

Leopold Regner

Czwarta droga św. Tomasza

Studia Philosophiae Christianae 7/1, 125-140

1971

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.

Studia Philosophiae Christianae
ATK
7/1971/1

Z ZAGADNIENŃ METAFIZYKI I TEORII POZNANIA

Regner L.

Czwarta droga św. Tomasza

Dembowski B.

Studia z filozofii Boga, Praca zbiorowa pod redakcją bpa Bohdana Bejze, Warszawa 1968

Morawiec E.

Gromczyński W., Człowiek, świat rzeczy, Bóg w filozofii Sartre'a, Warszawa 1968

Śliwa T.

Etcheverry A., L'homme dans le monde. La connaissance humain et sa valeur, Paris 1963

Kucia T.

Krajewski W., Związek przyczynowy, Warszawa 1967

LEOPOLD REGNER

CZWARTA DROGA ŚW. TOMASZA

Oczywistość zdania o istnieniu czegoś bywa już to bezpośrednią, już to pośrednią oczywistością. Zdanie, że Bóg istnieje, nie jest oczywiste bezpośrednio. Jeżeli przeto zdanie, że Bóg istnieje, jest oczywiste, to jest oczywiste pośrednio. Ponieważ zaś nie ma pośrednio oczywistego bez bezpośrednio oczywistego, przeto oczywistość twierdzenia, że Bóg istnieje, powinna się opierać ostatecznie na bezpośredniej oczywistości jakiegoś twierdzenia, że coś innego istnieje. Wobec tego ogólny schemat dowodu twierdzenia, że Bóg istnieje, powinien być następujący:

Jeżeli istnieje rzecz Y, to Bóg istnieje.

A ponieważ rzecz Y istnieje,

Przeto Bóg istnieje.

Lecz z istnienia jednej rzeczy wolno wnioskować o istnieniu jakiejś innej tylko wtedy, gdy między tymi rzeczami jest tego rodzaju zależność (relacja), iż istnienia jednej nie można pojąć bez istnienia dru-

giej. Dlatego zdanie: „Jeżeli istnieje rzecz Y, to Bóg istnieje”, powinno być wnioskiem z twierdzenia: „Między rzeczą Y a Bogiem jest tego rodzaju zależność R, że istnienia rzeczy Y nie można pojąć bez istnienia Boga”. Wobec tego dowód przesłanki większej powyższego schematu powinien mieć następującą postać:

Jeżeli między rzeczą Y a Bogiem istnieje zależność R,
to jeżeli istnieje rzecz Y, to Bóg istnieje.

A ponieważ między rzeczą Y a Bogiem istnieje zależność R,
przeto jeżeli istnieje rzecz Y, to Bóg istnieje.

Wobec tego każda z pięciu dróg św. Tomasza różni się od pozostałych pojęciem relacji R, które stanowi jakby termin średni w dowodzie przesłanki większej. Jaka przeto relacja stanowi o odrębności czwartej drogi św. Tomasza?

Argumentacja czwartej drogi jest u św. Tomasza następująca: „Czwarta droga wychodzi z istnienia stopni doskonałości wśród bytów. Wśród bytów istnieje bowiem coś bardziej dobre i mniej dobre, bardziej prawdziwe i mniej prawdziwe, bardziej zacne i mniej zacne. Tak samo również w odniesieniu do innych tego rodzaju (przymiotów). Lecz „bardziej” i „mniej” orzeka się o bytach zależnie od tego, jak one w różny sposób zbliżają się do tego, co jest największe. Tak np. bardziej gorące jest to, co bardziej zbliża się do tego, co jest najbardziej gorące. Istnieje przeto coś, co jest najbardziej prawdziwe, najlepsze, najzacniejsze, i co tym samym jest najbardziej bytem, albowiem wedle drugiej księgi *Metafizyki* to, co jest najbardziej prawdziwe, jest najbardziej bytem. To zaś, co jest pod jakimś względem najdoskonalsze, jest równocześnie przyczyną tych wszystkich (bytów), które są pod tym względem doskonałe, tak np. jak ogień, który jest najbardziej gorący, jest — wedle słów tej samej księgi — przyczyną wszystkich (rzeczy) gorących. A więc istnieje coś, co dla wszystkich bytów jest przyczyną istnienia, dobra i każdej doskonałości. To zaś nazywamy Bogiem”¹.

¹ Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est; sicut magis calidum est quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens. Nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 *Metaphys.* (text. 4) Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur (text. eodem). Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis; et hoc dicimus Deum (S. Th.

Tekst powyższy składa się z dwóch części, z których druga zaczyna się od słów: „Quod autem dicitur maxime tale”. Jest sprawą sporną, czy druga część tekstu stanowi dowód, czy też jedynie wyjaśnienie lub niekoniczne uzupełnienie części pierwszej. Za tym, że druga część jest jedynie niekonicznym uzupełnieniem pierwszej, przemawia analiza tekstu paralelnego z Sumy Filozoficznej², gdzie nie ma mowy o zależności przyczynowej, o której mówi druga część omawianego tekstu Sumy Teologicznej. To wskazuje, że w czwartej drodze św. Tomasz dowodzi istnienia Boga niezależnie od relacji przyczynowości.

Ponieważ przytoczone wyżej rozumowanie św. Tomasa jest entymematem, przeto należy wydobyć na jaw możliwe wszystkie założenia i przejścia myślowe, które się w nim kryją. W rozumowaniu tym można wyróżnić następujące stopnie:

1) Jeżeli miarę doskonałości pod względem istnienia (czyli „więcej” lub „mniej” esse) określa się wedle tego, jak dana rzecz zbliża się do doskonałości bytu pod względem istnienia najdoskonalszego, to jeżeli istnieją rzeczy, z których jedne mają istnienia więcej, inne zaś mniej, to istnieje byt co do istnienia najdoskonalszy.

Jeżeli miarę doskonałości pod względem prawdy (czyli „więcej” lub „mniej” prawdziwe) określa się wedle tego, jak dana rzecz zbliża się do doskonałości bytu pod względem prawdy najdoskonalszego, to jeżeli istnieją rzeczy, z których jedne są bardziej, inne mniej prawdziwe, to istnieje byt pod względem prawdy najdoskonalszy.

Jeżeli miarę doskonałości pod względem dobra (czyli „więcej” lub „mniej” dobre) określa się wedle tego, jak dana rzecz zbliża się do doskonałości bytu pod względem dobra najdoskonalszego, to jeżeli istnieją rzeczy, z których jedne są bardziej, inne zaś mniej dobre, to istnieje byt pod względem dobra najdoskonalszy.

To samo należy powiedzieć o innych doskonałościach.

2) Bytem pod względem istnienia najdoskonalszego jest byt, który posiada istnienie z istoty swojej, czyli byt, który jest samym istnieniem (ipsum esse) czyli istnieniem samoistnym (esse subsistens).

Bytem pod względem prawdy najdoskonalszym jest byt, który jest prawdziwy z istoty swojej, czyli byt, który jest samą prawdą czyli prawdą samoistną (veritas subsistens).

Bytem pod względem dobra najdoskonalszym jest byt, który jest

I, q. 2, a. 3). — Ponieważ termin „istnienie”, który znaczy tyle, co łaciński termin „existentia”, nie odpowiada treściowo tomistycznemu terminowi „esse”, przeto lepiej pozostać przy terminie „esse” (por. C. Fabro: Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin, Louvain-Paris 1961, str. 282 nn.).

² C. G. I. 13

dobry z istoty swojej, czyli byt, który jest samym dobrem czyli dobrem samoistnym (bonum subsistens).

To samo należy powiedzieć o innych doskonałościach.

3) Byt najdoskonalszy pod względem istnienia, który by był prawdziwy nie z istoty swojej lub dobry nie z istoty swojej, byłby mniej doskonały niż byt najdoskonalszy pod względem istnienia, który by równocześnie był prawdziwy z istoty swojej i dobry z istoty swojej. A więc byt najdoskonalszy pod względem istnienia, który by był prawdziwy nie z istoty swojej lub dobry nie z istoty swojej nie byłby najdoskonalszy pod względem istnienia.

Byt najdoskonalszy pod względem prawdy, który by posiadał istnienie nie z istoty swojej lub był dobry nie z istoty swojej, byłby mniej doskonały niż byt najdoskonalszy pod względem prawdy, który by równocześnie posiadał istnienie z istoty swojej i był dobry z istoty swojej. A więc byt najdoskonalszy pod względem prawdy, który by posiadał istnienie nie z istoty swojej lub był dobry nie z istoty swojej, nie byłby bytem najdoskonalszym pod względem prawdy.

Byt najdoskonalszy pod względem dobra, który by posiadał istnienie nie z istoty swojej lub był prawdziwy nie z istoty swojej, byłby mniej doskonały niż byt najdoskonalszy pod względem dobra, który by równocześnie posiadał istnienie z istoty swojej i był prawdziwy z istoty swojej. A więc byt najdoskonalszy pod względem dobra, który by posiadał istnienie nie z istoty swojej lub był prawdziwy nie z istoty swojej, nie byłby bytem najdoskonalszym pod względem dobra.

To samo należy powiedzieć o innych doskonałościach.

4) Z tego wynika, że:

Byt najdoskonalszy pod względem istnienia jest prawdziwy i dobry, i pod każdym innym względem doskonały z istoty swojej.

Byt najdoskonalszy pod względem prawdy posiada istnienie, jest dobry, i pod każdym innym względem jest doskonały z istoty swojej.

Byt najdoskonalszy pod względem dobra posiada istnienie i jest prawdziwy, i pod każdym względem doskonały z istoty swojej.

To samo należy powiedzieć o innych doskonałościach.

5) A przeto na podstawie (2) i (4):

Byt, który jest samym istnieniem czyli istnieniem samoistnym, jest równocześnie samą prawdą czyli prawdą samoistną, samym dobrem, czyli dobrem samoistnym i w ogóle wszelką doskonałością samoistną.

6) Byt, który jest równocześnie istnieniem samoistnym, prawdą samoistną, dobrem samoistnym i wszelką doskonałością samoistną, może być tylko jeden.

7) Byt ten musi być identyczny z Bogiem.

W rozumowaniu św. Tomasza można wyróżnić dwie warstwy, z któ-

rych jedna: (1) — (2), jest platońska, druga: (3) — (7), jest chrześcijańskim rozwinięciem platonizmu. Warstwę platońską stanowi przejście od twierdzenia, że istnieją byty pod względem jakiejś doskonałości ograniczone czyli pod względem tej doskonałości niedoskonałe, do twierdzenia, że istnieje byt pod względem tej doskonałości najdoskonalszy czyli identyczny z samą doskonałością samoistną. Jest to platońska zasada partycypacji, związana ściśle z platońskim pojęciem idei czyli formy (doskonałości) samoistnej. Według Platona idee są nie tylko wzorami rzeczy istniejących lecz również ich przyczynami. Przyczynowość idei polega na tym, że idee są obecne w rzeczach, rzeczy zaś uczestniczą, mają udział czyli partycypują w ideach. Św. Tomasz zdawał sobie sprawę z tego, że zasada partycypacji jest platońska³, lecz był przekonany, iż tę zasadę uznawał również Arystoteles.

Za klasyczne teksty, w których Platon ukazuje przejście od doskonałości ograniczonych do doskonałości czystych czyli idei, można uważać 29 rozdział *Uczty* i 49 rozdział *Fedona*. W *Uczcie* Platon tak pisze: „I nie ukaże mu się piękno niby twarz albo ręce jakie, lub jakakolwiek cząstka cielesna, ani jako słowo, ni wiedza jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś, powiedzmy stworzenia, ni ziemi, ni nieba, ani czegokolwiek innego, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka”⁴. W *Fedonie* zaś tak Platon wyjaśnia działanie przyczynowe idei: „Bo przecież zacząłem ci tłumaczyć istotę przyczyny, jak ją sobie w myśli wypracowałem, a wracam do tego, o czym się tyle razy mówiło, i znowu od tego założenia zaczynam, że istnieje jakieś piękno samo w sobie i dobro, i wielkość, i inne takie rzeczy... Bo mnie się wydaje, że jeśli istnieje coś pięknego, oprócz piękna samego, to ono przez nic innego nie jest pięknem, jak tylko przez to, że ma w sobie coś z owego piękna... Wobec tego.. już nie rozumiem i nie umiem pojąć innych przyczyn, tych mądrych bardzo. Tylko, jeśliby mi ktoś mówił, przez co to coś jest piękne, więc na przykład przez to, że barwę ma jak ładny kwiat, albo kształt, albo coś innego w tym rodzaju, ja zgoła nie dbam o takie rzeczy, bo ja się gubię w tym wszystkim, a tylko tego jednego po prostu i nieuczenie, i może naiw-

³ Plato enim posuit formas quae sunt in materia corporali, derivari a formis sine materia subsistentibus per modum participationis cuiusdam. Ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis ex quibus constituuntur haec singularia sensibilia, secundum quod in materia corporali remanet quaedam impressio ab illis formis separatis per modum assimilationis cuiusdam, quam participationem vocabat (S. Th. I, q. 65, a 4).

nie się u siebie trzymam, że nie co innego czyni to coś pięknym, jak tylko owego piękna obecność czy uczestnictwo, czy jakkolwiek się ono tam w nim zaznacza. Bo jeszcze o to się nie będę spierał, tylko tak myślę, że to przez piękno wszystkie rzeczy piękne stają się pięknymi”⁵.

W *Metafizyce* Arystotelesa są dwa teksty, w których — zdaniem św. Tomasza — sformułowana jest zasada partycypacji. Św. Tomasz powołuje się zwykle na tekst z drugiej księgi *Metafizyki*, niekiedy również na tekst z księgi czwartej⁶. Trzeba jednak zauważyć, iż żaden z tych tekstów nie dowodzi, że Arystoteles uznawał zasadę partycypacji. Nie ma pewności, czy tekst z drugiej księgi *Metafizyki* jest arystotelesowski, gdyż już starożytni przypisywali autorstwo tej księgi Pasiklesowi z Rodos⁷. Tekst z czwartej księgi nie mówi natomiast o partycypacji, lecz o stopniach prawdopodobieństwa czyli zbliżenia do prawdy, zależnie od tego jak dane zdanie jest bliskie lub dalekie od zdania prawdziwego. Tekst drugiej księgi jest następujący: „Nie znamy zaś prawdziwego bez przyczyny. W każdym zaś wypadku jest coś w porównaniu z pozostałymi najbardziej doskonałe w tym, że względu na co podpada z pozostałymi pod tę samą nazwę. Tak np. ogień jako najbardziej gorący jest dla innych przyczyną gorąca. Dlatego też to jest najbardziej prawdziwe, co sprawia, że pozostałe rzeczy są prawdziwe”⁸.

Dialektyka platońska, którą uprawiali później neoplatonicy, zatrzymywała się na pojęciu idei doskonałości samoistnej i nie umiała znaleźć przejścia od pojęcia doskonałości samoistnych do pojęcia jednego bytu, który jest identyczny z każdą z nich. Platon nie umiał pogodzić mnogości idei z jednością Pierwszego czyli Dobra⁹, a historyczny rozwój neoplatonizmu szedł w kierunku wyróżniania, oddzielania i mnożenia coraz nowych hipostaz¹⁰, nie zaś w kierunku pojęcia bytu, w którym mieści się pełnia doskonałości. Przejście to jest własnością myśli chrześcijańskiej, którą odnajdujemy w pismach św. Augustyna, Boecjusza, św. Anzelma i św. Tomasza.

Według św. Augustyna poznanie dobra jednostkowego czyli „tego dobra” i „tamtego dobra” prowadzi do poznania dobra samego czyli Boga: „To dobro i tamto dobro. Usuń „to” i „tamto”, i — jeśli mo-

⁴ Platon: *Uczta*, 211 ab. Przekł. W. Witwickiego, Warszawa 1958.

⁵ Platon: *Fedon*, 100 b—d. Przekład W. Witwickiego, Warszawa 1958.

⁶ *Metaph.*, 1, 993 b 23—27. — *Metaph.*, 4, 1008 b 31—1009 a 5.

⁷ T. Sinko: *Literatura grecka*, t. I, cz. 2, Kraków 1932, str. 778. — Por. C. Fabro: *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso*, Turyn 1950 (drugie wydanie), str. 65.

⁸ *Metaph.*, 1, 993 b 23—27.

⁹ Plotyn: *Enn.* I 7, 1; II 9, 1.

¹⁰ Wł. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. I, wyd. IV, 1948, str. 223—224.

żesz — zobacz samo dobro. W ten sposób poznasz Boga, który jest dobry nie dzięki innemu dobru, lecz jest dobrem wszelkiego dobra. Albowiem wśród tych wszystkich dóbr, czy to tych, które wymienilem, czy to innych, które się dostrzega lub o których się myśli, jedno uznajemy za lepsze niż drugie (jeżeli wydajemy sąd prawdziwy), tylko dzięki temu, że w nas istnieje obraz pojęciowy, zgodnie z którym już to uznajemy coś (za dobro), już to stawiamy jedno ponad drugie”¹¹. Dobra jednostkowe są dobrami dzięki uczestnictwu (partycypacji) w dobru, które jest jedynie prawdziwym dobrem i które jest identyczne z Bogiem: „Dlatego nie istniałyby żadne dobra zmienne, gdyby nie istniało dobro niezienne. Jeżeli więc słyszysz, że to jest dobre i tamto jest dobre (o których można równie słusznie rzec, że nie są dobre), to jeżeli możesz poza tymi, które są dobre przez uczestnictwo w dobru, dostrzec samo dobro, dzięki któremu przez udział w nim są dobre (albowiem słysząc o tym lub tamtym dobru, myślisz równocześnie i o samym dobru), to jeżeli zdołasz wyjść poza tamte i poznać to, co jest dobrem samo przez się, to poznasz Boga”¹². Gdzie indziej znów św. Augustyn ukazuje drogę, która od mnogości rzeczy i ich zróżnicowania w doskonałościach wiedzy umysł do Boga, czyli czystej i pełnej doskonałości: „Ponieważ ci filozofowie, którzy rozgłosem i sławą przewyższyli innych, dostrzegli, iż żadne ciało nie jest Bogiem, przeto w poszukiwaniu Boga wzniesli się ponad świat materialny. Ponieważ dostrzegli, iż to, co jest zmienne, nie jest najwyższym Bogiem, przeto w poszukiwaniu Boga wzniesli się ponad świat dusz i zmiennych duchów. Następnie dostrzegli, iż wszelka jakiegokolwiek rzeczy doskonałość, dzięki której istnieje, w jakikolwiek sposób i w jakiegokolwiek naturze ono istnieje, może pochodzić tylko od tego, co prawdziwie istnieje, ponieważ istnieje w sposób niezmienny. Dlatego to czy to materia, kształty, jakości i kolejność przemian, warstwy żywiołów, które zapełniają przestwór między niebem a ziemią, i wszelkie ciała,

¹¹ Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnibus boni. Neque anim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus (De Trinitate, VIII 3).

¹² Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum. Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis, quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum, cuius participatione bona sunt (simul enim et ipsum intelligis, cum audis hoc aut illud bonum); si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum (De Trinitate VIII 3).

które w nich istnieją, czy to wszelkiego rodzaju życie, przejawiające się albo w czynnościach odżywiania i dążności do zachowania istnienia, jak u drzew, albo oprócz tego w poznawaniu jak u zwierząt, albo oprócz tego również w czynnościach myślenia, jak u ludzi, albo w wolnym od konieczności odżywiania dążeniu do zachowania istnienia i w czynnościach poznania i myślenia, jak u aniołów, mogą pochodzić tylko od tego, który istnieje w sposób niezłożony; albowiem u niego nie jest czymś innym być, a czymś innym żyć, jakoby mógł być, nie żyjąc, ani u niego nie jest czymś innym żyć, a czym innym myśleć, jakoby mógł żyć, nie myśląc, ani też nie jest u niego czymś innym myśleć, a czymś innym być szczęśliwym, jakoby mógł myśleć, nie będąc szczęśliwym; lecz u niego żyć, myśleć, być szczęśliwym jest identyczne z jego być... Nie istnieje... żadne piękno cielesne, polegające czy to na stanie ciała, jak kształt, czy to ruchu, jak pieśń, którego by umysł nie był zdolny ocenić. Nie mógłby zaś tego, gdyby w nim nie istniał ten doskonały kształt (piękna), wolny od brzemienia rozciągłości, od zgiełku dźwięków, od wymiarów miejsca i czasu. Lecz gdyby i ten (kształt piękna) nie był zmienny, to o kształcie zmysłowym jeden (człowiek) nie sądziłby słuszniej niż inny, a więc bystry słuszniej niż tępy, obeznany słuszniej niż nieobeznany, bardziej doświadczony słuszniej niż niedoświadczony, a nawet jeden i ten sam w miarę postępu słuszniej w czasie późniejszym niż wcześniejszym. To, do czego odnosimy określenia „bardziej” i „mniej”, jest niewątpliwie zmienne. Dlatego to ludzie mądrzy i uczeni, i z tymi zagadnieniami obeznani doszli łatwo do wniosku, iż w rzeczach zmiennych nie ma czystej doskonałości (prima species). Skoro więc zauważyli, że i dusze, i ciała bywają bardziej lub mniej doskonałe, chociaż pozbawione wszelkiej doskonałości byłyby niczym, doszli do przekonania, że istnieje coś, w czym urzeczywistnia się czysta i nie podlegająca zmianie, a więc przewyższająca wszystko (doskonałość). Tu właśnie upatrywali słusznie ów początek rzeczy, który nie ma przyczyny, a który jest przyczyną wszystkiego”¹³.

¹³ *Viderunt ergo isti philosophi, quos ceteris non immerito fama atque gloria praelatos videmus, nullum corpus esse Deum, et ideo cuncta corpora transcenderunt quaerentes Deum. Viderunt, quidquid mutabile est, non esse summum Deum, et ideo animam omnem mutabilemque omnes spiritus transcenderunt quaerentes summum Deum. Deinde viderunt omnem speciem in re quacumque mutabili, qua est, quidquid illud est, quoquo modo et qualiscumque natura est, non esse posse nisi ab illo, qui vere est, quia incommutabiliter est, ac per hoc sive universi figurae qualitates ordinatumque motum et elementa disposita a caelo usque ad terram et quaecumque corpora in eis sunt, sive omnem vitam, vel quae nutrit et continet, qualis est in arboribus, vel quae et hoc habet et sentit, qualis est in pecoribus, vel quae et haec habet et*

Boecjusz, zastępując platońskie pojęcie uczestnictwa (partycypacji) neoplatońskim pojęciem umniejszania, rozumuje następująco: „Wszystko bowiem, co jest — wedle mniemania — niedoskonałe, to okazuje się niedoskonałe przez umniejszenie czegoś doskonałego... Bo odrzucając doskonałość, nie można by nawet wyobrazić sobie, skąd by istniało to coś, co się uważa za niedoskonałe. Bo natura rzeczy nie wzięła początku od drobiazgów i rzeczy uszczuplonych, nie wykończonych, ale postępując od całych i skończonych spada do tych rzeczy najniższych i pozbawionych siły żywotnej”¹⁴. Najwyższa zaś doskonałość jest — według Boecjusza — identyczna z Bogiem¹⁵.

Św. Anzelm przeciwstawia to, co jest dobre samo przez się i jako takie jest dobrem najwyższym, temu, co jest dobre dzięki czemuś innemu i jako takie nie może być dobrem najwyższym: „Łatwo może ktoś postawić sobie takie pytanie: Skoro istnieje tyle niezliczonych dóbr, których różnorodność dostrzegamy i zmysłami, i rozumem, to czy należy uznać, że istnieje coś jednego, czemu właśnie zawdzięczają swoją dobroć wszystkie dobra, czy też może pewne dobra zawdzięczają swoją dobroć czemuś innemu. Pewną jest rzeczą i dla każdego, kto chce się nad tym zastanowić, oczywistą, że jeżeli o pewnych rzeczach orzeka się coś, co przysługuje im bardziej, mniej lub jednakowo, to orzeka się je (o tych rzeczach) nie ze względu na coś, co raz jest tym,

intellegit, qualis est in hominibus, vel quae nutritorio subsidio non indiget, sed tantum continet, sentit, intellegit, qualis est in angelis, nisi ab illo esse non posse, qui simpliciter est; quia non aliud illi esse, aliud vivere, quasi possit esse non vivens; nec aliud illi est vivere, aliud intellegere, quasi possit vivere non intellegens; nec aliud illi est intellegere, aliud beatum esse, quasi possit intellegere non beatus; sed quod est illi vivere, intellegere, beatum esse, hoc est illi esse... Nulla est enim pulchritudo corporalis sive in statu corporis, sicut est figura, sive in motu, sicut est cantilena, de qua non animus iudicet. Quod profecto non posset, nisi melior in illo esset haec species, sine tumore molis, sine strepitu vocis, sine spatio vel loci vel temporis. Sed ibi quoque nisi mutabilis esset, non alius alio melius de specie sensibili iudicaret; melius ingeniosior quam tardior, melius peritor quam imperitior, melius exercitator quam minus exercitatus, et idem ipse unus, cum proficit, melius utique postea quam prius. Quod autem recipit magis et minus, sine dubitatione mutabile est. Unde ingeniosi et docti et in his exercitati homines facile collegerunt non esse in eis rebus primam speciem, ubi mutabilis esse convincitur. Cum igitur in eorum conspectu et corpus et animus magis minusque speciosa essent, etsi omni specie carere possent, omnino nulla essent: viderunt esse aliquid ubi prima esset incommutabilis et ideo nec comparabilis; atque ibi esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset et ex quo facta cuncta essent (De civitate Dei VIII 6).

¹⁴ Boecjusz: O pocieszeniu jakie daje filozofia, III 10. Przeł. W. Olzewski, PWN 1962, str. 72.

¹⁵ Tamże, str. 73.

drugi raz czymś innym, lecz ze względu na coś, co w różnych rzeczach jest jedno i to samo, bez względu na to, czy jest w nich w równym lub nierównym stopniu. Albowiem jeżeli się mówi o jakichkolwiek rzeczach, że są sprawiedliwe, bez względu na to, czy jednakowo, czy bardziej lub mniej, to racją tego, iż są sprawiedliwe, może być tylko sprawiedliwość, która nie jest w jednych rzeczach czymś innym, a znów w innych czymś innym. A więc skoro niewątpliwie wszystkie dobra są w porównaniu ze sobą jednakowo lub niejednakowo dobre, przeto z konieczności wszystkie one są dobre ze względu na coś, co w różnych dobrach pojmuje się jako jedno i to samo, choćby się niekiedy wydawało, że jedne rzeczy są dobre ze względu na coś innego, inne zaś ze względu na coś jeszcze innego... Lecz ponieważ żadne zastrzeżenie nie może obalić uznanego założenia, trzeba przyjąć, że wszelkie (dobra) również użyteczne i uczciwe, jeżeli tylko są rzeczywiście dobrami, są dobre ze względu na to, dzięki czemu jest dobre wszystko, czymkolwiek ono jest. Kto zaś będzie wątpił, iż to, dzięki czemu są dobre wszystkie rzeczy, jest wielkim dobrem? Ono jest przeto dobrem samo przez się, ponieważ wszystko inne jest dobre dzięki niemu. Wobec tego wszystkie inne rzeczy są dobre dzięki czemuś, co jest od nich różne, a tylko ono jedno (jest dobre) samo przez się. Lecz żadne dobro, które jest (dobre) dzięki czemuś innemu, nie jest ani równe temu, które jest dobrem samo przez się, ani większe od niego. Wobec tego najwyższym dobrem jest jedynie to, które wyłącznie samo przez się jest dobrem. Najwyższym dobrem jest bowiem to, co w takim stopniu przewyższa inne, iż nie ma ani równego sobie, ani wyższego. Lecz to, co jest najwyższym dobrem, jest też największe. Istnieje przeto pewne jedno dobro największe i najwyższe, to znaczy (dobro) przewyższające wszystkie rzeczy, jakie istnieją”¹⁶.

¹⁶ Facile est igitur ut aliquis sic secum tacitus dicat: Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur, et ratione mentis discernimus, estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sint bona quaecumque bona sunt; an sunt bona alia per aliud. Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum quia quaecumque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter dicantur per aliquid dicuntur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideratur. Nam quaecumque iusta dicuntur ad invicem, sive pariter sive magis vel minus, non possunt intelligi iusta nisi per iustitiam, quae non est aliud et aliud in diversis. Ergo cum certum sit quod omnia bona, si ad invicem conferantur, aut aequaliter, aut inaequaliter sint bona, necesse est ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud... Sed quoniam iam perspecta ratio nullo potest dissolvi pacto, necesse est omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per idipsum esse bona per quod necesse est cuncta

Łatwo zauważyć, że dialektyka, która tkwi w wyżej przytoczonych tekstach, jest — mimo różnych sformułowań — ta sama: najpierw przejście od stwierdzenia, że istnieje to i tamto dobre, to i tamto sprawiedliwe, etc., do stwierdzenia, że istnieje dobro samo, dzięki któremu to jest dobre i tamto jest dobre, że istnieje sprawiedliwość sama, dzięki której to jest sprawiedliwe i tamto jest sprawiedliwe, etc., a następnie przejście od pojęć dobra samego, sprawiedliwości samej, etc. do pojęcia jedynego bytu, który jest identyczny i z dobrem samym, i ze sprawiedliwością samą, i z każdą inną doskonałością czystą.

Nie ma żadnej wątpliwości, że czwarta droga św. Tomasza jest argumentacją właściwą platonizującej filozofii chrześcijańskiej, której koryfeuszem był św. Augustyn. W takim razie powstają następujące pytania: Jak pogodzić ten niewątpliwie platoński wątek z „arystotelizmem” św. Tomasza?, oraz: Czy czwarta droga wyrasta z systemu św. Tomasza, czy też jest elementem eklektycznie doczepionym do systemu?

System św. Tomasza nie jest ani eklektyzmem, ani czystym arystotelizmem, ani czystym platonizmem lecz swojego rodzaju pogodzeniem obu starożytnych systemów, nie przez sprowadzenie jednego systemu do drugiego, lecz przez wyjście poza oba systemy¹⁷. Św. Tomasz wyszedł od arystotelesowskiego pojęcia aktu i platońskiego pojęcia doskonałości samoistnej (idei, postaci oddzielnej), lecz nie zatrzymał się w granicach jednego lub drugiego systemu. Dialektyka św. Tomasza polega na przejściu od pojęcia aktu istotowego (esencjalnego) z jednej strony i pojęcia doskonałości formalnej z drugiej strony od syntezy pojęcia aktu i pojęcia doskonałości samoistnej w pojęciu *istnienia samoistnego* (*esse subsistens, ipsum esse*). W systemie św. Tomasza *istnienie* nie jest jedynie faktem istnienia (*existentia*), lecz jest aktem bytowania (*actus essendi*), to znaczy aktem wyższego porządku niż jakikolwiek akt formalny czyli istotowy, a *istnienie samoistne* (*esse subsistens*) jest rzeczywistością bytu najdoskonalszego czyli Bogiem¹⁸. Jako akt

esse bona, quidquid illud sit. Quis autem dubitet illud ipsum, per quod cuncta sunt bona esse magnum bonum? Illud igitur est bonum per seipsum; quoniam omne bonum est per ipsum. Ergo consequitur ut omnia alia bona sint per aliud quam quod ipsa sunt et ipsum solum per seipsum. At nullum bonum quod per aliud est, est aequale aut maius eo bono quod per se est bonum. Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Id enim summum est, quod sic supereminet aliis, ut nec par habeat, nec praestantius. Sed quod est summe bonum, est etiam summe magnum. Est igitur unum aliquid summe magnum, et summe bonum, id est summum omnium quae sunt (S. Anselmus: De Divinitatis essentia monologium, c. 1, ML, t. 158, col. 145 b — 146 b).

¹⁷ C. Fabro: *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961, 252.

¹⁸ S. Th. I, q. 3, a. 4; I, q. 7, a. 1 ad 3; I, q. 44, a. 1.

wyższego porządku niż jakikolwiek akt formalny istnienia jest zawsze aktem, podczas gdy akt formalny — będąc sam w sobie aktem — jest względem istnienia możliwością. Ponieważ oba te pojęcia, to jest pojęcie istnienia i pojęcie istnienia samoistnego, są obce i dla systemu Platona, i dla systemu Arystotelesa, przeto dialektyka tomistyczna jest w istocie wyjściem poza granice obu systemów starożytnych.

Z pojęciem istnienia jako aktu łączy się pojęcie ograniczania istnienia przez istotę, która je przyjmuje. Istota, która przyjmuje akt istnienia, ma udział, czyli uczestniczy, czyli partycypuje w istnieniu (w doskonałości istnienia). Akt istnienia ani nie należy do istoty bytu, który posiada istnienie dzięki partycypacji, ani też nie jest przypadłością (*accidens*) istoty. Dlatego gdy św. Tomasz mówi, że akt istnienia przysługuje danemu bytowi nie z istoty, to pojęcia tego, co „z istoty” (*essentialiter, per essentiam, per se*), nie przeciwstawia pojęciu przypadłości (*accidens*), lecz pojęciu tego, co jest „dzięki partycypacji” (*per participationem*)¹⁹. Wprawdzie św. Tomasz mówi o partycypacji w kilku znaczeniach²⁰, lecz tu obchodzi nas tylko jedno z nich, a mianowicie pojęcie partycypacji jako relacji między bytem, w którym dany akt urzeczywistnia się w stopniu ograniczonym, a bytem, w którym akt ten urzeczywistnia się jako doskonałość samoistna, a przez to samo nieograniczona. Ograniczenie aktu jest następstwem partycypacji, tak iż każdy akt ograniczony jest aktem partycypowanym i każdy akt partycypowany jest przez to samo aktem ograniczonym. Lecz już Platon, który tak przekonywująco wyłożył naukę o ideach i partycypacji, wskazał na paradoksy, jakie wynikają z posługiwania się pojęciem idei (a więc również pojęciem partycypacji) bez ograniczenia²¹. W obliczu tych trudności należało albo wyrzec się całej teorii, albo jakoś ją zmodyfikować. Św. Tomasz wybrał to drugie i zmodyfikowaną teorię wbudował w swój system. To zmodyfikowanie zaś polega na zawężeniu teorii partycypacji do doskonałości egzystencjalnych, to znaczy tych, które w jakiś sposób idą za aktem istnienia. Te właśnie doskonałości ani nie należą do istoty danego bytu, ani nie są jego przypadłościami kategorialnymi. Te doskonałości są — podobnie jak akt istnienia — doskonałościami czystymi (*perfectiones purae*), czyli doskonałościami, w których pojęciu nie mieści się pojęcie niedoskonałości. Ich niedoskonałe urzeczywistnienie wynika nie z ich istoty, lecz z ograniczenia narzuconego przez możliwość istoty, która je przyjmuje wraz z aktem istnienia.

Pojęciu partycypacji odpowiada przedmiotowa relacja między par-

¹⁹ In librum Boetii de Hebdomadibus, 44.

²⁰ In librum Boetii de Heb., 44—47. — Por. L. B. Geiger: *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1942, str. 55 nn.

²¹ Platon: *Parmenides* 130 c, 131 d.

tycupującym a partycypowanym oraz między partycypującym a pełnym urzeczywistnieniem partycypowanego. Dlatego z pojęciem partycypacji łączy się zasada partycypacji czyli zdanie, które stwierdza, że tego rodzaju relacja zachodzi rzeczywiście i koniecznie. Św. Tomasz sformułował tę zasadę następująco: „Wszystko, co posiada coś dzięki partycypacji, pozostaje w relacji do tego, co — jako źródło i przyczyna — posiada tamto (coś) z istoty swojej”²².

Zasada partycypacji jest jednym z podstawowych założeń systemu św. Tomasza. Na tej zasadzie wspierają się główne twierdzenia tomizmu: o powstaniu bytów skończonych przez akt stwórczy, o złożeniu bytu skończonego z istoty i istnienia, o całkowitej zależności przyczyny stworzonej od przyczyny pierwszej²³. Do tej zasady odwołuje się św. Tomasz również w dowodzie istnienia Boga. O Garrigou-Lagrange zauważa, że czwarta droga św. Tomasza odwołuje się do rzeczy, która znamionuje szerszy zakres bytów niż zmiana, powstawanie i giniecie, a mianowicie odwołuje się do tego, czego następstwem jest mnogość bytów, ich złożoność i ograniczoność w doskonałościach²⁴. Źródłem zaś mnogości bytów, ich złożoności i ograniczenia w doskonałościach jest — według św. Tomasza — podstawowa relacja skończonego do nieskończonego, to znaczy partycypacja.

Czwarta droga jest argumentacją, w której najpierw podstawowe założenie budzi zastrzeżenia.

Zasada partycypacji, z której wychodzi czwarta droga, opiera się na

²² Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam (Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum, 117. — Por. S. Th. I, q. 44, a. 1; C. G. II, c. 15).

²³ C. Fabro: Sviluppo, significato e valore della „IV via”, „Doctor communis”, I—II, vol. VII, Romae 1954, str. 86. — C. Fabro: La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso, Torino 1950, str. 65. — C. Fabro: Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin, Louvain-Paris 1961, str. 196—197.

²⁴ R. Garrigou-Lagrange: Dieu. Son existence et sa Nature, Paris 1919, str. 277. — O Garrigou-Lagrange sądzi, że w mnogości, złożoności i ograniczoności bytów ujawnia się ich przygodność (contingence). Tymczasem w czwartej drodze św. Tomasz nie ma na względzie przygodności bytów (gdyż w takim razie czwarta droga sprowadzałaby się do trzeciej), lecz właściwość, która znamionuje szerszy zakres bytów niż przygodność. Tą właściwością jest partycypacja, gdyż bytem przez partycypację (ens per participationem) jest nie tylko byt przygodny (którego zakres ogranicza się — według św. Tomasza — do bytów materialnych jako podległych zmianom substancjalnym), lecz również byt stworzony konieczny (jakim jest — według św. Tomasza — byt duchowy jako nie podlegający zmianom substancjalnym). — Por. Fabro: Participation et causalité, str. 484. — Fabro: Sviluppo, significato e valore della „IV via”, str. 92. — Ks. K. Kłósak: W poszukiwaniu Pierwszej Przyczyny, cz. II, Warszawa 1957, str. 104 nn.

pojęciu partycypacji. Lecz właśnie to pojęcie jest konstrukcją myślową, której przedmiotowa wartość nie jest oczywista. Możemy wprowadzić wykazać, że istnieją byty ograniczone pod względem pewnej doskonałości, lecz nie możemy w taki sam sposób wykazać, że dana doskonałość istnieje samorzutnie. Przeciwnie wiemy, że istnieją przedmioty mniej lub bardziej białe, choć sama białość czyli białość samoistna i oddzielna nie istnieje, wiemy, że istnieją ciała mniej lub bardziej gorące, lecz nie istnieje — lub przynajmniej nie wiemy, czy istnieje — samo gorąco czyli gorąco samoistne, oddzielne, absolutne.

Pojęcie partycypacji nie jest ani pojęciem właściwym, którego modelem byłby przedmiot urzeczywistniający w sobie pełną treść tego pojęcia, ani pojęciem analogicznym, którego modelem byłby przedmiot urzeczywistniający niepełną treść tego pojęcia. Pojęcie partycypacji nie jest pojęciem właściwym, ponieważ w dziedzinie przedmiotów bezpośredniego i właściwego poznania ludzkiego nie ma relacji, która by urzeczywistniała pełną treść pojęcia partycypacji jako relacji między ograniczonym (partycypującym) a absolutnym. Pojęcie partycypacji nie jest również pojęciem analogicznym, ponieważ w dziedzinie przedmiotów bezpośredniego i właściwego poznania ludzkiego nie ma relacji, która by urzeczywistniała niepełną treść pojęcia partycypacji jako relacji między ograniczonym (partycypującym) a absolutnym. Pojęcie partycypacji byłoby analogiczne, gdyby oprócz analogatu tego pojęcia w dziedzinie relacji między ograniczonym (partycypującym) a absolutnym był również analogat tego pojęcia w dziedzinie relacji między przedmiotami bezpośredniego poznania ludzkiego. Lecz w tej dziedzinie nie ma relacji, która by była analogatem pojęcia partycypacji, gdyż wśród relacji między przedmiotami bezpośredniego i właściwego poznania ludzkiego nie ma relacji między ograniczonym (partycypującym) a absolutnym. Jeżeli więc pojęcie partycypacji nie jest ani pojęciem właściwym, ani pojęciem analogicznym, to jest ono czystą konstrukcją myślową, której przedmiotowa wartość nie może być oczywista²⁵.

²⁵ Trudność, która wynika z założenia, że pojęcie partycypacji jest analogiczne, komplikuje się, gdy się przyjmie dodatkowe — a wydaje się, nieuniknione — założenie, że analogia (która nas tu obchodzi) opiera się na rozróżnieniu między tym, co jest *per se*, a tym, co jest *per participationem*. W takim bowiem razie w pojęciu analogii byłoby uwikłane pojęcie partycypacji czyli relacji między tym, co jest *per participationem*, a tym, co jest *per se*, i równocześnie pojęcie partycypacji wyjaśniłoby się tylko z pomocą pojęcia analogii, a tym samym z pomocą pojęcia partycypacji, jako uwikłanego w pojęciu analogii. Jeżeli bowiem pojęcie partycypacji jest analogiczne, to nie można wyjaśnić, co znaczy termin „partycypacja”, przed wyjaśnieniem, co znaczy termin „analogia”. Lecz jeżeli w pojęciu analogii jest uwikłane pojęcie partycypacji, to nie można wyjaśnić, co zna-

W pojęciu partycypacji tkwi niemożliwa do przezwyciężenia antynomia immanencji i transcendencji. Jeżeli bowiem jakiś byt partycypuje w jakiejś doskonałości, to nie partycypuje w doskonałości bytującej jako doskonałość samoistna, która jest względem partycypującego transcendentna, lecz w doskonałości partycypowanej, która jest względem partycypującego immanentna. Tak np. jeżeli jakiś byt partycypuje w dobru, to nie partycypuje w dobru samoistnym czyli w dobru samym, które jest względem partycypującego transcendentne, lecz w dobru partycypowanym, które jest względem partycypującego immanentne. Podobne przedstawienie immanentnego i transcendentnego znajdujemy również w relacji, jaka istnieje między umysłem poznającym a przedmiotem poznawanym: przedmiot poznawany jako bytujący sam w sobie jest względem umysłu poznającego transcendentny, a jako przedmiot intencjonalny jest względem tegoż umysłu immanentny. Co się tyczy partycypacji, powstają dwa zagadnienia: Czy doskonałość partycypowana (np. dobro partycypowane) jest jakimś duplikatem doskonałości samoistnej (np. dobra samoistnego), tak jak przedmiot intencjonalny jest pewnego rodzaju duplikatem przedmiotu samego w sobie, i czy doskonałość partycypowana (np. dobro partycypowane) jest we wszystkich partycypujących tylko jedna. Być może, iż trudność wyrażona w pierwszym z powyższych pytań stanowi ośnowę głównego zarzutu, jaki wysuwał Arystoteles przeciw platońskiej teorii idei²⁶. Drugie pytanie stawia nas wobec dylematu: albo doskonałość partycypowana jest w wielu partycypujących czymś jednym, lecz — podobnie jak przedmiot intencjonalny — pozbawiony bytowania rzeczywistego, albo też jest czymś rzeczywistym, lecz pozbawionym jedności. Jeżeli partycypowane jest czymś w rodzaju przedmiotu intencjonalnego, to należy zgodzić się z Mistrzem Eckhartem, że orzekanie terminów „byt”, „prawdziwy”, „dobry” o bytach stworzonych jest tego samego rodzaju, co orzekanie terminu „zdrowy” o moczu, który „nie jest bardziej zdrowy niż kamień”²⁷. Jeżeli natomiast partycypowane bytuje rzeczywiście, to doskonałość, np. dobro, jednego partycypującego, nie jest identyczna z doskonałością, np. dobrem, innego partycypującego, podobnie jak ciepło jednego ciała nie jest identyczne z ciepłem jakiegoś innego ciała. Jeżeli zaś dobro jednego partycypującego nie jest identyczne z dobrem drugiego partycypującego, to nic nie zmusza do wniosku, że dobro jednego partycypującego zależy od tego samego dobra absolutnego, od

czy termin „analogia”, przed wyjaśnieniem, co znaczy termin „partycypacja”.

²⁶ Tzw. „trzeci człowiek”). — Por. *Metaph. A*, 9, 990 b 17; *Z*, 13, 1039 b. 2. — Arystoteles nie wyłożył treści tego zarzutu.

²⁷ Meister Eckhart, a *Modern Translation* by R. B. Blakney, New York 1957, str. 276.

którego zależy dobro jakiegoś innego partycypującego, podobnie jak nic nie zmusza do wniosku, że ciepło jednego ciała zależy od tego samego ciepła, od którego zależy ciepło jakiegoś innego ciała.

Wreszcie i argumentacja czwartej drogi obraca się — jak się wydaje — w błędnym kole. Jeżeli bowiem zasada partycypacji stanowi w dowodzie tezy, że istnieje *Ens per se*, przesłankę większą, to jeżeli zasada partycypacji jest o tyle pewna, o ile jest pewne, że istnieje *Ens per se*, względem którego wszystko inne jest jedynie *ens per participationem*, to zasada partycypacji czerpie swoją pewność ze zdania, dla którego ma być przesłanką, a tym samym obraca się w błędnym kole.

Ten ostatni zarzut można by uchylić, zakładając, iż zasada partycypacji jest w czwartej drodze nie tyle przesłanką, ile raczej hipotezą roboczą czy założeniem dialektycznym, które dostarcza umysłowi oparcia tymczasowego²⁸. Nie wiadomo jednak, czy to odpowiadałoby myśli św. Tomasza.

Czwarta droga św. Tomasza jest rozumowaniem, które ze względu na podstawowe założenie zajmuje wśród pięciu dróg św. Tomasza osobliwe miejsce. Czwarta droga opiera się na pojęciu i zasadzie partycypacji. Pojęcie i zasada partycypacji przeszły z platonizmu poprzez neoplatonizm i tradycję filozoficzną chrześcijańską do systemu św. Tomasza. Pojęcie partycypacji jest myślową konstrukcją, której przedmiotowa wartość nie jest oczywista. Czwarta droga obraca się w pewnego rodzaju błędnym kole, gdyż w przesłance większej zakłada się to, co ma być konkluzją.

Nie da się jednak zaprzeczyć, iż pojęcie i zasada partycypacji mogą być i są użyteczne w konstrukcji systemu. Im właśnie system św. Tomasza zawdzięcza w dużej mierze swoją oryginalność i wewnętrzną zwartość.

Studia z filozofii Boga, Praca zbiorowa pod redakcją bpa Bohdana Bejze, Warszawa, ATK, 1968, s. 444.

1. Charakter i układ dzieła.

Redaktor tego dzieła, znany już w Polsce inicjator wydawania prac zbiorowych z zakresu filozofii Boga i człowieka oraz teologii (zarówno w ujęciu ściślejszym teoretycznym, jak i pastoralnym)¹ postanowił

²⁸ Joseph de Finance: *Etre et agir dans la Philosophie de Saint Thomas*, Paris 1945, str. 125.

¹ W latach 1967—69 pod redakcją bpa Bohdana Bejze ukazały się w Warszawskim Wydawnictwie SS. Loretanek — Benedyktyniek trzy tomy artykułów teologicznych (w szerokim tego słowa znaczeniu) i filozoficznych, o charakterze wysokiej popularyzacji, pt.: „W nurcie za-