

Władysław Stróżewski

Instytut Filozofii

Uniwersytet Jagielloński

PARTYCYPACJA I JEJ ODMIANY ZARYS PROBLEMATYKI

1.

Teoria partycypacji nie we wszystkich kierunkach filozoficznych jest jednakowo ważna. Zakłada ona przede wszystkim pluralizm ontologiczny, a także zależności bytowe między bytami. Ponadto wyraźniej jest widoczna w systemach zakładających dynamikę rzeczywistości niż statyczną strukturę rzeczy i stanów rzeczy.

Termin „partycypacja”, łacińskie *participatio, participare* pochodzi od *pars* – „część” i *capere* – „otrzymywać”, „chwycić”, oznacza więc *partem capere* lub *partem habere*, czyli posiadanie, otrzymywanie jakiejś części całości, częściowe posiadanie¹. Dokładnym polskim odpowiednikiem „partycypacji” jest „uczestnictwo”.

Wydaje się, że *a priori* są tu możliwe co najmniej trzy przypadki:

¹ Zob. Z.J. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972, s. 19, przypis 1. Autorka przytacza dwa sformułowania św. Tomasza: „*Est autem participare quasi partem capere*” (In „*De Hebd.*” 2), „*nam participare nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere*” (In „*de celo et mundo*” L. II, lec. 18). Sama definiuje partycypację następująco: „Termin partycypacja – najogólniej wzięty – oznacza relację zachodzącą między dwiema rzeczywistościami, przy czym jeden człon relacji, zawierający zwykle szereg elementów, ma się do drugiego jak część do całości, wielość do jedności, jak to, co niedoskonałe, do doskonałego, nieidentyczne do identycznego z sobą, ograniczone do nieograniczonego, podobne do tożsamego, posiadające do będącego, złożone do prostego, pochodne do pierwotnego, uprzączynowane do nieuprzączynowanego. Partycypacja oznacza więc udział w pewnej całości, co suponuje istnienie jakiejś całości (jedności, wspólnoty) oraz pokrewieństwo, wspólnotę między częściami a całością (wielością i jednością) oraz między poszczególnymi częściami”. Ibidem, s. 19. Książka Z.J. Zdybickiej jest, jak dotąd, najlepszą polską pracą na temat partycypacji, zwłaszcza – choć nie tylko – w ujęciu tomistycznym.

- 1) być częścią czegoś,
- 2) mieć część czegoś,
- 3) być częściowo czymś.

Ad 1. Część odwołuje się z konieczności do całości. Jeśli ta jest jakościowo jednolita, część zaś jest jej fragmentem, „kawałkiem”, zawiera te same jakości co całość. Nie jest więc jakościowo autonomiczna, i to nawet wtedy, gdyby od całości została oderwana i uzyskała autonomię ontyczną.

Pozostając w ramach całości, może być oddzielona od innych części lub pozostawać z nimi w takich związkach, że rozdział nie jest możliwy. Części tworzą wówczas całość zwartą, rozdzielać je można tylko intencjonalnie.

Ad 2. Mieć część czegoś zakłada swoistą autonomię percypującego podmiotu, który przyjmuje coś od percypowanego, ale nie utożsamia się ani z nim jako całością, ani z jego cechami. Niemniej przejęta część pozostaje takózsama z charakterem całości. Przejęta część może jednak zachować charakter całości, od której pochodzi (jak płomień od płomienia) albo uzyskać inny, zachowując jedynie egzystencjalny moment pochodności (jak światło od ognia lub metalu rozgrzanego do odpowiednio wysokiej temperatury).

Ad 3. Być częściowo czymś oznacza przejęcie takich własności, które zmieniają charakter (jako przypadłości) lub naturę (jako istotne cechy lub sposoby istnienia) partycypującego. Modyfikacja, jaka się tu dokonuje, nie przekreśla jednak własnej natury partycypującego; gdyby tak się stało, utożsamiłby się on z partycypowanym, mielibyśmy więc sytuację jak *sub 1*. Otwierają się natomiast nowe problemy, takie jak sprawa stopnia zależności partycypującego od partycypowanego, stopnia i jakości zachodzących w nim zmian itd.

Istnieją różne rodzaje partycypacji, jako rezultaty różnych kryteriów podziału. Rezygnując z klasyfikacji logicznej, spróbujmy dokonać jej pobieżnej typologii:

- partycypacja statyczna i dynamiczna; pierwszą można by nazwać odzwierciedleniem: zachodzi wtedy, gdy partycypujące „odbija” izomorficznie niektóre cechy partycypowanego; jest to bodaj najśłabsza odmiana partycypacji, trudno tu bowiem mówić o kontakcie jednego z drugim; partycypacja dynamiczna zakłada efektywny kontakt partycypującego (Pj) z partycypowanym (Pw), w szczególności aktywność Pw wobec Pj; klasycznym przykładem może tu być partycypacja neoplatońska,

- partycypacja esencjalna i egzystencjalna,
- partycypacja ontyczna (metafizyczna) i aksjologiczna,

- partycypacja materialna i niematerialna; pierwsza zachodzi między zjawiskami materialnymi (ciepło, światło), druga między procesami duchowymi, np. poznawczymi czy wolitywnymi,
- partycypacja jednorodna i wielorodna (heteronomiczna),
- partycypacja symetryczna i asymetryczna: gdy wzajemnie uczestniczą w sobie dwa zjawiska (rzeczy, stany rzeczy, procesy), lub gdy ta współzależność nie zachodzi,
- partycypacja jednobiegunowa i wielobiegunowa: gdy Pj uczestniczy w jednym Pw lub w wielu,
- partycypacja pionowa i horyzontalna: gdy partycypujący jest ontycznie lub aksjologicznie niższy od partycypowanego lub gdy pozostają na tym samym poziomie.

Szczególną odmianą partycypacji jest partycypacja, którą proponuję nazwać dialektyczną. Stanowi ona odmianę wspomnianej wyżej partycypacji dwubiegunowej. Jej struktura obejmuje dwa przeciwstawne bieguny, w których równocześnie, choć niekoniecznie w jednakowym stopniu, uczestniczy czynnik partycypujący. Przykładem trywialnym może tu być kolor szary, powstający z „uczestnictwa” w bieli i czerni. Wyraźniej ujawnia się ta partycypacja w sytuacjach dynamicznych, w skomplikowanych procesach, angażujących różne, niekiedy przeciwstawne czynniki. Tak dzieje się np. w dziedzinie twórczości, chociażby wtedy, gdy przeciwstawiają się sobie siły tradycji i nowatorstwa².

2.

Platon

Z problematyką partycypacji spotykamy się najwcześniej w filozofii Platona³. I to od razu z dwiema jej odmianami. Pierwsza dotyczy uczestnictwa rzeczy przestrzenno-czasowych w ideach. Platon znajdował różne określenia na to uczestnictwo, jego istoty nigdy jednak do końca nie określił. Zawsze jednak podkreślał, że istoty rzeczy należy szukać w ja-

² Szerzej na ten temat zob. W. Stróżewski, *Dialektyka twórczości*, PWM, Kraków 1983, II wyd. Znak 2007.

³ Literatura na ten temat jest nader obfita, sam problemem tym zajmowałem się w *Wykładach o Platonie – Ontologia*, Kraków 1993, tam także obszerna bibliografia.

kimś odniesieniu do idei. Tekstów na ten temat jest wiele, poprzestaśmy na przytoczeniu jednego z najważniejszych – z dialogu *Fileb*:

„I starożytni – oni lepsi byli od nas i bliżej bogów mieszkali – to nam podanie przekazali, że wszystko, co, jak się zawsze mówi, istnieje, składa się z jedności pewnej i z wielości i ma w sobie przyrodzony pierwiastek granicy i nieokreślenia. Więc kiedy to tak jest uporządkowane, powinniśmy zawsze jedną postać (ideę) we wszystkim zakładać i szukać jej – znajdziemy, bo ona tam jest w środku – a gdy ją uchwycimy, to po tej jednej dwie – patrzeć czy może tam są – a jeśli nie, to trzy albo jakaś inna ich liczba się znajdzie i każdą z tych jedności brać tak samo aż do jedności naczelnej. Te będzie widać już nie tylko jako jedność i wielość rzeczy nieokreślonych, ale się pokaże, ile tego jest. A idei nieokreślenia o wielości nie wnosić, zanim ktoś jej liczby wszystkiej nie dojrzy, która leży między nieokreśloną a jednostką”⁴.

Idea wnosi określoność, granicę. Każda idea jest jednością. W konkretnym przedmiocie odpowiedników idei może być wiele, zawsze tworzą one jednak pewną jedność. Poznanie przedmiotu polega na kolejnym „wypatrywaniu” zawartych w nim odpowiedników idei i ich hierarchii, rządzącej przez jedność naczelną. Można więc powiedzieć, że przedmiot jest swoistym systemem ustanowionym przez mnogość idei, które „same w sobie” system ten transcendują. „Miejscem” realizacji poszczególnych – pochodzących z idei jako ich przyczyna – określeń, jest nieokreśloność – *apeiron*. Ze „zmieszania” określoności (idei) z nieokreślonością rodzi się konkretny byt, istnienie – *ousia*⁵.

Jeśli się zgodzimy na taką „odgórną” ingerencję idei w konkretnie, możemy mówić o partycypacji „pionowej”: rzecz posiada określoną istotę, o ile uczestniczy w odpowiedniej idei.

Przejdźmy do drugiej koncepcji partycypacji, którą możemy określić mianem „horyzontalnej”. Dotyczy ona tzw. „najwyższych rodzajów”, które ustanawiają prawa rządzące całą rzeczywistością, z ideami włącznie. Ich teorie przedstawił Platon w *Sofiście*⁶.

Teoria najwyższych rodzajów jest swoistą reakcją na źle rozumianą teorię idei, wedle której miałyby być one nieruchome, pozbawione życia, całkowicie wzajemnie izolowane. Platon przypisuje ją tzw. miłośnikom idei i zdecydowanie się od niej dystansuje. Wydaje się, że koncepcja najwyższych rodzajów ma teorię idei nie tyle zastąpić, ile zmodyfikować:

⁴ *Fileb*, 16 C-E, cyt. wg Platona *Fileb*, przełożył oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 23.

⁵ *Ibidem*, 27 BC, s. 44.

⁶ Zob. Platon, *Sofiście. Polityk*, przełożył W. Witwicki, przekład przejrzała D. Gromska, Warszawa 1956.

ukazać, że idee nie są w pełni autonomiczne, lecz podlegają wyższym od nich prawom.

Liczba najwyższych rodzajów nie jest ostatecznie ustalona, Platon bierze pod uwagę następujące: byt (istnienie), tożsamość, różnicę, ruch i spoczynek oraz wynikający z wprowadzenia różnicy, i – rozumiany inaczej niż przez Parmenidesa – niebyt.

Kategorią najważniejszą jest byt. Przenika on wszystkie inne rodzaje, sprawiając, że istnieją. Równie uniwersalny zakres ma różnica, która sprawia, że rodzaje różnią się między sobą. Dzięki uczestnictwu w tożsamości każdy byt odznacza się jednością, dzięki uczestnictwu w różnicy nie utożsamia się – mimo wspólnej bytowości – z innymi bytami. Co więcej: ze względu na tę inność, każdy może być nazwany niebytem: różni się bowiem od pozostałych bytów. Platoński niebyt więc to nie nicość, lecz „innobyt” – jeśli wolno posłużyć się tu terminem Hegla.

Najwyższe rodzaje mogą łączyć się ze sobą, nie tracąc własnej idencjonalności. Wolno powiedzieć, że uczestniczą w sobie nawzajem niejako „horyzontalnie” (Platon nie wspomina o hierarchii między nimi). „A to uczestniczenie, moi najlepsi, jak mamy to rozumieć? (...) To jest stan bierny albo stan czynny (*pathema he poiema*) wynikający z jakiejś możliwości, kiedy się jedno zejdzie z drugim”⁷.

Dzięki partycypacji bytu w innych kategoriach sam różnicuje się, nie tracąc jednak własnej tożsamości:

„Gość: No cóż tam, na Zeusa? Czy my się mamy tak łatwo przekonać, że byt bezwzględny i doskonały nie ma w sobie ruchu i życia, i duszy, i rozumu, że ani nie żyje, ani nie myśli, tylko uroczyście i święcie, bez rozumu i bez ruchu, trwa na miejscu?”

Teajtet: Tobyśmy się na straszny pogląd zgodzili. Doprawdy, Gościu”⁸.

Dodajmy, że badanie możliwych związków między rodzajami jest zadaniem dialektyki: „Na tym polega wiedza, która pozwala rozstrzygać o każdym rodzaju, czy i jak on się może wiązać z innym, czy też i jak nie”⁹.

Dzięki istnieniu najwyższych rodzajów i możliwości ich wzajemnej, dynamicznej partycypacji możliwe się staje wskazanie nie tylko racji formalnych, istotowych rzeczywistości – co było „zasługą” idei, ale i ostatecznych racji ruchu i zmian, jakie w tej rzeczywistości zachodzą.

⁷ *Sofista*, 248 B, s. 63–64.

⁸ *Ibidem*, 248 E – 249 A.

⁹ *Ibidem*, 253 E.

Neoplatonizm

Zjawisko partycypacji w bodaj najczystszej postaci występuje w neoplatonizmie. Jest to partycypacja dynamiczna, bezpośrednia i hierarchiczna. Radykalnie transcendentna Prajednia emanuje kolejne hipostazy, z których pierwszą jest umysł (lub intelekt – *nous*), będący siedliskiem idei – wzorców, wedle których konstytuowane będą byty niższe. Umysł wyłania z siebie duszę świata, rodzącą z kolei indywidualne dusze i jeststwa duchowe. Cały ten proces określić można jako emanację kosmicznej energii, która coraz bardziej się rozprasza, a równocześnie różnicuje się i słabnie: każda następną hipostaza ma mniej mocy niż poprzednia, aż do kresu, którym staje się bierna i nietwórcza materia. Proces ten przebiega poza przestrzenią i poza czasem. Wyższa hipostaza udziela swej mocy niższej, sama nie ponosząc żadnego uszczerbku. Równocześnie każda niższa odzwierciedla w sobie wyższą i zwraca się do niej, jako do swego źródła. Innymi słowy, każda niższa partycypuje w istnieniu wyższej, a jej zadaniem jest zespolenie się z nią w procesie odwrotnym do kierunku emanacji i – poprzez to – ostateczne utożsamienie się z Prajednią. „Bycie częściowo czymś” ma się ostatecznie zmienić w bycie czymś w pełni, „mieć” w „być”.

Pseudo-Dionizy Areopagita

Tajemniczy teolog żyjący na przełomie V i VI w. dokonał niezwykle interesującej i śmiałej syntezy myśli neoplatońskiej i chrześcijańskiej. Od Plotyna przejął dynamiczną i hierarchiczną wizję rzeczywistości, proces emanacji zastąpił jednak aktem kreacji. Bóg Stwórcą jest osobowym Bytem, przekraczający jednak w sposób absolutny swe stworzenie, radykalnie niepoznawalny i niedający się adekwatnie nazwać i określić. Imiona, jakie próbujemy Mu nadawać, winny być modyfikowane i korygowane negacją: tylko w ten sposób będziemy w stanie choćby w części zapobiec utożsamianiu Go z Jednością, Dobrem czy Pięknem wedle naszego rozumienia i wedle naszej miary. A każde pozytywne określenie, jeśli nie zostanie zanegowane, winno być przynajmniej poprzedzone przedrostkiem *hyper* – „nad”: nie-dobro, a więc Naddobro, Nadpięknem itd.

Imiona Boskie, jeśli już ich używamy, odnoszą się nie do Jego niepoznawalnej istoty, lecz raczej do Jego atrybutów, poprzez które daje się On nam w jakiś sposób poznać, i poprzez które ujawniają się Jego działania.

Są to więc boskie Moce, Energie, Idee. Rzeczywistość stworzona, powołana do bytu jednym stwórczym aktem, jest hierarchią bytów, rozciągającą się od duchów czystych, poprzez byty duchowo-materialne, byty ożywione, aż do nieożywionych, czysto materialnych. Szczyt hierarchii tworzą chóry anielskie, także ustawione hierarchicznie i ujęte w triady; najwyższą tworzą serafini, cherubini i trony, środkową – panowania, siły i moce, ostatnią – księstwa archaniołowie i aniołowie. Kryterium hierarchii jest poznawcza bliskość Boga:

„Poszczególne porządki zaś SA pośredniczącymi tłumaczeniami wieścicielami poprzedzających je porządków: pierwszy w kolejności porządek jest tłumaczem i wieścicielem poruszającego go Boga, pozostałe zaś, w ten sam sposób, tłumaczem i wieścicielem porządku poruszonego przez Boga: ta nadstotowa harmonia wszystkich rzeczy w tak wielkim stopniu zadbała o wszelki święty porządek tworców rozumnych i tworców czysto duchowych oraz o ich stosowne przewodnictwo, że również dla poszczególnych hierarchii ustanowiła piękny porządek i że każda hierarchia, jak widzimy, jest podzielona na pierwsze, środkowe i ostatnie siły”¹⁰.

Poszczególne szczeble bytów przenika boskie światło, które te przyjmują zgodnie z możliwościami swoich natur i przekazują szczeblom niższym. Tym samym każdy niższy staje się symbolem wyższego, uczestniczy w nim na swój sposób i na niego wskazuje. Łańcuch partycypacji wspina się aż do Boga, a cała rzeczywistość stworzona staje się systemem symboli, jakby luster, gdzie wyższe odbijają się w niższych. Widać tu wyraźnie, jak byty partycypujące mogą uczestniczyć w wyższych dzięki temu, że przez te ostatnie są obdarowywane. Możliwość partycypacji uzasadniana jest niejako „od góry”, przy czym ostateczną jej racją jest sam Bóg, ponadbytowe źródło wszelkiej prawdy (symbolizowanej przez światło), dobra i piękna¹¹.

Św. Tomasz z Akwinu

Jeśli przyjąć, że stosunek Boga do świata, Absolutu do rzeczy pochodnych, stanowi centralny problem wszelkiej autentycznej metafizyki, to

¹⁰ *Hierarchia niebiańska*, X, X 1. Cyt. za: E. Stein, św. Teresa Benedykta od Krzyża, *Drogi poznania Boga. Studium o Dionizym Areopagicie i przekład jego dzieł*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2006, s. 360.

¹¹ Zob. ibidem, XIII, XIII 6, s. 369.

teorię partycypacji wypada uznać za jedną z najważniejszych – jeśli nie najważniejszą – części metafizyki św. Tomasza¹². Píše Z.J. Zdybicka:

„Teoria transcendentalnej partycypacji bytu w filozofii Tomasza z Akwinu stanowi ujęcie rzeczywistości w jej wspólnych cechach. Jest jakby najogólniejszym zwornikiem całego systemu i rozwiązuje spór między monizmem i pluralizmem. Ukazuje bowiem z jednej strony odrębność każdego konkretnego (wszelki byt rozpatrywany w sobie jest realny i stanowi pewną bytową jedność), lecz z drugiej strony ujmuje go w perspektywie transcendentalnej, a więc traktuje go jako element pewnej »całości«, obejmującej wszystkie byty, które tworzą między sobą również osobliwą jedność przez fakt współpartycypowania w Jednej Przyczynie – Jedności Absolutnej. (...) Jedność ta wynika z unifikacyjnej mocy aktu: istnieje zasada aktualności wszystkiego – Czysty Akt; wszystkie byty swą aktualność czerpią z Niego”¹³.

Partycypacja bytów stworzonych w Bogu możliwa jest dzięki pochodności i zależności od Niego, co dokonuje się w wyniku Jego działania jako przyczyny sprawczej celowej i wzorczej. Byty zależne są zarówno w aspekcie esencjalnym, jak i egzystencjalnym. Istoty bytów wyznaczone są przez idee zawarte w umyśle Boga. Idee te (w przeciwieństwie do zorientowanych na gatunek idei platońskich) mają charakter indywidualny, toteż wyznaczają szczegółową, indywidualną strukturę esencjalną konkretnego¹⁴. Partycypacja w tych ideach polega na swoistym ich odwzorowywaniu w konkretnym przedmiocie, przez co uzyskuje on właściwą dla siebie strukturę formalną (w przypadku bytów niematerialnych) lub materialno-formalną w przypadku bytów materialnych lub duchowo-materialnych. Struktura ta wyznacza także stopień możliwości realizacji aktu istnienia, który zawsze jest proporcjonalny do danej istoty.

Żaden byt skończony nie jest w stanie nadać sobie istnienia, stać się bytem samoistnym. Jeśli istnieje – swoje istnienie zawdzięcza bytowi, który sam JEST istnieniem, lub inaczej mówiąc – w którym istota i istnienie są tym samym.

¹² Literatura na ten temat jest bogata (zob. bibliografia w książce Z.J. Zdybickiej), pozycją klasyczną pozostaje C. Fabro, *Participation et causalite selon S. Thomas d'Aquin*; to obszerne (650 stron) dzieło ujmuje problematykę partycypacji w kontekście całościowo zanalizowanych założeń metafizyki św. Tomasza.

¹³ Z.J. Zdybicka, op.cit., s. 181.

¹⁴ Zob. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 3, a. 8: *Nos autem ponimus Deum causam esse singularis et quantum ad formam et quantum ad materiam, ponimus enim quod per divinam providentiam deffiniuntur omnia singularia, et ideo oportet nos etiam singularium ponere ideas*. Zob. także moje *Istnienie i sens*, Kraków 1994 (II wyd. 2005), zwł. rozdział „Bóg i świat w myśli św. Tomasza z Akwinu. II. Teoria idei”.

„Przyczyną właściwą istnienia jest więc przyczyna sprawcza pierwsza i powszechna, którą jest Bóg. Natomiast inne przyczyny nie są przyczyną istnienia jako takiego, lecz przyczyną bycia czymś, jak na przykład człowiekiem lub czymś białym. Istnienie jako takie ma swą przyczynę w akcie stwórczym, przed którym istnienia niczego się nie zakłada, nie może bowiem nic istnieć wcześniej, co byłoby czymś poza bytem jako takim. (...) Stwarzanie zatem jest czynnością właściwą Bogu”¹⁵.

Partycypacja polega na szczególnym uczestnictwie w bycie Boga. Byty w Nim uczestniczące nie utożsamiają się z Nim, nie są jednak także jedynie Jego odwzorowaniem. Otrzymują realne istnienie, które jest im dane wolnym aktem boskiej woli.

„Bóg jest we wszystkich rzeczach nie jako część istoty czy przypadłości, lecz jako działający w tym, co działa. Działający musi być złączony z tym, co działa, i przeniknąć go swoją mocą (...) ten, co porusza, i byt poruszany muszą być razem. Ponieważ Bóg jest samym istnieniem [*esse*] dzięki swej istocie, byt stwarzany musi być Jego właściwym skutkiem (...). Bóg nie jest jednak przyczyną bytu skończonego tylko w momencie stwarzania, lecz tak długo, jak długo stworzenie – ponieważ ciągle jest – ma być zachowane w istnieniu (...). Jak długo byt istnieje, tak długo Bóg musi być obecny w danej rzeczy stosownie do jej istnienia. Lecz istnienie [*esse*] jest czymś najbardziej wewnętrznym w każdej rzeczy i najgłębiej obecnym w niej, ponieważ jest czynnikiem formalnym w stosunku do wszystkiego, co się w danej rzeczy znajduje (...). Stąd Bóg jest obecny w każdej rzeczy i to najbardziej wewnętrznie [*intime*]”¹⁶.

G.W.F. Hegel

Byłoby rzeczą interesującą (choćby z czysto historycznego rozważenia ewolucji pewnych idei), czy i o ile koncepcja partycypacji znaleźć by także mogła zastosowanie w systemie Hegla. Punktem wyjścia mogłaby stać się jego słynna teza, „że nigdzie ani na niebie, ani na ziemi nie ma takiego Czegoś, które by nie zawierało w sobie obu momentów – bytu i Niczego”¹⁷. Jeśli tak, to mamy prawo szukać we wszystkim, co jest, tych dwóch abstrakcyjnych momentów, zakładając, że albo każdy kon-

¹⁵ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, przeł. Z. Włodek, W. Zegda, Wydawnictwo W drodze, Poznań 2003, t. I, ks. II, r. 21, s. 294–295.

¹⁶ *Summa theol.*, I, 8, 1. Cyt. za S.J. Zdybicka, op.cit., s. 182.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przełożył i objaśnieniami opatrzył A. Landman, PWN, Warszawa 1967, t. I, s. 96–97.

kretny byt (w terminologii Hegłowskiej *Dasein*) w nich uczestniczy, albo że one uczestniczą w nim.

Kolejnym zadaniem mogłoby stać się przebadanie w aspekcie teorii partycypacji metafizyki M. Heideggera. Czy w jej świetle nie można by zinterpretować relacji jestestwa (*Dasein* w sensie Heideggera, „bytu ludzkiego”) do Bycia (*Sein*) oraz jego „bycia w świecie” (*In der Welt sein*)?

Louis Lavelle

Louis Lavelle jest jedynym XX-wiecznym filozofem, który zaproponował własną, oryginalną teorię partycypacji, czyniąc ją równocześnie centrum swej filozofii¹⁸.

Doświadczenie partycypacji to doświadczenie naszej jedności z bytem, naszego „wpisania” się w byt, który nas wprawdzie przerasta, ale który nie jest czymś dla nas obcym. Podstawowymi przejawami tej naszej jedności z bytem są dwa doświadczenia: doświadczenie obecności mojego ciała w przestrzeni i doświadczenie obecności mego myślenia w polu świadomościowym. Obydwa doświadczenia mają charakter aktywny, toteż wolno stwierdzić, że „słowo »partycypacja« oznacza akt, poprzez który urzeczywistniam to, czym jestem”¹⁹. Poprzez partycypację, czyli uczestnictwo w Byciu, który z istoty swej jest aktem, dokonuję aktualizowania samego siebie. Uczestnictwo to jest czymś dynamicznym, twórczym. Poprzez nie aktualizuję nie tylko własne możliwości, ale biorę udział w tworzeniu świata jako całości, wprowadzam weń własną inicjatywę i aktywność. Punktem wyjścia jest zawsze to, co mi jest bezpośrednio dane, a więc przede wszystkim przestrzeń i czas – i w tym środowisku, poprzez akty intelektu i woli, urzeczywistniam swój własny byt. A jest to możliwe – powtórzmy – tylko dzięki temu, że moje podmiotowe akty partycypują w Akcie absolutnym. To zaś oznacza nie tylko urzeczywistnianie mej mocy stwórczej, ale i realizację wartości. Albowiem, jak czytamy w innym dziele Lavelle’a: „Nie ma innej realnej partycypacji w bycie niż ta, która zasadza się na afirmacji wartości”²⁰.

¹⁸ Zob. J. Kielbasa, *Teoria partycypacji a filozofia Louisa Lavelle’a*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1995, t. XXIII, z. 1, zwł. s. 110–127.

¹⁹ L. Lavelle, *De l'intimite spirituelle*, Paris 1955, s. 28; cyt. za J. Kielbasą, op.cit., s. 111.

²⁰ Idem, *Traite de valeurs*, t. I, Paris 1951, s. 325; cyt. za J. Kielbasą, op.cit., s. 118.

3.

Nie powstała, jak dotąd, uniwersalna filozoficzna teoria partycypacji, obejmująca rozmaite zjawiska, jakie w jej świetle dałoby się wyjaśnić. Nie rosząc sobie pretensji do wyczerpania ich listy, zwróćmy uwagę chociażby na kilka z nich, z różnych dziedzin, wyliczając je bez troski o ich systematyzację.

Symbol

Symbol jest znakiem, lecz znakiem szczególnym: nie powstaje w wyniku konwencji, lecz z racji realnego związku między nim a tym, co symbolizuje. Związek ten jest typową relacją partycypacji: symbol „uczestniczy” w tym, co przezeń symbolizowane, i na tej podstawie do rzeczywistości tej odsyła. By mogło się to dokonać, symbol wykorzystuje swą specyficzną strukturę ontyczną, aktualizuje mianowicie swą „treść wyróżnioną”, wskazującą bezpośrednio na rzeczywistość przezeń symbolizowaną²¹. W ten sposób, obok struktury ontycznej samego symbolu, pojawia się struktura symboliczna, obejmująca symbol i to, co symbolizowane²².

Przedmiot intencjonalny i jego utrwalenie

Jest to jeden z najtrudniejszych problemów teorii intencjonalności. Przedmiot intencjonalny, rezultat odpowiednich, twórczych aktów intencyjnych, winien być w jakiś sposób utrwalony, jeśli ma stać się obiektem intersubiektywnego poznania. Sposoby tego utrwalania są różne: poprzez znaki pisma, nagrania elektroniczne, plamy barwne itd. Pozostaje jednak problem, jak jest możliwe połączenie tego, co niematerialne, całkowicie bytowo zależne (od świadomości) z tym, co materialne i względnie auto-

²¹ Na temat struktury symbolu zob. mój artykuł *Próba ontologii symbolu*, [w:] *Studia z teorii poznania i filozofii wartości. Izidorze Dąmbskiej. Praca zbiorowa pod redakcją W. Stróżewskiego*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1978.

²² Nie rozwijam tu tego tematu, gdyż problematyce symbolu w aspekcie teorii partycypacji poświęciłem odczyt pt. *Symbol i rzeczywistość* na V Seminarium „Nauka – Religia – Dzieje”, Castel Gandolfo 1988. Odczyt ten został opublikowany w materiałach Seminarium, Kraków 1990 oraz w mojej książce *Istnienie i sens*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1994, II wyd. 2005.

nomiczne. Łączenie różnych sposobów istnienia w jednym przedmiocie nie jest ontologicznie możliwe.

Rozwiązania problemu można, jak się zdaje, szukać w teorii partycypacji. Przedmiot materialny, odpowiednio ukształtowany, może „udzielić” swego istnienia przedmiotowi intencjonalnemu w taki sposób, że konstytuuje go jakby na nowo, odwzorowując, na swój sposób, niektóre momenty jego treści. Na tej podstawie świadomość odbiorcy ukonstytuować może nowy przedmiot intencjonalny, bytowo różny od poprzedniego, lecz treściowo z nim izomorficzny. Inaczej dokonuje się to – rzecz jasna – w literaturze, inaczej w muzyce czy w sztukach plastycznych. Cały proces utrwalania nie dokonuje się „sam z siebie”, lecz jest rezultatem pracy i zabiegów artysty, który wie, jak przygotować materiał, by nadawał się do przyjęcia i wyrażania intencjonalnego sensu, oraz efektem odczytania zawartych w materiale znaków, pozwalających na ukonstytuowanie nowego tworu przez świadomego (i odpowiednio przygotowanego) odbiorcę.

Ale w opisanej tu sytuacji istnieje i drugi kierunek partycypacji: materiał „utrwalający” przedmiot intencjonalny uczestniczy przecież także w jakiś sposób w nim, zostaje jak gdyby podniesiony do innego poziomu, uszlachetniony niejako w takim stopniu, w jakim szlachetniejsze od materiału jest dzieło sztuki. Czerwona plama na obrazie Rembrandta nie jest tym samym co czerwona farba na jego palecie. Wyznaczony warstwą brzmieniową (a pośrednio napisem) sens słowa „Litwo” na początku *Pana Tadeusza* jest inny niż jego sens w atlasie geograficznym.

Problematyka tu sygnalizowana jest bardzo skomplikowana (a wchodzi tu w grę jeszcze sprawa urzeczywistniania wartości) i nie da się rozstrzygnąć bez szczegółowych, fenomenologicznych badań. Przedstawiona procedura jest jedną z – jak się zdaje – możliwych i wymaga gruntownej weryfikacji. Istotne jest to, że wchodzi tu w grę proces partycypacji.

Ekosystem

Warto by rozważyć, czy w ramach teorii partycypacji dałoby się zinterpretować, a może i dokładniej sprecyzować, związki zachodzące między elementami ekosystemu. Chodzi przy tym nie tylko o związki między organizmami a ich środowiskiem życiowym, ale i – dla przykładu – między osobnikami a populacją, populacją a biocenozą, a wreszcie między nią a ekosystemem. Wiadomo przecież, że każda z tych struktur tworzy nową jednostkę ekologiczną, posiadającą swoiste cechy, niedające się bez

reszty sprowadzić do warunkujących ją elementów składowych. Czy można w konsekwencji powiedzieć, że od tych nowych cech zależą także nowe cechy owych elementów? Czy więc struktury niższe partycypują w wyższych?

Jednostka i wspólnota

Odwołując się do kręgu języka potocznego, nie możemy pominąć tego rozumienia partycypacji, w którym oznacza ona uczestnictwo jednostki w nadrzędnej całości, np. w zgromadzeniu, zebraniu, a nawet Kościele. Osobliwość tej sytuacji polega na tym, że jednostka uczestniczy w całości, którą sama współkonstruuje. Bez jej udziału nie istniałaby owa całość – wspólnota. Z drugiej jednak strony, całość ta jest czymś więcej niż sumą współtworzących je jednostek, a uczestnictwo w niej nadaje jednostkom charakter, którego bez tego uczestnictwa by nie miały. Żołnierz staje się żołnierzem dzięki przynależności do wojska, członek partii (aktywista partyjny) dzięki przynależności do partii, uczestnik zebrania dzięki zebraniu, w którym właśnie bierze udział. Sytuacja komplikuje się, gdy mówimy o uczestnictwie w Kościele lub uczestnictwie we mszy. Te dwie rzeczywistości mają dodatkowe, transcendentne fundamenty, msza może się odprawiać nawet wtedy, gdy nikt – poza celebransem – w niej nie uczestniczy. Także Kościół – przynajmniej wedle nauki katolickiej – jest czymś więcej niż zgromadzeniem czy wspólnotą wiernych, jeśli się tylko pamięta o roli, jaką w nim spełnia Chrystus. (Uczestnictwo w Kościele, bycie w Kościele, albo wręcz bycie Kościołem, jest równoznaczne z byciem w Chrystusie. Dokładniejsze rozważenie tej sprawy musimy jednak pozostawić teologom).

Karol Wojtyła poświęcił problemowi uczestnictwa we wspólnocie osobny rozdział swej książki *Osoba i czyn*²³. Uczestnictwo rozumiane jest tu przede wszystkim w aspekcie czynu: „Wydaje się bowiem, iż właśnie rys uczestnictwa odpowiada dynamicznej korelacji czynu z osobą, rzeczywistości działania »wspólnie z innymi«”²⁴. Chodzi teraz o to, by dotrzeć do samych podstaw i istoty tego uczestnictwa. Okazuje się, że uczestnictwo to nie tylko „działanie wspólnie z innymi”, lecz właściwość samej osoby, wewnętrzna i homogeniczna, „która stanowi o tym, że bytując

²³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, wydanie III, Lublin, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1994.

²⁴ *Ibidem*, s. 304.

i działając »wspólnie z innymi«, osoba bytuje i działa jako osoba”²⁵. Za-
przeczeniem uczestnictwa są w jednakowym stopniu indywidualizm
i totalizm. We właściwie rozumianym uczestnictwie człowiek nie traci
niczego ze swej osobowej godności. Trzeba zresztą pamiętać, że jakkol-
wiek wspólnota może być traktowana jako swoisty *quasi*-podmiot działa-
nia, to „właściwym (substancjalnym) podmiotem bytowania i działania,
również gdy ono realizuje się wspólnie z innymi, jest zawsze człowiek-
-osoba”²⁶.

Rzeczą szczególnie ważną jest to, by wspólnota działała na rzecz do-
bra wspólnego. Ono też powinno być podstawą konstytutywną wspólno-
ty, otwierając ją równocześnie na wartość solidarności i rzeczywistość
dialogu.

Miłość

Kolejny problem to partycypacja w miłości. Miłość jest sposobem istnie-
nia, w którym jeden podmiot ofiarowuje się drugiemu podmiotowi. Ów
drugi może ją przyjąć lub nie, w każdym razie jednak staje się automa-
tycznie jej uczestnikiem: staje się kochanym. W pełni „wchodzi” jednak
w miłość, gdy odpowiada na nią pozytywnie, gdy z kochanego staje się
także kochającym. W ten sposób rodzi się pełna miłość, ukonstytuowana
przez dwa kochające i kochane podmioty. Powstaje tym samym nowy
stan rzeczy: jedna ogarniająca oba podmioty miłość, w której obydwu
uczestniczą. Ponieważ zaś miłość jest sposobem istnienia każdego z nich,
wolno stwierdzić, że partycypacja sięga samych ich osobowości, ich in-
dywidualnych istot, do których przynależy ów właściwy im sposób ist-
nienia. Istnienia tożsamego z aktem dawania siebie, istnieniem daru.
Człowiek, który kocha, istnieje inaczej niż ten, który nie kocha. Jeśli
kochają obaj wzajemnie, tworzy się coś w rodzaju mostu, wspólnej pod-
stawy dla obu. Przedmiotem wspólnego posiadania jest już nie tyle mi-
łość, ile oni sami, w stale pogłębiających się osobowościach i nowych
aktach miłości. Więcej: nie tyle posiadają siebie nawzajem, ile są nawza-
jem sobą: partycypacja oparta na „być – mieć” staje się partycypacją
opartą na „być”.

²⁵ Ibidem, s. 310.

²⁶ Ibidem, s. 317.

Przemiana

Człowiek jest nie tylko tym, kim jest, ale i tym, kim być pragnie. Pragnienie jest ruchem uczestniczenia w upragnionym, celem, tożsamym z dobrem pragnącego. Uczestniczenie w tym dobru jest warunkiem przemiany, jaka dokonać może się w tym, kto jej pragnie. Wyznacznikiem jest tu określona idea, domagająca się urzeczywistnienia. Od rzeczywistego uczestniczenia w niej zależy realność przemiany. Wedle takich myślicieli jak św. Tomasz z Akwinu czy Max Scheler idea każdego człowieka znajduje się w umyśle Boga. Przemiana, gdy się zgodnie z nią dokonuje, sprawia, że człowiek odnajduje i realizuje siebie w swej prawdzie. Partycypacja oznacza tu przemianę z „mieć” (tzn. „mieć wyobrażenie o sobie zgodne z ideą siebie) w realne „być” wedle tej idei.

„Miłujemy wprawdzie siebie, ale zawsze jako takich, jakimi bylibyśmy przed wszechwidzącym okiem, i tylko tak dalece i o tyle, o ile przed tym okiem zdołamy się utrzymać. Wszystkiego innego w nas nienawidzimy – tym silniej, im bardziej nasz duch wnika w boży nasz obraz i im wspanialej przed nami on wyrasta, oraz, z drugiej strony, im bardziej różni się od tego obrazu, który my poza tym, co niezmiennie Boskie, w sobie znajdujemy. Samokształcące, formujące młoty samokorektury, samowychowania, żalu, umartwienia trafiają w te wszystkie nasze części, które wystają poza tę postać, którą nam pokazuje nasz obraz przed Bogiem i w Bogu”²⁷.

Doświadczenie uczestnictwa. Aspekt metafizyczny

Ten punkt naszych rozważań powinien się znaleźć nie na końcu, lecz na ich początku. Doświadczenie uczestnictwa jest doświadczeniem pierwotnym, dającym się wyśledzić w różnych porządkach. Wspomnieliśmy już o doświadczeniu uczestnictwa we wspólnocie – szczególnej jedności, którą sami współkonstytuujemy, pogłębiaamy i bogacimy swoją pracą. Teraz chcę zwrócić uwagę na doświadczenie inne, najbardziej fundamentalne, choć najrzadziej zdajemy sobie z niego sprawę: doświadczenie uczestnictwa w istnieniu, a w konsekwencji, we wspólnym losie. Chwila refleksji wystarczy, by każdy z nas zdał sobie sprawę z faktu własnego istnienia, z tego, że jest. Nie jest to doświadczenie bogate treściowo. Ale zawiera się w nim jeden ważny, a może najważniejszy moment: prze-

²⁷ M. Scheler, *Ordo amoris w znaczeniu opisowym i normatywnym*, przeł. W. Czapliński, „Kwartalnik Filozoficzny” 1998, t. XXVI, z. 4, s. 131.

świadczanie o jego niekonieczności. Jestem, ale nie muszę być. Jestem, ale mogę nie być²⁸. To przeświadczenie ma niewątpliwie charakter swobodnego *a priori*: być może, jako swoiście oczywiste, tak rzadko zjawia się w naszej świadomości. Ale w każdej chwili możemy je zweryfikować empirycznie, więcej: do tej weryfikacji jesteśmy niejako zmuszani. Na naszych oczach wszystko, co jest, przemija, niszczą się rzeczy, umierają ludzie. Dochodzi do tego kolejne doświadczenie: świadomość, że nie mamy na to najmniejszego wpływu, jesteśmy tu całkowicie bezsilni. Ani nasze własne, ani cudze istnienie nie zależy od nas. Nasze być nie jest autonomiczne: oznacza mieć istnienie. To, co najbardziej własne, nie pochodzi od nas, jest nam dane. To zaś, co się posiada, można zawsze stracić. Znamy tę konieczność z niezachwianą pewnością: ta możliwość na pewno się zaktualizuje. Ale jej aktualizacja nie będzie równoważna życiu, lecz śmierci, nie istnieniu, lecz nicości.

Na tym polega także wspólnota naszego losu. Uczestnicząc w życiu, uczestniczymy w śmierci, uczestnicząc w istnieniu, uczestniczymy równocześnie w nicości.

Los tak zwanych bytów przygodnych jako przygodnych jest dla wszystkich jednakowy. Oznacza go jedno słowo: przemijanie. Ale póki trwa, spełniać się może na różne sposoby. Zróżnicowane jest „napięcie”, intensywność istnienia, a także współuczestnictwo z innymi bytami. Może być ono głębokie lub płytkie, odpowiedzialne i nieodpowiedzialne, ściśle lub luźne. Martin Buber, w swej przejmującej filozofii człowieka ogłasza, że nie ma czegoś takiego jak osobne Ja i Ty. Ja-Ty stanowią nierozłączną jedność, stosunek do drugiego musi być taki sam, jak mój do mnie samego²⁹. To jest najwyższy stopień międzyosobowej partycypacji,

²⁸ Doskonale ujmuje to Edyta Stein: „Nie da się zaprzeczyć, że moje istnienie jest ulotne, przedłużane z chwili na chwilę i narażone na możliwość unicestwienia. Lecz również jest faktem niezaprzeczalnym, że mimo tej ulotności jestem; że z chwili na chwilę bywam utrzymywana w istnieniu i że w moim istnieniu ulotnym obejmuję istnienie trwałe. (...) W moim istnieniu natrafiam zatem na istnienie inne. Nie jest ono moim. Lecz jest oparciem i podstawą mojego istnienia, które w sobie samym nie ma ani oparcia, ani podstawy”. E. Stein, św. Teresa Benedykta od Krzyża OCD, *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. S. Immakulata J. Adamska OCD, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1995, s. 91.

²⁹ „Świat ma dwojakie oblicze dla człowieka, tak jak dwojaka może być ludzka postawa.

Postawa człowieka jest dwojaka, tak jak dwojaki są podstawowe słowa, które może on wypowiadać.

Podstawowe słowa nie są pojedynczymi słowami, lecz parami słów.

Jednym podstawowym słowem jest para słów Ja – Ty.

uczestnictwa. Ale nie jest on nieograniczony. Rzeczywistość człowieka nie wypełnia sobą rzeczywistości w całości. Niech przypomną nam o tym fragmenty pięknego wiersza Wisławy Szymborskiej *Rozmowa z kamieniem*:

„Pukam do drzwi kamienia.
– To ja, wpuść mnie.
Chcę wejść do twego wnętrza,
rozejrzeć się dokoła,
nabrać ciebie jak tchu.

– Odejdź – mówi kamień. –
Jestem szczelnie zamknięty.
Nawet rozbite na części
będziemy szczelnie zamknięte.
Nawet starte na piasek
Nie wpuszczymy nikogo.

(...)

– Nie wejdiesz – mówi kamień –
Brak ci zmysłu udziału.
Żaden zmysł nie zastąpi ci zmysłu udziału.
Nawet wzrok wyostrzony aż do wszechwidzenia
nie przyda ci się na nic bez zmysłu udziału.
Nie wejdiesz, masz zaledwie zamysł tego zmysłu,
Ledwie jego zawiązek, wyobraźnię³⁰.

Drugim jest para słów Ja – Ono (...)

Tym samym dwojakiem jest także Ja człowieka.

Bowiem Ja podstawowego słowa Ja – Ty jest inne niż Ja podstawowego słowa Ja – Ono.

(...)

Podstawowe słowa wypowiada istota.

(...)

Nie istnieje Ja w sobie, istnieje tylko Ja podstawowego słowa Ja – Ty i Ja podstawowego słowa Ja – Ono”.

M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, wybrał, przełożył i wstęp napisał J. Doktor, Warszawa 1992, s. 39–40.

³⁰ Cyt. za: W. Szymborska, *Widok z ziarnkiem piasku. 102 wiersze*, Wydawnictwo a5, Poznań 1996, s. 33–34.