

Zofia Józefa Zdybicka

Teoriopoznawcze aspekty partycypacji transcendentnej (cz. II)

Studia Philosophiae Christianae 8/1, 179-217

1972

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA

TEORIOPOZNAWCZE ASPEKTY PARTYCYPACJI TRANSCENDENTALNEJ

cz. II

3. Transcendentalizm a partycypacja. 3.1. Separacja czy abstrakcja?
3.2. Niewystarczalność uniwersalizacji. 3.3. Zasada jedności bytu. 3.4.
L. B. Geigera dialektyka stopni bytu. 4. Analogia a partycypacja. 4.1.
Analogia atrybucji u C. Fabra. 4.2. Analogia transcendentalna unius
ad alterum według B. Montagnesa. 4.3. Transcendentalna analogia pro-
porcjonalności właściwej. 5. Zakończenie.

3. Transcendentalizm a partycypacja

3.1. Realizm, transcendentalizm oraz analogiczność ujęć po-
znawczych stanowią zasadnicze cechy poznania stwierdzają-
cego zachodzenie partycypacji bytu, czyli faktu, że wszystkie
byty niekonieczne istnieją na mocy swoistego udziału w ist-
nieniu Absolutu. W części pierwszej (por. *Studia Philosophiae
Christianae* 7/1971/1, 71—104) okazano, jak wielkie znacze-
nie dla zagwarantowania realizmu partycypacji ma przyjęcie
i uznanie prymatu sądów egzystencjalnych. Obecnie pozosta-
je do rozwiązania problem, czy i w jaki sposób można zapew-
nić transcendentalność pojęciu bytu, co stanowi sprawę za-
sadniczą dla ustalenia zasięgu partycypacji. Chodzi po prostu

o sposób utworzenia odpowiednio ogólnego pojęcia bytu jako bytu. Sprawa, jak wynika z uwag zamieszczonych w poprzedniej części, jest rozważana, dyskutowana i kontrowersyjna wśród teoretyków partycypacji tomistycznej, a nawet szerzej, wśród metafizyków w ogóle.

Pomijamy tu dyskusję na temat, czy metafizyczne pojęcie bytu jako bytu jest wynikiem procesu abstrakcji czy separacji¹. Alternatywne stawianie sprawy wydaje się być upraszczaniem bardzo złożonego, skomplikowanego i niezmiernie ważnego zagadnienia. Formowanie pojęcia bytu jako bytu — pierwszego, podstawowego, teoretycznego pojęcia metafizyki implikuje szereg różnorodnych procesów poznawczych, wśród których znajdują się czynności separowania, abstrahowania, intuicji intelektualnej, a nawet procesy rozumowania. Jeśli cały ten złożony proces poznawczy określa się terminem separacja, to czyni się to na zasadzie przydziału terminu a potiori parte albo dla podkreślenia, że czynności sążnienia a nie tylko pojęciowania, z którymi termin abstrakcja jest związany, odgrywają istotną rolę w poznawczym ujęciu bytu jako przedmiotu metafizyki.

Nie zamierza się tu dokładnie opisywać i precyzować sposo-

¹ Dyskusja taka toczy się od lat i do dziś brak wszechstronnego ujęcia tego zagadnienia. Za separacją (choć różnie rozumianą) jako sposobem ujęcia bytu opowiedzieli się: F. A. Blanché, *La théorie de l'abstraction chez saint Thomas d'Aquin*, w: *Mélanges Thomistes*, Paris 1934, 237—251; L. B. Geiger, *Abstraction et séparation d'après saint Thomas*, *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 31 (1947) 3—40 oraz tenże, *De l'unité de l'être*, tamże, 33 (1949) 3—14; I. D. Robert, *La métaphysique science distincte de toute autre discipline philosophique selon saint Thomas d'Aquin*, *Divus Thomas* 50 (1947) 206—222; A. Mauer, *The Division and Method of the Sciences*, Toronto 1953; G. P. Klubertanz, *Introduction to the Philosophy of Being*, New York 1955; H. Renard, *What is St. Thomas' Approach to Metaphysics?* *The New Scholasticism* 30 (1956) 64—83; R. W. Schmidt, *L'emploi de la séparation en métaphysique*, *Revue Philosophique de Louvain* 58 (1960), *Le savoir spéculatif*, *Revue Thomiste* 48 (1948) 236—327 oraz tenże *Abstractio et separatio d'après un texte controversé de S. Thomas*, tamże, 328—339.

bów dochodzenia do pojęcia bytu jako bytu. To stanowi zagadnienie samo w sobie, podstawowe zresztą dla metafizyki i na naszym terenie szeroko omawiane. Zwróci się uwagę jedynie na te sprawy, które wiążą się z zagadnieniem partycypacji.

Klasyczny tekst Tomasza na temat separacji jako metody właściwej dla metafizyki² jest bardzo ogólny. Wskazuje jedynie na to, że separacja dokonuje się poprzez czynności sądzenia (nie pojęciowania), w których intelekt może ujmować stosunki zachodzące między bytami czy elementami bytów oraz, że ingerują sądy negatywne, ponieważ chodzi o oddzielenie złączonych elementów.

Skoro jednak separacja jest „odzielaniem” od siebie różnych elementów i wyraża się przede wszystkim w sądach negatywnych, to wolno wnioskować, że suponuje jakieś złączenie i jakieś sądy pozytywne dokonujące tego zjednoczenia. W tym miejscu powstaje właśnie trudność i zachodzą rozbieżności nawet między zwolennikami sądowej teorii ujęcia bytu. Mamy na myśli przede wszystkim Geigera. Fabro bowiem, chociaż ostatnio twierdzi, iż abstrakcja nie jest odpowiednim procesem poznawczego ujęcia bytu wewnętrznego złożonego z istoty i aktu istnienia, nie daje podstaw do twierdzenia, że separację uważa on za proces wystarczający³.

² „W czynnościach umysłu znajduje się potrójne oddzielenie (distinctio) pierwsze w związku z czynnością łączenia lub dzielenia (sądzenia), które właściwie nazywa się separacją i przysługuje metafizyce; drugie, w związku z czynnością formowania istoty rzeczy — abstrakcja formy od materii zmysłowej przysługująca matematyce i trzecie, w związku z tą samą czynnością — abstrakcja powszechności od konkretów, która przysługuje fizyce, a równocześnie występuje w każdej nauce; w każdej bowiem nauce pomija się cechy przypadłościowe, a ujmuje się cechy istotne”. In Boeth. de Trinit. V, 3.

³ Fabro w ogóle jest przeciwnikiem sądowej teorii poznania bytu i uważa, iż teksty Tomasza mówiące o tym, np. wyżej cyt. tekst In Boeth. de Trin. czy In I Sent., 37, 1, 3; 19, 5, 1 ad 7 pochodzą z nieodjrzałego okresu twórczości Tomasza i są wyizolowane z całego kontekstu jego wizji filozoficznej. Por. Participation et causalité, 67.

Geiger natomiast, chociaż był jednym z pierwszych tomi-
stów, którzy zwrócili uwagę na proces separacji, to jednak ro-
zumie on ją ciasno, jedynie jako procedurę oddzielania posz-
czególnych przejawów bytowości od „bytu” dokonaną przy
pomocy sądów negatywnych. Problemem nierozwiązanym po-
zostaje zaś sprawa genezy pojęcia bytu. Brakuje więc u Gei-
gera wskazania, na jakich wcześniejszych aktach poznawczych
opiera się czynność oddzielania kategorialnych przejawów by-
towości od bytu w ogóle. Chociaż Geiger mówi o transcenden-
talności pojęcia bytu, to jednak nie wyjaśnia jej podstaw.
Opisany przez Geigera proces separacji nie uwzględnia w by-
cie konkretnym zdwojenia na treść i istnienie, a więc pro-
wadzi mimo wszystko do abstrakcyjnego pojęcia bytu⁴.

Właśnie w porównaniu z ujęciami innych autorów okazuje
się jeszcze wyraźniej niezastąpiona rola sądów egzystencjal-
nych w całościowo ujętym procesie formowania pojęcia bytu.
One bowiem będąc czynnością zmysłowo-intelektualną, doko-
naną w wyniku bezpośredniego zetknięcia z rzeczywiście ist-
niejącymi bytami (konkretnymi) stwierdzają istnienie określo-
nych przedmiotów dostarczając w ten sposób materiału empi-
rycznego do dalszych analiz⁵. Przy pomocy sądów egzysten-
cjalnych afirmujemy istnienie wielu, posiadających różnorodne
kwalifikacje, przedmiotów⁶.

Najpierw należy dokonać analizy i interpretacji nagroma-
dzonego w sądach egzystencjalnych empirycznego materiału.
Operacja ta kierowana jest głównie pytaniem, „co stanowi

⁴ Por. *La participation*, 315—326 oraz wyżej cytowane artykuły po-
święcone zagadnieniu separacji.

⁵ W metafizyce chodzi już o sądy egzystencjalne wyraźnie i świa-
domie stwierdzające istnienie konkretnych przedmiotów.

⁶ Analizę sądów egzystencjalnych występujących w systemie meta-
fizyki przeprowadzają E. Gilson, *Byt i istota*, 216—272 oraz na wielu
wskazanych w pierwszej części miejscach M. A. Krąpiec. Rolę ich
w integralnym procesie separacji ukazuje zwłaszcza w *Metafizyce*,
86—100, *O realizm metafizyki*, 11—20. Na temat charakteru procesu
separacji por. także A. B. Stępień, *Wprowadzenie do metafizyki*, 51—58.

istotną treść bytu”? „co jest konieczne na to, by być bytem?”. Prowadzona pod tym kątem analiza może dotyczyć samej struktury sądów egzystencjalnych, jak i materiału zebranego przy ich pomocy.

Gdy chodzi o sprawę pierwszą, to właśnie analiza struktury sądów egzystencjalnych prowadzi do wykrycia istotnych elementów w bycie (w pierwszym etapie jeszcze wciąż w stanie załączkowym). Sądy egzystencjonalne stwierdzające istnienie różnego rodzaju konkretów, a więc sądy tego rodzaju jak: „Jan istnieje”, „ta książka istnieje”, „moje pojęcia psa istnieje”, małżeństwo Jana i Marii istnieje” itp. składają się z podmiotu, w którym zawsze jest nazwa jednostkowego przedmiotu oraz orzeczenia zawsze wyrażonego słowem „istnieje” lub „jest” (wziętego w funkcji egzystencjalnej). Zdania te można wyrazić symbolicznie „a istnieje”, przy czym a można zastąpić dowolną nazwą jednostkowego przedmiotu czy jego cechy, „istnieje” natomiast jest jakby „stałą”, tzn. powtarza się w każdym tego rodzaju sądzie.

Sama struktura sądów egzystencjalnych, dopuszczająca wielość podmiotów i jakby tożsamość orzeczenia, wskazuje na pewną specyficzną cechę danych empirycznych przedmiotów, mianowicie to, że w każdym z nich mamy do czynienia z zespołem konkretnych kwalifikacji treściowych ujętych w nazwie oraz z elementem odrębnym od treści stwierdzanym w orzeczeniu — „istnieje”. Analiza struktury sądu egzystencjalnego oraz faktu, że sądów tych jest wiele, prowadziłyby do dwóch przypuszczeń: odrębności elementu treściowego i aktualizującego treść oraz do wyróżnienia w stwierdzonych bytach tego, co kategoriałne i tego, co transcendentalne. Kategoriałność wyraża się w różnorodności zaszeregowania podmiotów. Transcendentalność natomiast ujawnia powtarzające się orzeczenie, które w przysługiwaniu różnym podmiotom przekracza ich typy.

Dalszą procedurę stanowi rozpatrywanie wzajemnego stosunku, jaki zachodzi między ujętymi w sądzie egzystencjalnym elementami. Ciągłe przy tym trzeba odwoływać się do

danych stanów rzeczywistości. W wyniku tej analizy dochodzi się do kilku wniosków: 1° konkretnie istnieją tylko poszczególne zespoły zdeterminowanych treści — tak jak to wyrażają sądy egzystencjalne; 2° „istnienie” jako takie nie jest koniecznie związane z danym konkretnym zespołem kwalifikacji; istnieją bowiem bardzo różnorodne, niekończące się zestawy treści. W każdym z nich istnienie pełni tę samą funkcję — urealnia, uaktualnia treść daną, ale jest inne, bo proporcjonalne do treści. Właśnie w zróżnicowaniach treściowych przedmiotów istniejących ujawnia się odrębność faktu bycia, faktyczności od samej treściowości (jako abstraktu); 3° stwierdzone w sądach egzystencjalnych istnienie jest transcendentne w podwójnym znaczeniu: przekracza daną treść konkretnego bytu jako beztreściowy akt aktualizujący wszelką treść oraz nie wyczerpuje się w poszczególnych danych zespołach kwalifikacji.

Dzięki całej tej refleksji analitycznej dokonuje się więc oddzielenia (separacji) elementu treściowego (kategorialnego) od elementu aktualizującego (transcendentalnego) treść w poszczególnym bycie oraz konstatuje fakt powtarzalności różnorodnych treści i aktów istnienia. Okazuje się więc że między tymi elementami nie zachodzi związek konieczny: nie musi istnieć coś czerwonego, bo istnieje to zielone, tamto żółte itp.; nie musi istnieć co materialnego, bo istnieje owo niematerialne itp.

Nie zachodzi wreszcie między treścią a istnieniem, mimo zjednoczenia w konkretności, absolutna tożsamość, bo w analizie łatwo te elementy oddzielamy. Gdyby treść przedmiotów i ich akt bytowy bezwzględnie utożsamiały się, wtedy jedna treść wyczerpałaby wszelką bytowość, panowałby absolutny monizm. Fakt powtarzania się „par” wyróżnionych w analizie elementów prowadzi do wniosku o względnej tożsamości dwóch, zawsze zjednoczonych w konkretności, elementów.

Sądy negatywne predykatywne oddzielają więc te elementy w bycie, które są zjednoczone w konkretności i zjednoczenie to było wyrażone przez sąd egzystencjalny, będący bezpośrednim

poznawczym „odtworzeniem” konkretności. Jeśli w sądzie egzystencjalnym nie zarysowała się „dwoistość”, „dwuelementowość”, „nietozsamość” treści i faktyczności wówczas nie byłoby podstaw do czynności „oddzielania”, separowania. Sądy egzystencjalne wydają się właśnie również z tej racji koniecznym punktem wyjścia procesu formowania pojęcia bytu jako bytu.

Na podstawie materiału empirycznego, zdobytego przy pomocy sądów egzystencjalnych i w wyniku przeprowadzonej kierowanej analizy i refleksji intelekt chwyt „treść bytu”.⁷ Dochodzi się więc do stwierdzenia, iż do „istoty” bycia bytem należy posiadanie konkretnej treści i istnienia. Pojęcie bytu jest więc równoważne z pojęciem „treści istniejącej”. Do istoty więc realnego bytu, a o taki tylko chodzi w metafizyce, należy wewnętrzne złożenie (utożsamienie względne) z konkretną (ale nie zdeterminowaną przez taką a nie inną kategorię) treści i współmiernego do niej aktu istnienia.

Pojęcie bytu jest wynikiem, jak okazano poprzednio, wielu operacji myślowych: analizy, refleksji, abstrakcji, separacji, syntezy, zakończonych aktem oczywistości intelektualnej⁸. Momenty abstrakcji występują nie tylko w tym, że określając afirmowane w sądzie egzystencjalnym przedmioty oznaczamy je nazwami ogólnymi uzyskanymi w procesie abstrakcji, np. pies, kot itp., ale i w samym tworzeniu pojęcia bytu. W analizie dostarczonego przez sądy egzystencjalne materiału (różnorodność przedmiotów) intelekt musi dokonać abstrakcji od poszczególnych zespołów cech i stwierdzić, że na to, aby

⁷ Używając wyrażenia „treść bytu” czy „istota bytu” mam na myśli nie istotne kwalifikacje treściowe, lecz czynnik konstytutywny bytu, bez którego byt nie byłby bytem.

⁸ Dla usunięcia nieporozumień istniejących co do sposobu tworzenia pojęcia bytu jako bytu należało by dokładnie omówić charakter i rolę każdej z tych czynności poznawczych implikowanych w procesie dochodzenia do pojęcia bytu. Wykraczałoby to jednak poza ramy niniejszego artykułu, wobec tego ograniczę się do kilku uwag na temat abstrakcji ze względu na to, że jest to sprawa najczęściej podejmowana w dyskusjach.

być bytem nie koniecznie trzeba być tą, tamtą, czy ową treścią, lecz trzeba być konkretną, w zasadzie dowolną treścią. Oprócz więc separacji, czyli oddzielenia poszczególnych treści od istnienia w ogóle, trzeba „uogólnić” samą „treściowość”: W pojęciu bytu ujmuje się tę treść jakby ogólnie (w sensie alternatywnym), a w desygnatach, które pojęcie bytu denotuje, jest ona zawsze w każdym przypadku inna, jak zresztą inny jest także akt istnienia. Abstrakcja od konkretnych kwalifikacji treściowych jest tu bardzo specjalna. Nie ujmuje się bowiem żadnych cech wspólnych wszystkim przedmiotom, tylko stwierdza się, że wspólne, powszechne jest to, że w każdym bycie zawiera się konkretna treść.

Takie przedstawienie sprawy różni się od stanowiska Ks. Kłósaka, według którego pojęcie bytu byłoby wynikiem procesu abstrakcji, nawet najszerszej rozumianej. Wprawdzie pisze on, że „gdy idzie o stwierdzenie, iż istnienie należy do bytu jako bytu, lub, że jest faktem, iż w wypadku pewnych typów bytu jest to istnienie realne, aktualne lub możliwe, nie jesteśmy w stanie tego dokonać inaczej, jak przy pomocy sądu, gdyż jedynie przy pomocy sądu możemy wyrazić, że tak a nie inaczej jest w rzeczywistości. Ale, gdy myślowo wyodrębnimy w bycie jako takim istnienie jako jego konstytutywny element aktualny, niczego jeszcze nie stwierdzając w przedmiocie tak potraktowanego istnienia, wtedy nie wychodzimy poza obręb poznania pojęciowego, obejmującego zawsze znaczenie pewnych wyrazów lub ich zestawienie nie będące zdaniem, które to znaczenia składają się na treści przedmiotowe o charakterze abstrakcyjnym”.⁹ Wydaje się, iż przy takim potraktowaniu sprawy genezy pojęcia bytu nie byłaby uwyrażniona podstawowa dwuelementowość bytu, cały jego dynamizm, aktualność, których nie da się ująć przy pomocy simplex apprehensio i dla których konieczna jest operacja złożona zarówno z abstrakcji, jak i innych aktów z sądzeniem

⁹ Por. cyt. art.

włącznie. Oczywiście w pojęciu bytu nie są zawarte sumarycznie poszczególne konkretne istnienia: jest ich bowiem niezliczona ilość w rozmaitych proporcjach. Ostatecznie potrzebne tu intelektualne uchwycenie tego, że „istotą” bytu jest konkretna treść istniejąca. Ale właśnie do tego nieodzowna okazuje się operacja sądzenia.

W wyniku więc złożonego procesu poznania dochodzi się do ukształtowania pojęcia bytu, które jest pojęciem teoretycznym, i technicznym metafizyki i nie należy go mieszać z pojęciem potocznym bytu, mimo, że zachodzi między nimi pewna odpowiedniość.¹⁰ „Niezwykłość” tego pojęcia spowodowana jest koniecznością równoczesnego ujęcia dwu heterogenicznych i w rozmaitych proporcjach zjednoczonych elementów bytu: treści i istnienia.

Znana jest dyskusja na temat struktury pojęcia bytu i innych transcendentaliów.¹¹ M. A. Krąpiec uważa, że jest to raczej sąd niż pojęcie, czy „pojęcie — sąd”, inni natomiast podważają słuszność takiego sformułowania. Otóż wydaje się, że w przypadku pojęcia bytu rozumianego jako treść istniejąca, a więc pojęcia bytu występującego w egzystencjalnej metafizyce zachodzi sytuacja złożona. Syntaktycznie „byt” jest to termin, który może być podmiotem lub orzecznikiem w zdaniu czy nawet stanowić jakiś jeszcze inny element strukturalny podstawowych twierdzeń (zasad) metafizycznych.

¹⁰ Podobnie ma się sprawa z pojęciem „rzeczy”, „coś”, „jedności” itp. Każdy człowiek w granicach swojej wiedzy potocznej posiada pojęcie bytu i inne wyżej wymienione pojęcia. Co do najbardziej pierwotnego sensu są one równoważne z pojęciem bytu, czy rzeczy występującymi w metafizyce, istnieje jednak między nimi ogromna różnica. Trzeba bowiem wielu czynności poznawczych, aby wyeksplikować metafizyczną zawartość z odpowiadających pojęć języka potocznego.

¹¹ Por. M. A. Krąpiec, *Transcendentalia i universalialia Roczniki Filozoficzne* 9 (1961), z. 1, 55—70 oraz S. Majdański, *O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*, tamże, 10 (1962) z. 1, 41—85.

¹² Jest to inna jedność niż wyrażana w sądach orzecznikowych a nawet w sądach egzystencjalnych, bo „spojęciowana”.

Natomiast w aspekcie sementycznym „byt” dotyczy konkretnych stanów rzeczowych, wskazuje równocześnie na jakąś treść i akt istnienia tzn. denotuje specyficznie konkrety istniejące, czyli treści istniejące, bo zarazem konotuje (treść konkretną) i jakby denotuje jej faktyczność (konkretnie istnienie). Pragmatycznie zaś jest to sąd, ponieważ posługując się terminem byt nie tylko wskazujemy na jakąś treść i jej istnienia, ale równocześnie afirmujemy (stwierdzamy) realizację (faktyczność) jedności tych czynników.¹²

3.2. Powstaje teraz problem, na jakiej podstawie utworzone w opisany sposób pojęcie bytu jako bytu obejmującego wszystko, co istnieje, czym więc usprawiedliwić, że jest ono pojęciem najogólniejszym i to nie tylko w sensie ogólności kategorialnej, jaka przysługuje pojęciom utworzonym w procesie abstrahowania, ale o zakresie nieograniczonym do żadnego rodzaju przedmiotów czyli w sensie transcendentnym.

Tu raz jeszcze ukazuje się odrębność procesu uniwersalizacji związanego z czynnością abstrahowania oraz transcendentalizacji, możliwej dzięki poznaniu sądowemu. Przy uniwersalizacji ujmuje się bowiem takie cechy desygnatów danego pojęcia, które realizują się w nich wszystkich, przysługują im wspólnie. Jeśli pojęcie bytu miało by być pojęciem uniwersalnym, a co za tym idzie jednoznacznym, aby objąć nim wszystkie istniejące byty trzeba by znaleźć jakieś wspólne kwalifikacje treściowe odnoszące się do całego universum bytowego. W zakresie kwalifikacji treściowych to, co istnieje jest jednak tak zróżnicowane, iż nie da się objąć wszystkiego bez reszty żadną cechą.¹³ Każde zresztą pojęcie utworzone w drodze abstrakcji nie może denotować nic, co wykracza poza dziedzinę przedmiotów, z której zostało wyabstrahowane. Nadto tworząc pojęcie bytu odseparowaliśmy istnienie do koniecznego powiązania się z wyłącznie taką a nie

¹³ Jeśli by było możliwe utworzyć abstrakcyjne pojęcie bytowości, to, mówiąc upraszczająco, jego treść byłaby tak uboga, że za Heglem można by twierdzić o niej, że zarówno jest jak też, że jej nie ma.

inną kategorią konkretnej treści. Z drugiej strony żadna abstrakcja nie mogła dotyczyć istnienia jako czegoś beztreściowego.

Po tych założeniach rodzi się konieczność, aby stworzyć pojęcie bytu nie tylko w drodze uniwersalizacji lecz tzw. transcendentalizacji. Dokonuje się ona gdy w nagromadzonym przez sądy egzystencjalne materiale empirycznym, w wyniku szeregu wyżej opisanych czynności poznawczych, intelekt w sposób intuicyjny (chodzi o intuicję intelektualną zwaną przez Tomasza — intellectus) ujmuje z całą oczywistością przedmiotową, że cokolwiek istnieje, musi być zarazem czymś (treść) i istniejącym.¹⁴ Jest to podstawowy, fundamentalny sąd o wszystkim, co istnieje, wyrażający prawdę, że jakakolwiek treść oraz współmierne jej istnienie tworzy bytowość rzeczy. Sąd ten wypowiedający najistotniejszą prawdę o bycie, stanowi właśnie zawartość (w aspekcie pragmatycznym) pojęcia bytu. Wyrażony w zdaniu nosi miano pierwszego prawa bytu.¹⁵ Prawo „dojrzone” w rzeczywistości realnej obowiązuje w całym realnym świecie, tak daleko, jak tylko sięga dziedzina bytowości.

Transcendentalny charakter pojęcia bytu byłby więc usprawiedliwiony z jednej strony rolą intuicji intelektualnej biorącej udział w jego tworzeniu, co czyni go najogólniejszym prawem całej rzeczywistości, a z drugiej — dalszym procesem „dodawania” poszczególnych danych empirycznie przedmiotów realizujących dane prawo oraz wykluczenia możliwości przeciwnych. Wobec tego pojęcie bytu posiada zakres najogólniejszy, denotuje wszystko, co istnieje i w sposób analogiczny, biorąc pod uwagę różnorodność realizowania się ele-

¹⁴ Ostatecznie więc pojęcie bytu jako istniejącego jest wynikiem intuicji intelektualnej. Zob. na ten temat, In Boeth. de Trin. V, 1 ad 3; J. H. Nicolas, Dieu connu comme inconnu, 128; M. A. Krapiec, Teoria analogii bytu, 140.

¹⁵ Co do natury i roli pierwszego prawa bytu nie wchodzi tu w szczegóły, które przedstawiają np. M. A. Krapiec, Metafizyka, 86—93 oraz A. B. Stępień, Wprowadzenie do metafizyki, 51—58.

mentu treściowego i egzystencjalnego, może być orzekane o każdym istniejącym przedmiocie. Stawia się niekiedy pytanie, czy pod takim pojęciem bytu podpada już Absolut. Otóż na mocy transcendentalności desygnuje ono również byt absolutny. Ale nie znaczy to, iż utworzywszy pojęcie bytu wiemy już o wszystkich jego desygnatach. Dopiero w rezultacie odpowiedniego rozumowania możemy dojść do tzw. egzystencjalnego sądu pośredniego, stwierdzającego istnienie Bytu Absolutnego.

Na koniec wypada jeszcze podkreślić, że choć istotną wartość pojęcia bytu stanowi zarówno treść jak i istnienie, podstawą jego transcendentalności jest nie tylko to, że wszystko, co istnieje posiada element treściowy i egzystencjalny, ale specjalny, do pewnego stopnia wspólny, przede wszystkim w swej funkcji uaktualniającej, charakter istnienia. Na istnienie, jako fundament transcendentalności pojęcia bytu, zresztą na wielu miejscach zwraca uwagę Tomasz z Akwinu: „*ipsum esse quod est communissimum*”;¹⁶ „*Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent: quia in hoc omnia conveniunt*”.¹⁷

Pojęcie bytu jako istniejącego stanowi więc poznawcze, najogólniejsze ogarnięcie wszystkiego, co istnieje konkretnie, jednostkowo i w sposób niepowtarzalny. Istnieją bowiem jedynie „pary” konkretnych treści i proporcjonalnych im aktów istnienia, przy czym każdy byt jest oryginalnym „okazem”. Transcendentalne pojęcie bytu posiada charakter naogólniejszy; byty natomiast istnieją tylko jako jednostki.¹⁶

¹⁶ De Sub. Sep. VI, 43.

¹⁷ C. G. I, 26.

¹⁸ Należy przy okazji wyraźnie odróżnić proces transcendentalizacji pojęcia bytu dokonany w oparciu o poznanie rzeczywistych, obiektywnie istniejących przedmiotów i w wyniku ustalenia transcendentalnego charakteru pojęcia bytu występującego w realistycznej metafizyce od pojęcia transcendentalności, jakim posługują się zwolennicy metody transcendentalnej: J. Maréchal, J. B. Lotz, E. Coreth i inni. Kontynuując zasadniczo kantowski punkt wyjścia, rozpoczynają oni analizy filozoficzne od dociekania nad naturą czynności czy procesów po-

3.3. Transcendentalność pojęcia bytu znajduje jeszcze inny, bardzo ważny wyraz. Wyjaśni się to bliżej przez ukazanie stosunku między pojęciem bytu jako istniejącego a pierwszym prawem bytu czyli pierwszą zasadą zwaną niekiedy zasadą tożsamości relatywnej.¹⁹ Stwierdza ona, iż w każdym desygnacie pojęcia bytu zachodzi konieczna relacja między istotą (treścią) a istnieniem i że istnienie jest proporcjonalnie wspólne dla każdego desygnatu, chociaż różne pod względem sposobu istnienia (treści). Oznaczany stosunek jest jakby identycznością, którą realizuje się w rozmaitych przedmiotach w różnych „wymiarach”. Aby uniknąć niewłaściwych skojarzeń z zasadą tożsamości cech rzeczy lub przedmiotów właściwiej będzie mówić, że zachodzi tu proporcjonalne zjednoczenie poszczególnych istot i istnień lub ich jedność względna. Zamiast więc używać zwrotu zasada tożsamości relatywnej może lepiej posłużyć się nazwą: zasada jedności relatywnej lub proporcjonalnego przyporządkowania (złączenia).

Zarówno pojęcie bytu, jako bytu jak i pierwsze prawo bytu posiadają tę samą „zawartość” czyli wyrażają tę samą treść informacyjną. Zachodzą jednak między nimi pewne różnice: 1° co do sformułowania: pojęcie bytu wyraża się w nazwie „byt”; zasada sformułowana jest w formie zdania: „każ-

znawczych, np. sądów, pytań. W analizie tej szuka się koniecznych, apriorycznych warunków umożliwiających takie poznanie. Transcendentalność oznacza tu możliwość przekroczenia danych podmiotowych i osiągnięcia „przedmiotu” czyli porządku bytowego. W tak uprawianej filozofii Absolut byłby implicite zawarty w poznaniu każdego przedmiotu czy postawieniu każdego pytania jako kres odniesienia dynamicznej myśli czy horyzont właśnie pytań. Byłby więc wymaganiem, postulatem myśli, nie zaś aposteriorycznie dopiero odkrytą realną racją istnienia poznanych w bezpośrednim kontakcie poznawczym, przedmiotów. Por. na temat charakteru tego rodzaju filozofii O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964 oraz zob. także mój artykuł, *Czy bezdroża filozofii Boga*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, t. I, 64—67.

¹⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, 92.

da określona treść jest współmiernie istniejąca". 2° co do funkcji: pojęcie bytu może być podmiotem lub orzecznikiem w zdaniu; zasada natomiast służy jako naczelną przesłanką w metafizyce albo jako reguła uznawania tez metafizycznych.²⁰ 3° co do wyrażenia struktury bytu: w pojęciu bytu akcentuje się raczej jedność esencjonalnego i egzystencjalnego aspektu bytu, w prawie natomiast dobitniej wyeksponowana jest dwuelementowość i złączenie, które tę dwuelementowość wyraźnie zakłada.

Pierwsze prawo bytu czyli zasada jedności relatywnej okazuje (choć na razie implicite) niewystarczalność ontyczną rzeczywistości, której dotyczy i postuluje istnienie takiego bytu, w którym nie byłoby wewnętrznego złączenia i który wyrażałby się w sądzie jedności absolutnej czyli utożsamienia absolutnego strony treściowej i egzystencjalnej. Zarówno więc pojęcie bytu jak i pierwsze prawo bytu jest „otwarte” tzn. dopuszcza możliwość istnienia desygnatu, który nie jest znany w bezpośredniej empirii i który przekracza cały świat materialny. Tylko taki charakter transcendentalności pojęcia bytu (wszystkich pozostałych transcendentaliów) i pierwszego prawa bytu staje się podstawą poznawczą partycypacji transcendentalnej. Nie wydaje się, aby „abstrakcjonistyczne pojęcie bytowości” czy pojęcie bytu przyjęte przez Geigera oraz Fabga gwarantowało tego rodzaju transcendentalność partycypacji.

W pierwszym prawie bytu są implicite zawarte wszystkie dalsze tezy metafizyki. Ono stanowi przedmiot dalszych szczegółowych analiz i interpretacji uwyrażniających, w wyniku których dochodzi się właśnie do stwierdzenia konieczności istnienia Absolutu i w konsekwencji stwierdzenia, że wszystko, co istnieje, istnieje na mocy uczestnictwa w Nim.

Oczywiście przejście od sądu jedności relatywnej do sądu jedności absolutnej nie dokonuje się bezpośrednio w wyniku jakiejś intuicji czy wizji. Suponuje to szereg nowych analiz,

²⁰ Por. S. Kamiński, Uwagi o języku teorii bytu *Roczniki Filozoficzne* 1 (1969) z. 1, 41—54.

interpretacji, szereg rozumowań, które bezspornie dowodzą pośredniości tego przejścia.

Ukaże się tu te kroki poznawcze, które wydają się najważniejsze dla stwierdzenia faktu partycypacji transcendentalnej.²¹

1° Analizując podmiot i orzecznik pierwszego sądu o bycie (zasady jedności relatywnej) dochodzi się do coraz wyraźniejszego ujawnienia dwu zjednoczonych choć nietożsamyh czynników bytu: treściowego i egzystencjalnego. Istnienie i treść konkretnego stanowią jeden, niepodzielny byt. Związek ten jest równocześnie konieczny i niekonieczny. Konieczny jest w tym znaczeniu, że nie może istnieć byt realny nie posiadający powyższych czynników, a niekonieczny zaś, bo istnieją różne byty czyli w rozmaitych proporcjach zespoły treści i aktów istnienia oraz każdy z nich posiada realną możliwość utraty istnienia, czyli zachodzi rzeczywista możliwość „rozpadu” zjednoczonych w konkretnie czynników. Wobec tego zjednoczenie między egzystencjalnym i esencjalnym aspektem bytu w żadnym z bytów złożonych nie jest absolutne lecz jedynie relatywne, względne.

2° Jedność, niepodzielność konkretnych przy równoczesnej ich złożoności prowadzi, jak wyżej zaznaczono, do stwierdzenia nietożsamości elementu treściowego i aktualnego w bycie. Dalsze etapy analizy i interpretacji prowadzą do sprecyzowania charakteru tej nietożsamości. Skoro istnieje wiele konkretnych, czyli wiele „kombinacji” treści i aktów istnienia, różnica okazuje się czymś rzeczywistym, realnym. Zresztą tylko realność rozróżnienia między treścią i istnieniem usprawiedli-

²¹ Zdają sobie sprawę z tego, że jest to upraszczający sposób przedstawiania bardzo głębokich spraw epistemologicznych i metafizycznych. Czynię to z konieczności, bo z jednej strony teoria partycypacji jako najogólniejsza, syntetyzująca teoria metafizyczna implikuje właściwie całość zagadnień metafizycznych, a z drugiej strony dla przedstawienia tej teorii trudno dokładnie eksplikować wszystkie wcześniejsze etapy uprawiania metafizyki.

wia fakt istnienia wielu bytów rzeczywistych. Raz jeszcze ujawnia się także transcendencja istnienia w stosunku do determinacji kategoryalnych, wnoszonych przez kwalifikacje treściowe²².

3° Ostateczny etap tej dyskursywnej analizy prowadzi koniecznie do przyjęcia istnienia Absolutu jako racji wyjaśniającej istnienie bytów o względnej tylko jedności między esencjalnym i egzystencjalnym aspektem. Okazało się bowiem, że każdy byt sam w sobie jest złożony i połączony wewnętrznymi koniecznymi relacjami, dzięki którym stanowi pewną bytową jedność. Powstaje wobec tego problem, dzięki czemu nastąpiło zjednoczenie różnych elementów, które realizują złączenie w sposób proporcjonalny.

Dokładną analizę i interpretację tego zagadnienia przeprowadza Tomasz z Akwinu na bardzo wielu miejscach. Ograniczmy się jedynie do wskazania, wydaje się bardzo istotnych, argumentów zawartych w Sumie Filozoficznej:

a. Skoro coś przysługuje dwom albo wielu rzeczom to wynika z tego, że w żadnym z nich nie realizuje się w pełni (jako takie), a poza tym, jeśli dwie rzeczy posiadają tę samą właściwość, to jedna może być przyczyną zaistnienia tej właściwości w drugiej, albo musi istnieć coś odrębnego poza danymi rzeczami, co jest przyczyną istnienia tej właściwości w pozostałych przedmiotach. Istnienie (esse) przysługuje wszystkiemu, co jest, wobec czego musi istnieć przyczyna, która sama nie ma przyczyny istnienia, a od której pochodzi wszystko, co istnieje.

b. Jeżeli coś należy do jakiegoś bytu na mocy jego natury, to nie może być w tej dziedzinie ustopniowania. Coś, co istotowo z danym przedmiotem byłoby związane i uległo zmniejszeniu czy zwiększeniu, wówczas nastąpiłaby zmiana natury

²² Teoria o realnej różnicy między istotą a istnieniem jest podstawowa dla ustalenia faktu partycypacji transcendentalnej. Implicite zawarta jest ona w sądzie egzystencjalnym i pojęciu bytu, następnie szeroko uwyraźniona i uzasadniana wszechstronnie. Wszystko to pojmam jako zbyt znane sprawy, by je powtarzać.

tego przedmiotu. Jeśli natomiast czemuś przysługuje czegoś mniej niż innemu, nie przysługuje mu to na mocy samej jego natury lecz pochodzi od jakiejś innej przyczyny. Metafizyczna analiza rzeczywistości ukazuje realizowanie się istnienia w różnych przedmiotach, a więc w różnym stopniu, wobec czego musi istnieć byt utożsamiający bezgłównie swoją istotę i istnienie (Absolut), będący przyczyną wszystkiego, co istnieje.

c. Istnieje odpowiedniość pomiędzy porządkiem przyczyn i skutków, ponieważ skutki są proporcjonalne do przyczyn. Jeśli więc skutki właściwe sprowadzają się do właściwych przyczyn, więc to, co wspólne jest w skutkach właściwych sprowadza się do jakiejś wspólnej przyczyny. Wszystkim zaś wspólne jest istnienie (*esse*). Musi więc istnieć przyczyna, której istotą jest udzielanie istnienia.

d. To, co orzeka się o czymś „*per essentiam*” jest przyczyną tego, o czym orzeka się „*per participationem*”. Bóg jest bytem na mocy swojej istoty, ponieważ jest czystym istnieniem, wszystkie zaś inne byty są bytami przez partycypację, ponieważ byt, który utożsamia się ze swoim istnieniem może być tylko jeden. Jest on przeto przyczyną istnienia wszystkich pozostałych bytów.

e. Absolut jest bytem najbardziej aktualnym i jako taki jest sprawcą wszystkich aktualności i doskonałości wszystkich rzeczy²³.

Kontynuowanie więc uwyraźniającej analizy i interpretacji rzeczywistości ujętej w pojęciu bytu i wyrażonej w prawie jedności relatywnej (proporcjonalnego zjednoczenia) prowadzi do ukazania:

1° wewnętrznej struktury bytu, będącej zespoleniem elementów możliwościowych i aktualizujących, niedoskonałych i doskonałych — istoty i istnienia oraz daje podstawę do tworzenia teorii wyjaśniających strukturę bytu takich jak: teoria

²³ Zawarte w punktach a-e argumenty są streszczeniem artykułu 15 II części *Summy Contra Gentiles*.

aktu i możliwości, teoria o realnej różnicy między istotą i istnieniem itp.

2° Wielość bytów stanowi proporcjonalną realizację różnorodnych treści i aktów istnienia. Wobec tego rzeczywistość w zakresie bytowania (i innych transcendentálnych właściwości) jest „ustopniowana”, zhierarchizowana.

3° W oparciu o poznanie wewnętrznej struktury bytów, realizowanej proporcjonalnie we wszystkim, co istnieje, dochodzi się do konieczności przyjęcia istnienia bytu, w którym nie ma wewnętrznego złożenia, w którym występuje absolutna tożsamość między egzystencjalnym i esencjalnym aspektem. Tutaj okazują się ontyczne i poznawcze podstawy do realnej partycypacji wszystkiego, co istnieje w Absolutie. Cokolwiek bowiem istnieje pochodzi od Absolutu czyli Absolut udziela mu istnienia. Udzielanie istnienia dokonuje się według pewnej „myśli”, „idei” Absolutu, która jest jakby „miarą” istnienia — stąd wielość różnych bytów. Przedstawienie wszystkich aspektów poznawczych partycypacji transcendentálnej wymaga omówienia teorii analogii, co zrobimy w następnym paragrafie. Tutaj chodziło o ukazanie, że poznanie faktu partycypacji czyli faktu udzielania przez Absolut istnienia wszystkim bytom niekoniecznym, szerzej, faktu przyczynowego powiązania bytów z Absolutem, może się dokonać jedynie na drodze pośredniej poprzez „wgląd” w wewnętrzną strukturę bytów dostępnych nam w bezpośredniej empirii i tylko pod tym warunkiem, że ze struktury bytu weźmiemy pod uwagę to, co jest wspólne wszystkim bytom, czyli to, co jest transcendentne w stosunku do wszelkich ograniczeń kategoryalnych oraz będziemy doszukiwać się ich ostatecznych uwarunkowań.

3,4. Inną, niż wyżej proponowana epistemologię partycypacji, przyjmuje Geiger. Procesem poznawczym ukazującym, jego zdaniem, fakt partycypacji bytów skończonych w Bycie Absolutnym jest tzw. dialektyka stopni bytu. Jest to proces złożony z szeregu czynności ponawczych. Punkt wyjścia stanowi ujęcie różnorodnych istot, będących „stopniami bytu”. Każda z poznanych istot jest pewną całością przejawiającą wobec in-

telektu równocześnie swoją racjonalną strukturę ujmowaną w definicji i przyporządkowanie do bytu. Skonstatowanie tego „wprawia” umysł w ruch zmierzający ku ostatecznemu kresowi — Absolutowi. „Rozważając stopnie „mniej” i „więcej” w porządku istot umysł stwierdza konieczność istnienia pełni”²⁴.

Proces dialektyki, mimo iż jest złożony, zdaniem Geigera odznacza się jednak pewną bezpośredniością przejścia od istot „uhierarchizowanych” do ich absolutnego kresu.

„Dialektyka z konieczności jest tokiem myślowym nacechowanym bezpośredniością. Bez wyraźnego wprowadzenia jakiegoś pojęcia abstrakcyjnego przechodzi ona od stopni bytu niedoskonałych i ograniczonych do stwierdzenia pełni doskonałości. Dialektyka jest też czymś pierwszym, nie dającym się do niczego sprowadzić²⁵. Pozytywny „modus tej pełni nam się wymyka; jednakże ukazuje się nam ona z koniecznością uwarunkowaną strukturą naszej natury intelektualnej²⁶.

Charakterystyka tego procesu poznawczego, który ma stać u podstaw tomistycznej teorii partycypacji, tak dalece odbiega od realizmu i pośredniości procedury poznania Absolutu, iż wypada tylko przytoczyć słowa Geigera, aby to dostrzec. Wszelkie relacjonowanie mogłoby zniekształcić tę, wydaje się, dość „oryginalną” na terenie tomizmu myśl.

„Konieczność, z jaką umysł przechodzi od bytu niedoskonałego do bytu doskonałego i od mnogości bytów do Bytu byłaby koniecznością tej samej natury i posiadałyby tę samą moc obowiązującą co konieczność, jaką odznacza się zasada niesprzeczności. Niewątpliwie oczywistość nie jest ta sama w obu przypadkach. Co do zasady niesprzeczności możemy z bezpośrednią oczywistością stwierdzić, że zaprzeczenie tej zasady jest unicestwieniem myśli. Co do Bytu Najdoskonalszego natomiast, jak wiemy, nigdy nasze poznanie nie może

²⁴ Por. La participation, 342—363

²⁵ Tamże, 360

²⁶ Tamże, 359

dojść do pozytywnego oglądu. Poznanie nasze czuje się zmuszone do wyruszenia w kierunku Absolutu. Jednakże wie ono doskonale, że jeśli warunki nie ulegną zmianie, to nigdy nie osiągnie celu”²⁷. Dzięki dialektyce „w naszym języku i w naszej myśli operującej pojęciami wyjawia się tylko jakiś prosty ogląd, obejmujący wznoszenie się od stopni „mniej” i „więcej” do Bytu Pierwszego a zarazem pewność, że to, co wielorakie może istnieć jedynie dzięki Niemu”²⁸.

Najważniejsze ogniwo w procesie dialektyki tworzy bezpośrednio przejście od stopni skończonych i ograniczonych do twierdzenia, że istnieje Absolut, który jest w pełni tym, czym ograniczone „modi” są w sposób niedoskonały²⁹. Geiger określa wyraźnie dialektykę wstępującą jako „bezpośrednie przejście od stopni „mniej” i „więcej” do „maximum” przy czym przejście to dokonuje się drogą pewnego rodzaju bezpośredniej inferencji”³⁰.

Dialektyka ma być poznawczym odpowiednikiem partycypacji przez hierarchię formalną (ograniczenie formalne), głównej, zdaniem Geigera, postaci partycypacji tomistycznej.

„To samo, co na drodze dialektyki zmusiło nas do przyjęcia istnienia Doskonałości Absolutnej i uznania Jej za zasadę zniewala nas do traktowania bytów ograniczonych jako partycypacji Doskonałości Absolutnej. Wszelki byt szczegółowy jest jakby „częścią”, „fragmentem”, partycypacją jakiejś substancjalnej pełni bytu, od której przyjmuje wszystko to, czym jest”³¹.

Kilka zasadniczych punktów wydaje się tu zagrażać realizmowi (że ujmuje faktycznie związki), wyrażonej przy pomocy dialektyki, partycypacji oraz jej transcendentalizmowi (temu, że dotyczy wszystkich bytów). Skoro wychodzi się od stwierdzenia wielości doskonałości, „wielości istot”, jak określa Gei-

²⁷ Tamże, 357

²⁸ Tamże, 294

²⁹ Tamże, 286

³⁰ Tamże, 280

³¹ Tamże

ger, to można szukać dla nich pełni w porządku istoty — tak jak to miało miejsce u Platona. Taką pełnią były poszczególne idee, a partycypacja przez podobieństwo stanowiła wyjaśnienie wielości istot. Geiger przesuwając partycypację na teren transcendentalistów tylko pozornie omija niebezpieczeństwo uwzględnienia wyłącznie związków treściowych, skoro partycypację przez podobieństwo i przez ograniczenie formalne uważa za podstawową formę partycypacji tomistycznej. Opierając się jedynie na „wzorczości” nie można przecież ująć związków egzystencjalnych, które są istotne dla partycypacji tomistycznej właściwie i całościowo rozumianej. Trzeba się zgodzić z tym, iż partycypacja zachodzi wówczas, gdy ta sama doskonałość jest posiadana w różnym stopniu przez wiele bytów. Jedynie wewnętrzne złożenie bytu wyjaśnia, w jaki sposób ta sama doskonałość (przede wszystkim istnienie, o czym Geiger nie wspomina) może być posiadane przez wiele bytów, które równocześnie są podobne i niepodobne do „pełni doskonałości”. Struktura bytu tłumaczy więc fakt nierówności bytów a przede wszystkim ich wielość i pewne podobieństwo wzajemne oraz podobieństwo do Absolutu (właśnie z racji funkcji istnienia we wszystkich bytach jednakowej). Skoro Geiger nierówność i mnogość bytów uważa za fakt pierwotny, nieredukowalny i za punkt wyjścia dialektyki oraz uważa, iż przejście od różnych stopni bytu do pełni doskonałości dokonuje się bezpośrednio, to należy uprzednio założyć w jakimś sensie tę miarę doskonałą³².

Sprawę tę zdaje się wyjaśniać charakter pojęcia bytu przyjętego przez Geigera. „Aby uchwycić zróżnicowanie w bycie trzeba od samego początku umieć dostrzec byt jako podstawę zróżnicowania a zarazem jedności”³³. Trudno nie dopatrzeć się w tym aprioryzmu. Skoro nie osiąga się pojęcia bytu właśnie poprzez zetknięcie z wielością rzeczywistości, ale odpowiednie pojęcie bytu umożliwia poznanie wielości bytów, to

³² Por. krytykę Nicolasa, *Chronique de Philosophie*, 563

³³ *La participation*, 353

łatwo nasuwają się te reminiscencje postawy Platona, Kanta a nawet Hegla. Byt byłby czymś danym umysłowi, czymś, co dane jest pierwotnie i umożliwia dialektykę. Wprawdzie istnieją teksty, w których Geiger mówi o przedmiotowości pojęcia bytu, jest przecież zwolennikiem „szkoły”, ale cały „duch” dialektyki i rozwiązania dotyczące problemu partycypacji wydają się być dalekie od realizmu tomistycznego.

Bezpośredniość przypisywana procesowi dialektyki a także podział na dialektykę wstępującą i zstępującą wyraźnie przypomina koncepcję dialektyki platońskiej, co zresztą znajduje potwierdzenie w uznaniu partycypacji formalnej za podstawową postać partycypacji tomistycznej.

Konieczność i transcendentalność (raczej ogólność) w takim ujęciu płynęłaby nie od stanów rzeczowych, ale w pewnej mierze od strony intelektu. Intelekt ma posiadać taką strukturę, że narzuca jedność i konieczność przyjęcia pełni. Słuszność tego przypuszczenia potwierdza jeszcze następująca odpowiedź „Intelekt nie może nie myśleć o jakiejś zasadzie jednoczącej i uzasadniającej zróżnicowanie. Z natury rzeczy bowiem myśli on o jedności, mimo, że jej nie zna³⁴. Taka więc jest struktura ludzkiego umysłu, że dąży on do jedności. Pojęcie bytu, dane u podstaw dialektyki byłoby, przynajmniej do pewnego stopnia, uwarunkowane strukturą intelektu. Ta zaś tłumaczy również możliwość bezpośredniego przejścia od bytów mnogich i ograniczonych do pełni doskonałości — Absolutu. W takiej sytuacji trudno byłoby więc bez dozy aprioryzmu poznawczego wyjaśnić transcendencję poznawczego darcia do pełni.

4. Analogia a partycypacja

Dopiero ostatnie badania, przeprowadzane zarówno w dziedzinie partycypacji jak i w dziedzinie analogii, wskazują na ścisłą odpowiedzialność tych dwóch teorii filozoficznych. Zna-

³⁴ Tamże, 361

mienne jest, że Geiger w swojej monografii, poświęconej problemowi partycypacji, czyni tylko kilka marginesowych wzmianek o analogii.³⁵ Podobnie Fabro w swojej pierwszej książce o partycypacji zaledwie wspomina o jej stosunku do analogii.³⁶ Również autorzy zajmujący się analogią nie przeprowadzali na szerszą skalę jej porównania z partycypacją.³⁷ W wyniku bardziej szczegółowego opracowania zarówno jednej i drugiej teorii filozoficznej oraz w rezultacie wielu dyskusji na temat charakteru i roli analogi w metafizyce sytuacja zmieniła się zasadniczo w ostatnim dziesiętku lat.³⁸ W ostatniej monografii Fabro już wyraźnie zwraca uwagę na powiązanie między teorią partycypacji i analogii. Ponieważ jednak akcentuje przede wszystkim metafizyczne podstawy analogii, przeto w dziedzinie epistemologiczno-formalnej brak dostatecznie wszechstronnych i precyzyjnych rozwiązań.³⁹ Odpowiedniość między partycypacją i analogią najszerzej omawia w swojej pracy poświęconej zasadniczo analogii B. Montagnes.⁴⁰ Najwygodniej przeto będzie w dyskusji z poglądami tych autorów ustalić re-

³⁵ For. tamże, 15, 256, 265, 370

³⁶ Por. La nozione metafisica di partecipazione, 16, 189, 292, 329, 351

³⁷ Dotyczy to również monografii M. A. Krąpca na temat analogii. Wprawdzie czyni on wzmianki dotyczące związku między analogią a partycypacją, ale nie zajmuje się tym bliżej.

³⁸ Znany jest toczący się zwłaszcza po II wojnie światowej spór o charakter i rolę analogii w metafizyce wśród przedstawicieli szkoły tomistycznej. Źródłem sporu wydaje się być odrębne rozumienie bytu, zapoczątkowane jeszcze przez dwóch komentatorów Tomasza: Kajetana i Sylwestra z Ferrary. Kontrowersje między nimi znalazły wyraz we współczesnej dyskusji między autorami nawiązującymi do Sylwestra oraz idącymi za Kajetanem. Obszerne sprawozdanie z toczącego się sporu na temat analogii zob. M. A. Krąpiec, Teoria analogii bytu, 35—46 oraz B. Bejze, Analogia w metafizycznym poznaniu Boga „Roczniki Filozoficzne” 11 (1963) z. 1, 41—53. Również B. Montagnes nawiązuje do tego sporu i relacjonuje ważniejsze stanowiska.

³⁹ Fabro na temat analogii pisze w: Participation et causalité, 509—536 oraz 634—641.

⁴⁰ B. Montagnes, La doctrine de l'analogie de l'être d'après S. Thomas d'Acquin, Louvain-Paris 1963.

lację analogii i partycypacji oraz wskazać, jaki typ analogii jest adekwatnym wyrazem partycypacji transcendentalnej.

Na początku należy, czego nie czynią wymienieni wyżej autorzy, bardzo wyraźnie rozgraniczyć:

- 1) analogię jako cechę struktur bytowych (tzw. analogia bytowa)
- 2) analogię jako jedną z metod poznania filozoficznego
- 3) analogię jako właściwość pojęć metafizycznych i związany z nimi sposób orzekania analogicznego.⁴¹

Relacja między partycypacją, a każdą z tych trzech wyróżnionych typów analogii będzie inna, z tym, że podstawowa względem pozostałych jest analogia jako sposób bytowania.

Analogiczny sposób bytowania jest „inną stroną”, „odwrotnym aspektem”, skutkiem i wyrazem faktu partycypacji transcendentalnej. Skoro wszystkie byty istnieją na mocy partycypacji w Absolutie, czyli są zależne od Niego jako od Przyczyny Sprawczej, Wzorczej i Celowej, stanowią one wzajemnie i wraz z Absolutem ontyczną wspólnotę, są do Niego podobne oraz są podobne wzajemnie między sobą. Rzeczywistość stanowi pewną hierarchiczną jedność właśnie w wyniku nierównych partycypacji doskonałości Absolutu.

Powyższy status ontyczny wymaga dla jego poznania zastosowania metody analogii. Tak rozumiana analogia jest też sposobem poznania faktu partycypacji. Natomiast analogiczność pojęć metafizycznych, zwłaszcza pojęć transcendentalnych i możliwość orzekania przy ich pomocy o wszystkim, co istnieje łącznie z Absolutem, jest konsekwencją analogiczności rzeczywistości i analogii jako sposobu jej poznania.

Tutaj ograniczamy się zasadniczo do zajęcia się analogią jako metodą poznania faktu partycypacji i wskazania jej relacji do partycypacji transcendentalnej. W związku z tym ostatnim oraz dla pełnego zreferowania stanowiska Fabra

⁴¹ Wszechstronne omówienie tych wszystkich rodzajów analogii zawiera monografia M. A. Krąpca, *Teoria analogii bytu*.

i Montagnesa trzeba będzie mówić również o analogii w bytowaniu.

4.1. Fabro słusznie akcentuje związek teorii analogii z koncepcją bytu i całą strukturą metafizyki. Wyraża on przy tym przekonanie, iż tomistyczna koncepcja analogii jest wynikiem syntetycznego ujęcia artystotelesowskiej teorii aktu i możliwości oraz platońskiej idei partycypacji. Obydwie bowiem postulują „reductio ad unum”.⁴²

Ontyczną podstawę analogii stanowi, zdaniem Fabra, zależność przyczynowa bytów partycypujących od Bytu Partycypowanego oraz obecność „Esse per essentiam” w bytach „per participationem”. Złożenie bytów pochodnych z istoty i esse bytowego, pozostających w stosunku do siebie jak możliwość do aktu, oraz całkowita zależność przyczynowa w stosunku do czystego Esse są zasadnicze dla wyjaśnienia faktu analogii. Analogia w swojej strukturze metafizycznej, o ile wyraża „stosunek podobieństwa i niepodobieństwa”, odwołuje się więc do zależności przyczynowej i postuluje, aby „reductio ad unum” doprowadziło do przyjęcia „Esse per essentiam”.⁴³

Zasadniczo słuszne intuicje Fabra, co do metafizycznych podstaw analogii, łączą się jednak z brakiem wyprecyzowania jej strony epistemologiczno-metodologicznej. Fabro nawiązuje do, toczącego się od lat wewnątrz szkoły tomistycznej, sporu w sprawie charakteru analogii metafizycznej i wyraźnie sprzeciwia się stanowisku, według którego przypisuje się w metafizyce główną rolę analogii proporcjonalności.⁴⁴ Jego zdaniem w analogii proporcjonalności rozpatruje się byty z punktu widzenia statycznego i ponieważ jej istotą jest stosunek dwóch proporcji nie może ona być zasadniczym wyrazem analogii metafizycznej. Odnosi się raczej do dziedziny predykalnej, gdyż proporcjonalność nie może wyrażać stosunku zachodzącego między bytami skończonymi bytem nieskończonym; wy-

⁴² Por. Participation et causalité, 527

⁴³ Por. tamże, 524

⁴⁴ Fabro przeciwstawia się stanowisku Gredta, Garrigou-Lagrange'a i Penido.

raza jedynie podobieństwo struktur między bytami skończonymi.⁴⁵

Zasadniczą formą analogii metafizycznej jest, zdaniem Fabra, analogia w porządku esse i innych zamiennych z pojęciem bytu transcendentaliów.

Esse partycypowane uaktualnia substancję skończoną, a esse per essentiam jest czystym nieskończonym aktem.⁴⁶ Istotą analogii jest stosunek zależności przyczynowej między tymi dwoma rodzajami esse oraz obecność przyczyny transcendentnej w bytach partycypujących. Całkowita zależność bytów złożonych z istoty i esse bytowego od Absolutu wyraża metafizyczną treść analogii.⁴⁷

Ten rodzaj analogii metafizycznej, która jest analogią transcendentálną nazywa Fabro „analogią dynamiczną konstytutywną atrybucji wewnętrznej”.⁴⁸ Właśnie w oparciu o ten typ analogii doprowadza się wyjaśniające rozumowanie metafizyczne do końca, którym jest ostateczne sprowadzenie wielości do jedności, różnorodności do identyczności, złożonego do prostego. Analogia atrybucji wewnętrznej, zdaniem Fabra, stanowi główną postać metody metafizycznej, której istota polega na „reductio (resolutio) ad unum.”⁴⁹

Oznaczając ten rodzaj analogi, jako metody metafizycznego poznania, terminem „analogia atrybucji wewnętrznej” Fabro odcina się jednak wyraźnie od stanowiska Suareza i jego kontynuatorów, którzy używając tego samego terminu nadają mu inny, niż przypisywany przez Fabra, sens; przede wszystkim

⁴⁵ Chociaż Fabro nawiązuje do współczesnego sporu między teoretykami analogii wydaje się jednak, że nie dość dogłębnie wniknął w ten spór na temat charakteru analogii proporcjonalności właściwej i nie uwzględniła ostatnich ustaleń. Por. Participation et causalité, 519

⁴⁶ Por. tamże, 599

⁴⁷ Por. tamże, 602—603

⁴⁸ „L'esse et les perfections pures s'attribuent et par suite sont prédiquées, a Dieu et aux créatures selon une analogie d'attribution intrinseque”. Tamże, 514.

⁴⁹ Por. tamże, 509 i 637

w konsekwencji nieuznania przez Suareza realnej różnicy między istotą i istnieniem, co stanowi podstawowy warunek analogii tomistycznej.⁵⁰

Ponieważ Fabro na oznaczenie analogii jako metody poznania używa terminu kwestionowanego na terenie tomizmu, uzasadnia ten swój wybór. Wyjaśnia, że w tego rodzaju analogii chodzi o przyporządkowanie wewnętrzne, a nie tylko zewnętrzne. Każdy byt posiada własne, choć partycypowane esse, jest więc bytem realnym, a Bóg jako pierwsza przyczyna jest immanentny w stosunku do wszelkiego bytu i tą właśnie obecnością sprawia realność każdego z nich. „Przyporządkowanie” esse partycypowanego do Esse Czystego jest więc czymś, co wchodzi w samą budowę bytu, a nie wyraża tylko relacji zewnętrznych jak to ma miejsce w przypadku terminu zdrowie najczęściej stosowanego dla ilustracji analogii atrybucji.

Ostatecznie jednak Fabro dochodzi do wniosku, że chociaż analogia atrybucji wewnętrznej stanowi główną formę transcendentalnej analogii, to trzeba ją powiązać z analogią proporcjonalności. Sama analogia atrybucji nie może wyrazić powiązań bytów pochodnych z Absolutem, nie obejmuje bowiem wewnętrznej struktury bytów niekoniecznych. Od strony epistemologiczno-formalnej Fabro jednak nie precyzuje charakteru ani analogii atrybucji ani analogii proporcjonalności ani sposobu ich połączenia.

Analogia proporcjonalności i analogia atrybucji mogą występować, zdaniem Fabra, równocześnie, bo wyrażają dwa aspekty partycypacji: statyczny i dynamiczny, wewnętrzny i zewnętrzny. Analogia proporcjonalności ujmująca moment statyczny (wewnętrzną strukturę bytu: złożenie z istoty i esse jako możliwości i aktu) oraz analogia atrybucji, która wyraża moment dynamiczny (przyczynowości realnej) przenikają się wzajemnie — z zachowaniem jednak każda swego odrębnego

⁵⁰ Por. tamże, 514, 533 oraz 608

charakteru. Dwa korelatywne typy analogii wyrażają, zdaniem Fabra, w pełni fakt partycypacji bytu.⁵¹

Dzięki więc realnemu złożeniu i zależności bytowej ujętej w dwu korelatywnych rodzajach analogii rozwiązuje się, według Fabra, antyteza podobieństwa i niepodobieństwa, którą zawiera analogia, zajmując „pozycję dialektyczną” między zupełną jednoznacznością i wieloznacznością. Stworzenie jest realnie podobne do Boga nie tylko z tego powodu, że jego istota pochodzi od przyczynowości idei Boskich, ale przede wszystkim „in ratione entis”. Jest ono prawdziwie bytem, ponieważ oprócz istoty posiada swój akt — esse, różny od istoty i różny od esse Bożego, będącego w pełni aktem. Stworzenie jest równocześnie niepodobne do Boga i nie tylko z tego powodu, że jest skończone i niedoskonałe, ale przede wszystkim dlatego, iż jego esse jest złączone w istotę skończoną jako akt ze swoją możliwością i w konsekwencji realnie różne od istoty. W Bogu natomiast istota i istnienie utożsamiają się.

Nieskończone niepodobieństwo stworzeń do Stwórcy współistnieje więc z podobieństwem wewnętrznym do Niego, ponieważ nieskończony dystans w stosunku do Stworzyciela współistnieje z bezpośrednią obecnością aktualizującą Stwórcy w stworzeniach jako Przyczyny Pierwszej: wzorczej, sprawczej i celowej.

Pomijając problem terminologii, jaką stosuje w wykładzie analogii Fabro, a która wydaje się niewłaściwa i myląca,⁵²

⁵¹ Por. tamże, 606—609

⁵² Sam termin „atrybucja wewnętrzna” wydaje się sprzeczny. Skoro „atrybucja” znaczy „przydzielenie”, to przydzielenie jest zawsze czymś zewnętrznym. Dość powszechnie na terenie filozofii tomistycznej uważa się, iż analogia atrybucji nie ma większego znaczenia w metafizyce, choć od czasów Suareza często była mieszana z analogią proporcjonalności, którą uważano za wirtualną analogię atrybucji. Por. na ten temat M. A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, 203. Analogia atrybucji ma miejsce wówczas, gdy znaczenie terminu orzkanego o różnych desygnatach przysługuje formalnie tylko jednemu (głównemu), a o pozostałych desygnatach termin wspólny orzekany jest ze względu na pewne relacje nawet przyczynowe, ale raczej o charakterze

trzeba stwierdzić, iż przyjęcie przez niego dwóch typów analogii metafizycznej (o innej strukturze choć przez Fabra nieokreślonej): analogii atrybucji wewnętrznej posiadającej charakter transcendentálny oraz proporcjonalności o zasięgu kategoryalnym, wydaje się być skutkiem niedoprecyzowania samego zagadnienia analogii oraz jego zewnętrznego czy wycinkowego rozpatrywania. Jeśli by proporcję wziąć jednoznacznie, tak jak to czyni Fabro, dla którego jest rzeczywiście jedynie izomorfią struktur, to nie stanowiłaby podstawy stwierdzenia istnienia pełni bytowej. Nadto tak potraktowany problem analogii rozбивa wewnętrzną jedność tej metody metafizycznego poznania. Oddziela od siebie analogię wewnątrzbytową i analogię międzybytową, podczas gdy ich najściślej-sze powiązanie wzajemne stanowi istotę analogii transcendentálnej i daje podstawę do koniecznego przyjęcia istnienia „maximum”. Bez ujęcia proporcji w aspekcie transcendentálnym nie wydaje się to możliwe.

Przypisywanie analogii atrybucji roli centralnej w metafizyce wydaje się być wynikiem „odgórnego” potraktowania problemu analogii. Skoro wiemy, iż istnieje „Esse per essentiam” i „esse per participationem”, można wówczas powiedzieć, że termin byt przysługuje w pełni „Esse per essentiam”, bo On jest pełnią bytu, a wszystkim innym — „z przydzielenia”, ponieważ posiadają esse „otrzymane” od Absolutu. Tak ujęta analogia straciłaby jednak charakter autonomicznej metody pozwalającej dojść do stwierdzenia istnienia analogatu głównego.

Poza tym, Fabro nie precyzuje, na czym od strony epistemo-

kategoryalnym. Klasycznym przykładem bywa termin „zdrowy”. Uważa się też, że połączenie analogii atrybucji z analogią proporcjonalności jest nie do zrealizowania, ponieważ zachodzą tu różnice co do rodzaju desygnatów (treści i zakresu nazw), sposobu orzekania. Koncepcja analogii atrybucji połączonej z analogią proporcjonalności rodzi się raczej z braku dokładniejszej refleksji epistemologicznej nad jedną i drugą. Warto jednak dodać, że termin analogia proporcjonalności nie jest najlepszy ze względu na skojarzenia z proporcją w matematyce.

logicznej polega łączność między analogią atrybucji a analogią proporcjonalności i o jaki typ proporcjonalności chodzi. Wydaje się, iż Fabro zacieśnia analogię proporcjonalności do analogii proporcjonalności ogólnej i dlatego, chcąc utrzymać transcendentálny charakter analogii metafizycznej, przyjmuje drugi typ analogii: analogię atrybucji. W tej ostatniej — transcendentálność wydaje się jednak z góry założona. To wszystko sprawia, iż tak rozumiana analogia nie jest wewnątrznie dostatecznie zawarta i nie może służyć jako narzędzie poznania Absolutu, oraz jako poznawczy wyraz partycypacji transcendentálnej.

4.2. Odpowiedniość między tomistyczną teorią partycypacji a teorią analogii ukazuje w sposób najbardziej wyczerpujący i w oparciu o wszechstronną analizę tekstów Tomasza B. Montagnes. Prześledzenie tekstów Akwinaty w układzie chronologicznym pozwala mu wykazać ewolucję zarówno pojęcia partycypacji jak i pojęcia analogii u Tomasza. Zdaniem Montagnesesa można wyróżnić dwa główne rozwiązania tych obydwu koncepcji. Pierwsze pochodzi z wczesnego okresu twórczości Tomasza, w którym operuje on jeszcze arystotelesowską koncepcją bytu (forma jako akt podstawowy). Wówczas w ustalaniu charakteru partycypacji Tomasza uwzględnia przede wszystkim stosunek formalny wzorczości.

Odpowiednikiem tak rozumianej partycypacji jest analogia, którą wyklada w Komentarzu do Sentencji. Jest to analogia imitacji (naśladownicwa), którą następnie odrzuca na korzyść analogii proporcji (De Veritate). Druga koncepcja partycypacji i związanej z nią analogii pochodzi z okresu dojrzałego twórczości Tomasza. Opierając się wówczas o własną, oryginalną koncepcję bytu, w którym istnienie a nie forma stanowi akt ostateczny, ustala charakter partycypacji jako sprawczo-formalnej zależności bytów niekoniecznych od Boga. Odpowiednikiem tak rozumianej partycypacji jest transcendentálna analogia „unius ad alterum”.⁵³

⁵³ Por. La doctrine de l'analogie, 92—93

Następuje więc, zdaniem Montagnesa, u samego Tomasza zmiana perspektywy metafizycznej dzięki nowej koncepcji bytu i koncepcji przyczynowości, co pozwala na sprecyzowanie charakteru analogii między bytami i Bogiem w oparciu o relacje przyczynowe w zakresie sprawczo-formalnym. Jest to transcendentálna analogia „unius ad alterum”.⁵⁴

Bardzo słuszne ustalenia Montagnesa co do ewolucji poglądów samego Tomasza, a także metafizycznych podstaw analogii transcendentálnej, graniczą jednak z brakiem wyprecyzowania formalnego charakteru tak rozumianej analogii transcendentálnej. Montagnes przeciwstawia ją wyraźnie analogii proporcjonalności i uważa, że przyjęcie jednego lub drugiego typu analogii wiąże się z dwiema głównymi interpretacjami metafizyki tomistycznej, które implikują nieco odrębne twierdzenia epistemologiczne i metafizyczne. Z analogią proporcjonalności wiąże Montagnes tzw. „metafizykę idei bytu”, natomiast z analogią transcendentálną unius ad alterum — „metafizykę stopni bytu.” Za słuszną i zgodną z dojrzałą wizją Tomasza uważa się ostatnią.⁵⁵

W analogii proporcjonalności rolę centralną, zdaniem Montagnesa, zajmuje stosunek istoty do istnienia oraz to, iż mimo uznania różnicy między nimi uważa się, że zawsze zachowana jest w ich połączeniu ta sama proporcja. Wystarczy więc poznać ten stosunek w jednym bycie, by wiedzieć, że we wszystkich jest on taki sam. Takie postawienie sprawy, według Montagnesa, wiąże się z kajetanowskim rozumieniem bytu i negatywną rolą jaką przypisuje się istocie (ogranicza akt). Przyjęcie takiego abstrakcyjnego pojęcia bytu nie daje podstaw do stwierdzenia, że musi istnieć Absolut uzasadniający istnienie bytów niekoniecznych.

⁵⁴ „Le changement de perspective métaphysique une nouvelle conception de la causalité et de l'être commentent la solution à laquelle S. Thomas s'est définitivement rallié: il y a entre les êtres et Dieu une analogie unius ad alterum”. Tamże, 93

⁵⁵ Por. tamże, 163—164

W „metafizyce stopni bytu” rozpatruje się byty z transcendentnego punktu widzenia ujmując istotę jako „stopień” czy „sposób” realizowania doskonałości istnienia tzn. ujmuje się byty jako różne partycypacje Absolutu. Istocie przypisuje się formę, zdaniem Montagnes, rolę niż w metafizyce „idei bytu”. Istnienie nie jest tylko przyjęte przez istotę lecz jest także przez nią determinowane. Zachodzi obustronna zależność (przyczynowość) między tymi dwoma czynnikami bytu. Istota nie określana od strony negatywnej jako ograniczanie aktu, ale od strony pozytywnej jako formalna miara bytu. Wówczas nie popada się w błąd, przypisywania wszelkiej doskonałości istnienia, a niedoskonałości — istocie.⁵⁶ Byt jest niepodzielnością istnienia i istoty, a istniejąc realizuje na swój sposób doskonałość bytu. Inna jest tu więc rola właściwa dla złożenia. Nie jest ono wykluczone, ponieważ nie ma ograniczenia bez złożenia. Złożenie jest warunkiem koniecznym lecz nie wystarczającym ograniczenia. Byty stworzone są podobne do Boga na mocy stosunków przyczynowości sprawczej i formalnej, które właśnie konstytuują partycypację realną. Dlatego nie wydaje się konieczne, a nawet właściwe, ustalanie podobieństwa na podstawie prostych stosunków proporcjonalnych.⁵⁷

Wydaje się, iż Montagnes, podobnie jak Fabro, zbyt jednoznacznie i kategorialnie traktuje analogię proporcjonalności i stąd jej tak ostre przeciwstawienie analogii „unius ad alterum”. A poza tym zagadnienie analogii rozpatruje również wtórnie w stosunku do partycypacji, przez co analogia transcendentalna traci swą funkcję odkrywczą a staje się sposobem

⁵⁶ Montagnes zdaje się uważać, iż przypisywanie wszelkiej doskonałości istnieniu jest błędem egzystencjalnej wersji tomizmu. Por. tamże, 167. Jest to jednak interpretacja niesłuszna, gdyż przedstawiciele egzystencjalizmu tomistycznego w analizie bytów nie rozpatrują aktu jako takiego, który byłby doskonały i w konsekwencji złączenia z istotą — ograniczony. Istnieją przecież tylko konkretne akty-istnienia zjednoczone i przyporządkowane danej istocie. Jeden i drugi element pełni w bycie „pozytywną” rolę.

⁵⁷ Odnosi się to przede wszystkim do poglądów poznawczych i interpretacji teorii partycypacji przez Geigera.

wyrażania relacji, które zachodzą między bytami stworzonymi a Bogiem wówczas gdy się już wie, że istnieje Bóg.

4.3. Właśnie w wyniku zapoznania się z poglądami wyżej wymienionych autorów wydaje się, iż można stwierdzić, że metodą metafizyczną prowadzącą do ukazania faktu partycypacji transcendentalnej jest transcendentalna analogia proporcjonalności właściwej. Postaramy się to wykazać.

W naszej analizie trzeba powrócić raz jeszcze do otrzymanego poprzez separację pojęcia bytu z wyróżnionymi w nim elementami przede wszystkim: istotą i istnieniem. Analogia, jako metoda poznania metafizycznego, jest dalszym ciągiem analizy i refleksji nad relacją zachodzącą między tymi, wyróżnionymi w bytowej jedności, czynnikami. Sprawą podstawową jest pogłębienie znajomości charakteru danych pierwotnie rozróżnień: treści i istnienia. Dalsze etapy procesu poznawczego zwanego analogią można by ująć w następujących punktach:

1° Analiza relacji zachodzącej między treścią i istnieniem w bycie doprowadziła do stwierdzenia względnie koniecznej jedności w konkretnym bycie między treścią i istnieniem, oraz braku całkowitej ich tożsamości.

2° Ustalenie charakteru zjednoczonych a równocześnie nietożsamych elementów z punktu widzenia czynników konstytuujących poszczególne przedmioty.

Okazuje się, że istnienie (fakt egzystencji) nie stanowi elementu konstytutywnego natury przedmiotu, tzn. nie jest ujmowane w ich definicji, nie wypływa też z elementów konstytuujących naturę, czyli jest jakby czymś w stosunku do nich „zewnętrznym”.

3° Ustalenie funkcji istnienia w poszczególnych bytach. Chociaż poszczególne przedmioty są niepowtarzalnymi „parami” treści i aktów istnienia, to istnienie we wszystkich spełnia tę samą funkcję, mianowicie aktualizuje wszystkie treści, czyni je właśnie czymś realnym.

4° Fakt transcendentalnej relacji między istotą i istnieniem w bytach konkretnych przy równoczesnej nietożsamości, pro-

wadzi do postawienia problemu „zewnątrznej” przyczyny tego istnienia, a fakt tożsamości funkcji istnienia we wszystkich bytach prowadzi do pytania o istnienie przyczyny transcendentnej. Skoro bowiem istnienie (czy jakaś inna doskonałość transcendentalna), znajduje się realnie we wszystkich bytach, nie wyczerpując się w żadnym z nich, bo zawsze jest ono różne od istoty tychże bytów, to nie może pochodzić od żadnego z bytów, w których istnienie nie jest czynnikiem konstytuującym naturę ale jedynie od bytu, którego istotą jest istnienie.

Rozważając analogię transcendentalną od strony bardziej formalnej, trzeba stwierdzić, że jej podstawą jest względne zjednoczenie, powtarzające się wewnątrz poszczególnych bytów (analogia wewnątrzbytowa) oraz podobieństwo między relacjami pewnego typu, występującymi w wielu przedmiotach czyli obiektywnie istniejące podobieństwo struktur wielu przedmiotów (analogia międzybytowa). W poszczególnych bytach (analogatach) znajdują się elementy proporcjonalnie takie same. Proporcjonalność, ale nie typu matematycznego, tylko jako adekwatne przyporządkowanie, dotyczy jedynie takich elementów, które nie są ograniczone do jakiejś kategorii bytów, ale odnoszą się do wszystkiego, co istnieje.

Jest to więc transcendentalna analogia proporcjonalności właściwej, gdyż opiera się na jedności proporcji wzajemnie powiązanych relacjami koniecznymi oraz na strukturze relacji transcendentalnych obejmujących przyczyny zewnętrzne w całym zakresie ich działania.

Na tej długiej drodze odczytywania bytu w perspektywie ostatecznych uwarunkowań dochodzi się więc do koniecznego przyjęcia istnienia Absolutu jako przyczyny istnienia bytów niekoniecznych i jako pełni doskonałości, realizowanej w sposób częściowy przez poszczególne byty. Fakt istnienia różnych treści byłby niezrozumiały jeśli by się nie przyjęło Pełni Istnienia uzasadniającego realne, proporcjonalne stany zjednoczenia istoty i istnienia w bytach.⁵⁸ Charakter związków łą-

⁵⁸ Problem konieczności istnienia pierwszego analogatu w analogii transcendentalnej szeroko omawia M. A. Krąpiec, *Teoria analogii* to

cących poszczególne byty czyli różne realizacje proporcjonalnych wzajemnie treści aktów istnienia (różne stopnie partycypacji w Absolutcie) ustala się w dalszej analizie po stwierdzeniu konieczności istnienia Pełni Istnienia właśnie poprzez proces poznawczy zwany poznaniem przez analogię.

W ten sposób dzięki metodzie analogii transcendentalnej, będącej podgatunkiem analogii proporcjonalności właściwej,⁵⁹ oartej o pojęcia ściśle transcendentalne, przede wszystkim cpojęcie bytu dochodzi się do stwierdzenia: 1° Analogicznej jdnosci konkretnego (wszystko, co istnieje jest wewnętrznie złożone, ale stanowi jeden byt), 2° analogicznej jedności całego kosmosu: poszczególne byty stanowiące swoiste złożenia, niepowtarzalne w swojej oryginalności, stanowią złożenia proporcjonalne w stosunku do innych, przy czym podstawą jedności jest jednakowa funkcja istnienia w każdym bycie, 3° jedności absolutnej — tożsamości wykluczającej wszelkie złożenie oraz koniecznego podporządkowania poszczególnych jedności względnych — Jedności Absolutnej. Wszystko, co istnieje okazuje się bytem istniejącym na zasadzie partycypacji czyli dzięki podobności, złączeniu, koniecznemu związkowi z Absolutem. Każdy analogat (konkretny byt) w analogii transcendentalnej jest związany z analogiczną doskonałością czyli analogonem (w tym przypadku — z istnieniem) całą swą treścią. Funkcja aktualizowania przez realny akt istnienia konkretnej treści sprawia jedność bytu, która jest jednością analogiczną, gdyż inne byty aktualizowane przez inne akty istnienia, stanowią również pewną, choć inną — jedność. Każdy byt jest jednością i cały kosmos jest jednością analogiczną, właśnie z racji jdnosci funkcji istnienia we wszystkich bytach oraz wzajem-

zgadnienie właściwie rozwiązane wobec tego ograniczam się do skrótego i pozytywnego przedstawienia sprawy bez wchodzenia w dyskusję.

⁵⁹ Zagadnienie formalnej struktury analogii filozoficznej było przedmiotem badań w polskiej literaturze filozoficznej. Ostatnio zob. J. Herbt, O formalnym ujęciu analogii transcendentalnej, *Roczniki Filozoficzne* 11 (1963) z. 1, 25—40.

nych powiązań między bytami. Wymaga to przyjęcia jedności Absolutnej, jako przyczyny uzasadniającej jedność analogiczną poszczególnych konkretów i jedność całego kosmosu. Analogia transcendentálna jako sposób poznania istnienia Absolutu w oparciu o sposób istnienia bytów niekoniecznych stanowi, jak zaznaczono, teoriopoznawczą podstawę dla teorii partycypacji, rozumianej jako realne, konieczne, przyczynowe, w zakresie przyczyn zewnętrznych, powiązanie wszystkiego, co istnieje z Absolutem.

Chociaż w analogii transcendentálnej stwierdzamy jedynie konieczność powiązania bytów z Absolutem, a nie precyzuje się jeszcze bliżej charakteru tego powiązania, ten rodzaj analogicznego poznania stanowi poznawczy fundament dla teorii partycypacji. Zbudowanie całościowej teorii partycypacji, czyli sprecyzowanie charakteru powiązań poszczególnych bytów z Absolutem, wymaga jeszcze dalszej refleksji. Dzięki poznaniu analogicznemu dokonuje się jednak fakt podstawowy: stwierdzenie istnienia pełni Bytu i stwierdzenie analogicznej jedności całego kosmosu.

5. Wszystkie wyżej przeprowadzone analizy i rozważania miały na celu podkreślenie, w przeciwstawieniu nie tylko do Platona, ale nawet i niektórych interpretatorów tomistycznej teorii partycypacji, pośredniości poznania, które prowadzi do stwierdzenia, że wszystko, co istnieje nie istnieje samodzielnie, ale istnieje na mocy partycypacji w Absolutie. Zbudowanie teorii partycypacji transcendentálnej, a więc teorii wyjaśniającej, że wszystko, co istnieje uczestniczy w bycie Absolutu, stanowi hierarchiczną wzajemną wspólnotę i wspólnotę z Absolutem, możliwe jest dopiero wówczas, gdy stwierdzi się konieczność istnienia Absolutu. Teoria partycypacji na terenie tomistycznej filozofii bytu jest teorią najogólniejszą, ostateczną, implikującą dokładne poznanie bytu i prawie wszystkie teorie bardziej szczegółowe wyjaśniające byt. W metafizyce niewątpliwie nie jest łatwo ustalić kolejność poszczególnych tez czy teorii ze względu na ośrodkową rolę pojęcia

bytu i pewną cykliczność refleksji metafizycznej, która rozwija się jakby po spirali. Teoria partycypacji dająca najogólniejsze spojrzenie na całą rzeczywistość może być zbudowana na samym końcu, choć jej elementy czy podstawy są ujmowane w trakcie wszystkich analiz i interpretacji bytu.

ZOFIA JÓZEFA ZDYBICKA

ASPECTS ÉPISTÉMOLOGIQUES DE LA PARTICIPATION TRANSCENDENTALE

(Résumé)

On observe dernièrement, dans la philosophie thomiste de l'être, des tentatives de construire une théorie de la participation. Elle explique le fait de l'existence d'une pluralité d'êtres (pluralisme) et rend compte de l'ensemble des relations qui s'établissent entre les êtres contingents et l'Absolu.

La conception de la participation remonte à Platon, chez lequel elle fut fonction de principes ontiques et épistémologiques, avant tout de l'idéalisme et de l'apriorisme cognitif. Dans la philosophie de l'être élaborée par Thomas d'Aquin, la conception même de la participation ainsi que ses fondaments ontiques et cognitifs subirent un changement complet. Ce qui import ici, c'est surtout le changement de perspective cognitive, assurant à la connaissance réalisme et transcendantalisme. Comme la théorie thomiste de la participation est censée expliquer le monde réellement existant, le procédé visant à rendre compte de la réalité de celui-ci et la façon de dépasser le plan empirique constituent les principaux problèmes cognitifs en rapport avec la théorie thomiste de la participation. Ce sont eux précisément qui forment l'objet d'investigations de la présente étude.

Pour démontrer la participation dans le monde qui nous environne, il nous faut l'envisager de façon à mettre en évidence ses liens avec l'Absolu ainsi que la communauté ontique hiérarchique de tous les êtres. Il faut donc connaître le monde dans un tel aspect qui d'une côté mette à l'abri de l'apriorisme, tout en permettant de trouver, de l'autre un plan pour la participation.

Du côté ontique, il s'agit de déceler des éléments constituant ce qui subsiste, communs à tout existant. Du côté épistémologique par contre, il s'agit de préciser dans quels actes cognitifs et comment nous envi-

sageons les concrets réellement existants et leurs liens avec l'Absolu. Le réalisme, le transcendentalisme et le caractère analogique des saisies cognitives constituent les traits fondamentaux de la connaissance constantant la participation transcendente. Les thomistes s'accordent à admettre la nécessité de garantir ces traits à la connaissance métaphysique. Les divergences concernent le caractère des actes cognitifs qui établissent ces traits. La solution positive proposée dans la présente étude se trouve élaborée à partir d'une discussion des vues de thomistes contemporains, surtout de Geiger et de Fabro, qui ont tenté une interprétation de la théorie thomiste de la participation. Des analyses détaillées montrent que leurs procédés n'assurent pas à la connaissance métaphysique les traits requis.

Le réalisme se trouve garanti, au départ de l'investigation, par l'admission de jugements métaphysiques existentiels constatant l'existence (le fait) des concrets. Cependant même parmi les auteurs admettant les jugements existentiels comme actes cognitifs fondamentaux pour la métaphysique, il y a une divergence de vues quant à leur nature et quant à leurs fonctions.

Le transcendentalisme, lui, relève d'un tel processus cognitif, qui ne se borne pas à l'action d'abstraire (processus d'universalisation), mais saisit dans l'objet par des jugements spéciaux, de tels éléments qui n'entrent entièrement dans aucune catégorie de l'être et amènent une „ouverture” de saisies cognitives sur les êtres, qui ne sont pas accessibles sur le plan purement et simplement empirique.

L'analogie transcendente à l'aide de laquelle on rend compte du fait de la complexité interne de l'être et en même temps, de la réalisation proportionnelle des propriétés transcendentales, permet d'affirmer l'existence de la Perfection Pure. L'analogie transcendente est donc l'expression cognitive de la participation transcendente de l'être. Une analyse critique des opinions de Fabro sur l'analogie (analogie de l'attribution interne) et de Montagnes (*analogia unius ad alterum*) vient compléter l'exposé des rapports entre l'analogie et la participation.

Des analyses et interprétations détaillées nous amènent à préciser les démarches cognitives fondamentales indispensables à la constatation de la participation de l'être:

1° L'analyse du sujet et de l'attribut du premier jugement sur l'être (principe de l'unité relative; principe de l'union proportionnelle) mène à un dévoilement de plus en plus poussé des deux éléments de l'être, unis, mais non pas identiques, que sont l'élément de contenu (essence) et l'élément existentiel (acte de l'existence — *esse*).

2° L'unité des concrets tout complexes qu'ils soient montre la non-identité de l'élément de contenu et de l'élément actuel dans l'être.

Les étapes ultérieures de l'analyse et de l'interprétation font percevoir le caractère transcendant de l'existence (de l'acte) par rapport à la contenu (essence) donnée ainsi que la transcendance de toute détermination catégoriale qu'apportent les qualifications de contenu.

3° À partir de la connaissance de la structure interne des êtres, réalisée proportionnellement dans tout ce qui existe on aboutit à la nécessité d'admettre l'existence d'un Être, dans lequel il y a identité de l'essence et de l'existence, et lequel est la raison de l'existence de tous les êtres composés. Bien de ce qui existe ne subsiste de manière autonome, mais participe à l'Absolu. L'Absolu donne l'existence selon une certaine "idée", qui est la "mesure" de l'existence des êtres. Entre les êtres contingents et l'Absolu s'établit une relation causale (efficiente, exemplaire et finale).

Il appert, que contrairement à Platon et même à certains interprètes de la théorie thomiste de la participation, la constatation, que tout ce qui existe, existe en vertu d'une participation à l'Absolu, peut se faire sur une voie indirecte. La construction d'une théorie de la participation transcendantale de l'être, montrant que tous les êtres composés participent à l'existence de l'Absolu, en communauté les uns avec les autres et en communauté avec l'Absolu, n'est possible que lorsqu'on aura constaté la nécessité de l'existence de l'Absolu. La théorie de la participation constitue, au sein de la philosophie thomiste de l'être, la théorie la plus générale, définitive, impliquant toutes les théories plus particulières, qui visent à interpréter l'être.