ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 1, številka 3-4, december 1997 · ISSN 1408-2969

METAFORA

Bojan Borstner

Akvinec: predikacija, participacija in analogija

Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

Citiranje: Bojan Borstner, »Akvinec: predikacija, participacija in analogija«, *Analiza: časopis za kritično misel* 1, št. 3-4 (1997): 153–161.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Bojan Borstner
Pedagoška fakulteta Univerze v Mariboru

AKVINEC: PREDIKACIJA, PARTICIPACIJA IN ANALOGIJA

V prispevku se pojasnjuje Akvinčevo pojmovanje pomena participacije v ustvarjenih bitjih. V analizi pokažemo, da je participacija v/na *esse commune* tista, ki jo najprej odkrijemo. Skladno s tem pride do spoznanja o različnosti *esse* in *esence* v končnem bitju. Šele na to je možno pojasniti vlogo vzročnosti in status Boga kot prvega vzroka, v katerem sta *esse* in *esenca* eno in isto.

Ključne besede: ontologija, participacija, predikacija, analogija.

Spodbuda za pričujoči tekst je bilo prebiranje poglavja *Analogija bivajočega* v knjigi Božidarja Kanteta *Metafora in kontekst*, vendar pa to ni kritična analiza Kantetove interpretacije, ampak poskus osvetlitve nekaterih ontoloških značilnosti Tomaževe filozofije, ki so uporabne v interpretacijah realističnega in nominalističnega pojmovanja lastnosti in relacij.

I

Aristotel: "Pitagorejci pravijo, da so bitja posnetki števil. Platon, na drugi strani, z enostavno zamenjavo termina trdi, da so s participacijo. Oboji, Platon in pitagorejci, niso uspeli v raziskovanju narave participacije v/na idejah in posnemanj." (Met. I, 6 987b11-14)

Akvinčeva interpretacija Aristotela: "Pitagorejci, medtem ko afirmirajo participacijo oz. posnemanje, niso raziskovali, kako je species communis participirana v čutnih individuumih ali posneta po njih, kot učijo platonisti." (In I Met., lect. 10)

Ne glede na to, da Tomaž izhaja iz Aristotela, pa opredeli samo pojmovanje participacije najprej v okviru modela predikacije, ki je izrazito platonističen: "Reči se mora, da je nekaj predicirano nečemu na dva načina - esencialno ali s participacijo [*uno modo essentialiter, alio modo per participationem*]. Svetloba je predicirana osvetljenemu telesu s participacijo; toda če bi bila tu neka ločena svetloba, potem bi ji bila predicirana esencialno [*sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ae essentialiter*]." (Quodl. II, 2.1.) V primeru, ko bi imeli ločene svetlobe, bi za vsako od njih rekli, da je esencialno svetloba. Obstajala bi popolna identiteta

med subjektom in predikatom, kar pa ne velja za drugi primer. Če je svetloba predicirana osvetljenemu telesu, potem je subjekt (osvetljeno telo) nekaj drugega kot predikat (svetloba). Telo ni svetloba, vendar telo ima svetlobo - je svetloba s participacijo.

Participirati opredeli Tomaž kakor imeti delež na nečem: "[*Est autem participare quasi partem capere*.] In zato, ko nekaj dobi/sprejme v partikularni/delni obliki tisto, kar pripada drugemu v univerzalni [oz. celostni], se pravi, da prvo participira v drugem." (In De Hebd., lect 2, n. 24)

Tomaževo pojmovanje participacije se torej sklada s Platonovim v Parmenidu: "... tako vsaka posamezna ideja kot prisotna v mnogem ostaja ena in ista." (131b), ker tudi Tomaž zagovarja tezo, da takrat, ko v določenem predmetu najdemo neko lastnost le na partikularni/delni način, pravimo, da ta predmet participira v/na tej lastnosti (popolnosti). Hkrati pa lahko tudi drugi predmeti participirajo v/na tej lastnosti - si jo na nek način delijo, vendar tako, da lastnost ostaja ena in ista - eno čez mnogo.

II

Tomaž razlikuje več vrst participacije (In De hebd. lec. 2. n 24):

(1) Za človeka se pravi, da participira v/na živali, ker človek ne poseduje inteligibilne vsebine živali glede na njeno univerzalnost; Platon tako participira na človeku, saj to posamezno človeško bitje ne izčrpa tiste inteligibilne vsebine, ki jo človek izraža v polni univerzalnosti.

(2) Subjekt participira v akcidencah, materija v substancialni oz. akcidentalni formi. Pri tem ne smemo pozabiti, da je substancialna oz. akcidentalna forma, ki je sicer splošna v izrazih inteligibilne vsebine, kljub vsemu omejena (delna), ker je omejena na ta ali oni subjekt.

(3) Tako tudi učinek participira na svojem vzroku, še posebej v primeru, ko po moči obstaja med njima pomembna razlika.

Prva participacija pojasnjuje odnos med vrsto in rodom (človek - žival) ali pa med posameznikom (primerkom) in vrsto (Platon - človek) - kako prvo (manj inteligibilno in univerzalno) participira v/na drugem (bolj inteligibilnem in univerzalnem). Govorimo torej o participaciji, ki pa se vzpostavlja med dvema inteligibilnima vsebinama - moje pojmovanje Platona participira na mojem pojmovanju človeka -; v bistvu je to intencionalna participacija. Pri tem je potrebno poudariti, da Akvinec, ko govori o npr. pojmovanju Platona, misli na stvar v stvarnosti, ki je označena s pomočjo nekega imena. "Platon" je ime, ki s pomočjo pojma (koncepta) označuje določeno stvar v svetu. Taki koncepti so zanj koncepti prve intence. Dočim pa so pojmi rodovnega tipa - žival - pojmi druge intence, ker ne označujejo stvarnosti neposredno, ampak temeljijo na določeni dejavnosti duha v procesu spoznavanja stvarnosti. "Rod" je ime za pojem, ki se ga lahko predicira mnogo vrstam, kot so "človek", "konj" ... Rodovi so torej pojmi pojmov. Zato lahko rečemo, da je v primeru vrsta-rod to logična participacija - participacija po eksten-

ziji (manj razsežen pojem participira v/na bolj razsežnemu).

Druga participacija pojasnjuje, kako predmet participira v akcidencah, substanca v substancialni formi - pri tem gre za odnos med tistim, ki nekaj sprejema in tistim, kar sprejema -; to je ontološka participacija, saj substanca participira v/na substancialni formi, kar pomeni, da imamo ontološko kompozicijo, kjer je sprejemajoča substanca sprejela neko akcidenco in je tako dosegla neko popolnost; materija je sprejela svojo (substancialno) formo.

III

Zanimivo je, da Akvinec v *In De Hebd*. ne pojasnjuje in razčlenjuje participacije v primeru vzročnosti, ampak jo samo navede. Zato pa nato takoj preskoči na interpretacijo problema odnosa med *esse* in *id quod est ens*. *Esse* je označena abstraktno, dočim je *ens* konkretno. Razliko pojasni s primeri, kot so: tek in tekač; belost in albin; debelost in debeluh. Tekač [*currens*] označuje konkretno stvar, osebo, ki teče, dočim tek [*currere*] izraža samo dejanje tekanja. Enako razlikovanje velja za *ens* in *esse* - prvo označuje nekaj, kar obstaja (bitje), drugo označuje samo dejanje obstoja v abstrakciji (brez subjekta).

Esse (kot abstraktno) ne more participirati na drugi način, kot participira substanca (označena konkretno) v akcidenci ali materija v (singularni) formi. “Non enim potest participare aliquid per modum qou materia vel subiectum participat formam vel accidens: quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum.” (ibid lec. 2. n 24)

Niti *esse* ne more participirati na prvi način,[1] ker ni ničesar bolj splošnega od *esse*. *Esse* je najbolj univerzalno - skupno [esse est communissimum]. Druge stvari so deležne *esse* (participirajo v/na *esse*), vendar *esse* ne participira. To je posebej razvidno v relaciji *ens* in *esse* - čeprav je *ens* tudi univerzalno, vendar se izraža na

[1] Na nekaterih mestih Tomaž ni dosleden, ker dopušča, da npr. belost, ki je označena abstraktno, participira v barvi. Verjetno je to ostanek notranje napetosti, ki se kaže pri Aristotelu v *Kategorijah* in *Metafiziki*, kar lahko ponazorimo z tako imenovanim ontološkim kvadratom, ki temelji na opredelitvah iz *Kategorij* in določeni interpretacijami, ki so utemeljene v poznejših tekstih.

Aristotelov ontološki kvadrat:

NE BITI V SUBJEKTUBITI V SUBJEKTUIZREKATI (SE) O SUBJEKTUčlovek (vrsta), dvonožec [a2]belo (vrsta barve) [a4]NE IZREKATI (SE) O SUBJEKTUta človek (posameznik) [a1]to belo [a3]Clane [a1] in [a3] Aristotel imenuje eksplicitno posamezniki (Cat 2a35-2b3 *to kath hekaston*; 1b6 - *atoma kai en arithmo*; 3a35 *atoma*).

Problem pri tem predstavljajo člani [a3]. Njihova individualnost je jasno opredeljena v 1b6 in 4a14-17, toda težava je v tem, da imajo člani [a3] dvojno značilnost: so to in so akcidence.

To belo je v subjektu, vendar se ne izreka o subjektu. Toda če se ne izreka o subjektu, potem je potrebno pojasniti odnos do nosilca.

Možni izhod - “to belo” je že nosilec, vendar:

- če da, potem imamo težave s pojasnjevanjem razlike med Sokratom in belino njegovih las;

- če ne, kaj potem ostane?

Člani [a2] in [a4] so lahko poimenovani univerzalije (res pa je, da v *Kategorijah* tega izraza ni). Na nek način vidimo, da z [a2] ni težav - (Cat 1, 3b17). Kako pa je z [a4]? - ali lahko govorimo o univerzalni akcidenci - ali je razlika singularno/univerzalno ustrezno upoštevana tudi v območju [a4] - akcidence.

Odgovor lahko poiščemo v drugih Aristotelovih tekstih.

Ugotavljamo, da je razlika singularno/univerzalno opredeljena le za substance (primerjaj Perihermeneias, 7, 17a 38-40) - Aristotel loči pragmata v univerzalije in singularije - človek in Kalija; Fizika B, 3, 195b, 13-15 -; izrazi, kot so rod, posameznik, akcidenca se pojavljajo skupaj, vendar pa “akcidenca” pomeni tisto, kar je incidenčno, Metafizika B, 6, 1003a7 - razlika univerzalno/singularno je postavljena skozi primere Sokrat, žival, človek; v 6, 1015b, 16-34 je to še bolj jasno, ko se Aristotel opredeli za to, da razliko univerzalno/singularno upošteva le za substanco). Še več - takrat, ko je razlika substanca/akcidenca poudarjena, je razlika univerzalno/singularno neupoštevana (Metafizika Z, 1 to jasno potrjuje; G, 2 - znova le opozicija *ousia/non-ousia*).

konkreten način [*Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concrete dicitur*.]. (ibid.) Zato *ens*/bitje ne more participirati v/na drugem na prvi način (partikularno/univerzalno), ampak na drugi način (konkretno/abstraktno) [*participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum*]. (ibid.)

Ali iz tega izhaja, da imamo realno kompozicijo med *esse* in *id quid est* v participirajočem bitju. Najprej moramo opozoriti na dejstvo, da Akvinec na osnovi svojega pojmovanja stvarništva zagovarja tezo, da vse, kar je ustvarjeno, ima bit [*esse*] od drugega. Če opredelimo to še drugače: da bi nekaj bilo substanca (*ens* v nedoločenem pomenu), potem mora participirati v/na *esse*. Če naj nekaj bo *subiectum* za akcidence, potem mora najprej eksistirati. Če pa naj eksistira, potem mora participirati v/na *esse* - Tomaž to opredeli kot participacijo v/na *actus essendi*.

V *Quaest. Disp. de anima; qu. 6, ad. 2* razvije to Tomaž še bolj jasno, ko ugotavlja, da *esse* je ultimativno dejanje - *actus ultimus* -, v katerem lahko vsi participirajo - [*Ad secundum dicendum quod ipsum esse actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem non participat*] -, *esse* pa ne participira v/na ničemer. Če obstaja neka samostojno obstoječa bit - *esse subsistens*, ki jo imenujemo Bog - *sicut de Deo ipsum*, potem le-ta ne participira v/na ničemer. Takšna stvar, ki ne participira na ničemer in je torej svoja bit, je lahko le ena. (primerjaj še De Ente. capt. IV, čl. 33) Pri angelih, ki so *ens rationale* - inteligibilna bitja - in so substance brez materije, vendar ne popolnoma enostavne, to ne velja, ker morajo participirati na *esse* v smislu možnosti do dejanja. Eksistenca angelov je v možnosti glede na njihov akt eksistiranja - [*quas necesse est participare ipsum esse et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum*]. Torej Akvinec takrat, ko govori o *ens* kot participirajočem na *esse*, predpostavlja, da dano konkretno bitje mora participirati v substancialni *esse* (ali je to eksistenca?), če naj eksistira v aktualnosti.

IV

Esse sama ne more biti identificirana s kompozicijo [*compositum*] - [*et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita no est suum esse.*] (In Dehebd. lec. 24. n. 2) -, zato tudi *esenca* ne more biti identična z *esse*, saj je *esenca* opredeljena s kompozicijo (npr. z združitvijo materije in forme). Težavo pri taki opredelitvi povzroča Akvinčevo dvojno pojmovanje *esence* - najprej *in abstracto* kot princip, s pomočjo katerega vzpostavlja razliko med *esse* in *esenco*, nato pa *in concreto* - kot substanco, ko pravi, da je bitje konstituirano s principom *esence*.

"Čeprav je esse stvari različna od njene esence, se tega ne sme razumeti, kot da je nekaj dodanega na način akcidence, ampak da je konstituirano s principi esence. Tako ime bitje [*ens*], ki je vzpostavljeno [*quod imponitur*] s samo esse [*ab ipso esse*], označuje isto stvar, kot ime vzpostavljeno z esenco." (In. IV. Metaph. lect. 2. 558)

Vprašanje pa je, kako lahko Akvinec pokaže, da bitje [*ens*] označuje isto stvarnost, kot jo ime, ki je vzpostavljeno z *esenco* - stvar [*res*]? V *De ente* opiše *esenco* kot tisto, skozi katero in v kateri bitje ima bit. [*Sed essentia dicitur secundam*

quod per eam et in ea ens habet esse.] (capt. I, 5) Stvari torej dosežejo bit skozi svojo naravo in *ens* ne označuje druge narave kot stvar [*res*].

V

V tem kontekstu je potrebno opozoriti še na Akvinčevo dvojno opredeljevanje pomena "stvari" [*res*]. Prvi pomen je ontološki in se nanaša na tisto, kar ima določeno in stabilno *esse* [*esse ratum et firmum*]. Drugi pomen je kognitivni. Ker je stvar spoznavna skozi njeno *esenco*, lahko ime "stvar" [*res*] uporabimo za vse, kar je (lahko) spoznano. Čeprav izgleda, da drugi način zaobsega več kot zgolj bivajoče, ne smemo pozabiti, da je zanj *res rationis* hkrati *ens rationis*. Hkrati pa je zanimivo, da takrat, ko poskuša zagovarjati dvojno pojmovanje stvari, govori o dvojnem pomenu *ens*, kjer prvi pomen označuje bitnost stvari, dočim drugi resnico propozicije. Samo v prvem pomenu velja načelo zamenljivosti [*ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundam quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta: et sic convertitur cum re*]. (S.th. I, 48.2) Od tod je potreben samo še mali korak do trditve, da *ens* označuje hkrati stvar [*rem*] z izrazom kaj [*quod*] in *esse* z izrazom je [*est*]. (In. I Perih., lec. 5)

Kako funkcionira to na primeru enostavnih, vendar ustvarjenih bitij? Tomaž vztraja, da sta v enostavni bitnosti *esse* in *id quid est* realno identična, ker bi drugače ta bitnost ne bila enostavna, ampak bi bila kompozicija. To pa velja le za tiste forme, ki ne obstajajo v materiji in so enostavno, ker nimajo materija-forma kompozicije, niti nimajo kvantitativnih delov, kot jih lahko najdemo v elementih - npr. v ognju in vodi. Ta dva elementa sicer nista mešanici kontrarnosti, čeprav pa sta kompozicija materija-forma in kvantitativnih delov. Vendar pa tudi taka (čista) forma mora imeti *esse* - ona (forma) ni *esse*, mora pa določiti svojo *esse* [*quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla aerum est ipsum esse, sed est habens esse*]. (In Hebd. n. 34) Nematerialna forma, ki obstaja, nikakor ni *esse commune*, ampak zgolj participira v/na *esse commune*. V bistvu to pomeni, da je vsaka od teh form sestavljena [*composito*] iz *esence* in *esse*, na kateri participira. Tako imamo dva načina govora o *esse* - ali kot smo opredelili že prej - dve obliki predikacije (esencialno in participacijo): v prvi verziji pravi Tomaž, da forma ima *esse* (da sama determinira *esse*); v drugi verziji pa govori o participaciji forme v/na *esse*, kjer je to utemeljeno na razliki med *esenco* in *esse*.

Vprašanje participacije v/na *esse commune*, ki za Akvinca ni Bog [*esse subsistens*], se zato nujno zastavi tudi v povezavi z njegovo tezo o stvarstvu - vse ustvarjene stvari participirajo v/na *esse subsistens*. V *Komentarju k Božjim imenom Psevdo-Dioniza* (pog. V, lec. 2) pravi, da je Bog vzrok vseh posameznih bitij [*entium*]. Pri tem vključuje tudi vse stopnje bivajočega, kamor prišteva "angelske substance", substance, ki niso telesa, vendar so povezane z njimi - duše, telesne substance, akcidence, ki so razvrščene v devet glavnih rodov predikacije, stvari, ki ne obstajajo v naravi (*esenci*) stvari, ampak samo v mislih [*entia rationis*], kot so rodovi, vrste, duševna stanja. *Esse* je skupno vsem tem stvarem tako, da nič ne moremo opisati kot obstoječe, če nima *esse* v pomenu *esse commune*. Vendar pa obstaja razlika med odnosom vsega (drugega) obstoječega in Boga do *esse com-*

mune. Vse drugo obstoječe je odvisno od *esse commune*, dočim je *esse cummune* sama odvisna od Boga. To postane jasno z Akvinčevo opredelitvijo, da spada *esse commune* pod območje Božje moči, ker je Božja moč bolj razprostranjena, kot je ustvarjena *esse* - Bog lahko ustvari mnogo stvari, ki jih dejansko ne ustvari in katere dejansko ne participirajo v/na *esse commune*. [*Secundo, quantum ad hoc quod omnia existentia continentur sub ipso esse communi, non autem Deus, sed magis esse commune continetur sub eius virtitute, quia virtus divina plus extenditur quam ipsum esse creatum*.] (ibid.) V bistvu pojasni Akvinec, da je Bog obstoječi pred vsakim drugim bivajočim, substanco in pred vsakim časom (večnostjo), vendar ne samo v pomenu trajanja, ampak tudi v pomenu vzročnosti. S tem pa smo znova prišli k tretji obliki participacije, ki je v *In. Dehebd*. na nek način umanjkala.

Tomaž opredeli *esse commune* kot tisto, kar je razvrščeno, spada pod Božjo moč, kar lahko interpretiramo kot: vsako posamezno bivajoče, obstaja le, če je povzročeno od Boga. Ker vsako posamezno bivajoče participira v/na *esse commune*, ki pa je pozvročeno od Boga, tudi vsako posamezno bivajoče na nek način participira v/na Bogu, vendar le v pomenu podobnosti. Posamezno bivajoče participira v/na *esse* - ima *esse*- vendar ni identično z *esse*. Prej smo opredelili tretjo obliko participacije kot participacijo učinka na vzroku, ker če je: " ... nekaj v nečem s participacijo, potem mora biti povzročeno v tej stvari s tistim, kateremu pripada esencialno." (S.th. I, 44.1) Kako se to sklada s participacijo ustvarjene stvari na Bogu (prvemu vzroku), saj je jasno, da gre tu za participacijo, kjer je učinek manj popoln, kot je vzrok. Bog ni univoken z nobenim ustvarjenim bivajočim, vendar sama ideja participacije opozarja na nevarnost interpretacije, ki bi imela panteistične posledice. Zato mora trditi, da Bog ne prenaša svoje narave na ustvarjena bitja.

VI

Sedaj se lahko znova vrnemo k vprašanju, kako se participacija *ens* v/na *esse* sklada z izhodiščno trojno opredelitvijo participacije (po splošnosti/ekstenziji pojmov - intencionalna ali logična; ontološka participacija - substanca v akcidenci; vzročna - učinek v/na vzroku).

Najprej je jasno, da to ni participacija v prvem pomenu, ker vključuje realne razlike; toda tudi drugi primer ne zadovoljuje (substanca-akcidence, forma-materija). Jasno je, da če naj nekaj participira (npr. substanca v/na akcidenci), mora najprej biti (obstajati) - obstaja pa lahko le, če participira v/na *esse*. Participacija v/na *esse* je bolj fundamentalna, kot je participacija substanca v/na akcidenca. To je še jasneje zastavljeno v primeru angelov (angelske substance) - če je v angelu kompozicija *esence* in *esse*, to ni kompozicija v pomenu delov substance -; *esse* ni del substance, ampak je to kompozicija substance in tistega, kar se substanci dodaja. Angel je torej kompozicija angelske *esence* in neke (od tega) različne *esse*, ki ni niti esenca oz. stvar niti ni del esence.

Ostane še eno vprašanje - ali se lahko na tej podlagi opravi razlikovanje med vprašanjem "Ali je?" [*an est*] in vprašanjem "Kaj je to?" [*quid est*].

Akvinec pravi: "Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinent ad questionem an est, est accidens." (In Hebd. lect. 2, n.45) Torej se *esse* lahko nanaša tudi na akcidence in ne samo na substance. Vendar to ne pomeni, da je *esse* (eksistenca?) neke vrsta predikabilne akcidence, ampak zgolj to, da to (*esse*) ni del *esence* ustvarjene stvari.

VII

Te analize so potrebne, da se lahko utemelji, zakaj se le v primeru participacije v/na *esse* ne more uporabljati univokne predikacije, ampak je možna le predikacija po analogiji.

SCG I, 34: "Vse, kar je predicirano mnogim stvarem univokno, se nanaša na vsako od njih, ki jim je predicirano, samo s participacijo. Za vrsto se pravi, da participira v rodu, posameznik v vrsti."

Hkrati pa pravi v tem poglavju Akvinec, da tisto, kar je predicirano različnim stvarem v izrazih *priorno* in *aposteriorno*, ne more biti predicirano univokno. Tako se bitje [*ens*] ne predicira univokno substanci in akcidenci. Res pa je, da se akcidenca predicira univokno, ko je realizirana v različnih substancah in ko le te participirajo v/na njej. Ko pa govorimo o Bogu, potem je jasno, da, v primerjavi z Bogom, se o drugih stvareh ne more izrekati (predicirati) drugače kot v izrazih priornosti in aposteriornosti.

SCG II, 53: "Vse, kar participira v nečem, je v povezavi s tem, v čemer participira, kot zmožnost do dejanja [*potentia ad actum*]. Skozi tisto, v čemer participira, postane partcipirajoči dejansko takšen [tale]. Prej je bilo pokazano, da je Bog sam bivajoče esencialno [*essentiliater ens*] in da vse drugo participira v biti [*ipsum esse*]. Vsaka ustvarjena substanca je v odnosu do svoje [*suum*] esse kot zmožnost do dejanja."

"Omne autem quod est esse habet." (Vse, kar je, ima esse.) Pri tem pa ne smemo pozabiti, da je ta *habet* izraz, ki se nanaša na participacijo, kot smo v predhodni analizi že pokazali.

Participacija *ens* v/na *esse* je torej bolj temeljna, kot so druge oblike participacije, ker po Tomažu le ta participacija šteje kot tisto, kar omogoča, da dana bitnost dejansko obstaja. Participirajoča perfekcija - *esse* - ne more biti predicirana univokno različnim substancam, ki v/na njej participirajo - lahko le po analogiji. *Esenca* kot princip, ki je v odnosu participacije do *esse*, specificira vrsto *esse*, ki je sprejeta (v pomenu deležnosti) in tako tudi vzpostavlja vrsto bitnosti, ki rezultira iz te participacije. Participirajoča popolnost ni vključena v naravo/*esenco*, ki participira v njej - je realno različna od nje (*esence*). *Esenca* in *esse* lahko, ker sta realno različni, le vstopata v kompozicijo drug z drugim. Pri tem se *esse* poveže s *subiectom*, ki participira na *esse*, kot se dej (dejanje) poveže z zmožnostjo, kar rezultira v bitju, ki ni čisto akcidentalno eno, ampak je esencialno eno [*unum per se*].

Sklep

Če ostanemo samo pri ustvarjenih bitjih, potem vidimo, da Akvinec govori o participaciji v/na esse, na tri načine:

1. Participirajo v *esse commune*. To pomeni, da vsaka ustvarjena stvar participira v perfekciji (čeprav je nima v celoti), ki jo označi z *esse*. Pri tem *esse commune* ni univerzalija (eksistenca), ki bi obstajala ločeno od posameznikov, razen v redu misli.
2. Ustvarjene stvari participirajo v prvem dejanju - prva *esse* - prvo bitje - zgolj po podobnosti [*similitudo*] ali po imitaciji. To seveda ne pomeni, da imajo ustvarjene stvari del Božje biti, ampak je to *esse*, ki je intrinzično prisotna vsaki ustvarjeni substanci in ki je učinkujoče povzročena v sebi od Boga.
3. Tomaž govori o *esse* kot o intrinzičnem za kreature tako, kot je to v njegovem *actus essendi* (akt eksistence).

Aquinas: Predication, Participation, Analogy

In the text the participated structure of creatures is explained. It is showed that the participation in esse commune comes first in the order of discovery. Along with this come recognition of the *esse-essence* distinction in every finite being. At this point, it is possible to explain the role of causality and the status of God as the first cause in which esse and essence are one and the same.

Keywords: ontology, participation, predication, analogy.

Literatura

Aristotel, Kategorije, Metafizika, v The Complete Works of Aristotle (ed.) J. Barnes, Princeton, 1983.

Platon, Parmenid, prevedel B. Vezjak, v Razpol 9, 1996.

Akvinski, T. (De ente) O bivajočem in bistvu, prevedel M. Vesel, Problemi 5-6, 1996.

Akvinski, T. (S.th) Summa theologiae. Opera Omnia IV - XII (ed. Leon.). Rim

1888 - 1906.

Akvinski, T. (ScG) Summa contra Gentiles. Opera Omnia XIII - XV. (ed. Leon.) Rim 1918 - 1930.

Akvinski, T. (In Dehebd.) Expositio libri Boetii De hebdomansibus. Opera Omnia L (ed. Leon.) Rim 1992.

Akvinski, T. In librum Beati Dionysii De divinis nomibus expositio. (ed. C. Pera). Torino 1950.

Akvinski, T. (In Metaph.) In XII libros Mataphysicorum Aristotelis expositio. (ed. M. R. Cathala in R. M. Spiazzi). Torino 1971.

Akvinski, T. (Quodl.) Questiones quadlibetales. (ed. R. M. Spiazzi). Torino 1956.