postaci jego współdziałania po prostu nie istnieje, jeśli nie ma wpływu przyczyn wtórnych. Krótko mówiąc, oba gatunki przyczyn koniecznie się dopełniają.

Te same rozważania służą także do podważenia użyteczności drugiego i trzeciego ogólnego modelu wspólnego działania, które początkowo mogły być traktowane jako zawierające dwa różne działania. Według drugiego modelu, (a) jednolity skutek jest wytwarzany przez dwa różne działania, ale (b) tylko jedno z tych działań, a nie drugie, byłoby wystarczające samo w sobie do wytworzenia tego skutku. Przypomnijmy: według konkurentyzmu, gdy Bóg współdziała z wtórnymi sprawcami w wytworzeniu skutku, ani działanie Boga, ani działanie przyczyny wtórnej nie może nawet istnieć bez drugiego i dlatego żadne nie może być wystarczające do wytworzenia skutku bez drugiego. (To nie przeczy oczywiście temu, że Bóg sam przez się mógłby wytworzyć taki sam skutek; ale w tym przypadku Bóg działałby jak szczegółowa przyczyna, a nie jak powszechna przyczyna współdziałająca).

Według trzeciego modelu, (a) jednolity skutek jest wytworzony przez dwa różne działania, (b) żadne z tych działań samo nie wytworzyłoby tego skutku, ale (c) każdy ze sprawców, wykorzystując dokładnie tę samą moc, którą faktycznie wykorzystuje w realnym przypadku, mógłby wytworzyć jakiś inny skutek, jeśli nie byłoby działania drugiego sprawcy. Zachodzą tutaj dwa przypadki, które w interesujący sposób się różnią. W pierwszym każdy sprawca, działając bez drugiego, mógłby wytworzyć mniej intensywny skutek tego samego rodzaju. Na przykład, dwa źródła światła dają oświetlenie o natężeniu  $n$ , ale każde osobno bez drugiego dałoby oświetlenie o natężeniu mniejszym niż  $n$ . W drugim przypadku każdy sprawca, działając samodzielnie bez drugiego, mógłby wytworzyć skutek przeciwny do skutku wytworzonego przez drugiego sprawcę działającego osobno. Ilustracją może być wprowadzony wyżej przykład ogrzewającego przedmiotu A i chłodzącego B.

Oczywiście żaden z tych przypadków nie może być modelem dla boskiego współdziałania, ponieważ według konkurentyzmu ani wpływ Boga, ani wpływ przyczyn wtórnych nie istnieje, jeśli nie ma jednego z nich. Pożyteczne byłoby dokładniejsze zbadanie, na ile wiarygodne jest twierdzenie, że w przypadkach, które początkowo wydają się podpadać pod trzeci model, zachodzą dwa różne działania, a nie tylko jedno pojedyncze działanie. Pamiętajmy, że działanie jest zależnością skutku od



jego przyczyny (czy też przynajmniej koniecznie do niej prowadzi). Przypomnijmy teraz przykład przedmiotu ogrzewającego A i chłodzącego B i na potrzeby argumentacji załóżmy, że działanie B jest różne od działania A, chociaż powodują wspólny skutek – mianowicie, wzrost temperatury w pokoju do 24°C, co stanowi wzrost o 15 stopni w ciągu godziny. Ponieważ skutek jest jednolity, każde z dwu rzekomo różnych działań, mianowicie działanie A i działanie B, musi prowadzić do tego samego skutku. Z tego wynika jednak, że działanie chłodzącego czynnika B, wzięte samo w sobie, jako różne od działania A, jest *per se* przyczyną wzrostu temperatury w pokoju o 15 stopni do 24 stopni – wniosek, który, mówiąc łagodnie, jest niewiarygodny, ponieważ skutek jest nieproporcjonalny do siły tego czynnika. Zamiast tego o wiele bardziej prawdopodobne jest uznanie, że A i B wspólnie stanowią jeden cały czynnik, który dzięki jednemu działaniu podnosi temperaturę o 15 stopni – co rzeczywiście jest skutkiem proporcjonalnym do siły tego jednego całego czynnika. Krótko mówiąc, początkowe założenie, że zachodzą dwa różne działania, zostało całkowicie podważone. W tego rodzaju przypadkach zachodzi pojedyncza zależność skutku od pojedynczej całkowitej przyczyny (nawet jeśli ta przyczyna zawiera wiele czynników), a także istnieje pojedyncze działanie zmierzające do skutku proporcjonalnego do mocy całkowitej przyczyny. Podobnie, choć mniej dobitnie, można zanalizować przykład mówiący o dwóch źródłach światła<sup>40</sup>.

Te same wnioski odnosić się będą *a fortiori* do czwartego modelu wspólnego działania, według którego żadne z działań wzięte z osobna nie mogłoby niczego spowodować – lub, co więcej, nawet istnieć – bez drugiego. Wracając do wcześniejszego przykładu, załóżmy, że ani ty, ani twój przyjaciel w ogóle nie możecie podnieść tyłu samochodu, ale że razem jesteście w stanie unieść go 25 cm nad ziemię. Gdyby wasze działania były w tym przypadku różne, wtedy kresem każdego z nich byłby skutek, którego żadne z nich nie mogłoby spowodować. Zatem, powtórzmy raz jeszcze, skutek byłby całkowicie nieproporcjonalny do tych rzekomo różnych działań, rozsądniej jest więc przyjąć, że unosząc samochód, działacie razem, obaj wykonujecie to samo działanie.

Czwarty model jest oczywiście zgodny z tym, co twierdzi zwolennik konkurencyjności, ponieważ według niego ani współdziałanie Boga, ani wpływ przyczyny wtórnej na skutek nie mogą osobno ani spowodować

<sup>40</sup> Otrzymalibyśmy wtedy zaskakujący wniosek, że działanie źródła światła, które samo może oświetlić pokój tylko w stopniu mniejszym niż *n*, może niezależnie od innych źródeł spowodować oświetlenie w stopniu *n*.

czegokolwiek, ani nawet istnieć niezależnie od siebie. Zatem konkurencyjny musi przyjąć, że we wspólnych działaniach Bóg i przyczyna wtórna tworzą jedną całą przyczynę, która wytwarza odpowiedni jednolity skutek dzięki jednemu niepodzielnemu działaniu<sup>41</sup>.

To stanowisko dosyć dobrze pasuje do takiej koncepcji jak powyższa ontologiczna koncepcja działania, według której działanie polega na zależności skutku od sprawcy w czasie, gdy jest on wytwarzany. Jest tak, ponieważ ta zależność, nawet jeśli współdziałający sprawcy różnią się od siebie, może być jednolita, dopóki tworzą oni razem całą bezpośrednią przyczynę skutku. W tym przypadku bowiem współdziałający sprawcy działają jak pojedynczy sprawca posiadający jedną, złożoną siłę, która jest proporcjonalna do skutku<sup>42</sup>.

W rzeczywistości powodem pokusy, aby podzielić wszystkie współdziałające działania na wiele osobnych działań, jest niemal wyłącznie – albo tak mi się wydaje – uwodzicielska moc niektórych ontologicznych koncepcji działania, które początkowo wydają się atrakcyjne. Okazuje się jednak, że są one nieodpowiednie, właśnie z tego względu, że nie zanalizowano w nich odpowiednio wspólnego działania. Szczególnie dotyczy to przedstawionego trzeciego i czwartego modelu działania wspólnego. Rozważmy na przykład te koncepcje, według których działania są wewnętrznymi determinacjami czy przypadłościami ich sprawców. Wynika z nich bezpośrednio, że jeśli A i B są różnymi substancjami, to żadne działanie A nie może być identyczne z żadnym działaniem B, ponieważ A jest ontologicznym podmiotem działań A, a nie działań B. Załóżmy poza tym,

<sup>41</sup> Inne rozważania prowadzą do tego samego wniosku. Najbardziej oczywiste ma następującą postać. Jak zauważył Suarez w argumentacji przeciwko zwykłemu konserwacjonizmowi (*Disputationes Metaphysicae*, 22, 1, 9), działanie przyczyny wtórnej jest bytowością skończoną czy też partycypującą w czymś innym, dlatego musi bezpośrednio w swoim istnieniu zależeć od Boga. Trudno jednak zrozumieć, na czym polega ta zależność, jeżeli działanie Boga jest różne od działania przyczyny wtórnej. Wszyscy nasi myśliciele zgadzają się wszakże, że *samo* działanie nie może być celem innego działania; w przeciwnym wypadku każde działanie każdego sprawcy prowadziłyby do powstania nieskończonego regresu działań. Istnieją także teologiczne powody, aby nalegać, że gdy Bóg i stworzenia współdziałają w wytworzeniu wspólnego skutku, sprawiają to przez jedno i to samo działanie. Po pierwsze, wiele świętych tekstów cytowanych przez okazjonalistów wprost przypisuje Bogu przyczynowe działanie w naturze. Po drugie, doktryna habitualnej (czy uświęcającej) łaski wydaje się wymagać, aby chwalebne czyny były przypisywane zarówno bezpośrednio działaniu Boga, jak i odpowiednim wolnym stworzeniom.

<sup>42</sup> Święty Tomasz ma to przynajmniej częściowo na myśli, gdy twierdzi, że w hierarchii sprawców ci, którzy znajdują się niżej, działają nie tylko dzięki ich własnej mocy, ale i dzięki mocy wszystkich sprawców, którzy znajdują się wyżej, a którym są podporządkowani. Zob. np. *Summa contra gentiles*, 3, 70.

używając współczesnej terminologii, że ktoś posługuje się następującym określeniem przyczynowości: „Czynnik *A* ma udział przyczynowy w stanie rzeczy *S* w czasie *t*”, oraz utożsamia działania *A* ze stanami rzeczy *przyczynowe udzielanie się A na S w t*. Wtedy, ponieważ dla jakichkolwiek dwu substancji *X* i *Y* stan rzeczy *X-a przyczynowe udzielanie się w S w t* jest wprawdzie różny od odpowiedniego stanu rzeczy *Y-a przyczynowe udzielanie się w S w t*, to muszą one być dwoma różnymi działaniami, nawet jeśli ich skutek jest taki sam. To już wystarczy do uzasadnienia obaw w odniesieniu do takiej koncepcji w ontologii działania.

Pozostaje już tylko zająć się zarzutem Durandusa przeciwko twierdzeniu, że Bóg i wtórni sprawcy bezpośrednio powodują dany skutek dzięki temu samemu działaniu. Zarzut wykorzystuje dwuznaczność łacińskiego terminu *perfectum*, przez co oskarża zwolennika konkurentyzmu o przyjmowanie tezy, która może ściągnąć na niego teologiczne potępienie, mianowicie, że współdziałanie Boga jest w pewien sposób niedoskonałe:

Jest możliwe, aby numerycznie to samo działanie było bezpośrednio spowodowane przez dwóch sprawców, ale przez żadnego doskonale (*perfecte*), tak jak gdy dwaj ludzie ciągną łódkę czy też gdy dwie świece wytwarzają jedno światło; bo ruch łódki w pełni nie pochodzi od żadnego z nich, a pełne oświetlenie od żadnej świecy osobno. W takim przypadku dwaj niedoskonali sprawcy (*agentia imperfecta*) zajmują miejsce jednego doskonałego sprawcy. Wydaje się, że nie jest jednak możliwe, aby działanie mogło bezpośrednio i doskonale pochodzić od każdego, jeśli nie byłoby numerycznie tej samej zasady czy numerycznie tej samej mocy w każdym z nich<sup>43</sup>.

Mamy tutaj nieco jaśniejsze sformułowanie tego zarzutu przez Suareza:

Jest niemożliwe, aby dwaj sprawcy mogli bezpośrednio współdziałać w tym samym działaniu, jeśli każdy z nich nie jest niedoskonałym (*imperfectum*) i tylko częściowym sprawcą – a tego nie można powiedzieć o Bogu. Dlatego Bóg nie współdziała bezpośrednio ze stworzeniem w jego działaniu<sup>44</sup>.

Z terminem *perfectum* związany jest pewien problem, ponieważ może on znaczyć zarówno „pełny”, jak i „doskonały”, a jak zauważyliśmy, konkurentysta twierdzi, że gdy Bóg działa na sposób powszechnego współdziałania, jego wkład w skutek dopełnia wkład przyczyny wtórnej i sam

<sup>43</sup> Durandus, *In Sententias Theologicas Petri Lombardi Commentariorum Libri Quattuor*, 2, 1, 5, 12.

<sup>44</sup> Francisco Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, 22, 1, 4.

w sobie nie jest wystarczający, aby spowodować ten skutek. Zatem Bóg i wtórny czynnik tylko wspólnie tworzą pełną czy „doskonałą” przyczynę skutku. Z tego wynika, że każdy z osobna jest tylko częściową i niepełną – i w tym sensie „niedoskonałą” – przyczyną skutku. Niemniej wydaje się oczywiste, że nazwanie Boga niedoskonałym sprawcą w tym sensie wcale nie uwłacza boskiej naturze.

Osobiście skłonny jestem zbagatelizować ten zarzut, ponieważ opiera się on na sztuczce terminologicznej. Niemniej wielu scholastycznych myślicieli niechętnie nazwałoby Boga jedynie częściową i niedoskonałą przyczyną skutków, które wywołuje razem z przyczynami wtórnymi. Odpowiedź Suareza na ten zarzut bierze pod uwagę tę niechęć i jest przez to bardziej rozważna niż ta, którą ja jestem skłonny przyjąć:

Inna (rzekoma) trudność polega na tym, że byłiby (Bóg i przyczyny wtórne) częściowymi sprawcami [...] Niektórzy przyjmują ten wniosek, ponieważ jeśli rozważymy w całości przyczynowość sprawczą, która jest konieczna dla skutku, to żadna z tych przyczyn w całości jej nie zapewni, lecz pojawia się ona jedynie w wyniku współdziałania obu [...] Inni natomiast sądzą, że należy odrzucić ten wniosek, ponieważ, o ile te dwie przyczyny należą do różnych porządków, to nie jest poprawne stwierdzenie, że tworzą jedną pełną przyczynę, lecz każda jest pełną przyczyną w swoim własnym porządku. Ten sposób mówienia wydaje się bardziej odpowiedni, zarówno z tego powodu, że jest powszechniej przyjmowany, jak i dlatego, że w większym stopniu jest w stanie wykazać nierówność i podporządkowanie wśród tych przyczyn<sup>45</sup>.

Niezależnie jednak od tego, po której stronie staniemy, zarzut Durandusa ponownie okazuje się nieprzekonujący, chociaż jego argumentacja pomogła nam uświadomić sobie trudność, przed którą może stanąć konkurentyzm.

## 5

Analiza Durandusa interpretacji konkurentyzmu przyniosła korzyści przynajmniej pod dwoma względami. Po pierwsze, co jest bardziej oczywiste, pozwoliła zidentyfikować dwie trudności związane z łącznym skutkiem i podzielonym działaniem. Po drugie, pomogła rozwiązać niektóre trudne problemy ontologiczne w teorii działania, z którymi będzie musiała sobie poradzić każda próba zbudowania odpowiedniej wersji konku-

<sup>45</sup> Tamże, 22, 1, 22.

rentyzmu. Mimo wzmożonego obecnie zainteresowania filozoficzną teologią wśród anglo-amerykańskich filozofów i mimo tego, że wyjaśnienie, w jaki sposób Bóg działa w naturze, jest głównym składnikiem każdego metafizycznego systemu zgodnego z doktryną chrześcijańską, ostatnie prace poświęcone tym zagadnieniom, moim zdaniem, nie uwzględniają w wystarczającym stopniu historycznych źródeł debaty poświęconej przyczynowości wtórnej czy też ich autorzy nie zdają sobie do końca sprawy z ważnych osiągnięć scholastycznych w tej debacie. Mam nadzieję, że ten artykuł jest częściowym remedium na te zaniedbania i da podstawy do przyszłych prób sformułowania spójnej wersji konkurentyzmu, którą będą mogli wykorzystać współcześni filozofowie chrześcijańscy.

*Przełożył Robert Koszkało*