

**RAFAŁ SZOPA**

(Wrocław)

## PROBLEM WIEDZY APRIORYCZNEJ W ŚWIETLE TEORII PARTYCYPACJI BYTU

### WPROWADZENIE

Uważam, że teoria partycypacji jest dla zrozumienia rzeczywistości niezwykle ważna, a nawet – wspólnie z teorią analogii bytu – najważniejszą filozoficzną teorią dotyczącą świata. Niestety, jest także teorią zapomnianą, oczywiście nie w tym sensie, że nikt o niej nie pisze, ale wydaje się, że najnowsza literatura – zwłaszcza z zakresu filozofii tomistycznej – zbyt mało wspomina o tej teorii. Dziwi zwłaszcza fakt, że nie zauważa się wpływu partycypacji na zdolności intelektualne człowieka. A wpływ taki niewątpliwie istnieje, jako że teoria partycypacji jest teorią najbardziej ogólną, tzn. obejmuje całą rzeczywistość, cały Wszechświat materialny i świat duchowy. Wszystko to partycypuje w Bogu<sup>1</sup>. Dlatego nie można pominąć też implikacji teorii partycypacji w odniesieniu do ludzkiego intelektu. Skupimy się na ujęciu partycypacji w metafizyce realistycznej. W tym celu przeanalizujemy teorię partycypacji u Platona, a następnie u L. B. Geigera, C. Fabra i B. Montagnesa, którzy starali się wyjaśnić partycypację w świetle nauki św. Tomasza.

---

<sup>1</sup> Teza taka jest akceptowalna na gruncie metafizyki klasycznej, którą utożsamiam tu z tomizmem. Według Akwinaty, w każdym bycie poza Bogiem istnienie nie utożsamia się z istotą. Jeśli zatem byty przygodne istnieją, to dzięki otrzymaniu istnienia od Boga nieustannie podtrzymującego (stwarzającego) świat. Skoro zatem zaden byt poza Bogiem nie jest konieczny, to wniosek o partycypacji wszystkich bytów w Bogu wydaje się logiczny. Por. na temat przygodności bytów: Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami i innowiercami i błędzycami*, t. II, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2007, II, c. 36. (dalej jako CG)

## 1. TEORIA PARTYCYPACJI W UJĘCIU PLATONA

Platon próbował przewyciężyć tendencje monistyczne dotychczasowej filozofii, dając wyjaśnienie „gnębiącego przedplatońskich filozofów problemu wielości i jedności bytów oraz ich wzajemnych relacji”<sup>2</sup>. Platon używał terminu μέθεξις od czasownika μέτεχειν, który wyraża uczestnictwo i pochodzi ze zbitki ἔχω – mam, posiadam, otrzymuję oraz μετά – wraz, razem, współ<sup>3</sup>. Poza tymi terminami Z. Zdybicka przytacza za Platonem inne określenia mające związek z partycypacją, jak: κοινῶν, κοινῶνία – wspólność, wspólnota, związek, połączenie; μεταλαμβάνω – „przyjmowanie swojej części od kogoś, przyjmowanie czegoś za coś”<sup>4</sup>; μετάσχεσις – „uczestniczenie w naturze czegoś”<sup>5</sup>; μετάληψις – mieć udział w czymś, zgadzać się z czymś; σύνειμι – łączyć się, kojarzyć; πραεῖναι – „być przy czymś, być obecnym”<sup>6</sup>; παραίγνοομαι – znajdować się obok, uczestniczyć w czymś; εἰκαστικός – podobny do czegoś; μίμησις – naśladownictwo, obraz, odtworzenie, podobizna; μετεῖναι – „należeć do kogoś, iść w te same ślady, znajdować się wśród czegoś”<sup>7</sup>.

Wszystkie te określenia są związane z platońskim dualizmem, jednak sam filozof traktował je jako propozycje i nie widział w nich ostatecznych odpowiedzi<sup>8</sup>. Trzeba pamiętać o tym, że Platon był skrajnym realistą pojęciowym – „idea jest prawdziwą przyczyną tego, co zmysłowe”<sup>9</sup>. W związku z tym „a) To, co zmysłowe, jest *mimesis*, tego co inteligibilne, ponieważ je naśladuje, chociaż nigdy nie zdoła mu dorównać (stając się ustawicznie, kiedy rośnie, zbliża się do swego idealnego modelu, a potem oddala się od niego, gdy ulega rozkładowi). b) To, co zmysłowe, w takiej mierze, w jakiej urzeczywistnia swoją istotę, *partycypuje*, to znaczy ma udział w tym, co inteligibilne (a w szczególności to właśnie dzięki temu *uczestnictwu* w idei istnieje i jest poznawalne). c) Można powiedzieć, że to, co zmysłowe, ma *wspólnotę*, czyli stycz-

<sup>2</sup> Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972, s. 10.

<sup>3</sup> Tamże, s. 21.

<sup>4</sup> Tamże, s. 23.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Platon i Arystoteles*, t. II, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2005, s. 109.

<sup>9</sup> Tamże, s. 110.

ność z tym, co inteligibilne, jako że inteligibilne jest przyczyną i fundamentem zmysłowego; to, co zmysłowe, ma tyle bytu i poznawalności, ile uzyska od tego, co inteligibilne, i w takiej mierze, w jakiej posiada ten byt i tę poznawalność, posiada *wspólnotę* z tym, co inteligibilne. d) Można wreszcie także powiedzieć, że to, co inteligibilne, jest *obecna* w tym, co zmysłowe w takiej mierze, w jakiej przyczyna jest obecna w skutku, zasada w tym, czego jest zasadą, warunek w tym, co od niego zależy”<sup>10</sup>.

Powyższa charakterystyka partycypacji świetnie wyjaśnia jej istotę. Partycypowanie polega na naśladowaniu bytu partycypowanego, przy zachowaniu jednak ontologicznej niedoskonałości bytu partycypującego. Partycypacja zachodzi między co najmniej dwoma bytami, spośród których jeden – według Platona – jest natury duchowej, a drugi natury materialnej. Byt partycypowany jest źródłem inteligibilności, którą udziela pozostałym bytom oraz jest obecny w tych bytach i jednocześnie wciąż odrębny. Warto podkreślić, że byt partycypowany uobecnia się w bycie partycypującym (*παρουσία*). Gdyby nie było tego uobecnienia, to nie byłoby też partycypacji. Trzeba jednak pamiętać, że owa *παρουσία* nie jest substancjalna, gdyż prowadziłoby to do monizmu. Platon był dualistą, a więc uznawał odrębność bytu partycypowanego i partycypującego. O tej odrębności świadczy fakt, że byt partycypujący nigdy nie osiągnie doskonałości owej partycypowanej inteligencji, więc zawsze będzie między nimi różnica. Poza tym sama możliwość mówienia o partycypacji jest rezultatem istnienia realnej różnicy pomiędzy bytem partycypowanym i partycypującym. Gdyby nie było różnicy, nie byłoby partycypacji.

U Platona powstaje niestety problem relacji idei do rzeczy, polegający na tym, że relacja ta nie może być bezpośrednia i potrzebny jest pośrednik<sup>11</sup>. „Jest to wielki problem porządkującego *Umysłu* i jego funkcji”<sup>12</sup>. Ów Umysł przypomina Demiurga, który jest Rzemieślnikiem kształtującym materię na podstawie wiecznych idei<sup>13</sup>. Platon działanie Demiurga przedstawia następująco:

Przed uformowaniem bowiem świata wszystkie te elementy zachowywały się bez rozumu i bez umiaru. Gdy później wszechświat zaczął się porządkować, na samym początku ogień, woda, ziemia i powietrze już miały pewne ślady właściwej im formy, lecz

<sup>10</sup> Tamże.

<sup>11</sup> Tamże, s. 111.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże.

pozostawały na ogół w tym stanie, w jakim znajduje się naturalnie każda rzecz, gdy Bóg jest nieobecny. Gdy już w tym stanie otrzymały od Niego swoje formy pod wpływem Idei i Liczb. O ile to tylko było możliwe, Bóg utworzył z tych rodzajów, które były tak rozłożone, zespół najpiękniejszy i najlepszy. Niech we wszystkim i zawsze to, cośmy powiedzieli służy nam za podstawę”<sup>14</sup>.

Z powyższego fragmentu wynika, że Demiurg zapożycza inteligibilność rzeczywistości materialnej od idei i liczb. Sama partycypacja zaczyna się w momencie nadania formy materii przez Demiurga, chociaż i przed uformowaniem „ogień, woda, ziemia i powietrze już miały pewne ślady właściwej im formy”. Nie wydaje się zatem, aby partycypacja u Platona była w pełni wyjaśniona. Można nawet odnieść wrażenie, że nie została zachowana zasada (nie)sprzeczności. Jeśli bowiem przed uformowaniem nie było żadnego kontaktu Demiurga z materią i jeżeli jedynym sposobem uzyskania formy jest działanie Demiurga, to jak jest możliwe, że „ogień, woda, ziemia i powietrze już miały pewne ślady właściwej im formy”? Jest to sprzeczność. Można ją usunąć jedynie przez odwołanie się do *creatio ex nihilo*, nieobecnego jednak w filozofii greckiej.

## 2. L. B. GEIGERA ROZUMIENIE PARTYCYPACJI

Przejdźmy teraz do XX-wiecznych autorów, którzy wydatnie przyczynili się do pogłębienia rozumienia partycypacji, opierając się na doktrynie Akwinaty. Pierwszym z nich jest Geiger, dla którego problem partycypacji sprowadza się *de facto* do pogodzenia z sobą wielości bytów z jednością bytu. Skoro bowiem wszystko uczestniczy w Bogu, a On jest jeden, to jaka jest podstawa tej jedności w bytach? Rozum ludzki – według Geigera – ujmuje byt jako jedność. „Tymczasem wielość jest nam dana w naszym pierwotnym, zmysłowym, i intelektualnym doświadczeniu, i partycypacja ma nam właśnie wytłumaczyć jak tę wielość sprowadzić należy do jedności”<sup>15</sup>. Partycypacja więc pomaga nam uchwycić rzeczywistą naturę bytu, bowiem „Byt jest w rzeczywistości jeden, a tylko w poznaniu zmysłowym, to znaczy akcydentalnym, chwytamy, że jest on wieloraki”<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> Platon, *Timajos* [w:] *Timajos, Kritias albo Atlantyka*, przeł. i oprac. P. Siwek, Warszawa 1986, 53 a–b.

<sup>15</sup> A. L. Szafranski, *Partycypacja. Geneza i rola pojęcia uczestnictwa w teologii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1973, s. 22.

<sup>16</sup> Tamże.

Intelekt dostrzega zatem jedność w wielości bytów i tworzy tzw. *ens commune*. Taki *ens commune* zbliża się do *ens divinum*. Czy jest między nimi różnica? Tak, ponieważ więź między nimi jest pojęciowa, a nie metafizyczna<sup>17</sup>. Chodzi tu zatem o naukę Akwinaty o realnej różnicy między istotą a istnieniem w bytach przygodnych, która odróżnia je od Boga, w którym istota utożsamia się z istnieniem i brak jest jakichkolwiek przypadłości<sup>18</sup>. Geiger rozróżnia jeszcze pojęcia pierwszego i drugiego stopnia. „Logika zajmuje się tylko pojęciami drugiego stopnia, które należą do sfery myślniej, pojęcia pierwszego stopnia dotyczą natomiast rzeczywistości, są to pojęcia realne”<sup>19</sup>. Pojęcie bytu zatem nie jest pojęciem drugiego stopnia według Geigera<sup>20</sup>.

Jaka jest jednak jedność pomiędzy *ens commune* a *ens divinum*?

Jest to jedność analogiczna. Jedność bytu pierwszego wymyka się naszej konceptualizacji, czyli pojęciowaniu; nie ujmujemy jej identycznie. Między „*esse commune*” i „*esse divinum*” zachodzi więc podobieństwo analogii będące podstawą do ustalenia rzeczywistej łączności bytów realnych z realnie istniejącym i jedynym „*esse divinum*”<sup>21</sup>.

Problem partycypacji u Geigera oscyluje wokół zagadnień teorio-poznawczych<sup>22</sup>. Geiger wyróżnił dwa rodzaje partycypacji: 1. przez złożenie oraz 2. przez ograniczenie formalne<sup>23</sup>. Pierwszy typ partycypacji jest

[...] przyjmowaniem, a raczej posiadaniem, przez podmiot-materię elementu spełniającego rolę formy. Opiera się więc na dwoistości: przyjmującego podmiotu i elementu przyjętego. Skoro podmiot jest mniej doskonały od tego, co przyjmuje, musi ograniczać to, co bierze, przyjmuje bowiem część. Partycypować w tym znaczeniu, znaczy więc posiadać to, co w sposób powszechny i doskonały należy do innego bytu. [...]. Nato-

<sup>17</sup> Tamże, s. 23.

<sup>18</sup> Tomasz z Akwinu, *Questiones disputate de potentia Dei* [w:] *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Quaestiones disputatae*, t. 2, wyd. P. Bazzi i in., Taurini-Romae: Marietti 1965, q. 7, a. 2: „in Deo non est aliud esse et sua substantia”. Odnośnie złożenia z materii i formy oraz przypadłości Tomasz mówi tak: „in Deo non est compositio materiae et formae, et quarumcumque partium substantialium, nec generis et differentiae, nec subjecti et accidentis; patet etiam quod praedicta nomina in Deo non praedicant accedens” – Tamże, q. 7, a. 4.

<sup>19</sup> A. L. Szafranski, dz. cyt., s. 23.

<sup>20</sup> Tamże.

<sup>21</sup> Tamże, s. 23–24.

<sup>22</sup> Fabro zaś zajmował się bardziej systematycznym wykładem samej natury – Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 65.

<sup>23</sup> Tamże, s. 66.

miast partycypacja przez ograniczenie formalne, czyli przez podobieństwo, oznacza posiadanie w sposób częściowy tego, co przysługuje w pełni czemuś innemu, czyli bycie w stanie ograniczonym tym, czym forma jest w stopniu doskonałym i absolutnym. Partycypacja tego rodzaju wyraża więc mniej lub bardziej doskonałe stany tej samej formy oraz ich hierarchię opartą właśnie na tej nierównej doskonałości. Partycypacja oznacza tu stan zmniejszony (częstkowy i w tym sensie partycypowany) jakiejś istoty wówczas, gdy nie jest ona realizowana w absolutnej pełni swej treści formalnej. W tak rozumianej partycypacji nie uwzględnia się złożenia wewnątrz samego bytu, lecz jedynie relacje podobieństwa zachodzącego między różnymi bytami<sup>24</sup>.

Na czym dokładnie polegają różnice i podobieństwa między tymi dwoma rodzajami partycypacji?

Partycypacja przez złożenie opiera się na poznaniu, które ujmuje byty skończone w ich wewnętrznej strukturze, dostępnej ludzkiemu rozumowi. Natomiast partycypacja przez podobieństwo rozważa te same byty w ich jedności w bycie, a więc jako partycypacje Bytu Pierwszego i Doskonałego<sup>25</sup>.

W zależności od tego, czy na pierwszym miejscu stawiamy złożenie czy ograniczenie, mamy albo partycypację przez złożenie, albo przez ograniczenie, a obydwie nie muszą się wykluczać. Można jednak wskazać, który rodzaj partycypacji jest preferowany przez Tomasza. Zdaniem Geigera, jest to partycypacja przez ograniczenie formalne, a nie przez złożenie, gdyż „partycypacja formalna, ukazuje dogłębną jedność rzeczywistości, a bez tego nie ma prawdziwej syntezy filozoficznej”<sup>26</sup>. Według Geigera również Tomasz spotkał się z problemem stosunku Jednego do wielości i dlatego opowiedział się za partycypacją przez podobieństwo<sup>27</sup>. Komentator filozofii Tomasza, J. F. Wippel twierdzi, że Tomasz wybierając partycypację przez podobieństwo unika panteizmu:

Tomasz jest wyraźnie bardziej skoncentrowany w tym kontekście na unikaniu jakiegokolwiek podobieństwa do panteistycznej interpretacji pochodzenia (wywodzenia się) stworzeń od Boga. W zasadzie, jak on sugerował, jeśli ktoś rozumiałby partycypację jako oznaczającą to, że sama boska istota udziela się (jest udzielana, jest przekazywana) stworzeniom, to uwikłałby ją w pewien rodzaj panteizmu<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 67.

<sup>26</sup> Tamże, s. 68.

<sup>27</sup> J. F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington 2000, s. 126.

<sup>28</sup> Tamże, s. 120: „Thomas is evidently much concerned in this context about avoiding any semblance of a pantheistic interpretation of the procession of creatures from God. In fact, as he has implied, if one were to understand participation as meaning that

Dlatego – zdaniem Wippela – Tomasz wyjaśnia, „że Bóg partycypuje w stworzeniach w tym sensie, że wciąż jest niepartycypowany przez nie substancjalnie. Innymi słowy, Bóg nie jest obecny w stworzeniach przez swą substancję czy istotę”<sup>29</sup>. A tak było by w przypadku partycypacji przez złożenie. Geiger bowiem wyjaśnia precyzyjnie czym jest dla niego partycypacja przez złożenie:

Definiuje się zatem w następujący sposób: partycypacja polega na tym, że podmiot odgrywający rolę materii przyjmuje, i w następstwie tego posiada pewien element spełniający funkcję formy<sup>30</sup>.

Jest to zatem przyjmowanie i posiadanie przez materialny podmiot formy.

Odnosnie zaś partycypacji przez podobieństwo Geiger pisze:

[...] partycypacja przez podobieństwo lub przez hierarchię formalną, gdzie partycypacja nie wyklucza, a co więcej, wręcz implikuje tożsamość pomiędzy istotą tego, co jest przez partycypację a tym, co jej przysługuje<sup>31</sup>.

Chodzi zatem o tożsamość pomiędzy istotą, w której partycypuje byt i jego atrybutami. W ten sposób, unikając partycypacji przez złożenie, miałby Akwinata uniknąć panteizmu, gdyż

[...] partycypacja nie angażuje bytów stworzonych do brania udziału w *esse* Boga. Raczej, jak wyjaśnia Wippel, każdy skończony byt partycypuje przez podobieństwo czy porównanie z tym, co jest boskim *esse*, czyli, każdy ma swój własny nieodłączny *actus essendi*, który jest stworzony w nim przez Boga<sup>32</sup>.

---

the divine essence itself is communicated to creatures, this would involve a kind of pantheism”.

<sup>29</sup> Tamże: „that God is participated in by creatures in such fashion that he still remains unparticipated with respect to his own substance (or essence). In other words, God does not communicate his own substance or essence to creatures”.

<sup>30</sup> L. B. Geiger, *La Participation dans la philosophie de s. Thomas d'Aquin*, Paris 1953, s. 27–28: „On peut donc la définir de la manière suivante: la participation est la *réception* et conséquemment la *possession* d'un élément, jouant le rôle de forme, par un sujet jouant le rôle de matière”.

<sup>31</sup> Tamże, s. 47: „la participation par similitude ou par hiérarchie formelle, où la participation n'exclut pas, bien plus où elle *implique l'identité* entre l'essence de ce qui est par participation et ce qu'on lui attribue”.

<sup>32</sup> G. T. Doolan, *Aquinas on The Divine Ideas as Exemplar Causes*, Washington 2008, s. 207: „participation does not involve created beings sharing or taking a part of God's *esse*. Rather, as Wippel explains, it means that every finite being has a participated likeness to or similitude of that divine *esse*, that is, each has its own intrinsic *actus essendi*, which is efficiently caused in it by God”.

Czy rzeczywiście takie przedstawienie problem partycypacji jest zgodne z systemem Tomasza?

Jeżeli każdy byt istnieje tylko na mocy podobieństwa do bytu Boga, to na czym to podobieństwo polega? Geiger mówi tu o podobieństwie niepełnym, które wykazuje rzeczywistą referencję bytów do Boga wraz z wszystkimi transcendentiami<sup>33</sup>. Jest to więc jakiegoś pokrewieństwo bytów do Boga<sup>34</sup>. Podsumowując partycypację przez podobieństwo u Geigera, Z. Zdybicka stwierdza:

Tak rozumiana partycypacja rozwiązuje więc problem relacji zachodzących między Bogiem a światem w płaszczyźnie przede wszystkich formalno-doskonałościowej, chociaż podobieństwo dotyczy właściwości transcendentnych. Jest to właśnie partycypacja przez ograniczenie formalne, która czyni zadosej jej definicji: być w sposób częściowy tym, co przysługuje w pełni czemu innemu. Zupełnie wyraźnie zresztą Geiger stwierdza, iż w partycypacji zachodzącej między Bytem Pierwszym i bytami skończonymi można dostrzec pewną tożsamość z partycypacją platońską<sup>35</sup>.

Geiger uważał, że teoria partycypacji nie wyjaśnia relacji bytów przygodnych do Boga, gdyż nie pokazuje zależności w istnieniu oraz „rozumności i wolności Boga w dziele stworzenia<sup>36</sup>. Partycypacja nie jest związana z przyczynowością sprawczą, a jedynie z przyczynowością wzorcą, bowiem przyczynowość sprawcza implikuje kreacjonizm, a partycypacja dotyczy jedynie stopni w bycie, a nie ich istnienia<sup>37</sup>. Trzeba zadać pytanie, czy tak przedstawiona teoria partycypacji jest zgodna z filozofią Tomasza. Odpowiedzi udziela S. Zdybicka:

Przyjęcie w jednym systemie dwu rodzajów partycypacji, a więc partycypacji przez ograniczenie formalne i przez złożenie, burzy jedność ujęcia Tomaszowego [...]. Przyznanie podstawowej roli partycypacji przez ograniczenie formalne, czyli przez podobieństwo, świadczy o nieprzecywnym platonizmie w rozumieniu partycypacji, z czym Geiger zresztą się nie kryje [...]<sup>38</sup>.

Poza tym, dla Geigera „proste podobieństwo wyprzedza złożenie z istoty i istnienia (a przez to odsunięcie złożenia z istoty i istnienia

<sup>33</sup> Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 69.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> Tamże, s. 70. Geiger pisze tak: „Si donc on peut reconnaître dans la participation entre l'Être Premier et les êtres finis une identité certaine avec la participation platonicienne, la différence fondamentale reside dans les limites qui lui sont imposées” – L. B. Geiger, dz. cyt., s. 377.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> Tamże, s. 71.

<sup>38</sup> Tamże.



w filozoficznej analizie na bardzo daleki plan) – a to dla Z. Zdybickiej – świadczy o zbyt formalistycznym ujęciu bytu i niedostrzeżeniu w nim podstawowej roli istnienia<sup>39</sup>.

Rzeczywiście trudno jest mówić o partycypacji bez akcentowania złożenia z istoty i istnienia. Jeżeli twierdzimy, że początkiem partycypacji jest *creatio ex nihilo*, to mówimy właśnie o istnieniu, a nie o podobieństwie. Trzeba tu wskazać na swoiste cechy konstytutywne partycypacji, czyli to, bez czego partycypacji by nie było. Cechą konstytutywną partycypacji dla Tomasza jest zależność w istnieniu. Wszystko inne jest wtórne wobec tego faktu. Aby było podobieństwo bytów do Boga, to te byty muszą najpierw realnie zaistnieć. Nawet przed powstaniem świata Bóg był w stanie go poznawać, ale to nie oznacza, że już wtedy nastąpiła partycypacja. Wydaje się zatem słuszne stwierdzenie, że:

Geiger nie uwzględniła wewnętrznej struktury bytu, co wydaje się wyraźnie niezgodne z postawą Tomasza i duchem tomizmu, dla którego czymś najistotniejszym jest branie pod uwagę właśnie wewnętrznej struktury bytu. W ustaleniu stosunków zachodzących między tym, co jest *per essentiam* i tym, co jest *per participationem*, najważniejsze jest przecież to, że pierwszy jest prosty, niezłożony, a drugi – złożony. Nie ma bowiem, według Tomasza, innej drogi filozoficznej, prowadzącej do poznania związków między Absolutem i bytami pochodnymi, jak poprzez analizę i interpretację danych w bezpośrednim doświadczeniu bytów i wgląd w ich wewnętrzną strukturę, a przede wszystkim dostrzeżenie analogicznej funkcji istnienia<sup>40</sup>.

Dlaczego Geiger uważał, że istotniejsza jest partycypacja przez podobieństwo, a nie przez złożenie? Otóż nasz autor „argumentuje, że trzeba mieć na myśli partycypację przez podobieństwo, kiedy mówi się o partycypacji w *esse* (raczej niż partycypację przez złożenie), ponieważ kiedy Bóg stwarza byt, byt nie może otrzymać *esse* zanim sam istnieje, bo otrzymane *esse* jest jego przyczyną”<sup>41</sup>. A zatem, istota bytu musiała poprzedzać jego istnienie, aby byt jako byt mógł zaistnieć. Swoje istnienie bowiem byt czerpie ze swej istoty. Łatwo tu dostrzec pewien błąd w rozumowaniu, skoro bowiem istota bytu istnieje, to czym się różni owa istniejące *esse* od egzystencji bytu jako takiej? Byłaby tu jakiegoś zdwojenie samego istnienia w jednym bycie lub po

<sup>39</sup> Tamże, s. 72.

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> J. Rziha, *Perfecting Human Actions: St. Thomas Aquinas on Human Participation in Eternal Law*, Washington 2009, s. 17: „argues that must have had participation by similitude in mind when speaking of participation in *esse* (rather than participation by composition), because when God produces a creature, the creature cannot receive *esse* before it exists because it is caused by receiving *esse*”.

prostu unifikacja istoty i istnienia. Z takim brakiem różnicy między istotą a istnieniem spotykamy się u Arystotelesa, stąd Geiger sądzi, że właśnie od niego Tomasz zaczerpnął pomysł partycypacji przez podobieństwo<sup>42</sup>. Poza tym, Geiger uważa, że sam Tomasz uznawał partycypację przez podobieństwo jako bardziej fundamentalną, gdyż

[...] złożenie z istoty i istnienia może jedynie tłumaczyć wewnętrzną strukturę bytu, nie jego pochodzenie czy relacje do Pierwszej Przyczyny. Stąd, chociaż Geiger przyznaje, że partycypacja przez złożenie jest obecna w już istniejących bytach, wcześniejszą od tej formy partycypacji jest partycypacja przez podobieństwo, która jest przyczyną istnienia stworzonego jako opartego na partycypacji podobieństwa do Pierwszego i Doskonałego Bytu<sup>43</sup>.

Moc sprawcza polega więc na samym podobieństwie, ono konstytuuje istnienie.

Dyskusyjna jest także problematyka teoriopoznawcza, którą podejmuje Geiger. Zdybicka zwraca uwagę na dwa aspekty: unifikująca rola intelektu (dążenie do jedności), dialektyka jako ujmowanie stopni bytu z równoczesnym ujęciem Bytu Pierwszego<sup>44</sup>. Zdaje się, że epistemologia ta jest pochodną przyjętej koncepcji bytu. Jeżeli bowiem czymś pierwotnym jest podobieństwo do Boga, to należy wówczas szukać cech wspólnych, co z kolei prowadzi do emanacjonizmu, a dalej do panteizmu. Wydaje się, że Geiger zapomniał o bardzo ważnej dla tomizmu analogii bytu. To właśnie analogiczne ujęcie rzeczywistości pozwala mówić o podobieństwie bytów do Boga, ale jednocześnie zachować ich odrębność wskazując na własną egzystencję, podtrzymywaną wszakże przez Boga. Zobaczmy teraz, jak problem partycypacji rozwiązuje C. Fabro.

### 3. PROBLEMATYKA PARTYCYPACJI W UJĘCIU C. FABRA

Włoski filozof i teolog koncentrował się – w odróżnieniu do L. Geigera – na „analizie wewnętrznej struktury bytu, jako podstawie do rozwiązania problemu partycypacji”<sup>45</sup>. Według Fabra

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże, s. 17–18: „the composition of essence and existence can only explain the internal structure of being, not its production or relation to the First Cause. Hence, although Geiger admits, that participation of composition is present in already existing beings, prior to this form of participation is participation by similitude, which causes created existence as a participated likeness to the First and Perfect Being”.

<sup>44</sup> Tamże, s. 73.

<sup>45</sup> Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 74.

Przeprowadzając rozróżnienie między tym, co jest z istoty, a tym, co jest przez partycypację, Tomasz stwierdza, że to, co jest przez partycypację, jest zawsze złożone i to także w porządku formalnym, który stanowi podstawę dla podobieństwa bytów, a więc i dla partycypacji „per similitudinem”. [...] Wszelka partycypacja zakłada złożenie, a teoria, która abstrahuje od tego złożenia, pozostaje bądź wyłącznie na gruncie logiki, bądź wspiera się na idealistycznej koncepcji rzeczywistości, w której elementy formalne określają w sposób pełny naturę danej rzeczy<sup>46</sup>.

Poza tym, według Geigera Tomasz nigdy nie łączy partycypacji ze stwarzaniem, zaś według Fabro Tomasz zawsze tak czynił<sup>47</sup>.

Mimo takiego ujęcia sprawy partycypacji, Z. Zdybicka robi pewne zastrzeżenie, co do koncepcji bytu zaprezentowanej przez Fabra, ponieważ jest to koncepcja bytu, „której nie da się określić jako ściśle esencjalistyczną, ale która zupełnie wyraźnie odcina się od tzw. egzystencjalnej koncepcji bytu typu Maritaina, Gilsona czy Krapca”<sup>48</sup>. Dlaczego zatem Fabra koncepcja bytu jest niezupełnie zgodna z tomistycznym egzystencjalizmem? Otóż „Fabro odróżnia (a nawet przeciwstawia) w bycie: 1) egzystencję jako historyczny, zmienny <<fakt>> aktualnej rzeczywistości bytu oraz 2) *esse ut actus essendi*, czyli partycypowane *esse*; wewnętrzny intensywny akt bytu”<sup>49</sup>. Fabro robi więc rozróżnienie na egzystencję i *esse ut actus essendi*, traktując te dwa rodzaje istnienia jako rozłączne<sup>50</sup>. Poznając zaś byt, poznajemy jego egzystencję, która wyraża element treściowy w bycie, a nie jego istnienie, natomiast samo poznanie nie ma charakteru sądu, bo dokonuje się w procesie abstrakcji<sup>51</sup>. A zatem Fabro:

[...] odrzuca przyjmowaną przez tomistów egzystencjalnych koncepcję bezpośredniego stwierdzenia istnienia za pomocą sądów egzystencjalnych. Zupełnie też nie wspomina o metodzie separacji jako sposobie ujęcia poznawczego bytu, a nawet przeciwstawia się pogładowi, jakoby sąd stanowił odpowiedni akt poznawczy umożliwiający ujęcie wewnętrznej struktury bytu<sup>52</sup>.

<sup>46</sup> A. L. Szafrński, dz. cyt., s. 26.

<sup>47</sup> Tamże, s. 27.

<sup>48</sup> Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 75.

<sup>49</sup> Tamże, s. 76.

<sup>50</sup> Tamże.

<sup>51</sup> Tamże, s. 77. Zdybicka przytacza tu francuską wersję dzieła Fabra o partycypacji i przyczynowości według św. Tomasza. Fabro mówi tak: „On doit reconnaître que c’est la perception immédiate, externe et interne, qui nous met avant tout en contact direct avec l’existence ou avec la réalité et l’actualité de fait des choses” – C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d’Aquin*, Louvain – Paris 1961, s. 75.

<sup>52</sup> Tamże, s. 77.

Wydaje się, że Fabro w teorii poznania zbliża się raczej do kantyzyzmu niż do tomizmu. Bezpośredniość w stwierdzeniu istnienia rzeczy jest tym, co wyróżnia tomizm spośród innych kierunków, więc odrzucając tak fundamentalne twierdzenie, Fabro niejako automatycznie musi opowiedzieć się za kantyzyzmem. Nie ma tu jakiegś pośredniej drogi. Epistemologia nie jest jednak kamieniem węgielnym w myśli Fabra. Ważniejsza jest sama struktura wewnętrzna bytu i wiążąca się z nią kwestia partycypacji.

Wyróżniając w bycie egzystencję i *esse ut actus essendi*, Fabro uważa, że owo *esse* posiadają jedynie substancje, a nie przypadłości, co może świadczyć, że „traktuje *esse* jako odrębny, obok egzystencji, element w bycie”<sup>53</sup>. Taki podział na egzystencję i *esse ut actus essendi* jest niezgodny z filozofią Tomasza, bowiem świadczy o nieprzewyższonym esencjalizmie arystotelesowskim, a co za tym idzie rzeczywistość realnie istniejącą ogranicza się do pewnej części – substancji, pomijając przy tym przypadłości<sup>54</sup>. Mimo tego:

[...] ogólna interpretacja, jaka daje Fabro Tomaszowej koncepcji partycypacji, wydaje się trafna. Wewnętrzna struktura bytu, a przede wszystkim radykalne złożenie bytu skończonego z istoty i *esse* bytowego, stanowi ostateczną podstawę rozróżnienia między jednością a wielością, Bytem Nieskończonym i skończonym, Bogiem i stworzeniem. Stanowi więc fundament tomistycznej teorii partycypacji<sup>55</sup>.

Podobnie jak Geiger, Fabro wyróżnił dwa rodzaje partycypacji: transcendentalna i predykamentalna. Partycypacja transcendentalna

[...] wyraża ponadkategorialną relację zachodzącą między bytami skończonymi a Absolutem. Opiera się ona na złożeniu bytu z istoty i *esse* bytowego. Złożoność ta stanowi fundament dla ustalenia różnicy ontologicznej, radykalnej między *esse* i tym, co jest, oraz różnicy metafizycznej między bytami stworzonymi, jako bytami *per participationem*, a Stwórcą – bytem *per essentiam*<sup>56</sup>.

Bardzo ważnym wnioskiem płynącym z tego stwierdzenia jest fakt, że poprzez analizę struktury bytu przygodnego można zgłębić naturę samego Absolutu. Dzieje się tak dlatego, że byty przygodne są pochodne od Absolutu, więc poznając je, poznajemy także Stwórcę. Można powiedzieć, że to poznanie Boga poprzez stworzenia jest poniekąd przez podobieństwo, ale tylko analogiczne.

<sup>53</sup> Tamże, s. 78.

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> Tamże, s. 79.

### Trzeba zatem stwierdzić, że

[...] *esse* stanowi [...] pierwszorzędną podstawę partycypacji, a transcendentalna partycypacja bytu jest pierwszą formą wytwarzania, czyli przyczynowości, i fundamentem wszelkiej przyczynowości w porządku predykamentalnym. Fakt istnienia bytów złożonych z istoty i *esse* bytowego zmusza do przyjęcia *Ipsum Esse* jako Pełnego Aktu, Jedności, Prostoty, Nieskończoności. Istnieje zatem Czyste *Esse*, Pełnia Doskonałości, w stosunku do której każdy byt skończony i każda doskonałość transcendentalna, rodzajowa, gatunkowa czy indywidualna pozostaje w związku partycypacji<sup>57</sup>.

Partycypacja jest przede wszystkim zależnością w istnieniu. Jeżeli zaś zależnością, to również stosunkiem przyczynowości. Fabro tak to określa:

[...] partycypacja nie jest tylko związkiem pojęciowym czy warunkowym inteligibility, ale realną relacją trojkiej przyczynowości: wzorczej, sprawczej i celowej – według całkowitej zależności stworzenia od Stwórcy<sup>58</sup>.

Mamy więc potrójną realną przyczynowość: sprawczą, wzorczą i celową.

Ważnym stwierdzeniem jest to, że:

Partycypacja realna bytu w Absolutie implikuje niedoskonałe podobieństwo (*similitudo degradata*) partycypującego do partycypowanego, który istnieje jako doskonałość wyższa, jako czysta formalność, samoistniejąca pełnia. Podobieństwo to nie jest, jak to było w przypadku interpretacji Geigera, czymś samoistnym, ale skutkiem przyczynowego działania<sup>59</sup>.

Przez partycypację, byty przygodne stają się podobne do Boga właściwie na zasadzie jakiegoś odbłasku czy śladu, który jest czymś wtórnym wobec samego istnienia bytu. Owo podobieństwo jest zakorzenione w istnieniu. „Egzemplaryzm nie stanowi bowiem przyczynowania samodzielnego; przyczynowość wzorcza organicznie wiąże się z przyczynowaniem sprawczym”<sup>60</sup>. Połączenie przyczynowania sprawczego ze wzorczym jest zatem jak najbardziej słuszne, ale może nastęczyć

<sup>57</sup> Tamże.

<sup>58</sup> C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tomasso d'Aquino*, Torino 1963 [w:] Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 80: „La partecipazione non è più un mero rapporto nozionale o condizionale di intelligibilità, ma un rapporto reale di triplice causalità – esemplare, efficiente e finale – secondo una totale dipendenza della creatura dal Creatore”.

<sup>59</sup> Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 80.

<sup>60</sup> Tamże.

pewnych trudności interpretacyjnych (więcej o tym w następnym paragrafie). Chcąc bowiem bliżej wyjaśnić, na czym dokładnie polega przyczynowość sprawcza, która jest źródłem przyczynowości wzorczej, można albo popaść w panteizm, albo w deizm. Stwierdzenie, że złożoność bytu z istoty i istnienia jest podstawą partycypacji transcendentalnej, stanowi jedynie uznanie faktu, że tak właśnie jest, ale nie wyjaśnia jeszcze, jak to jest, czyli jak owa partycypacja transcendentalna, zainicjowana przez przyczynowość sprawczą, dokonuje się na linii Bóg–byt przygodny.

Jeśli przeakcentujemy Bożą transcendencję w przypadku przyczynowości sprawczej, to ograniczymy w ten sposób relację między Bogiem a światem do niezbędnego minimum, czyli do *creatio ex nihilo* bez kreacjonizmu typu *creatio continua*. Jeżeli natomiast przeakcentujemy „siłę” relacji między Bogiem a światem, to może to doprowadzić do pominięcia transcendencji Boga, a co za tym idzie do panteizmu bez *creatio ex nihilo*. Trzeba tu zachować bardzo subtelny równowagę, gdyż mamy wiele warunków do spełnienia. Musimy pamiętać o Bożej transcendencji oraz o autonomii istnienia bytów przygodnych; o tym, że Bóg nie jest jednak Monadą zamkniętą w sobie i może działać niejako „na zewnątrz” siebie (np. stwarzając świat); trzeba pamiętać, że pomimo swojej autonomii istnienia, świat nie może sam siebie w tym istnieniu podtrzymywać i potrzebuje nieustannej interwencji od strony Boga udzielającego to istnienie. Problem pogodzenia tych wszystkich warunków ze sobą tkwi w nieskończonej różnicy, jaka jest pomiędzy Bogiem a światem. Chcąc zachować ich autonomiczność, trzeba pamiętać o totalnej zależności świata od Boga i to właśnie w samym istnieniu. Z pewnością sama natura przyczynowości Bożej pozostanie jednak wielką tajemnicą.

Pomocna w przezwyciężeniu problemu pogodzenia ze sobą współistnienia Boga i świata przy jednoczesnej zależności świata od Boga, jest teoria analogii bytu. Fabro uważał właśnie, że:

Partycypacja transcendentalna jest partycypacją analogiczną i wyraża nierówny, ale proporcjonalny do istoty (możliwości) udział bytów skończonych w Absolutcie. Stworzenia są zatem różno stopniowymi partycypacjami istnienia i innych doskonałości czystych, których pełnię stanowi Absolut. Tomasz, zdaniem Fabra, właśnie przy pomocy zasady partycypacji ukazuje (a nawet uzasadnia) stworzenie wszystkiego, co istnieje, przez Boga, oraz określa charakter boskiego przyczynowania. Partycypacja nie przeciwstawia się ani stworzeniu, ani przyczynowaniu; jest właśnie integralnym ich ujęciem<sup>61</sup>.

<sup>61</sup> Tamże, s. 80–81.

Przejdźmy teraz do drugiego rodzaju partycypacji wyróżnionego przez Fabra, czyli do partycypacji predykamentalnej.

Partycypacja predykamentalna polega na tym, że:

[...] obydwaj terminy relacji: partycypowany i partycypujący pozostają na poziomie bytu i substancji skończonej. [...]. Dotyczy to partycypacji gatunku w rodzaju, materii w formie, przypadłości w substancji. Partycypacja predykamentalna, która może być pierwotna (w relacji gatunek-rodzaj) lub wtórna (gatunek-indywiduum) odpowiada więc określeniu: posiadać częściowo, w przeciwstawieniu do posiadać całkowicie, a nie jak w przypadku partycypacji transcendentalnej: „być częściowo”, w stosunku do „być istotowo”<sup>62</sup>.

Relacja partycypacji predykamentalnej do transcendentalnej jest taka, że „Partycypacja predykamentalna suponuje, jako swoją podstawę metafizyczną, partycypację transcendentalną [...]”<sup>63</sup>. Partycypacja transcendentalna jest niejako bardziej ogólna, bo dotyczy każdego bytu z osobna bez wyjątku, ponieważ żaden byt stworzony nie może dawać sam sobie istnienia. W tym też sensie partycypacja transcendentalna jest fundamentem. Partycypacja predykamentalna zaś nie dotyczy samego istnienia bytów stworzonych, ale ich sposobu istnienia. Im niższy ten sposób istnienia, tym dany byt można określić jako bardziej partycypujący, im zaś wyższy stopień istnienia, tym byt jest bardziej partycypowany. Dzięki partycypacji predykamentalnej można powiedzieć, że byt przygodny może być partycypowany. Dzieje się tak dlatego, że partycypacja predykamentalna dotyczy relacji pomiędzy bytami, a więc są to relacje horyzontalne, a nie typu wertykalnego stworzenie-Bóg. W tym też sensie partycypacja predykamentalna jest relatywna, bo tu każdy byt może być partycypowany lub partycypujący, a partycypacja transcendentalna jest zawsze bezwzględna.

Streśćmy teraz teorię partycypacji według Fabra. „Pierwszą implikacją jest to, że tomistyczna partycypacja pokazuje całkowitą zależność stworzenia od Stwórcy we wszystkich jego doskonałościach, włączając jego pierwszą doskonałość: akt istnienia”<sup>64</sup>. Całe stworzenie zależy od Boga wliczając w to (zwłaszcza) istnienie. Oto pierwszy wniosek płynący z teorii partycypacji.

„Drugą implikacją dzieła Fabra jest to, że tomistyczna partycypacja pokazuje i potwierdza realną różnicę między istotą a istnieniem

<sup>62</sup> Tamże, s. 81.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> J. Rziha, dz. cyt., s. 12: „The first implication is that Thomistic participation shows total dependence of creation on God for all of its perfections, including its first perfection: its act of being”.

w bycie (*esse*)”<sup>65</sup>. Właściwie, to druga implikacja powinna być pierwszą, wbrew temu, co mówi J. Rziha. Nie można bowiem stwierdzić, że stworzenie totalnie zależy od Boga razem z istnieniem bez wiedzy, dlatego nie mogłoby być inaczej. Nie może być inaczej ze względu na wewnętrzną strukturę bytu, w której jest „the real distinction between essence and the act of being (*esse*)”. Nie można twierdzić, że złożenie z istoty i z istnienia jest pochodną zależności od Boga, gdyż aby odkryć istnienie Boga, trzeba najpierw zbadać, czym jest rzeczywistość, jak ona istnieje. Spotykamy tu dwa porządki: metafizyczny i epistemologiczny. W porządku metafizycznym jest rzeczywiście tak, że struktura ontyczna bytów przygodnych jest pochodną ich stworzenia przez Boga. Bóg nie może stwarzać bytów inaczej, jak złożonych z istoty i istnienia, bo musiałby stwarzać byty równe sobie. W porządku teoriopoznawczym jednak, człowiek najpierw poznaje świat stworzony, a dopiero później Boga. Św. Tomasz zadając pytanie, czy istnienie Boga jest samo z siebie jasne, odpowiada:

Sądzę więc, że zdanie: Bóg jest, samo w sobie jest oczywiste, czyli jasne samo z siebie; a to dlatego, że tu orzeczenie i podmiot są jednym i tym samym; jak to bowiem niżej uzasadnimy, Bóg jest swoim istnieniem. Ponieważ jednak my nie wiemy o Bogu, czym jest, dlatego dla nas zdanie to nie jest jasne samo z siebie, ale domaga się udowodnienia; udowodnienia tego dokonujemy za pomocą rzeczy, które, choć w swojej naturze są nam mniej znane, są jednak dla nas bardziej znane, jako skutki<sup>66</sup>.

Trudno więc zgodzić się z twierdzeniem, że wiedza dotycząca natury rzeczywistości jest pochodną wobec stwierdzenia Bożego istnienia.

Trzecią implikacją z teorii partycypacji według Fabra jest to, że byty stworzone są podobne do Boga, ale tylko analogicznie:

[...] pojęcie partycypacji pozwala nam powiedzieć, że wszystkie stworzenia są jak Bóg analogicznie, bo stworzenia nie są tego samego rodzaju czy gatunku jak Bóg, ale są tylko jak Bóg przez partycypację. Partycypacja pozwala na analogiczne podobieństwo, ale wyklucza jednoznaczność tożsamość, ponieważ w bytach stworzonych doskonałości są ograniczone, złożone i mnogie, natomiast w Bogu są nieograniczone, niezłożone (proste) i są czymś jednym (stanowią jedność)<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Tamże, s. 13: „The second implication of Fabro’s work is that Thomistic participation affirms the real distinction between essence and the act of being (*esse*)”.

<sup>66</sup> *Sth*, I, q. 2, a. 1.

<sup>67</sup> J. Rziha, dz. cyt., s. 13–14: „[...] the notion of participation allows us to say that all created things are like God analogously because creatures are not of the same species or genus as God, but are only like God by participation. Participation allows for an analogical likeness, but excludes a univocal sameness because perfections are limited, composite, and many in creatures but unlimited, simple and unique in God”.



Kwestia analogii jest bardzo ważna, pozwala bowiem uniknąć monistycznej interpretacji rzeczywistości. Jeżeli pomiędzy Bogiem a stworzeniem istnieją pewne cechy wspólne, to zawsze w sposób analogiczny, a nie jednoznaczny. Jednoznaczność oznacza bowiem brak różnicy, a w przypadku Boga i stworzenia zawsze ona będzie.

Ostatnia implikacja dotyczy tego wszystkiego, co wynika z partycypacji predykamentalnej.

Ostatnią implikacją, którą odnotowuje Fabro jest to, że Tomasz używa pojęcia partycypacji nie tylko do wyjaśnienia pierwszego aktu stworzenia – substancjalnego *esse* – ale też do wyjaśnienia późniejszych aktów, które są dodatkowo dodane do tego pierwszego aktu<sup>68</sup>.

Te wszystkie dodane własności bytów do ich *esse*, można nazwać przypadłościami. Partycypacja wyjaśnia także zależności między substancją a przypadłościami. W interpretacji Fabra przypadłości są zakorzenione w substancjalnym *esse*: „Substancjalne *esse* dotyczy pierwszego aktu istoty. Dotyczy wszystkich tych partycypowanych doskonałości, które stworzenie posiada w naturalnym wymiarze, którego naturalna forma partycypuje w *esse*. [...]. Te dodatkowe doskonałości nie zmieniają zasadniczego sposobu istnienia bytu, ale jedynie względnie (ludzie zarówno z miłością czy bez niej wciąż są ludźmi)”<sup>69</sup>. Chociaż prawdą jest, że przypadłości nie zmieniają sposobu bycia substancji, trudno nie odnieść wrażenia, że ograniczenie istnienia przypadłości do istnienia substancji jest konsekwencją podziału istnienia na egzystencję i *esse ut actus essendi*, co nie jest jednak usprawiedliwione. Generalnie jednak, w swych najważniejszych kwestiach, interpretacja teorii partycypacji w wydaniu Fabro jest zgodna z tomizmem.

#### 4. B. MONTAGNES I JEGO WKŁAD W ROZUMIENIE PARTYCYPACJI

Przedstawmy jeszcze stanowisko jednego autora, B. Montagnes’a, którego nawiązania do Geigera i Fabra oraz własne ujęcie problemu

<sup>68</sup> Tamże, s. 14: „The final implication that Fabro notes is that Thomas uses of notion the participation not only to explain the first act of a creature – substantial *esse* – but also to explain further acts that are superadded to this first act”.

<sup>69</sup> Tamże: „Substantial *esse* refers to the first act of the essence. It refers to all those participated perfections that the creature has naturally to the extent that its natural form participates in *esse*. [...]. These additional perfections do not change a creature’s mode of being substantially but only relatively (humans both with and without love are still both humans)”.

partycypacji jest szczególnie ciekawe ze względu na problematykę inteligibilności bytu. Montagnes, podobnie jak Geiger, stara się wytłumaczyć, na czym polega stosunek partycypacji pomiędzy jednym bytem partycypowanym (Bogiem) a wielością bytów partycypujących (stworzeniem):

Skoro byt jest stopniowo partycypowany w bycie, który jest przez istotę, wobec tego mamy tu naraz do czynienia nie tylko z różnorodnością istotową bytów partycypujących i jednością bytową w odniesieniu do bytu pierwszego, ale i z rzeczywistą jednością. Byty różnorodne uczestniczą w doskonałości bytu pierwszego. Otóż uczestniczyć, to znaczy łączyć się i jednoczyć z tym, co pierwsze. Jedność analogiczna i jedność partycypacji spotykają się tutaj w tym punkcie tłumacząc zarazem wielość i jedność bytu i wzajemne powiązanie jedności i wielości<sup>70</sup>.

A zatem, Bóg jednoczy ze sobą wszystkie byty jako ich źródło, byt partycypowany, ale jest to jedność analogiczna, co jest bardzo ważnym stwierdzeniem. Na czym ta analogiczna jedność polega? Według Montagnes'a:

[...] jedność analogiczna związana jest z bytem pierwszym na tej samej zasadzie, co wszystkie inne byty różne od bytu pierwszego, mianowicie poprzez zależności przyczynowe, ściślej przez przyczynę sprawczo-wzorczą<sup>71</sup>.

Jeśli chodzi o samą przyczynowość, to według filozofa Tomasz wyróżnia jej dwa rodzaje. Pierwszy typ partycypacji to partycypacja przez ograniczenie formalne, czyli przez podobieństwo, który to rodzaj – według Montagnes'a – był obecny w pierwszym okresie twórczości Tomasza<sup>72</sup>. Natomiast w dojrzałym okresie Tomasz optował za przyczynowością sprawczą<sup>73</sup>. Zaczniemy od przyczynowości przez podobieństwo. Co to znaczy, że dwa byty są podobne? Otóż podobieństwo to posiadanie tej samej formy, przy czym partycypacja jest wtedy, gdy jeden z bytów posiada formę w pełni i bez ograniczeń (*per essentiam*), a drugi tylko częściowo (*per participationem*), przez co zachodzi między nimi relacja naśladowania<sup>74</sup>. Nasuwa się pytanie, jak to naśladowanie ma się wobec relacji Bóg–stworzenia? Otóż związek Boga ze stworzeniami jest

[...] stosunkiem egzemplaryzmu i każdy z nich [byty przygodne – R. Sz.] naśladuje go [Boga – R. Sz.] zgodnie ze swoją naturą. Atrybuty Bytu Pierwszego znajdują się

<sup>70</sup> A. L. Szafrński, dz. cyt., s. 33.

<sup>71</sup> Tamże.

<sup>72</sup> Z. Zdybicka, dz. cyt., s. 83.

<sup>73</sup> Tamże, s. 83–84.

<sup>74</sup> Tamże, s. 84.

w pozostałych bytach jedynie cząstkowo *per aliquem modum imitationis et similitudinis*. Między Bogiem a stworzeniami nie zachodzi więc ani identyczność formy, ani radykalna różnica, lecz podobieństwo (analogia). Jest to podobieństwo jednostronne<sup>75</sup>.

Jest ważnym stwierdzeniem, że z jednej strony byty naśladują Boga, ale jednocześnie Jego atrybuty znajdują się w bytach. Dzięki temu można mówić o inteligibilności bytów przygodnych. Skoro bowiem byt przygodny nie posiada sam z siebie istnienia, to nie może dać sobie również tego, jak istnieje. Jedynie teoria partycypacji daje wyjaśnienie tego problemu, a zatem partycypacja jest racją uniesprzeczniającą inteligibilność bytów przygodnych. Naśladowanie jest jednostronne, co pociąga za sobą analogię. Ta jednostronność bierze się stąd, że byt partycypowany sam nie może naśladować bytu partycypującego. Analogia zaś jest rezultatem braku identyczności pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Orzekając coś o Bogu na podstawie stworzeń, należy pamiętać o niezwykle nikłym podobieństwie między stworzeniem a Bogiem. Różnica ta jest radykalna, ale jednak nie na tyle, aby nie dało się o Bogu nic powiedzieć. Trzeba się odwołać do analogii.

Montagnes, chcąc pokazać bardziej szczegółowo zależności stworzenia od Boga, wyróżnia dwie rodzaje przyczynowości: jednoznaczną i wieloznaczną.

Przyczynowość jednoznaczna zachodzi wówczas, gdy przyczyna i skutek znajdują się w tej samej płaszczyźnie ontycznej. Przyczynowość jest wieloznaczna, kiedy zachodzi istotna nierówność między przyczyną i skutkiem: wówczas podobieństwo nie jest obustronne. Gdy chodzi więc o przyczynowość Boga, posiadałaby ona charakter przyczynowości wieloznacznej<sup>76</sup>.

Również podobieństwo jest dwojakiego rodzaju z powodu dwóch możliwości występowania przyczyny w skutku.

Obecność wirtualna ma miejsce wówczas, gdy przyczyna powoduje skutki dzięki innej formie niż forma skutku. Obecność formalna natomiast zachodzi wtedy, gdy przyczyna przekazuje w działaniu skutkowi formę „umniejszoną”, ale wewnętrznie podobną. W relacji Bóg – stworzenia można mówić o jednym i drugim podobieństwie w zależności od tego, czy weźmie się pod uwagę doskonałości transcendentalne, czy kwalifikacje kategoriałne bytów<sup>77</sup>.

Podsumowując prezentację badań Montagnes’a odnośnie partycypacji i podobieństwa, Zdybicka stwierdza:

<sup>75</sup> Tamże, s. 84–85.

<sup>76</sup> Tamże, s. 85.

<sup>77</sup> Tamże.

Ostatecznie można mówić o podwójnym podobieństwie bytów do Boga: 1) na mocy partycypacji, przez którą stają się podobne do jakiegoś atrybutu natury Bożej, 2) na mocy proporcjonalności, według której przypisujemy Bogu pewne nazwy metaforyczne. Partycypacja formalna przez niedoskonałe podobieństwo oraz podobieństwo proporcjonalne skutków stanowią dwa sposoby naśladowania Stwórcy przez stworzenia<sup>78</sup>.

Montagnes rozwija teorię partycypacji w interpretacji Geigera i Fabra. Podczas gdy Geiger skupiał się raczej na teoriopoznawczej stronie zagadnienia, a Fabro na metafizycznej, Montagnes zdaje się łączyć epistemologię i metafizykę. Daje to przyczynek do nauki o inteligibilności bytu, która pozwala przejść od metafizyki do epistemologii, aby zobaczyć, co wynika z teorii partycypacji w aspekcie teoriopoznawczym.

## 5. TEORIA PARTYCYPACJI A POZNANIE ISTNIENIA BOGA

Nietrudno zauważyć, że teoria partycypacji (metafizyczna) byłaby wręcz nie do pomyślenia bez Absolutu. Nawet gdy kładzie się akcent na podobieństwo bytu partycypującego do partycypowanego, a nie na zależność w istnieniu, to i tak kwestia istnienia Boga jest na pierwszym miejscu. Ograniczenie partycypacji tylko do sfery bytów przygodnych (materialnych zwłaszcza, gdyż nazwa „byt przygodny” ma sens wtedy, gdy uznaje się istnienie Boga), czyni z niej jakąś teorię fizyczną próbującą wyjaśnić mechanizm oddziaływań między ciałami. Ale to nie jest filozoficzna teoria partycypacji zainicjowana przez Platona. Warto zauważyć, że w filozofii Platona partycypacja zawsze wiązuje się między bytami materialnymi a światem idei. Bez odkrycia istnienia świata duchowego, partycypacja w filozoficznym sensie nie istnieje.

Gdy mówimy o partycypacji, nasuwa się nieustannie pytanie, po co Bóg w ogóle stworzył świat, a więc relację partycypacji? Odpowiada na to Tomasz, który twierdzi, że: „Nic innego nie skłania Boga do powołania stworzeń do bytu, jak tylko Jego dobroć, której chciał udzielić innym rzeczom na sposób upodobnienia ich do siebie [...]”<sup>79</sup>. Stworzenie, którego reprezentantem jest człowiek jako *imago mundi*, powinno powrócić do Boga, a relacja partycypacji jest niejako podtrzymywaniem przez Boga Jego woli do dokonywania się takiego powrotu. I tu

<sup>78</sup> Tamże.

<sup>79</sup> CG, II, 46.

pojawia się problem teoriopoznawczy. Na czym ten powrót miałby polegać? Otóż na poznaniu. Tomasz wyjaśnia:

Aby więc podobieństwo do Boga istniało w rzeczach doskonale, według wszelkich możliwych sposobów, trzeba było, by dobroć Boża udzieliła się rzeczom przez podobieństwo nie tylko co do istnienia, lecz i co do poznawania. Poznawać zaś dobroć Bożą może tylko intelekt. Trzeba więc było, by istniały stworzenia obdarzone intelektem<sup>80</sup>.

Wracając do Boga człowiek się do Niego jakoś upodabnia, ale do tego potrzebuje intelektu. Jeżeli tak jest, to i charakter poznania musi być szczególny, tzn. konieczny, bo inaczej cel stworzenia stałby pod znakiem zapytania, jako że człowiek nie byłby z natury zdolny do ostatecznej afirmacji istnienia Boga, a przecież to jest cel stworzenia. Konieczność jest jednak cechą poznania apriorycznego, które – jak się wydaje – jest sprzeczne z epistemologią tomistyczną. Czy aby na pewno?

Kluczem do rozwiązania problemu jest teoria partycypacji. Rozpatrując aprioryzm w świetle tej teorii, nie trzeba łączyć go z kantyzmem. Taki kantowski aprioryzm słusznie odrzucił M. A. Krapiec. U twórcy lubelskiej szkoły filozofii klasycznej *a priori* jest „postrzegane jako coś, co zamyka podmiot poznający w obrębie własnych myśli i nie pozwala wyjść na zewnątrz, do realnego świata. Takie rozumienie *a priori* jest w zasadzie kantowskie. To Kant twierdził, że podmiot poznający jest panem w stosunku do przedmiotu poznawanego, a nie uczniem, bo podmiot poznający narzuca przedmiotowi swoje mniemania o nim, więc *de facto* nie poznaje przedmiotu, ale swoje o nim wyobrażenia”<sup>81</sup>. Wydaje się, że Krapiec przyjął i jednocześnie odrzucił Kantowskie rozumienie aprioryzmu. Krapiec traktował aprioryzm Kantowski jako jedynie możliwy. Nie jest to jednak prawdą.

W średniowieczu możemy spotkać zupełnie inne rozumienie aprioryzmu. Filozofowie średniowiecza rozumieli *a priori* jako rozumowanie wychodzące w przesłankach od przyczyn, w konkluzji zaś wnioskujące o skutkach, a więc tak naprawdę jako rozumowanie zgodne z kierunkiem zależności rzeczowej<sup>82</sup>. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> R. Szopa, *Teoriopoznawcze modele nabywania wiedzy na przykładzie pojęć: natywizm, a priori, a posteriori*, „*Perspectiva – Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*”, nr 2/17(2010), s. 225–226.

<sup>82</sup> S. Kowalczyk, *Teoria poznania*, Sandomierz 1999, s. 75–76; Tenże, *A priori – a posteriori* [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 1, red. A. Maryniarczyk i in., Lublin 2002, s. 304.

móc doświadczać przyczyn. Na ich podstawie możemy mówić o wnioskach<sup>83</sup>. Nasuwa się pytanie, czy takie wnioskowanie o skutkach będzie miało cechy poznania koniecznego. I tu z pomocą przychodzi teoria partycypacji. Partycypacja człowieka w Bogu gwarantuje konieczność poznania. Oczywiście o ile zgodzimy się, że celem stworzenia był powrót człowieka do Boga jako *imago Dei*.

Zobaczymy zatem, co na temat aprioryzmu mówili Arystoteles i Tomasz. Czy u Arystotelesa znajduje się przyzwolenie na wiedzę *a priori*? Jeżeli uznamy, że wiedza *a priori* polega na wychodzeniu od znajomości przyczyn do skutków, to odpowiedź brzmi „tak”. Przytoczmy dwa teksty Arystotelesa odnośnie tego zagadnienia:

---

<sup>83</sup> Trzeba tu wyjaśnić bardzo ważną kwestię. Rozpatrując problematykę poznania Boga musimy pamiętać o porządku metafizycznym i teoriopoznawczym. W tym pierwszym, skutkiem jest oczywiście świat stworzony przez Boga. Dlatego poznając świat poznajemy skutki. Inaczej jest jednak w porządku teoriopoznawczym. Chcąc bowiem poznać, że istnieje Bóg, świat jest właśnie przyczyną poznania Boga. Mówiąc zatem o doświadczeniu przyczyn, mam na myśli rzeczywistość realnie istniejącą (tu: materialną). Ta sama rzeczywistość materialna jest raz skutkiem, a raz przyczyną. Gdyby świat nie mógł być przyczyną poznania Boga, to jedynym sposobem byłaby prawdopodobnie mistyka. Taką drogę do poznania Boga wskazuje np. M. J. Buckley, *Ateizm w sporze z religią*, przeł. M. Frankiewicz, Kraków 2009, s. 230–239. Doświadczenie mistyczne nie jest jednak intersubiektywnie przekazywalne, aby mogło aspirować do miana naukowego argumentu.

Jan Duns Szkot jest w zasadzie zgodny z argumentacją Tomasza za istnieniem Boga, czyli za argumentacją *quia*: „Bytu nieskończonego nie można dowieść propter quid z uwagi na nas, choć z natury terminów w niej używanych twierdzenie to można dowieść propter quid; dla nas jednak twierdzenie to można dowieść quia, wychodząc od stworzeń” – J. D. Szkot, *Opus oxoniense*, I, 2, 2 [w:] S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2011, s. 770. Nie można jednak udowodnić istnienia Boga przechodząc bezpośrednio od stworzeń – S. Swieżawski, dz. cyt., s. 770.

Warto wspomnieć tu o dowodzie ontologicznym św. Anzelm. Wydaje się być on typowo apriorycznym rozumowaniem. Anzelm był oskarżany przez Gaunilona, że nie przestrzegał zasady *de posse ad esse non valet illatio* – „ze stanów możliwościowych nie ma przejścia do stanów rzeczywistych” – T. Grzesik, *Anzelm z Canterbury*, Warszawa 2004, s. 70. Wydaje się, że zarzut ten jest słuszny, jako że Anzelm „w pewien sposób wymusza rzeczywiste istnienie Boga, pod groźbą sprzeczności” – Tamże, s. 74. Trzeba jednak pamiętać o jednym: Anzelm już przed skonstruowaniem swego dowodu zakłada prawdziwość Objawienia. Dowód Anzelm opiera się na wierze, gdyż grzech pierwotny osłabił siły poznawcze człowieka i teraz potrzebuje łaski wiary – S. Swieżawski, dz. cyt., s. 443. Anzelm zaczynając od modlitwy tak mówi: „Teraz, serce moje całe, teraz mów do Boga: <<Oblicza Twojego szukam, Panie>> (Ps 26, 8). A Ty, Panie, Boże mój, ucz już me serce, gdzie i jak może Ciebie szukać, gdzie i jak może Ciebie znaleźć” – Anzelm z Canterbury, *Proslogion* [w:] T. Grzesik, dz. cyt., s. 154.

1) Przesłanki wiedzy muszą być prawdziwe, pierwotne (πρωται), bezpośrednie, lepiej znane, wcześniejsze (od wniosku) i muszą być jego przyczyną. [...] przesłanki muszą być pierwsze i przyjęte bez dowodu, w przeciwnym razie będą wymagały dowodu dla swego uznania. [...] przesłanki będące przyczynami wniosku muszą być i lepiej znane i wcześniejsze od niego<sup>84</sup>;

2) [...] nie wszelka wiedza jest demonstratywna, gdyż znajomość przesłanek bezpośrednich jest niezależna od dowodu, a konieczność tego jest oczywista, skoro bowiem musimy znać pierwsze przesłanki, na których opiera się dowód, i skoro cofanie musi się zatrzymać na przesłankach bezpośrednich, to muszą być one niedowodliwe. [...] nie tylko istnieje wiedza naukowa, ale także jakiś jej początek, dzięki któremu można poznać twierdzenia końcowe<sup>85</sup>.

Arystoteles przypomina także, że „dusza jest z natury uzdolniona do podejmowania takich procesów”<sup>86</sup>.

Po lekturze powyższych fragmentów nasuwa się pytanie o koncepcję *tabula rasa*, którą uznaje Stagiryta<sup>87</sup>. Wydawałoby się, że skoro umysł jest *tabula rasa*, to nie może znać czegoś przed zdobyciem jakiegokolwiek wiedzy. Tymczasem Arystoteles twierdzi, że przesłanki są znane wcześniej. Jak to możliwe? Otóż pojęcie *tabula rasa* nie jest tak jednoznaczne jakby się wydawało. Można wyróżnić co najmniej dwa znaczenia tego pojęcia: względne i bezwzględne. *Tabula rasa* w bezwzględnym sensie oznaczałoby, że intelekt jest zupełnie pusty, że nie przejawia żadnych czynności sobie właściwych, dopóki nie ma kontaktu – poprzez zmysły – z przedmiotem poznania. A i w tym wypadku umysł jest bierny w poznawaniu. Arystoteles jednak „nie chce powiedzieć, że intelekt jest *tabula rasa bezwzględnie*, lecz przeciwnie – mówi, iż *potencjalnie jest on wszystkimi poznanymi przedmiotami*, a to znaczy, że jest *pozytywną zdolnością do ich ujęcia*”<sup>88</sup>. Co to jednak znaczy, że „znajomość przesłanek bezpośrednich jest niezależna od dowodu”? Oznacza to, że intelekt spełnia istotną rolę w poznaniu, nie jest jedynie biernym tworzywem, ale także sam spełnia czynności poznawcze. Co na to powie św. Tomasz?

Doktor Anielski odnośnie aprioryzmu wypowiada się następująco:

<sup>84</sup> Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak [w:] *Dziela wszystkie*, t. 1, Warszawa 2003, 72a.

<sup>85</sup> Tamże, 72b.

<sup>86</sup> Tamże, 100a.

<sup>87</sup> Arystoteles, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Γ 4, 429 a 30-430 a 2 [w:] *Dziela wszystkie*, t. 3, Warszawa 2003.

<sup>88</sup> G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Słownik, indeksy i bibliografia*, t. V, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2002, s. 152.

Otóż, co jest jasne, jak polem pracy rozumu spekulatywnego są dociekania teoretyczne, tak polem pracy rozumu praktycznego jest sfera działania. Zatem z natury musimy mieć wszczepione w nas zarówno podstawowe zasady czy początki myślenia w dziedzinie spekulatywnej, jak i w dziedzinie postępowania czy działania. Otóż pierwsze początki czy też zasady myślenia w dziedzinie spekulatywnej, wszczepione nam przez naturę, nie należą do jakiejś specjalnej władzy, ale do specjalnej sprawności [...] <sup>89</sup>.

W innym miejscu Akwinata twierdzi, że:

[...] możemy poznać z prawdy tylko tyle, ile zostanie wywiedzione przez nas z pierwszych zasad i ile poznamy na podstawie światła intelektualnego. Te jednak rzeczy mogą ujawnić zawartą w nich prawdę jedynie ze względu na to, o ile są jakimś podobieństwem owej pierwszej prawdy, ponieważ właśnie na tej podstawie odznaczają się one jakąś niezmiennością i pewnością <sup>90</sup>.

Powyższe teksty wskazują, że wiedza *a priori* była respektowana zarówno przez Arystotelesa, jak i Tomasza. Ten ostatni uważa nawet, że zasady myślenia są specjalną sprawnością, a więc niejako są wrodzone. Zanim zostaną wymienione cechy wiedzy *a priori* i zanim zostanie

---

<sup>89</sup> *Sth*, I, q. 79, a. 12. Warto w tym miejscu dokonać rozróżnienia pomiędzy *ratio* i *intellectus* według Tomasza. *Ratio* to treść pojęciowa, która „nie pochodzi tylko z rozumiejącego intelektu (*ex parte ratiocinantis*), lecz i z właściwości samej rzeczy [...]”. Wyjaśniając, czym jest wymieniana tu treść pojęciowa, Akwinata precyzuje, że chodzi o to, czego dowiaduje się intelekt ze znaczenia jakiejś nazwy. Tak rozumiana *ratio* to najczęściej definicja rzeczy – jednakże to, co – [...] nie ma właściwej definicji, ma swoją treść pojęciową” – P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 2008, s. 251–252. A jak się ma treść rzeczy do intelektu? Otóż „zarówno <<intencja>>, którą oznacza treść pojęciowa, jak i pojęcie, które jej odpowiada, znajdują się w duszy (umyśle) jako swoim podmiocie. Można jednak powiedzieć, że są one również w rzeczy, o ile jest w niej coś, co odpowiada pojęciu, tak jak oznaczane odpowiada znakowi” – Tamże, s. 252. Można zatem dojść do konkluzji, że „wszędzie tam, gdzie św. Tomasz mówi o pojęciu (*conceptio*), treści pojęciowej (*ratio*), intencji (*intentio*) i nazwie (*nomen*), ma na myśli coś, co podmiotowo przynależy do intelektu – choć w bliższy lub dalszy sposób może (nie musi) mieć podstawę w rzeczy. W konsekwencji – tam, gdzie podstawowym sposobem objaśniania transcendentaliów jest wyróżnianie ich *ratio*, chodzi o myślane intencje transcendentalne” – Tamże, s. 253.

Ma to istotne znaczenie dla wyjaśnienia sposobu poznania pierwszych zasad. Okazuje się bowiem, że treść pojęcia i rzeczy odpowiadają sobie (choć nie muszą). Widać tu bardzo wyraźnie związek intelektu i rzeczywistości przezeń poznawanej, niejako naturalne przystosowanie do poznania świata. Nie jest zatem tak, że umysł jest jakimś absolutnym *tabula rasa*, ale raczej istotowo przynależy do przedmiotu swego poznania od samego początku.

<sup>90</sup> Tomasz z Akwinu, *Zagadnienia rozmaite* XXIII, w: <http://www.toeinai.republika.pl/poznanie.htm>, 20.05.2013.



pokazany związek aprioryzmu z natywizmem (co sugerował już św. Tomasz, jak to widać powyżej) i teorią partycypacji, odpowiedzmy na pytanie, dlaczego aprioryzm jest dzisiaj tak obarczony kantyzmem.

Filozof z Królewca zmienił znaczenie niektórych terminów używanych w scholastyce, co doprowadziło ostatecznie do ukształtowania się jego własnej filozofii<sup>91</sup>. Redefinicja scholastycznej nauki o transcendentaliach była przełomem dla doktryny Kanta o wiedzy transcendentalnej<sup>92</sup>. Owo przededefiniowanie nastąpiło już w 1770 roku w pracy *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, gdzie z pozycji tradycyjnej metafizyki ustalił Kant nową terminologię filozofii transcendentalnej<sup>93</sup>. Oprócz redefinicji „transcendentalności”, Kant dokonał zmiany znaczenia innych pojęć z filozofii klasycznej<sup>94</sup>, m.in.: *mundus intelligibilis, compositum reale, sensitive cogitata, intellectualia, sensibilia, conceptus intelligibilis, idea, repraesentatio, conceptus, entia ab alio, coniunctio, sustentatio*. Na czym właściwie polega różnica między Kantem a scholastyką? Dotyczy

[...] zmiany płaszczyzny rozumienia transcendentalności. Otóż pojęcia transcendentalne („jedno”, „dobro”, „prawda”) traktowane były w scholastyce jako elementy esencjalne i pierwsze zasady samego bytu (*prima principia*), podczas gdy w filozofii I. Kanta [...] pojęcia transcendentalne pełnią wyłącznie rolę jak gdyby logicznych kryteriów i apriorycznych operatorów podmiotu poznającego<sup>95</sup>.

<sup>91</sup> R. Goczał, *Onto-teo-logia. Status bytu realnego i myślnego w metafizyce Francisco Suáreza*, Warszawa 2011, s. 403.

<sup>92</sup> Tamże.

<sup>93</sup> Tamże, s. 404.

<sup>94</sup> Tamże.

<sup>95</sup> Tamże, 405. Można jednak spotkać już w okresie średniowiecza nieco inne określenie transcendentaliów. Duże znaczenie miał tu Albert Wielki, którego ujęcie transcendentaliów było poniekąd platońskie. Albert pisze tak: „Dicendum quo sicut ens, unum et verum eo quod primae intentiones sunt, nec una differentia dictae, de entibus omnibus necesse est multipliciter dici” – Albertus Magnus, *Opera omnia*, XXXIV: *Summa theologiae*, Münster 1978, I, 6, 26. W ujęciu Alberta transcendentalia to również *primae intentiones*, a więc jako pierwsze znaczeniowe odniesienia umysłu. Nie jest to dziwne, gdyż Albert wyżej ceni Platona niż Arystotelesa – S. Swieżawski, dz. cyt., s. 627. Poza tym Albert bazując na Boecjuszu „nie ma wyodrębnionego zdania na temat realnej różnicy między istotą a istnieniem [...]” – M. A. Krąpiec, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 2000, s. 356. Oznacza to, że Albert miał inne pojęcie transcendentaliów niż Tomasz. Albert był jednak prekursorem, a jego myśl metafizyczna była później rozwijana, zwłaszcza przez Tomasza. Celem Kanta było zaś odrzucenie metafizyki, uznając ją za „pienę utrzymującą się na powierzchni” – I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 1993, s. 24–26.

W *Krytyce czystego rozumu* Kant mówi jasno, że pojęcia transcendentalne pochodzą od rozumu i nie są dane w zmysłach<sup>96</sup>.

Kant zmienił zatem znaczenie aprioryzmu i zdaje się, że ta zmiana pokutuje do dzisiaj. Oczywiście stwierdzenie takie jest zasadne z punktu widzenia filozofii klasycznej (tomistycznej). Skoro dla Kanta transcendentalia są apriorycznymi operatorami podmiotu poznającego, to nie ma w jego filozofii miejsca na indukcję, która jest warunkiem zaistnienia myśli, samym jej korzeniem i *heureka*<sup>97</sup>. Indukcja wiąże się zaś z poznaniem istnienia bytów realnie istniejących poza umysłem. Istnienie jest pierwsze w porządku epistemicznym<sup>98</sup>. U Kanta jest jednak inaczej. Dla niego transcendentalia to nie *modi essendi*, ale właśnie własność umysłu. Dlatego można powiedzieć, że wraz ze zmianą znaczenia transcendentalności Kant odciął się od egzystencjalnej koncepcji bytu, a aprioryzm nie oznaczał już poznania wnioskującego o skutkach na podstawie przyczyn, ale poznanie przed doświadczeniem.

Tymczasem aprioryzm można rozumieć inaczej – jak to wyżej zostało pokazane. Jakie są zatem cechy wiedzy *a priori* rozumianej nie po–Kantowsku? Wymieńmy je:

1) muszą istnieć „nie-empiryczne stany rzeczy uprawomocniające ten rodzaj wiedzy”<sup>99</sup>. Oczywiście nie oznacza to, że owe nie-empiryczne stany rzeczy nie są zakorzenione w doświadczeniu, ale że jako takie mają nie-zmysłową naturę. W przypadku filozofii Boga i metafizyki, takim nie-empirycznym stanem rzeczy może być partycypowanie bytu przygodnego w Absolucie. Nie obserwujemy przecież samego partycypowania czy podtrzymywania w istnieniu przez Boga bytów przygodnych. Mimo to wiemy, że partycypacja ciągle zachodzi. Nasza wiedza – jak to wcześniej już było pokazane – opiera się na doświadczeniu, ale sam proces partycypowania wymyka się doświadczeniu;

2) konieczność i „ściska ogólność”<sup>100</sup>. Ta cecha wiąże się organicznie z poprzednią. Jeżeli człowiek posiada wiedzę pewną i ogólną, to „Bezwyjątkowość jej obowiązywania nie może być rezultatem skończonego ciągu obserwacji prowadzących do indukcyjnego uogólnienia”<sup>101</sup>.

<sup>96</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu. Przedmowa do drugiego wydania*, przeł. R. Ingarden, Warszawa 1957, B384.

<sup>97</sup> M. A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 199.

<sup>98</sup> Tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1984, s. 107.

<sup>99</sup> S. Judycki, „Wiedza *a priori*” – struktura problemu, „Roczniki filozoficzne” nr 46/47 (1998/1999), s. 10.

<sup>100</sup> Tamże, s. 11.

<sup>101</sup> Tamże.

Ale nie można twierdzić, że „źródło tej prawdy mogłoby znajdować się w idealizacyjnej zdolności naszego umysłu [...]”<sup>102</sup>. Konieczność i ścisła ogólność wiedzy *a priori* pochodzi zatem z jednej strony z umysłu, ale nie jest idealizmem. Dla Kanta zaś wiedza *a priori* nie dotyczyła świata samego w sobie, ale zjawisk, co dawało bardzo okrojony obraz pozycji epistemicznej człowieka<sup>103</sup>.

Te dwie cechy wiedzy *a priori* sprawiają, że jej istnienie „nie jest więc głównie problemem subiektywizmu czy idealizmu, lecz sporem o pozycję epistemiczną człowieka w świecie”<sup>104</sup>. Wiedza *a priori* posiada ontyczne korelaty, co w przypadku Kanta zostało pominięte<sup>105</sup>.

## 6. PODSUMOWANIE

Teoria partycypacji jest najbardziej ogólną teorią filozoficzną próbującą całościowo opisać relacje między Bogiem i światem. Totalna zależność stworzeń od Boga rozciąga się także na ludzkie poznanie. Teoria partycypacji pozwala powrócić do podstawowego znaczenia aprioryzmu, nie wykluczając tym samym koniecznego charakteru ludzkiego poznania. Człowiek jako *imago mundi* wobec Boga jest w stanie rozpoznać z całą koniecznością istnienie Stwórcy. Nieustannie podtrzymując świat w istnieniu, Bóg potwierdza tym samym swoją wolę, aby stworzenie do Niego powracało na drodze rozumu. Zadanie to zostało dane człowiekowi. Aprioryzm jest tu niejako racją uniesprzeczniającą stworzenia świata. Bogu świat nie jest potrzebny, więc jedynym celem stworzenia go był człowiek. Dzięki wiedzy koniecznej, istota ludzka może spełniać cel stworzenia i wracać do swego Stwórcy. Jako istota wolna może też człowiek odrzucić Boga, ale nie może powiedzieć, że nie wie o Jego istnieniu.

---

<sup>102</sup> Tamże.

<sup>103</sup> Tamże.

<sup>104</sup> Tamże, s. 12.

<sup>105</sup> Tamże.

THE PROBLEM OF *A PRIORI* KNOWLEDGE IN THE LIGHT  
OF THE THEORY OF PARTICIPATION IN BEING

Summary

The medieval understanding of the *a priori* differed from that of Kant, for whom it meant knowledge prior to experience. Before Kant *a priori* knowledge was about causes and a *posteriori* knowledge about results. In this understanding necessity is a very important feature of the *a priori*. Both the *a priori* and the *a posteriori* begin from sensual cognition. But because *a priori* knowledge has the feature of necessity, it allows us achieve necessary results. Due to this, God as a logical result of causal cognition of the world is a necessary result of cognition. The theory of participation in turn tells us what is the source of the necessity of *a priori* knowledge: the world does not exist by itself but needs God, who sustains it in existence. According to Thomistic philosophy the world enables human reason to find traces of the Creator. Human reason was created by God to discover His existence, and according to St. Thomas Aquinas this is the principal aim of the created world.

*Rafał Szopa*