

Kazimierz Kloskowski, Sławomir Czalej

Analogiczne poznanie Boga w ujęciu biskupa profesora Bohdana Bejze

Łódzkie Studia Teologiczne 7, 51-101

1998

Artykuł został 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.

KS. KAZIMIERZ KŁOSKOWSKI, KS. SŁAWOMIR CZALEJ

ANALOGICZNE POZNANIE BOGA W UJĘCIU BISKUPA PROFESORA BOHDANA BEJZE

WSTĘP

U końca XX w., w którym przewinęło się tyle zbrodniczych ideologii, mówienie o Bogu należy do spraw najważniejszych. Zarazem jednak, jak nigdy dotąd, szczególnie dobitnie brzmi powiedzenie św. Tomasza z Akwinu, że „trudne są sprawy poprawnej poznawalności Boga przez człowieka i dokonują się *non nisi a paucis et post longum tempus et cum admixtione erroris* (tylko przez nielicznych, po długim czasie i z domieszką błędów)¹. Chociaż upadły nazizm i komunizm, to na ich miejsce weszło szereg innych ideologii i prądów myślowych i to zarówno tych ze Wschodu, jak i tych z Zachodu. Ideologia Wschodu bowiem ciągle jest obecna w umysłach ludzkich, w kilku pokoleniach inteligencji uformowanych na uniwersytetach o profilu marksistowskim. Prądy postmarksistowskie coraz silniej mieszają się z tzw. „kulturą” Zachodu, jako amalgamatu takich chociażby ideologii, jak: postheglizm, freudyzm, strukturalizm lingwistyczny itd., a także wielu sekt, stapiających się w „nowej religii” – New Age². Wspomniane prądy myślowe i ideologie powodują coraz silniejsze rozchwianie osobowości człowieka, relatywizację i subiektywizację jego życia (postępowania) i poznania. Wspólnym bowiem mianownikiem tych ideologii jest walka z cywilizacją łacińską, chrześcijaństwem, będącym syntezą wielkich kultur: Biblii i antyku grecko-rzymskiego. W konsekwencji prądy te uderzają w samą istotę osoby ludzkiej, gdyż brak jest w tej nowej wizji osoby, podstawowego odniesienia do Absolutu – Prawdy, co z taką mocą podkreśla chrześcijaństwo. Brak takiego odniesienia czy życie tak jakby Boga nie było, ma fatalne konsekwencje dla całej rodziny ludz-

¹ Cyt. za: M. A. Krąpiec, *Przekonania dotyczące Boga a postawy moralne*, w: *Wobec Boga i moralności*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1996, s. 49.

² Por. Randall N. Baer, *W matni New Age*, cz. 1, S. Rouvillois, *New Age - kultura i filozofia*, cz. 2, Kraków 1996.

kiej³. Świat, rozumiany jako zbiorowisko ludzi, ma więc częstokroć wypaczony, fałszywy obraz Boga i jest do Niego nastawiony negatywnie. Mówienie dziś człowiekowi o Bogu niewątpliwie nie należy do zadań łatwych.

Wspomniane prądy myślowe czy ideologie wytworzyły klimat, w którym doskonale rozwija się kultura zwana postmodernizmem⁴. W naszej polskiej rzeczywistości postmodernizm jest zabarwiony postsocjalizmem. Dlatego też o. Maciej Zięba OP słusznie określił ten specyficznie polski rodzaj kultury jako socpostmodernizm⁵. I zarówno w post-, jak i socpostmodernizmie brakuje miejsca dla wiary, jak i racjonalnie uprawianej filozofii. Postawa poznawcza współczesnego człowieka ogranicza się bowiem częstokroć do *know-how* (wiem jak). To aspektywne ujęcie rzeczywistości, ograniczające się do nauk przyrodniczo-technicznych, charakteryzujących się skrajnym empiryzmem, nie jest w stanie odpowiedzieć na podstawowe pytania egzystencjalne człowieka: sens życia, sens cierpienia itd. Tak rozumiana nauka staje się raczej technologią, służącą przetwarzaniu ilościowemu materii⁶.

Istnieje więc silna potrzeba uporządkowania własnego myślenia i postępowania, ale nie poprzez „odkrywanie” coraz to nowych rozwiązań (które *nota bene* do nowych raczej nie należą, a są raczej uwspółcześnioną gnozą), ile raczej zwrócenie się ku Objawieniu i filozofii klasycznej. Nas będzie interesowało rozwiązanie drugie. Tylko ona bowiem na płaszczyźnie rozumu, może wykazać istnienie Absolutu, jako racji dostatecznej i uniesprzeczniającej istnienie świata konkretnych bytów przygodnych. Nie może tego uczynić żadna nauka, która bada świat aspektywnie, nie pragnąc poznania Mądrości i Prawdy i która zamiast na pytanie: dlaczego?, odpowiada: jak?⁷ *Nolens volens* staje przed nami metafizyka, której uprawianie jest przez wielu nazywane „bełkotem metafizycznym”, a która paradoksalnie wychodzi naprzeciw współczesnemu człowiekowi, gdyż odpowiada zwłaszcza na pytanie: czy istnieje Bóg? wraz ze wszystkimi wynikającymi z tego pytania konsekwencjami⁸.

Wiemy, że przedmiotem metafizyki jest każdy realnie istniejący byt, który nauka ta bada w świetle przyczyn ostatecznych, szukając ich uniesprzeczniającego istnienia i racji dostatecznej tego istnienia. Rolę tę spełnia Absolut, który dla

³ Por. J. M. Jackowski, *Bitwa o prawdę*, t. 2, *Wyrok na Boga*, Warszawa 1997; M. A. Krąpiec, *Przedmowa*, w: W. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 7–10.

⁴ Por. *Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, pod red. Z. Sareło, Poznań 1995.

⁵ M. Zięba, *Po szkodzie? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*, Kraków 1996, s. 5–11.

⁶ M. A. Krąpiec, *Filozofia a ideologia*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, pod red. Z. J. Zdybickiej, Lublin 1992, s. 93–100.

⁷ M. A. Krąpiec, *Nauka i głupota*, w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, pod red. T. Rakowskiego, Lublin 1994, s. 11–15; tamże, *Czy i jak filozofować*, s. 15–18; tamże, *Filozofia...jaka? – Klasyczna!*, s. 18–22.

⁸ M. A. Krąpiec, *Niektóre uwagi na temat uwarunkowań poznawalności Boga*, „Znak” 16(1964)120, s. 662–665.

ludzi współpracujących z łaską wiary jest Bogiem Osobowym. Tak zwana filozofia Boga nie stanowi jakiejś osobnej dziedziny nauki, ale w ujęciu klasycznym stanowi zwieńczenie właśnie metafizyki. Bóg bowiem nie jest dany człowiekowi poznającemu w sposób bezpośredni (wyjątkiem jest tu teologia), ale do Jego istnienia dochodzimy w sposób pośredni⁹.

Metodą, dzięki której możemy dojść w metafizyce do istnienia Boga, jest metoda analogii. Metafizyka, badając bowiem byty przygodne, które są właśnie analogiczne, czyli różne, ale i jakoś podobne, zmuszona jest poznawać je i orzekać o nich również w sposób analogiczny. Oczywiście metoda ta w konsekwencji będzie obejmowała także Byt Pierwszy; zawsze jednak wychodząc od danych nam bytów skutkowych. Analogia pełni więc w metafizyce rolę kluczową, a wręcz najdonioślejszą, dostarczając nam narzędzia w poznaniu istnienia samego Boga. Analogia umożliwi nam także poznanie doskonałości (transcendentalnych) Bytu Pierwszego, chroniąc nas równocześnie przed błędami agnostycyzmu, jak i panteizmu¹⁰. Ponadto w historii myśli filozoficznej doszło do podziału i to w samej szkole tomistycznej, odnośnie do typu analogii, który możemy stosować w poznaniu istnienia Boga. Jak się okaże, spór o koncepcję analogii jest właściwie sporem o koncepcję bytu.

W pracy tej przyjmujemy realistyczną koncepcję bytu, tzn. złożonego z istoty i istnienia, który jest przedmiotem badań tomizmu egzystencjalnego. W Polsce czołowymi przedstawicielami tego tomizmu są bp Bohdan Bejze i biskup ks. prof. Mieczysław Albert Krąpiec OP. Ich myśl filozoficzna dotycząca analogii jest ze sobą ściśle powiązana. W niniejszym artykule uznano, iż celowy jest zabieg metodologiczny polegający na częstym odwoływaniu się do myśli Mieczysława Alberta Krąpca, aby na tym tle jeszcze bardziej potwierdzić i wyeksponować myśl Bohdana Bejze¹¹.

W artykule omówiony zostanie związek metafizyki z analogią poprzez analizę struktury bytu. Analogiczna struktura bytu będzie podstawą do zastosowania analogii w procesach poznania bytu i orzekania o bycie. W części drugiej artykułu zostaną omówione różne rodzaje analogii poznawczej. Część trzecia będzie natomiast jakby syntezą dwóch pozostałych. Odpowie bowiem na pytanie, o możliwość zastosowania teorii analogii w poznaniu istnienia i orzekania o przymiotach Bożych. Rozwiązany zostanie ponadto w tej części problem typu analogii, który będziemy mogli w tym celu sto-

⁹ Por. W. Dłubacz, dz. cyt., s. 92–97; M. A. Krąpiec, *Dzieła*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 85–148.

¹⁰ B. Bejze, *Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 6(1958), z. 1, s. 149; tenże, *Zasada analogii w poznawaniu Boga*, „Znak” 11(1459)59, s. 579.

¹¹ A. B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 162–163; H. I. Szumił, *Religijne a filozoficzne poznanie Boga*, w: *W kierunku Boga*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1982, s. 464–469.

sować, co ściśle wiąże się z przyjętą, właśnie u podstaw, określoną koncepcją bytu.

I. METAFIZYCZNY KONTEKST ANALOGII

1. Analogia. Pojęcia podstawowe

1.1. Przedfilozoficzne ujęcie analogii

O analogii możemy bez przesady powiedzieć, że jest wszechobecna w pluralistycznym świecie realnie istniejących bytów. Najczęściej spotykamy, a także i używamy jej w przedfilozoficznych, przednaukowych, potocznych obszarach naszego poznania. Stykamy się z nią już od najmłodszych lat naszego życia, ujmując w otaczających nas istniejących rzeczach (bytach) pewne charakteryzujące ich cechy w postaci pewnych klas czy relacji. Następnie zaczynamy te cechy (niejako) klasyfikować, jako podobne lub niepodobne, do posiadanych już lub tworzonych zbiorów pojęć. Nie dokonujemy tu oczywiście żadnego świadomego procesu abstrakcji naukowej, lecz w sposób spontaniczny ujmujemy z istniejącej rzeczy jedynie te jej cechy czy relacje, które są charakterystyczne dla niej samej lub dla naszego sposobu tej rzeczy ujmowania. Pomijamy przy tym cały szereg innych cech czy relacji, które w danym momencie są dla nas zbędne¹². Zauważmy również, że życie ludzkie, w swoim potocznym wymiarze, domaga się posługiwania językiem ogólnym, ale właśnie w odniesieniu do poszczególnych, konkretnych przedmiotów istniejących (bytów).

Wypowiadając chociażby takie słowa jak: człowiek, zwierzę, uśmiech, zdrowie, możemy dostrzec całą gamę sytuacji, spraw, stanów czy klas, z jakimi używamy dany termin. Biorąc więc pod uwagę np. pojęcie: „człowiek”, zauważamy w rzeczywistości całe bogactwo jego desygnatów. Wysocy i niscy, o jasnym, czy też ciemnym kolorze włosów czy oczu. Różnorodność w tym przypadku wydaje się ograniczona, jedynie granicą zbioru żyjących na świecie ludzi. Jesteśmy jednak w stanie wyróżnić w tak wielkim zbiorze bytów realnie istniejących te cechy, które pozwalają nam właśnie umieścić te wszystkie zróżnicowane pod względem treściowym byty, w zbiorze określonym wspólnym mianem: człowiek. Łatwo więc zauważyć, że analogia w ujęciu potocznym pozwala nam ująć pewne podobieństwa jednych stanów, procesów, zdarzeń bytowych do drugich, które ukażą nam zarazem niepodobieństwo w tychże stanach, procesach czy zdarzeniach bytowych.

W języku potocznym zwykle nie używamy słowa: „analogiczny”, a raczej podobny i niepodobny. Nie powiemy bowiem: „Ci dwaj bruneci są analogiczni”, a raczej „Ci dwaj bruneci są podobni”. I odwrotnie nie powiemy, że skrzydła pta-

¹² M. A. Krąpiec, *Dziela*, t. XIV: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s.199–200.

ka i ręce ludzkie są podobne, ale raczej, że pełnią funkcję analogiczną¹³. Nie zawsze jednak jesteśmy w stanie określić co i w jakich aspektach jest podobne, a w jakich niepodobne. Gdy użyję na przykład słowa: „dobry” w odniesieniu do np. Jana, zwierzęcia czy samochodu, to nie abstrahuję tego słowa w rozumieniu jednoznacznym, wiążąc je następnie z poszczególnymi przedmiotami. Postępuję właśnie wprost przeciwnie, albowiem ujmuję Jana jako dobrego, zwierzę jako dobre, samochód również jako dobry. Jestem jednak przekonany, iż to moje przypisywanie słowa: „dobry” różnym przedmiotom nie jest pozbawione sensu i prawdziwości, pomimo że w tym ujęciu przednaukowym, spontanicznym nie jestem w stanie określić, co jest wspólne w „dobru” tych przedmiotów.

Podobnie przedstawia się sytuacja z takimi chociażby wyrażeniami, jak rzecz, żywe, coś itp., gdzie poszczególnymi wyrażeniami możemy znaczyć różne przedmioty. Jedno słowo, wiele desygnatów pod pewnymi względami podobnymi, a pod pewnymi różnymi. I właśnie owo „podobieństwo w niepodobieństwie” stanowi jakby najprostszą definicję w pierwszym, przedfilozoficznym, zdroworozsądkowym rozumieniu analogii¹⁴.

W tym miejscu warto byłoby zauważyć różnicę między podobieństwem a analogią, które potocznie bywają używane synonimicznie. W podobieństwie ujmujemy cechy tylko jednego aspektu, mianowicie zbieżności w formie i jej właściwościach. Dlatego też podobieństwo jest pojęciem ogólnym, dającym się ściśle określić i poznawczo sprecyzować przez spontaniczną abstrakcję przednaukową. Natomiast w analogii nie abstrahujemy od cech niepodobnych, ujmując też wszystkie aspekty bytu: te podobne, jak i te niepodobne¹⁵.

Nie można więc dokładnie sprecyzować i określić, czym jest analogia w rozumieniu przednaukowym w sposób ogólny. Zbyt wiele w jej strukturze znajduje się podobieństw, jak i różnic. Stąd też, aby móc bardziej poznać i sprecyzować, czym jest analogia, trzeba poczynić wiele rozróżnień i badań, ale już na naukowym polu metafizyki¹⁶. Pomimo występowania w strukturze analogii zarówno podobieństw, jak i jeszcze większej liczby niepodobieństw, różnego rodzaju, nie czyni to analogii, w jej użyciu spontanicznym, absolutnie nieprzydatnej. Wprost przeciwnie, przednaukowy język, będący właśnie analogiczny, jest bardzo celny i skuteczny. Zauważmy jak w rzeczywistości reaguje człowiek na bardzo nieprecyzyjne wyrażenia analogiczne typu: „ty baranie!” czy „ty bałwanie!”¹⁷

W świetle powyższych analiz teza o powszechności występowania analogii, znajduje potwierdzenie w życiu już poprzez zdroworozsądkowe ujmowanie rzeczywistości.

¹³ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1988, s. 477–478.

¹⁴ M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 200–201.

¹⁵ M. A. Krąpiec, *Dzieła*, t. I: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 174–175.

¹⁶ M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 478.

¹⁷ M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 200–201.

1.2. Etymologia słowa

Termin analogia pochodzi z języka greckiego od przysłówka *an-ana*, który oznacza stan podwojony, potrojony czy zwielokrotniony oraz słowa *logos* (*legein* – składać, mówić), które oznacza: ‘słowo’, ‘pojęcie’, ‘treść wypowiedzianą’. Owo zdarzenie relacji – proporcji ukazuje swoistą zbieżność – jedność spraw niepodobnych. Jest to swoiste „niepodobne podobieństwo”, ale z przewagą niepodobieństwa. Etymologicznie więc możemy tłumaczyć analogię jako treści zwielokrotnione, powiązane ze sobą pewnymi relacjami (transcendentalnymi czy kategoryalnymi), czyli inaczej proporcjami. Reasumując, możemy stwierdzić, że wyrażenie: analogia akcentuje, etymologicznie, istnienie stosunku lub ich zespołu w bycie czy pomiędzy bytami, wskazując przy tym na to, co jest zasadniczo niepodobne i różne, a tylko przy odpowiednich relacjach, stosunkach podobne, zbieżne czy tożsame¹⁸.

1.3. Próba definicji

Zdefiniowanie słowa: „analogia”, podobnie jak w ogólnym ujęciu przed naukowym, jest sprawą bardzo trudną. Decydują o tym, znane już, dwa zasadnicze momenty w strukturze analogii: podobieństwo pewnych cech (stanów, relacji, klas) przy równoczesnym niepodobieństwie innych. Oba momenty, występujące w całościowo ujętym realnym bycie istniejącym, powodują właśnie niemożliwość dokładnego zdefiniowania analogii, w sposób choćby tylko zbliżony do ogólnego i jednoznacznego. Sama więc analogia jest analogiczna. Taka sytuacja nie oznacza jednak, iż nie jesteśmy w stanie poznać analogii czy zrozumieć. Aby tego dokonać, trzeba dokonać wielu rozróżnień jej analogicznego znaczenia, aby móc następnie poznać jej znaczenie i zastosowanie w różnych dziedzinach zorganizowanego poznania ludzkiego¹⁹.

Aby uświadomić sobie w sposób głębszy problemy powstające przy próbach definiowania analogii, trzeba by wpieryw przedstawić dziedziny, aspekty występowania analogii. W klasycznym ujęciu możemy wyróżnić trzy jej aspekty:

- a) bytowy (desygnaty pojęć i terminów),
- b) poznawczy (znaczenie terminów, czyli treść pojęć),
- c) słowny, językowy (orzeczenie)²⁰.

Podstawowym aspektem będzie oczywiście aspekt bytowy. Do analogicznego bowiem bytowania będzie można zastosować analogiczne poznanie, wyrażone (orzeczone) w analogicznym języku. Aspekt analogii bytowania jest rozpatrywa-

¹⁸ M. A. Krąpiec, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, Cz. II, rozdz. VI: *Analogia*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 125–126.

¹⁹ M. A. Krąpiec, *Rola analogii w teologii*, w: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Lublin 1965, s. 164.

²⁰ B. Bejze, *Analogia proporcjonalności i jej odmiany. Z zagadnień metafizycznej teorii analogii*, „Roczniki Filozoficzne”, 10(1962), z. 1, s. 107.

ny głównie z pozycji metafizyka, natomiast jej aspekt poznawczy, wyrażony językiem jest głównie przedmiotem badań logika i metodologa²¹.

Porządek intencjonalny, poznawczy, zawsze wiąże się w filozofii z koncepcją analogii bytu, gdyż jest on pochodny od realnego porządku bytowego warunkującego rozumienie analogii w porządku intencjonalnym. Przy czym pominięcie porządku realnego powoduje niezrozumienie czy dowolność w rozumieniu i stosowaniu porządku poznawczego.

Problem sposobów realizacji aspektów: bytowego i poznawczego w porządku realnym, będzie rozwinięty w dalszej części pracy. Tam też w sposób bardzo opisowy będzie przedstawiona charakterystyka analogii, czym ona jest.

1.4. Zakres stosowania analogii w naukach

1.4.1. Między matematyką a filozofią

Pierwotnie terminu „analogia” używano wyłącznie na polu matematyki na oznaczenie tożsamości stosunków występujących wśród członów proporcji matematycznych. Racją pozwalającą na przeniesienie proporcji matematycznych na teren metafizyki jest sama natura ilości. Ilość, pojmowana jako pewna „porcja”, będąca doskonałością materii, tworzy pewne stosunki międzymaterialne. W analogii matematycznej proporcje te są ściśle określone i zdeterminowane. Natomiast doskonałość bytowa jest tworzona przez większe czy mniejsze „porcje” bytu. Stosunki czy proporcje, jakie zachodzą pomiędzy tymi „porcjami”, są nieokreślone i niezdeterminowane. Tego typu proporcje wymykają się niestety możliwościom poznania zmysłowego. Stąd też rozum ludzki stara się naświetlać owe doskonałości, czyniąc je bardziej zrozumiałymi, właśnie stosunkami panującymi w dziedzinie ilości²².

Przedstawmy to na przykładzie. Znaną już Arystotelesowi analogię matematyczną wyrażoną stosunkiem liczb $2 : 6 = 3 : 9$, możemy zapisać w postaci literowej: $X : C = B : C$ ²³.

Przyjmijmy, że X oznacza człowieka, B zwierzę, C natomiast będzie oznaczało przynależne obu tym bytom istnienie. Czyli:

²¹ M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 168.

²² Tamże, s. 21–22.

²³ Jest to klasyczny przykład pozornej analogii, tzw. izomorfii, czyli jednoznaczności, ujmującej identyczne relacje ilościowe pomiędzy korelatami. Innym przykładem pozornej analogii jest tzw. homomorfia, ujmująca czystą zbieżność, samo podobieństwo. Jest to więc jednoznaczność jakościowa np.: skrzydła ptaka – skrzydła domu. Zob. M. A. Krąpiec, *Analogia*, w: *Wstęp do filozofii*, s. 131; zob. I. Dąmbska, *O metodzie analogii*, w: *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, Toruń 1962, s. 13.

człowiek do swego	zwierzę do swego
jak ma się -----	tak ma się -----
istnienia	istnienia

Widzimy więc, że zarówno człowiek, jak i zwierzę mają ową podstawową doskonałość, jaką jest istnienie. Jest to jednak istnienie jakościowo od siebie różne. Inaczej bowiem będzie ono rozpatrywane w stosunku do zwierzęcia, a inaczej do człowieka. Matematyka badająca stosunki ilościowe nie jest nam w stanie niczego powiedzieć na temat jakościowych różnic pomiędzy chociażby istnieniem zwierzęcia a istnieniem człowieka. Widzimy więc, że przeniesienie relacji analogii matematycznej na filozoficzną, jest o tyle słuszne, gdy ta pierwsza jest jedynie wzorem w schemacie, a nie w treści. Niekiedy bowiem zbieżność obu tych rodzajów analogii traktowano zbyt daleko, poprzez działania mające na celu uściślenie analogii metafizycznej właśnie poprzez jej zmatematyzowanie. Nie zwrócono przy tym uwagi, jak różny treściowo jest zakres bytu matematycznego a rzeczywistego bytu realnego. Jednoznaczność i określoność tak ważna na polu matematyki stała się także pokusą na terenie metafizyki²⁴.

Łatwo zauważyć, że przeniesienie teorii analogii z pola matematyki na filozofię zwiększyło zakres jej stosowania przy określaniu stosunku czy podobieństwa w relacjach pozailościowych. Zatem jasno z tego wynika, że w dziedzinie filozofii kategoria ilości nie może rościć sobie praw wyłączności. Rzeczywistość jest od niej o wiele bogatsza.

1.4.2. Analogia a nauki szczegółowe

Analogia jest również bardzo często stosowna na terenie nauk szczegółowych: biologii, fizyki, psychologii, socjologii czy historii. Zagadnienie analogii w tychże naukach szczegółowych, posługujących się przede wszystkim obserwacją faktów materialnych ich klasyfikacją i ustalaniem praw, o tyle interesuje filozofię, o ile pomaga w sprecyzowaniu filozoficznego pojęcia: „analogia”²⁵. Nauki te, jak sama nazwa wskazuje, ujmują rzeczywistość aspektywnie, częściowo w przeciwieństwie do filozofii. W tym też zakresie jest stosowana przez nie teoria heurzy, czyli wnioskowania przez analogię; w naukach szczegółowych jest to najbardziej znana domena analogicznego myślenia. W sensie ścisłym ujmowanie analogii, jako sposobu zdobywania nowych pojęć oraz sposobu wnioskowania z analogii nie wchodzi w zakres badań filozoficznych, lecz raczej logiczno-metodologicznych.

Zauważmy, że zasadniczym elementem ludzkiego poznania, pojętego ogólnie, jest przechodzenie od elementów znanych do nieznanymi. Taka sytuacja występuje również, w sposób bardzo wyraźny we wnioskowaniu analogicznym. Mianowicie pewne znane nam fakty, zdarzenia, rzeczy transponujemy na fakty,

²⁴ M. A. Krapiec, *Teoria analogii...*, s. 176–178.

²⁵ Tamże, s. 175.

zdarzenia czy rzeczy nieznanne. Czynimy tak, ponieważ dostrzegamy w obu tych rodzajach faktów, zdarzeń czy rzeczy podobieństwo pewnych elementów.

Wypracowano wiele metod wnioskowania z analogii. Najważniejszymi czy podstawowymi są wnioskowania oparte na podobieństwie między analogią a sylogizmem, jak również między analogią a proporcjami matematycznymi²⁶. Obydwie, powyższe metody są bardzo wartościowe przy konstruowaniu hipotez naukowych, na polu logiki i metodologii, które poparte faktami stają się teoriami naukowymi. Również w naukach szczegółowych wnioskowanie przez analogię w sposób poważny przyczynia się do postępu tychże nauk. Jest to metoda zawodna. Jednak w przypadku zaniechania jej stosowania, postępowanie ten, w szeroko rozumianej nauce, byłby ograniczony li tylko suchą dedukcją czy ściśle pojętą indukcją. Trzeba również zaznaczyć, iż w *heurezie* bardzo poważną rolę odgrywa intuicja poznawcza naukowca. *Heureza*, jako teoria wnioskowania z analogii, rozwinęła się zwłaszcza w XX w. wraz z rozwojem logiki i indukcyjnego myślenia.

2. Analogiczna struktura bytu

W filozofii klasycznej zagadnienie analogii stosuje się przede wszystkim jako sposób poznania. Analogiczne poznanie nie może pomijać jednak przedmiotu swego poznania, a mianowicie analogicznego bytu. W przeciwnym bowiem wypadku, tzn. przy położeniu zbyt dużego nacisku na zagadnienie analogii w dziedzinie poznania, przy równoczesnym pominięciu fundamentu, w postaci analogii bytu, powoduje się przelożenie akcentu, *implicite* czy *explicite*, w kierunku esencjalistycznej, a więc idealizującej koncepcji bytu. Wówczas analogiczne poznanie staje się sprzecznością; byt bowiem byłby wtedy jednoznaczny. Problem właściwego zrozumienia analogii poznania, a także rozwiązania narosłych na przestrzeni dziejów sporów na jej temat, jest problemem bytu, jako przedmiotu tego poznania²⁷.

Tylko bowiem byt rozumiany analogicznie wyjaśnia pluralizm bytowy i stanowi ontologiczną podstawę do poznania i orzekania analogicznego²⁸.

2.1. Zarys genezy sporu o analogiczną koncepcję bytu

Na przestrzeni dziejów różnie rozumiano zagadnienie bytu i jego struktury. Wprawdzie początków idealizującego ujmowania bytu należy dopatrywać się u Immanuela Kanta, prekursora nowożytnego idealizmu, to jednak źródła takiego ujmowania bytu można się już dopatrzeć u Jana Dunska Szkota. Jego istotowe ujmowanie bytu doprowadziło w konsekwencji do zatarcia granicy między porządkiem bytowym i poznawczym. Pokusa jednoznacznego ujęcia bytu, co zostało już zasygnalizowane,

²⁶ Por. tamże, s. 241–246; M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 232–233.

²⁷ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 478; tenże, *Teoria analogii...*, s. 179–186.

²⁸ M. A. Krąpiec, *Analogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, kol. 493–494.

a przejęte od Jana Dunsza Szkota przez Franciszka Suareza i jego następców, doprowadziła w XIX i XX w. do pełnego ukonstytuowania się jednoznaczności jako synonimu naukowości. Wszystko zaś, co w naukowym poznaniu jest niejednoznaczne (*vide*: analogiczne), częstokroć określane jest mianem „bełkotu metafizycznego”. Konsekwencją takiego ujęcia nauki, jej narzędzi i celu, jest wpisanie filozofii, w jej klasycznym rozumieniu, poza nawias rozważań „naukowych”²⁹.

Tego typu koncepcje wynikają oczywiście z pewnej ignorancji w dziedzinie metafizyki, a ich dalsza, szczegółowa analiza byłaby zbyt obszerna w ramach tejże pracy. Istotne natomiast wydaje się zwrócenie uwagi na różnice w ujęciu bytu w łonie samego tomizmu. Ukazanie tych różnic będzie miało bardzo ważne znaczenie do właściwego zrozumienia struktury i roli analogii bytowej. Chodzi oczywiście o słynny spór, zapoczątkowany przez kardynała de Vio Kajetana i Franciszka Sylwestriusa z Ferrary w XVI w., a trwający do naszych czasów.

Kajetan skrytykował ujęcie bytu przez Dunsza Szkota, sam jednak niejako wpadał w pułapkę wpływów szkotyizmu – nominalizmu³⁰. Przyjmuje on oczywiście zasadnicze złożenie bytu z istoty i istnienia, podkreślając przy tym ich niedoskonałą proporcjonalną jedność. Czyniąc rozważania na temat stosunku istoty do pojęć transcendentálnych, dochodzi do wniosku, iż byt w rzeczywistości utożsamia się z każdym pojęciem transcendentálnym, ale tylko w ujęciu egzystencjalnym³¹. Różnica więc między bytem a transcendentálniami jest tylko pojęciowa. Pojęcie jednak bytu nie przysługuje istocie, nawet ujętej absolutnie w swoich cechach konstytutywnych. Cechy konstytuujące byt to nic innego jak istota, treść bytu, dzięki której to, co jest, możemy odnieść do którejś z kategorii bytu. Istotowemu ujęciu bytu brakuje, według Kajetana, czynnika egzystencjalnego. Czynniki ten nie zmienia oczywiście istoty bytu, nie dodaje do niego nowych doskonałości, które zmuszałyby nas do przeniesienia tegoż bytu do innej kategorii. Jest on natomiast podstawową doskonałością aktualizującą byt. Byt więc stanowi syntezę obu powyższych aspektów: esencjalnego i egzystencjalnego.

Błąd w takim ujęciu bytu, zasadniczo słusznym, tkwi w zbyt mocnym odzieleniu jednego elementu od drugiego. W rzeczywistości, żaden z tych elementów nie może istnieć samodzielnie bez drugiego. Byt jest bowiem odniesieniem istoty do istnienia, a i odwrotnie, jest on istnieniem zdeterminowanym przez istotę. Wprawdzie można akcentować zarówno istotę, jak i istnienie, jednak jeden element zawsze będzie implikował drugi. Do pojęcia bytu, utworzonego przez Kajetana, odnosi się proporcjonalna jedność, jako stałe odniesienie do istnienia.

Teorię bytu wypracowaną przez Kajetana przyjął w głównych swych zarysach Franciszek Sylwestrius z Ferrary. Zwrócił jednak uwagę na niebezpieczeń-

²⁹ M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 201.

³⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s.165–171.

³¹ Kajetan popełnił ten błąd, poprzez utożsamienie bytu, w sensie tylko egzystencjalnym, z pojęciem dobra. Zob. tamże, s. 76.

stwo rozdzielania obu elementów bytowych, pomimo ich relatywnej jedności. W rzeczywistości niemożliwe jest oderwanie w bycie istnienia od istoty. Ferrarius bardzo mocno podkreśla wzajemną łączność obu tych elementów i ich wzajemną implikację. Uważa dalej, że nie potrzeba odwoływać się do pojęcia bytu w sensie egzystencjalnym, co uczynił Kajetan, aby móc umieścić go w 10. kategoriach, a także aby móc utożsamiać go z pojęciami transcendentalnymi. Rozważając byt od strony esencjalnej, czyni Franciszek Sylwestrius pewną modyfikację. Obok bowiem określenia treści, istoty bytu jako *ens ut nomen*, wnosi inne jeszcze pojęcie: *ens in actu*, co zasadniczo również oznacza istotę, ale pod aktualnym istnieniem: *sub esse actualis existentiae*. I tylko taki byt dzieli się na 10 kategorii i jest zamienny, tożsamy z pojęciami transcendentalnymi³².

Spór o teorię bytu ma także swoje reperkusje w filozofii współczesnej. Przykładowo myśl Kajetana podjęli i nieco rozwinęli M.T. Penido i E.L. Mascall, natomiast kontynuatorami myśli Franciszka z Ferrary byli J. Maritain i E. Gilson³³.

2.2. Analogia wewnątrzbytowa

Analizując dowolny byt realny, zauważamy, iż jest niemożliwe jego całościowe zdefiniowanie czy określenie. Ten sam bowiem byt, np. człowiek, może być i jest rozpatrywany z pozycji wielu nauk szczegółowych. One to, poprzez swe badania, starają się określić, w sposób możliwie najdokładniejszy, treść danego bytu. I pomimo rozwoju tychże nauk, które poprzez coraz doskonalsze metody poznawcze, mnożące swe akty jednoznacznego poznania i oplatających sieciami definicji dany byt, to poznanie to, nadal będzie aspektywne, częściowe. Każdy bowiem realnie istniejący byt jest w stosunku do tychże ujęć poznawczych (jednostronnych, aspektowych) niepomierne bogatszy³⁴.

Już przedfilozoficzne, spontaniczne ujęcie bytu ujawnia nam całą gamę jego złożań. Części tych złożań są ze sobą powiązane pewnymi relacjami, które tworzą relacyjną tożsamość bytu. Tych złożań bytowych jest nieprzeliczona ilość; nie można więc ująć go całościowo w sposób jednoznaczny. Aby móc to uczynić musimy odwołać się do teorii analogii, która występuje w relatywnych złożaeniach bytu. Byt bowiem, poprzez swe liczne złożaenia i występujące między nimi, również liczne relacje, jest sam w sobie analogiczny³⁵. Przypatrzmy się więc pokrótce złożaeniom, które są podstawą do stwierdzenia istnienia analogii wewnątrzbytowej.

³² Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 71–79.

³³ Por. B. Bejze, *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga. Wśród zagadnień spornych z zakresu metafizyki*, „Roczniki Filozoficzne”, 11(1963), z. 1, s. 41–46.

³⁴ M. A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii...*, s. 201–204.

³⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Dziela*, t. XIII: *Język i świat realny*, s.204–211.

2.2.1. Złożenie z części całkujących

Najbardziej dostrzegalnym typem złożenia jest złożenie bytu z różnych części integrujących, całkujących. Są te części dla nas, najdogodniejszymi przedmiotami poznania, poprzez swą uchwytność i mierzalność. Części te możemy mierzyć matematycznie, jako że występują w kategorii ilości. Ponadto że są one częściami materialnymi, poprzez swą formę korpuskuralności są i także dogodnym przedmiotem badań wśród nauk fizyczno-przyrodniczych. Zarówno matematyczne, jak i fizyczno-przyrodnicze ujmowanie bytu nie może pretendować do wyłączności z tego względu, iż w realnym bycie istnieje cały szereg złożzeń pozailościowych.

W wielości i różnorodności złożzeń z części integrujących, najbardziej widocznych dla naszych zmysłów, możemy już dostrzec analogiczny charakter bytu, poprzez relacyjną jedność tych części³⁶.

2.2.2. Złożenie z istoty i istnienia

Kategoria ilości, będąca przypadłością organizującą materialną stronę bytu, jest tak w sobie bogata, iż tworzy przedmiot dociekań niemal wszystkich nauk empirycznych z matematyką włącznie. Niemniej jednak bogate i ważne są liczne złożenia, które możemy wyszczególnić na drodze metafizycznego wyjaśniania realnie istniejących rzeczy³⁷.

Najbardziej doniosłe i fundamentalne w bycie jest jego złożenie z istoty i proporcjonalnego do niego istnienia. Złożenie to dotyczy każdego realnie istniejącego bytu przygodnego i to zarówno w jego aspekcie podmiotowo-substancjalnym, jak i przypadłościowym. Złożenie to jest także podstawą pod wszystkie inne bytowe złożenia wstępujące w każdym przygodnym bycie realnym. Podstawowym błędem w stosunku do tego złożenia jest utożsamienie istniejących w nim elementów. W wyniku tegoż utożsamienia, możliwe byłoby realne istnienie abstraktów. Można by bowiem pomyśleć jakąś istotę abstrakcyjną, np. kamień, ale przecież przez sam fakt myślenia ta istota wcale nie musi istnieć. Natomiast zredukowanie istoty do istnienia spowodowałoby, iż wszystko byłoby istnieniem, które jest w sobie proste i niezłożone. Te swoiste absurdy są jednak weryfikowalne w potocznym nawet poznaniu. W porządku realnym nigdy nie spotkamy się z taką samą istotą i proporcjonalnym do niej takim samym istnieniem. Istota bowiem, jak i istnienie są zawsze konkretne, jedyne i niepowtarzalne oraz są ściśle do siebie przyporządkowane. Niemożliwe jest oderwanie jednego elementu od drugiego bez natychmiastowego zniszczenia całości; żaden z tych elementów nie może być więc rozpatrywany tak, jak gdyby był samodzielnym bytem. Tej realnej różnicy nie można także tłumaczyć naszym sposobem poznania bytu. Istota i ist-

³⁶ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 478–479; tenże, *O rozumienie...*, s. 181–183.

³⁷ Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, 187; tenże, *O rozumienie...*, s. 206–207.

nienie to dwa, absolutnie niesprowadzalne do siebie komponenty każdego, przygodnego bytu, który konstytuują. Istota, czyli to, dzięki czemu byt jest tym, czym jest, aktualizuje się poprzez podstawową doskonałość bytową: akt istnienia. Również i istnienie nigdy nie jest niezależne od istoty; zawsze bowiem mówimy o istnieniu „czegoś”, czyli treści istniejącej³⁸.

2.2.3. Złożenie z substancji i przypadłości

Kolejnymi elementami występującym w bycie przygodnym jest substancja i przypadłości. Złożenie to wiąże się z 10. kategoriami Arystotelesa, gdzie pierwsza, naczelną kategorią bytowania nazywana jest substancją, a jest ona określana przez pozostałych 9 kategorii³⁹. Substancja, czyli podmiot istniejący w sobie, jest czynnikiem niesprzeczniającym dynamizm i zmiany w bycie przygodnym. Przykładowo, człowiek, będący podłożem zmieniających się w nim przypadłości, np. wieku, wyglądu ciała etc., pozostaje ciągle tym samym, tożsamym człowiekiem. Pomimo że substancja i przypadłości są czymś realnie różnym, a nawet mogą się od siebie odzielić, np. strata ręki, są jednak ze sobą mniej lub bardziej związane.

Byt więc przygodny powiązany jest relacjami pomiędzy elementami niezmiennymi, konstytutywnymi, jak i elementami zmiennymi, niekonstytutywnymi; lecz pomimo tego pozostaje bytem wewnątrznie tożsamym. Gdyby było inaczej, wówczas każda zmiana przypadłości byłaby równoznaczna z utratą tejże tożsamości. Substancja, która w bytach przygodnych nie występuje samodzielnie, jest poznawalna właśnie pośrednio poprzez działanie przypadłości. Poznanie działania tychże przypadłości, ujawnia nam działanie całego bytu substancjalnego, a także ukazuje, iż sama substancja złożona jest z elementów zwanych materią i formą⁴⁰.

2.2.4. Złożenie z materii i formy

Ostatnim z omawianych tu złożów wewnątrzbytowych będzie złożenie z materii i formy. Bez przyjęcia tych komponentów niemożliwe byłoby uznanie substancjalnych przemian bytowych, jak i najszerzej pojętego ruchu; jako faktu stania się. Przykładową zmianą substancjalną, przy równoczesnym zachowaniu tożsamości bytu, może być fakt zjadania kapusty przez królika, przez co ten ostatni absolutnie nie staje się kapustą⁴¹.

Materia jako element możliwościowy, potencjalny jest aktualizowany, konstytuowany przez formę. Forma ta stanowi rację dostateczną tożsamości treści i dzia-

³⁸ Por. G. Dogiel, *Metafizyka*, Kraków 1992, s. 61–67; M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 189–190; tenże, *Metafizyka...*, s. 402–429.

³⁹ M. A. Krąpiec, *Substancja i przypadłości*, w: *Wprowadzenie...*, s. 73.

⁴⁰ Por., G. Dogiel, dz. cyt., s. 105–111; 117–122; M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 183–185; tenże, *Metafizyka...*, s. 301–323.

⁴¹ M. A. Krąpiec, *Materia i forma*, w: *Wprowadzenie...*, s. 94.

łania bytu materialnego. Dzięki niej byt jest tym, czym jest. Konkretna forma stanowiąca substancję jest zależna od materii tak dalece, iż może ją determinować w sposób nawet bardzo głęboki. Jednak nigdy sama materia nie może być, gdyż jest elementem składowym bytu, jakimś osobnym bytem. Taka koncepcja materii prowadzić musi w konsekwencji do monizmu.

Poważny błąd w takim właśnie rozumieniu materii popełnił Kartezjusz. Utożsamiał on bowiem materię z rozciągłością, czyli z jakąś formą korpuskularności. Błąd ten, uznający materię jako ogólną formę istnienia przedmiotów mierzalnych, jest obecny w nauce do dnia dzisiejszego. Niemożliwe jest wtedy odwoływanie się do racji dostatecznej jedności treści i celowości działania bytów materialnych. Tą racją byłaby wtedy nieistniejąca forma⁴².

2.2.5. Relacje aktu i możliwości

Powyższe złożenia na pewno nie wyczerpują wszystkich możliwości złożzeń w realnie istniejącym bycie przygodnym. Te przedstawione, jak i nieprzedstawione złożenia można ująć w jednym ogólnym złożeniu, będącym generalizacją wszystkich złożzeń w realnym bycie. Oczywiście tymi elementami są akt i możliwość. Teorię tę wypracował Arystoteles i jest ona jednym z największych osiągnięć syntetyzujących realne poznanie bytu w całej jego złożoności, zmienności, a równocześnie i przygodności⁴³.

Akt i możliwość, jako najbardziej podstawowe elementy bytu, są niedefiniowalne i poznajemy je intuicyjnie. Ogólnie jednak możemy określić akt, za Arystotelesem, jako „to, dzięki czemu coś jest”, a tym samym możliwość byłaby owym: „coś”. Innymi słowy, akt jest to podstawowa doskonałość, która aktualizuje możliwość. Możliwość jest natomiast tym, co w jakikolwiek sposób ma być urzeczywistnione. Jakkolwiek oba te elementy są do siebie niesprowadzalne, to jednak są sobie ściśle przyporządkowane. I tak, gdy akt jest substancją, to także substancja jest możliwością. Bez istnienia więc możliwości wszystko byłoby tym samym. Bez aktu zaś, nie byłoby żadnego bytu. Dalej, bez tych elementów niemożliwy byłby jakikolwiek ruch, rozwój i działanie (jako aktualizacja możliwości). Nigdy też nie istnieją dwa byty istniejące w możliwości i akcie pod tym samym względem.

Wszystkie te elementy realnego bytu pozostają do siebie w ciągłe zmieniających się i dynamicznych relacjach, a pomimo tego byt, który tworzą, jest bytem jednym, tożsamym. I właśnie owa relacyjna tożsamość bytowa stanowi definicję analogii wewnątrzbytowej⁴⁴. Każdy więc byt przygodny, tzn. składający się z wielorakich, nietożsamych elementów powiązanych wieloma relacjami, propor-

⁴² Por. M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, s. 21–24; M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 342–390; tenże, *Wprowadzenie...*, 87–98.

⁴³ M. A. Krąpiec, *Akt i możliwość*, w: *Wprowadzenie...*, s. 107.

⁴⁴ M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 206.

cjami, jest bytem analogicznym. Tam bowiem gdzie realizują się jakiegokolwiek proporcje, mamy do czynienia z analogią.

W realnym bycie występuje ich nieprzeliczona ilość i jest ich o wiele więcej niż powyżej przedstawione, stanowiące od św. Tomasza z Akwinu ujęcie klasyczne. Owe typy nie pozostają w stosunku do siebie w izolacji. Przeciwnie, w rzeczywistości zachodzą skrzyżowania relacji w pierwszej kolejności w ramach danego typu złożenia, a następnie między różnymi typami i ich częściami. Każda część składowa bytu może być ujęta w różnych odniesieniach i może być podmiotem różnych relacji koniecznych.

Analogiczna struktura bytu uniesprzecznia istnienie bytu przygodnego, a także stanowi w konsekwencji podstawę pod istnienie analogii międzybytovej. Zanegowanie więc istnienia analogicznej struktury bytu, byłoby zanegowaniem jego złożenia z heterogenicznych części, powiązanych ze sobą relacjami, a w konsekwencji zanegowaniem istnienia każdego bytu przygodnego. Ponadto analogia wewnątrzbytowa podkreśla bogactwo rzeczywistości, jak i nasze niedoskonałe, nieadekwatne poznanie bytu⁴⁵.

2.3. Analogia międzybytowa

Analogia wewnątrzbytowa jest podstawą i racją analogii międzybytovej. Byt, będąc analogiczny w sobie, jest zarazem analogiczny do drugich realnych bytów. Byty bowiem w realnie istniejącym świecie są również powiązane ze sobą nieprzeliczoną ilością relacji, podobnie jak to ma miejsce w strukturze każdego przygodnego bytu. Powiązanie tych bytów między sobą nazywamy: „światem”, „rzeczywistością” czy „kosmosem”. Ten „kosmos” tworzy przy tym relacyjną jedność. Ta jedność jest przez nas dostrzegalna właśnie jako jedność związana z relacjami wspólnoty pochodzenia, relacji materii i jej krążenia w przyrodzie, czy wreszcie poprzez relacje konieczne i transcendentalne. Oprócz relacji, które odnoszą się do wszystkich bytów, czyli koniecznych, transcendentalnych, wyróżniamy także relacje niekonieczne, kategorialne, np. w zakresie gatunku. Relacji tych jest nieprzeliczona ilość, a one same dookreślają byt już istniejący, np. poprzez związek małżeństwa⁴⁶. Mogą być one ponadto, w przeciwieństwie do relacji transcendentalnych, ujmowane poznawczo w oderwaniu od konkretnych podmiotów. Można więc utworzyć jednoznaczne, tożsame pojęcie relacji; pojęcie takie nazywamy powszechnikiem. Metafizykę jednak interesują przede wszystkim relacje transcendentalne. Ogromna ilość relacji międzybytowych wprowadza niektórych uczonych w błąd, skierowując ich wysiłki badawcze na tory absolutnej jedności, tzw. monizmu.

Relacje transcendentalne realizują się w porządku substancjalnym i przypadłościowym. Są one związane z różnymi bytami bądź z różnymi elementami bytowymi,

⁴⁵ M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 186;190.

⁴⁶ M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 208–209.

tworzącymi przez swe złożenie całość bytu. Oderwanie tych relacji od konkretnej bytowości, w przeciwieństwie do relacji kategorialnych, wiąże się z utratą bytowości przez te rzeczy, a co za tym idzie, do utraty bytowości samych relacji. Te relacje utożsamiają się bowiem z bytowością rzeczy (substancjalną lub przypadłościową) lub jej elementem (substancjalnym lub przypadłościowym), jeśli tylko cała bytowość jest przyporządkowana jakiemuś drugiemu bytowi lub elementowi. Taki byt jest bytem relatywnym poprzez swoje stałe przyporządkowanie ku bytowi drugiemu lub jego elementowi. Zrozumienie więc bytu drugiego lub jego elementu, przynajmniej samej konieczności ich istnienia, jest istotą rozumienia bytu relacyjnego. W przypadku gdyby ta relacja była tylko czymś myślnym, np. jakimś postulatem istnienia bytu drugiego, a nie byłaby uprzedmiotowiona w bycie realnym, to zrozumienie tych bytów lub ich części byłoby absurdem. Różne odmiany tych relacji koniecznych wyrażają się na terenie metafizyki w teorii aktu i możliwości⁴⁷.

W bytach przygodnych szczególnie ważne są trzy typy relacji transcendentnych. Chodzi mianowicie o faktyczność bytu, wynikającą z aktualizacji istoty przez istnienie, jego inteligibilność i wreszcie w jego relacji do celu – dobra. Żaden też z bytów przygodnych nie jest racją dostateczną swego istnienia, prawdy, i dobra. Powstaje więc postulat istnienia Bytu, którego istota byłaby pełnią istnienia, prawdy i dobra. Tylko taki Byt może konstytuować każdy byt przygodny obdarzać go inteligencją i być celem najwyższego i ostatecznego pożądanego woli w akcie miłości, dynamizującego byt w działaniu. Analogia więc wewnątrz- i międzybytowa staje się podstawą poznania teorii partycypacji, czyli związania bytu przygodnego z Absolutem w aspekcie przyczynowania sprawczego, wzorczego i celowego⁴⁸.

2.4. Analogiczna jedność. Między pluralizmem a monizmem

Wewnętrzne złożenie bytu z heterogenicznych elementów, a także powiązanie ich licznymi relacjami jest fundamentem analogii międzybytowej. I właśnie cały otaczający nas świat realnych bytów przygodnych, poprzez swe liczne związki, pozostaje relacyjnie tożsamy, tworzy analogiczną jedność. Ta jedność, obok jedności gatunkowej czy rodzajowej, jest zdaniem św. Tomasza z Akwinu jednością najśłabszą. Ale tylko ona może ogarnąć całą rzeczywistość, od jej najmniejszych elementów bytowych aż po Absolut. Ta jedność staje się też czynnikiem uniesprzeczniającym istnienie pluralizmu bytowego, a także umożliwia nam jego uniesprzeczniające poznanie. Odrzucenie zaś istnienia realnych złożań prowadzi w konsekwencji do teorii monizmu bytowego. Teoria ta tłumaczy wielość tych bytów, jakoby były one tylko modyfikacjami, przejawami istniejącego tylko jednego bytu. Teoria ta, sprzeczna z naszym zdroworozsądkowym ujmowaniem rzeczywistości, prowa-

⁴⁷ M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 482–484.

⁴⁸ W. Dłubacz, *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 122; M.A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 214.

dzi wprost do panteizmu. Monizm czyni występowanie i stosowalność analogii absurdem. Gdyby rzeczywiście „był był w swej wewnętrznej strukturze prosty, niezłożony, jednoelementowy, to z konieczności monizm byłby prawdziwy”⁴⁹. Jednak teorią monizmu bytowego nie można wyjaśnić ani bytowych złożań, ani też wcześniejszej recepcji poznawczej, np. istnienia świata czy właśnie pluralizmu bytowego od konstrukcji myślowej. Również fakt utraty istnienia przez jeden byt z konieczności pociągałby za sobą utratę istnienia przez wszystkie byty, a także fakty działania bytów, pozostających do siebie w jawnej opozycji.

Rzeczywistość poznawana przed- i naukowo, może być niesprzecznie uzasadniana tylko poprzez pluralizm bytowy⁵⁰.

II. ZASTOSOWANIE ANALOGII W PROCESACH POZNANIA I ORZEKANIA

1. Analogia poznania

Analogiczny charakter realnych bytów przygodnych jest jedyną realną podstawą, uzasadniającą stosowanie analogii w procesie poznania⁵¹. Analogia ta występuje przede wszystkim wewnątrz samego bytu, jako złożenie tegoż bytu z heterogenicznych, niesprowadzalnych do siebie elementów. Analogię tę nazywamy analogią wewnątrzbytową i jest ona zarazem podstawą analogii międzybytowej. W tej ostatniej, jej charakter analogiczny jest wynikiem relacji zachodzących pomiędzy bytami. Oczywiście nie chodzi tu o relacje kategoryjne, niekonieczne, ale o relacje transcendentalne. Te pierwsze wyrażają tylko albo tożsamość relacji na wzór matematyczny, albo jakiś inny typ podobieństwa; w tego typu relacjach nie zachodzą absolutnie relacje analogiczne w jej metafizycznym, właściwym znaczeniu, a jedynie mniej lub bardziej ukryte relacje jednoznaczne⁵².

⁴⁹ M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 182.

⁵⁰ Por., tamże, s. 180–183; 234–239; M.A. Krąpiec, *Język i świat...* s. 198–204.

⁵¹ M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 214.

⁵² Klasycznym przykładem tego typu analogii jest stosunek:

skrzydła	są tym samym, czym są	skrzydła
-----		-----
w stosunku do symetrii		w stosunku do symetrii
w budynku		u ptaka.

Mamy tu więc do czynienia ze zwyczajną izomorfia; por., M.A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 496–500; także, rozdz. I, p. 1.4. Dla tego typu analogii możemy przyjąć definicję zaproponowaną przez I. Dąbmską i J. Herbuta. Por. I. Dąbmska, dz. cyt., s. 13; J. Herbut, *Kilka uwag o definicji analogii*, „Roczniki Filozoficzne”, 14(1966), z. 1, s. 115–125.

Analogia poznania realizuje się na cztery sposoby⁵³:

- a) jako analogia metaforyczna,
- b) jako analogia przyporządkowania – atrybucji,
- c) jako analogia proporcjonalności ogólnej,
- d) jako analogia proporcjonalności transcendentalnej.

Przypatrzmy się zatem poszczególnym rodzajom analogii.

1.1. Analogia metaforyczna

Analogia metaforyczna jest jedną z najpowszechniej występujących i stosowanych typów analogii. Jakże często stykamy się z nią w codziennym życiu, a także w literaturze pięknej, religijnej czy teologicznej. W analogicznym poznaniu metaforycznym chodzi o przeniesienie jakiejś nazwy, przysługującej określonemu desygnatowi, w sposób właściwy, na inne desygnaty, dla których przeniesiona nazwa nie jest właściwa⁵⁴. Racją dostateczną przeniesienia tychże nazw, i to w sposób niewłaściwy, jest uchwycenie przez podmiot poznający podobieństwa między stanem obu tych desygnatów. Dokonuje się to poprzez subiektywny moment psychologiczny podmiotu poznającego⁵⁵.

Zilustrujmy to przykładami. Uśmiech dziecka, matki wywołuje miłą reakcję psychiczną, którą zwykle nazywamy przyjemnością, bliskością czy zaufaniem. Z podobną reakcją psychiczną stykamy się, gdy np. po długim okresie deszczu, nagle zza chmur wyjrzy słońce. Spontanicznie mówimy wtedy, że słońce się do nas uśmiechnęło. Inny przykład bazuje nie tyle na wspólnych doznaniach psychicznych, co raczej na znajomości kultury. I tak, fakt historycznej śmierci łotra, który przed śmiercią się nawrócił, bywa często przenoszony i dzisiaj na ludzi, którzy zeszli z drogi zła. Mówimy o kimś takim jako o „dobrym łotrze”. Łatwo więc zauważyć, że metaforyczne poznanie analogiczne jest pośredniczącym sposobem poznania, opartym na wspólnym przeżyciu natury lub kultury⁵⁶.

Analogia ta nie stawia sobie jako priorytetu osiągnięcia tylko określonych celów poznawczych, ale również np. wzbudzenie pewnych postaw moralnych wśród czytelników lektury. Jest więc to także cel wychowawczy, kształtujący

⁵³ B. Bejze proponuje inny podział. Przez analogię proporcjonalności ogólnej można ujmować analogię opartą na pojęciach doskonałości mieszanych, tzn. takich, które odnoszą się do esencjalnej płaszczyzny bytu i w których brak jest wspólnego analogonu. Pojęcia te są pojęciami jednoznaczными, powstającymi w procesie abstrakcji, tak że analogia ta realizuje się tylko w zakresie kategoryalnym. Obok analogii metaforycznej będzie ona jednak należała do tzw. analogii niewłaściwej. W przypadku natomiast analogii właściwej, będziemy mieli do czynienia z analogią transcendentalną w sensie ścisłym, jak i względnym. Różnica w podziale ogranicza się więc tylko do odpowiedniego nazewnictwa, a nie do sensu merytorycznego; por. B. Bejze, *Analogia proporcjonalności i jej odmiany*, „Roczniki Filozoficzne”, 11(1963), z. 1, s. 41–53.

⁵⁴ B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 109–110; M. A. Krapiec, *O rozumienie...*, s. 215.

⁵⁵ B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 108–110; zob. M. A. Krapiec, *Metafizyka*, s. 500–501.

⁵⁶ B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 109; zob. M. A. Krapiec, *O rozumienie...*, s. 215.

osobowość człowieka. Język metafory jest językiem żywym, barwnym i pięknym o wiele bardziej przemawiającym do człowieka niż język „naukowy”. Trafia on do serca i uczuć człowieka. Wspaniałym tego przykładem są chociażby przypowieści z Nowego Testamentu.

Analogia metaforyczna, według św. Tomasza z Akwinu, należy do analogii pojęciowo-bytowej, czyli analogii proporcjonalności. Uzasadnieniem tej proporcjonalności stanowi relacja podobieństwa doznań, które to podobieństwo, należy do grupy przypadłości relacji i ma charakter dynamiczny. Odnosi się ono bądź do skutków, bądź do działania i na tej podstawie ustalamy proporcję między jedną rzeczą a drugą. W pierwszej rzeczy, desygnacie owe skutki, działanie realizują się w sposób właściwy, natomiast w drugiej w sposób niewłaściwy, przenośny. Poprzez porównanie obu tych desygnatów wraz z ich skutkami czy działaniami, właściwymi lub nie, tworzy się metaforę, która wyraża proporcję proporcji.

Jako że charakter tego podobieństwa jest dynamiczny, a nie statyczny, możemy wyróżnić w nim jeszcze dwa aspekty: podobieństwo dynamiczne samo w sobie oraz poznanie tego podobieństwa. Samo podobieństwo bowiem, istniejące wirtualnie w jednym byciu podobnym do drugiego, bez naszego aktualizującego poznania nie tworzy jeszcze metafory. Dopiero oba te elementy razem tworzą analogię metaforyczną, pojęciowo-bytową⁵⁷.

1.2. Analogia przyporządkowania – atrybucji

Drugim typem pośredniczącego poznania analogicznego jest analogia przyporządkowania – atrybucji. Klasycznym przykładem, stosowanym przy analizie tej analogii, jest termin: „zdrowie”. Termin ten stosujemy w odniesieniu np. do Adama, lecz także do żywności, lekarstwa czy uprawiania sportu. Innym przykładem może być np. termin: „naukowy”, który stosujemy nie tylko do takich określeń jak: biblioteka czy praca, lecz także w odniesieniu do np. atmosfery naukowej. Wracając jednak do naszego klasycznego przykładu, zauważamy, że termin: „zdrowie” stosujemy przede wszystkim do Adama, a ze względu na niego uzyskują sensowność inne określenia terminu: „zdrowy”. Określone bowiem lekarstwo, które będzie zdrowe w odniesieniu do Adama, może się okazać śmiertelne np. dla Stefana. Aby móc więc w sposób właściwy używać tego terminu, trzeba wprawdzie zrozumieć co znaczy zdrowie Adama.

W związku z powyższym możemy wyróżnić w analogii atrybucji dwa zasadnicze elementy:

- a) analogat główny, w naszym przypadku „Adam”, którego treść w sensie właściwym i formalnym jest oznaczona wspólnym analogicznym mianem,

⁵⁷ B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 109–110

b) analogaty mniejsze, np. żywność, sport czy lekarstwo, w których pomimo wspólnej z analogatem głównym nazwy nie ma formalnej treści, lecz tylko jakaś relacja analogatów mniejszych do głównego, co stanowi rację wspólnego oznaczenia.

Pomimo tego, że treść analogatu głównego realizuje się w nim formalnie, właściwie, nie znaczy to jednak, iż ten analogat wyczerpuje treść całkowicie tak, że w analogatach mniejszych byłaby już tylko sama nazwa. Chodzi jedynie o podkreślenie faktu, iż treść w analogacie głównym realizuje się według swych cech konstytutywnych, natomiast w analogatach mniejszych w całkowitej relacji, zależności do analogatu głównego.

Na owo przyporządkowanie do analogatu głównego, które dokonuje się poprzez różnego rodzaju przyczynowanie, zwrócił już uwagę Averroes. Chodzi o przyczynowanie: sprawcze, celowe i wzorcze, realizujące się w analogacie głównym, a także w sposób ogólny materialne, jako podmiot istnienia przypadłości. I tak kolejno analogaty mniejsze są skutkami przyczyny sprawczej, jaką jest analogat główny, np. czynności lekarskie w stosunku do lekarza. Analogat główny jest celem analogatów mniejszych, gdy te analogaty np. lekarstwo, sport czy pożywienie będą środkiem do celu, jakim jest zdrowie np. Adama. W niektórych wypadkach analogaty mniejsze są podobieństwem zasadniczego wzoru, jakim jest analogat główny, np. herb, pomnik czy portret w stosunku do władcy. Analogat główny może być wreszcie przyczyną materialną analogatów mniejszych, jednak tylko w odniesieniu do niego samego. W nim bowiem treść znajduje się formalnie, natomiast w analogatach mniejszych zawarta w nich pewna treść jest zrozumiała tylko w odniesieniu do analogatu głównego jako podmiotu bytowania. Taka sytuacja zachodzi między przypadłościami w ich odniesieniu do substancji⁵⁸.

Kolejną ważną cechą tego typu analogii jest niemożliwość zdefiniowania jej analogatów mniejszych bez ich odniesienia do analogatu głównego. Definicja ze swej natury obejmuje istotę rzeczy, cechy ją konstytuujące, a te realizują się formalnie w analogacie głównym. Poprzez swą relację, bliższą lub dalszą, do analogatu głównego, mogą być także definiowane i analogaty mniejsze.

W historii myśli filozoficznej bardzo długo mieszano analogię atrybucji z analogią proporcjonalności ogólnej, która miałaby być analogią atrybucji w sposób wirtualny. Nie zauważono jednak, iż analogia ta, jest wynikiem sprzężenia wielu pojęć uniwersalnych i jako taka należy do porządku czysto pojęciowego⁵⁹. Istnieją wprawdzie jakieś związki przyczynowo-skutkowe w obrębie przyczyn

⁵⁸ B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 50–51, zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 493–495; tenże, *Teoria analogii...*, s. 26–28; 30–33; 169, tenże, *O rozumienie...*, s. 216.

⁵⁹ Podkreślił to w sposób wyraźny św. Tomasz z Akwinu: „analogia secundum intentionem tantum et non secundum esse”; tzn.: analogia według myśli, a nie według istnienia. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 208.

drugich, ale natura tych związków jest trudna do sprecyzowania i nie należy do przedmiotu dociekań filozoficznych⁶⁰.

W obu tych typach analogii (tzn. metaforycznej i atrybucji) oznaczona wspólną nazwą treść realizuje się w sposób właściwy tylko w jednym członie analogii, i w obu tych typach nazwa jest przeniesiona z oznaczenia właściwego na oznaczenie niewłaściwe, ale zawsze w odniesieniu do znaczenia pierwotnego. Także w obu z nich pierwotne, właściwe znaczenie musi być poznane najpierw, jako warunek konieczny poznania wtórnego. Jednak pomimo tych podobieństw między tymi typami analogii występują także zasadnicze różnice. Pierwsza polega na tym, że w analogii metaforycznej realizacja właściwej treści zachodzi w jednej parze proporcji poprzez podobieństwo tylko dynamiczne, natomiast w analogii atrybucji treść realizuje się, w jakiś sposób, we wszystkich analogatach. Kolejna różnica polega na odmiennej strukturze proporcji. W analogii metaforycznej są to proporcje złożone, a w nich ustala się stosunek między stosunkami, natomiast w analogii atrybucji proporcje te wyraża się stosunkami niezłożonymi, prostymi. Na płaszczyźnie bytowej w metaforze mamy do czynienia z porządkiem dynamicznym, natomiast w atrybucji z porządkiem statycznym. I wreszcie w analogii metaforycznej treść analogiczna w pierwszym członie istnieje aktualnie, formalnie, a w drugim wirtualnie, niewłaściwie, ale jest odniesiona do tego pierwszego członu na skutek podobieństwa doznań. Natomiast w analogii atrybucji treść realizuje się formalnie w analogacie głównym, natomiast analogaty mniejsze są objęte wspólną nazwą ze względu na odniesienie do analogatu głównego⁶¹.

1.3. Analogia proporcjonalności właściwej

Analogia proporcjonalności właściwej stanowi główny i właściwy typ poznania filozoficznego; przy dokonaniu oczywiście pewnych uściśleń, o których będzie mowa później. Dzięki niej możemy poznać zarówno związki wewnątrzbytowe, jak i międzybytowe, które to związki tworzą pewną proporcjonalną analogiczną jedność. W tym typie analogii występują trzy zasadnicze elementy składowe.

a. *A n a l o g o n*, jest to proporcjonalnie wspólna doskonałość analogiczna, czasami nawet nie jest ona oznaczona wspólną nazwą. Ta doskonałość jest podstawą pod utworzenie jednego, niedoskonałego i relacyjnego pojęcia analogicznego. Dzięki analogonowi możemy dokonywać porównania ze sobą różnych przedmiotów, w których realizuje się, w jakiejś proporcji, wspólna im doskonałość. Nie porównamy bowiem do siebie np. drzewa jako drzewa do człowieka jako człowieka. Możemy natomiast porównać oba te byty, treściowo bardzo od siebie różne, gdy wspólnym „mianownikiem”, doskonałością obu tych bytów będzie przysługujące im proporcjonalne istnienie; co możemy zapisać pod postacią pewnej proporcji:

⁶⁰ B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 50–51; M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 495–496.

⁶¹ B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 51; zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 32–33.

drzewo do swego Jak ma się ----- istnienia	tak ma się	człowiek do swego ----- istnienia
--	------------	---

b. A n a l o g a t y, to nic innego jak podmioty realizowania się analogonu. Są to więc konkretne byty, o zasadniczo różnej, niesprowadzalnej do siebie treści, które jednak łączą się z analogonem, tak jak w realnym bycie możliwość łączy się z aktem. To wzajemne przyporządkowanie do siebie dwu różnych elementów tworzy jeden realny byt. W powyższym przykładzie analogatami będą drzewo jak i człowiek.

c. R e l a c j a, która łączy w jedną relacyjną całość obydwa powyższe elementy. W realnym bycie dostrzegamy bowiem zdwojenie z analogonu i analogatu, które to elementy są z jednej strony niesprowadzalne do siebie, nietożsame, a z drugiej natomiast nie są one od siebie izolowane. Nie można powiedzieć, by analogon był tym samym co analogat, jak nie można powiedzieć, że człowiek i istnienie to, to samo. Istnieje tu więc realne zdwojenie, które jednak tworzy jeden realny byt. Dlatego pomiędzy analogatem i analogonem musi zachodzić relacja konieczna tego typu, jaka występuje w złożeniu bytu z możliwości i aktu. Relacja ta jest w każdym analogacie zasadniczo różna, ponieważ i byty są zasadniczo różne poprzez swe formy substancjalne.

Z powyższego schematu łatwo jest zauważyć, iż w analogii proporcjonalności kryje się zasadnicze niepodobieństwo, jako wynik różnorodnej treści samych analogatów, jak i podobieństwa, mającego swe oparcie we wspólnej proporcjonalnej doskonałości, zwanej analogonem.

Na przestrzeni dziejów, głównie za sprawą Kajetana, mieszano poznanie analogiczne oparte na relacjach koniecznych z podziałem analogicznym opartym na relacjach kategoryalnych. Nie dostrzeżono przy tym, iż w samych relacjach koniecznych istnieje subtelna linia podziału na dwa typy:

a) relacji opartych na poznawczym ujęciu pojęć ogólnych, które to relacje konstytuują rzecz jako rzecz (ale nie w aspekcie istnienia), ten rodzaj relacji jest podstawą analogii proporcjonalności ogólnej;

b) relacji opartych na poznawczym ujęciu pojęć ściśle transcendentalnych, które to relacje konstytuują byt jako byt, ten rodzaj relacji tworzy analogię proporcjonalności transcendentalnej, która swoim zakresem obejmuje każdy byt przygodny⁶².

1.3.1. Analogia proporcjonalności ogólnej

Ten typ analogii opiera się w swojej strukturze na pojęciach, których zakres jest względnie, częściowo transcendentalny, a więc nie obejmujący swoim zakre-

⁶² B. Bejze, *O tomistycznej filozofii Boga*, „Znak” 50–51(1958), s. 907; zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 484–487; tenże, *Teoria analogii...*, s. 208–210.

sem wszystkich bytów przygodnych. Nazywamy te pojęcia doskonałościami czyścymi, gdyż wolne są od zmieszania z potencjalnością (niedoskonałością). Należą do nich pojęcia przyczyn – celowej i sprawczej jako zewnętrznych racji istnienia bytu, także pojęcie intelektu, której byt jest formalnym przedmiotem, jak i pojęcie woli, której przedmiotem jest dobro (byt). Do pojęć czystych należą także akty związane z intelektem i wolą, a mianowicie pojęcia mądrości, miłosierdzia, sprawiedliwości, życia, wolności etc. Pojęcia te, pomimo iż nie są zamienne z pojęciem bytu, mają jednak ontologiczne odpowiedniki w bytach różnych rodzajów i gatunków⁶³. I tak np. pojęcie życia jest realizowane w trzech gatunkach bytów w procesach wegetatywnych, zmysłowych i intelektualnych. Przedstawmy to na jednym z przykładów:

roślina do swej	zwierzę do swej	człowiek do swej
jak ma się -----	tak ma się -----	tak ma się -----
duszy	duszy	duszy

Duszą w tym przypadku nazwiemy pierwiastek, dzięki któremu organizm będzie właśnie żyjący, a nie martwy. Z powyższego przykładu zauważyć możemy, iż owe ontologiczne odpowiedniki, w tym przykładzie pojęcia życia, występują w bytach przygodnych w stopniu ograniczonym jako esencjalne cechy tego bytu⁶⁴.

1.3.2. Analogia proporcjonalności transcendentalnej

Ten typ analogii obejmuje swoim zakresem bytowe relacje transcendentalne, a więc dotyczące każdego bytu przygodnego. Dostrzegamy, iż bytów przygodnych jest w świecie olbrzymia liczba. Pomimo tego że różnią się one wszystkie w jakimś stopniu od siebie, poprzez swój czynnik istotowy, to jednak przyjmując analogiczny charakter bytu, wiemy, że jest on złożony nie tylko z istoty, ale i z przynależnego do niego proporcjonalnego istnienia⁶⁵. I właśnie to wspólne wszystkim bytom proporcjonalne istnienie jest w każdym bycie ze swej natury jednakowe. Oczywiście konkretne istnienie aktualizujące konkretną istotę jest przez tę ostatnią odpowiednio modyfikowane⁶⁶. Istnienie pełni tu rolę analogonu. Dzięki istnieniu analogia proporcjonalności transcendentalnej ujmuje byt całościowo, a nie tylko jego stronę esencjalną. Pojęcie bytu ma strukturę sądu powstającego na drodze separacji i nie może być ujmowane abstrakcyjnie. To pojęcie odnosi się do swych desygnatów w sposób analogiczny tak, że jego zawartość jest niezdeterminowana żadną kategorią czy gatunkiem rzeczy. Pojęcie to wreszcie

⁶³ B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 116; zob. M.A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 220.

⁶⁴ B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 116.

⁶⁵ To fundamentalne złożenie, będące podstawą analogiczności bytu, zostało już szerzej omówione w rozdz. I, p. 2.2.2; zob. B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 162–164.

⁶⁶ B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 114–116

odnosi się do każdego realnego bytu, poprzez konkretyzację w tych desygnatach częściowo tak samo, a częściowo różnie, jakiegoś analogonu, co stanowi o tym, że jest to pojęcie właśnie analogiczne i transcendentalne⁶⁷. Byt, który jest wprawdzie pojęciem podstawowym, wyrażającym relację istoty do istnienia, może być także zastępowany przez inne pojęcia transcendentalne, a zwłaszcza przez naczelne, tzn. prawdę jako relację bytu do intelektu i dobro, jako relację bytu do woli, pożądania. Żadne abstrakcyjne myślenie nie może nigdy ująć pojęć transcendentalnych, które nie są abstrakcyjne, lecz właśnie analogiczne⁶⁸. Można to uczynić tylko dzięki analogii poznawczej, która będzie ujmowała swym zakresem wszystkie byty przygodne. Rolę tę, w sensie ścisłym i właściwym, pełni właśnie analogia proporcjonalności transcendentalnej i ona pełni w metafizyce najistotniejszą rolę poznawczą⁶⁹. Jej właściwe, niesprzeczne rozumienie i stosowanie zależy zatem ściśle od realnej koncepcji bytu⁷⁰.

2. Analogia orzekania

Już od starożytności wiązano analogię ze sposobem orzekania. Jest on (ten sposób) pośrednią formą występującą między orzekaniem wielo- a jednoznacznym. Zasadniczo jednak analogia orzekania bliższa będzie orzekaniu wieloznacznemu⁷¹.

Biorąc pod uwagę na przykład słowa „gwiazda” czy „pies”, dostrzegamy w każdym z tych słów, że istnieje wspólna nazwa dla całkowicie różnych treści – sensów. Jedna nazwa wyrażona jest w rzeczywistości, wieloma desygnatami.

Możemy bowiem mówić o „gwieździe” jako ciele niebieskim, „gwieździe” filmowej czy „gwieździe” jako ozdobie choinkowej. Również słowo „pies” może być użyte w odniesieniu do zwierzęcia czy konstelacji gwiazdnej.

Biorąc natomiast pod uwagę takie chociażby słowa jak: „człowiek”, czy „zdrowy”, zauważamy, iż w każdym z tych słów występuje nie tylko wspólna nazwa, ale i treść – sens we wszystkich desygnatach. Maria, Jan, Sławek czy Wojtek, każdy z nich jest człowiekiem, ale oczywiście nie tak samo. Także słowo: „zdrowy”, może być użyte w odniesieniu np. do Jana, ale i również do zdrowej żywności, którą je Jan czy lekarstwa, służącego zdrowiu tegoż Jana⁷².

Jeżeli więc orzekanie analogiczne znajduje się gdzieś między tymi dwoma typami orzekania, tzn. jedno- lub wieloznacznym, to dlatego że pewne treści oznaczone wspólną nazwą realizowane są w desygnatach w pewnej części tak samo, a w innej różnie, co widać na powyższych przykładach. Orzekanie, czyli

⁶⁷ Tamże, s. 115.

⁶⁸ M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 222–225.

⁶⁹ B. Bejze, *Zasada analogii w poznawaniu Boga*, „Znak” 59(1959), s. 582.

⁷⁰ M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 488.

⁷¹ M. A. Krąpiec, *Analogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 492; M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 18–20.

⁷² M. A. Krąpiec, *Język i świat...*, s. 157–160; tenże, *O rozumienie...*, s. 227–229.

łączenie w zdaniu podmiotu z orzeczeniem, w swej analogicznej postaci powoduje, że podmioty tych zdań mają wspólną treść w pewnych tylko proporcjach – stosunkach. Niektórzy gramatycy – logicy, niesłusznie nazywają analogię wieloznacznością zamierzoną, uważając, że „mętność” analogicznej treści przekreśla samo analogiczne poznanie. Analiza języka, dochodzi jednak do stanowiska przeciwnego. Język jest właśnie, zasadniczo – pierwotnie analogiczny, natomiast postulowana jednoznaczność jest procesem sztuki myślenia. Jest on analogiczny, ponieważ jest nieodłącznie związany z realnie istniejącym i poznawanym bytem.

W związku z powyższym możemy zdefiniować analogię rozumianą, jako forma orzekania, w której występuje wspólna nazwa i treść tej nazwy realizuje się w jej desygnatach zasadniczo różnie i zarazem pod pewnymi względami tak samo. Nie należy jednak rozumieć tych części jako autonomicznych, mielibyśmy bowiem wtedy do czynienia ze zwykłą jednoznacznością. Definicja ta, podkreślająca relacje o charakterze semantycznym, należy zatem do dziedziny semiotyki⁷³.

Analogia orzekania występuje zasadniczo w dwóch postaciach:

- a) analogicznego charakteru orzeczników w zdaniu, języku,
- b) analogicznego charakteru samej funkcji orzekania, przejawiającej się w różnym rozumieniu „jest” sądowo-zdaniowego.

Uświadczenie sobie analogiczności języka, prowadzi nas do uściślenia języka filozofii⁷⁴. Zamiana natomiast nazw analogicznych na jednoznaczne, konieczne dla nauk technicznych, jest niedopuszczalne na polu filozofii. W tej dziedzinie ludzkiego poznania nie chodzi bowiem o coraz dokładniejsze poznanie bytu w dopełniających się aspektach poznania, ale o zrozumienie tego bytu w sposób uniesprzeczniający, tzn. oddzielający byt od niebytu. Również poznanie jednoznaczne doprowadziłoby nas w konsekwencji do antropomorficznego orzekania o Bogu, a i odwrotnie orzekanie wieloznaczne zaprowadziłoby nas w prostej linii na bezdroża agnostycyzmu⁷⁵.

III. ANALOGICZNE POZNANIE BOGA

1. Możliwość zastosowania metafizycznej teorii analogii w stwierdzeniu istnienia analogatu głównego – Boga

W związku z powyższymi rozwiązaniami pojawia się przed nami problem zastosowania teorii analogii w poznaniu istnienia analogatu głównego, który dla nas byłby tożsamy z Bogiem. Większość tomistów uznaje problem poznania analogicznego za kluczowy, chroniący nas od błędów panteizmu i agnostycyzmu.

⁷³ J. Herbut, *Kilka uwag o definicji analogii*, „Roczniki Filozoficzne”, 14(1966), z. 1, s. 116.

⁷⁴ M. A. Krąpiec, *O rozumienie...*, s. 229.

⁷⁵ B. Bejze, *Zasada analogii...*, s. 579–580.

Wielu jednak z nich odnosi ją, tradycyjnie, do poznania istoty, doskonałości Bytu Pierwszego, przy równoczesnym pomijaniu milczeniem jej funkcji w wykazaniu Jego istnienia. Występują tu także liczne nieporozumienia odnośnie do typu analogii, który możemy w tym poznaniu zastosować⁷⁶. Sam bowiem analogat główny byłby racją dostateczną istnienia realnej nieidentyczności analogatu i analogonu w analogii proporcjonalności, jako tożsamość absolutna. Problem tutaj sygnalizowany ma swoje źródło w teorii bytu, a jako taki został rozpoczęty przez spór Kajetana i Franciszka Sylwestriusa z Ferrary⁷⁷. Problemy te będzie można właściwiej zrozumieć i rozwiązać, gdy przedstawimy je poprzez stanowiska opozycyjne.

1.1. Stanowiska sporne

Istnieją dwie zasadnicze orientacje w sprawie możliwości stosowania analogii w poznaniu istnienia analogatu głównego. Pierwsza z nich, idąca zasadniczo po linii Kajetana, sprzeciwia się stosowaniu teorii analogii w dowodzeniu istnienia Boga. Druga natomiast opcja, idąca po linii Sylwestriusa z Ferrary, stoi na stanowisku przeciwnym⁷⁸.

1.1.1. Stanowiska wyrażające niemożliwość zastosowania teorii analogii w poznaniu istnienia Boga

Głównym przedstawicielem tego stanowiska jest niewątpliwie kard. Kajetan. Uważa on, iż w strukturę proporcjonalności nie wchodzi żaden analogat główny – Bóg, jako racja dostateczna istnienia rzeczywistych analogicznych bytów przygodnych. Stosunek analogii do Boga opiera się, według Kajetana, na przyczynie zewnętrznej, wzorczej. W takim ujęciu, przy poznawaniu istoty bytów przygodnych nie istnieje jakaś potrzeba afirmowania istnienia Boga jako ich wzoru. Treść bowiem tych bytów całkowicie wyjaśnia siebie i w pełni zaspokaja nasze potrzeby poznawcze bez odnoszenia się właśnie do Boga⁷⁹.

Podobne stanowisko zajmuje M. T. Penido. Uważa on, że istnienie Boga można stwierdzić bez wyraźnego uciekania się do analogii. Analogia bowiem implikuje mnogość urzeczywistnień tej samej doskonałości, co nie ma w ogóle zastosowania w punkcie wyjścia dowodu na istnienie Boga. Punktem wyjścia jest bowiem jednostkowy byt przygodny nie mający w sobie racji swego istnienia. Podobnie nie stosujemy analogii w pięciu drogach, ponieważ pojęcia w nich występujące są wprawdzie „w głębi analogiczne”, ale jako takich (analogicznych) ich nie używamy. Właściwym momentem do stosowania analogii jest przejście ze

⁷⁶ B. Bejze, *Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 6(1958), z. 1, s. 149.

⁷⁷ M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 211; por. także rozdz. I, p. 2.1.

⁷⁸ B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 46.

⁷⁹ Tamże, s. 50–52; zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 212.

stwierdzenia istnienia Boga *an sit*, jako konkluzji pięciu dróg, do Jego natury *quomodo sit*. Po stwierdzeniu istnienia Boga, jako wyniku przyczynowego tłumaczenia bytu, przechodzimy, za pomocą analogii atrybucji, do wyjaśnienia relacji między Bogiem, jako analogatem głównym, a bytami stworzonymi, jako analogatami mniejszymi. Analogia atrybucji, poprzez swe powiązanie z pięcioma drogami ma nam właśnie wyjaśnić istnienie bytów przygodnych w odniesieniu do Bytu Samoistnego, do którego docieramy jednak nie za pomocą analogii, co już zostało wspomniane, ale na mocy samej przyczynowości. Następnie przechodzimy do określenia przymiotów Boga za pomocą analogii proporcjonalności. Czynimy to za pomocą dwóch zabiegów: twierdzeń zaprzeczających *via negationis* oraz twierdzeń przewyższających, uwznioślających *via eminentiae*. Na końcu za pomocą analogii atrybucji połączonej z analogią proporcjonalności porównujemy byty przygodne z doskonałością Boga i dochodzimy do konkluzji, że wszystko co mają te pierwsze, jest partycypacją w doskonałościach bytu Bożego⁸⁰.

Z tezą M. T. Penido całkowicie zgadza się E. L. Mascall. Twierdzi on, że problem analogii powstaje dopiero przy orzekaniu o istocie Boga, natomiast istnienia nie trzeba dowodzić przy odwoływaniu się *explicite* do analogii⁸¹. Sposób istnienia zarówno Boga, jak i stworzeń może być orzekany tylko analogicznie, ponieważ sposób tego istnienia wyznacza nam istota poszczególnych bytów i tylko ona, w przeciwieństwie do istnienia, podlega pojęciowaniu. Typem analogii służącej w takim orzekaniu jest podobnie analogia atrybucji. Tylko ona bowiem, przy takim ujęciu poznawalności Boga, wyjaśnić nam może relację między bytami skończonymi a Bogiem, który udzielił tym bytom istnienia i jest ich źródłem doskonałości⁸². W toku dyskusji z E. Gilsonem, podkreśla dalej E. L. Mascall konieczność stosowania analogii atrybucji, ale w porządku egzystencjalnym⁸³. Orzekanie o Bogu możliwe jest bowiem tylko w tym porządku, w przypadku zaś porządku istotowego, czyli pojęciowego, popadlibyśmy w zupełną wieloznaczność i agnostycyzm⁸⁴.

Podobnie i J. F. Anderson akceptuje poglądy M. T. Penido. Twierdzi on jednak, że aby stwierdzić u kresu pięciu dróg związek między Bogiem a bytami stworzonymi potrzebna jest analogia atrybucji specjalnego typu. Chodzi mianowicie o wirtualną analogię atrybucji, która jest różna od analogii atrybucji i dotyczy tylko porządku czysto istotowego. Zgadza się on również z J. Maritainem i E. Gilsonem w kwestii poznawalności istnienia Boga ze stworzeń, które jest możli-

⁸⁰ B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 41–42.

⁸¹ Twierdzi on, że problem analogii nie powstaje w ogóle w samym dowodzie na istnienie Boga; powstaje on dopiero wtedy, gdy ustalimy, iż istnienie bytu skończonego głosi swą zależność od bytu samoistnego, pojmujemy potem, że nie można przypisać jednoznacznie żadnego orzecznika bytowi skończonemu i bytowi samoistnemu. E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, Warszawa 1961, s. 131–167.

⁸² B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 44.

⁸³ B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 152.

⁸⁴ E. L. Mascall, dz. cyt., s. 131–167.

we tylko dzięki analogii bytu, która jest analogią proporcjonalności⁸⁵. Kończąc przegląd stanowisk odnoszących się krytycznie do stosowania analogii w poznaniu istnienia Boga, przytoczmy jeszcze ciekawą opinię H. Lyttkensa. Według niego analogia proporcjonalności jest porównywaniem dwu znanych proporcji, dlatego może ona być stosowana między bytami przygodnymi a Bogiem, gdy wcześniej stwierdzimy istnienie tego ostatniego. Nie można więc tej proporcjonalności stosować w dowodzeniu istnienia Boga ani uznać, że występujące w tym dowodzeniu pojęcie przyczyny jest analogiczne według właśnie analogii proporcjonalności. H. Lyttkens, analizując teksty św. Tomasza z Akwinu, dochodzi do wniosku, że użyty przez tegoż termin: *esse* w zdaniu: *utrum Deus sit* nie odnosi się do realnego aktu istnienia bytu. Bóg w tym przypadku jest więc terminem potocznym, a dowodzenie Jego istnienia opiera się na prawie przyczynowości. Podobnie w konkluzjach pięciu dróg znajdują się terminy ogólne, potoczne, a nie analogiczne. Święty Tomasz więc nie wprowadza analogii w dowodzeniu istnienia Boga, ale dopiero przy kreśleniu Jego atrybutów. Typem analogii, który możemy stosować w poznaniu tychże atrybutów, według H. Lyttkensa, jest analogia atrybucji oparta na wewnętrznym podobieństwie ontologicznym między Bogiem a bytami stworzonymi. Ten rodzaj analogii różni się zasadniczo od analogii atrybucji opartej na relacjach tylko między bytami stworzonymi.⁸⁶ Przedstawione powyżej stanowiska nie wyczerpują oczywiście wszystkich poglądów na omawiany temat, są one jednak reprezentatywne do przedstawienia interesujących nas problemów.⁸⁷

1.1.2. Stanowiska afirmujące stosowanie analogii w poznaniu istnienia Boga

Z powyższymi interpretacjami funkcji analogii w poznaniu istnienia i atrybutów Boga nie zgadzają się inni czołowi tomiści. I tak R. Garrigou-Lagrange uważa, że analogiczne pojęcia są niezbędne do udowodnienia istnienia Boga, a nie tylko w poznaniu Jego istoty. W dowodzie tym, mającym postać sylogizmu, występuje analogiczne pojęcie przyczyny. To analogiczne pojęcie wyraża się w proporcjonalnym stosunku przyczyny w porządku stworzonym do przyczyny „innego” porządku⁸⁸. Natomiast G. M. Manser za punkt wyjścia dowodu na istnienie Boga przyjmuje istnienie analogii pomiędzy bytami *ab alio* i *a se*. W punkcie wyjścia tego dowodu znajdują się więc byty skutkowe, które nie mają w sobie racji swego uprzyczynowania. Domagają się więc one istnienia takiego Bytu, który nie istniałby w stopniu ograniczonym i który byłby racją istnienia bytów

⁸⁵ J. E. Anderson, *The bond of analogy. An essay on analogy and existence*, St. Louis 1954, s. 158; 161.

⁸⁶ Por. H. Lyttkens, *The analogy between God and the world: An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1952, s. 399–405.

⁸⁷ Na gruncie polskim ten typ argumentacji przyjmował ks. Wincenty Granat. Zob. W. Granat, *Teodycea*, Lublin 1968, s. 373–380.

⁸⁸ B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 42.

skutkowych. W obu tych rodzajach bytów występuje proporcjonalne do nich istnienie, które jest podstawą analogii obu tych rodzajów bytu i które to istnienie stanowi: „most pomiędzy oboma światami”, jako akt uprzyczynowania w bytach skutkowych. Z punktu widzenia przyczyn stosunek pomiędzy Bogiem a zależnymi od Niego bytami skutkowymi tworzy, według G. Mansera, analogie atrybucji. Natomiast faktyczna argumentacja, w wyjaśnieniu przyczynowej zależności świata od Boga, przebiega w istotowo-transcendentalnej płaszczyźnie bytu, w której ma oczywiście miejsce analogia proporcjonalności. Aby pogodzić oba te typy analogii, twierdzi G. Manser, że w poznaniu Boga analogia proporcjonalności zawiera wirtualną atrybucję⁸⁹.

Również J. Maritain podkreśla, iż poprawność argumentacji na istnienie Boga zależy istotnie od przyjęcia analogii bytu, a w konsekwencji poznania przez analogię⁹⁰. Odnośnie do typu analogii, opowiada się J. Maritain zdecydowanie za analogią proporcjonalności właściwej. Gdy bowiem z istnienia bytu przygodnego wnioskujemy o istnieniu Przyczyny Niestworzonej, to czynimy to, opierając się na tego właśnie typu analogii. Dzieje się tak dlatego, ponieważ samo pojęcie przyczyny jest właśnie analogiczne według analogii proporcjonalności właściwej, a także dlatego, że o Bycie Niestworzonym, do którego dochodzimy, jak i o bycie stworzonym, z którego wychodzimy, orzekamy tym samym terminem „byt”. Treść pojęcia bytu urzeczywistnia się w jednym, jak i w drugim przypadku według podobieństwa proporcji⁹¹. Podobne stanowisko zajmuje także E. Gilson. Również według niego Byt Konieczny, gruntownie inny niż przygodny, może być poznany doświadczalnie tylko za pomocą analogii. Podstawą jest przysługujący każdemu z nich proporcjonalny akt istnienia. Poglądy jednak E. Gilsona są bardziej radykalne. Według niego analogia jest nie tylko warunkiem, ale i jedynym narzędziem poznawczym istnienia Boga, natomiast wtórnie służy do poznania Bożej istoty. W analogicznym orzekaniu o Bożych przymiotach tworzymy sądy, które są właściwie sądami o istnieniu. Każdy bowiem z tych sądów stwierdza tożsamość pewnej doskonałości z Boskim *esse*⁹². Do teorii E. Gilsona, jak się wydaje, najbardziej są podobne poglądy M. A. Krapca i B. Bejzego, czyli polskich przedstawicieli egzystencjalnej wersji tomizmu⁹³.

1.1.3. Rozstrzygnięcie sporu

W przedstawionych powyżej poglądach można uchwycić dwie zasadnicze orientacje w odniesieniu do możliwości stosowania analogii w dowodzeniu ist-

⁸⁹ Tamże, s. 42.

⁹⁰ B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 151–152.

⁹¹ Por. S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 77–79.

⁹² B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 152.

⁹³ H. I. Szumił, *Religijne a filozoficzne poznanie Boga*, w: *W kierunku Boga*, pod red. bpa B. Bejze, Warszawa 1982, s. 468.

nienia Boga. Do pierwszej zaliczyć należy: Kajetana, M. T. Penido, E. L. Mascall, J. F. Andersona i H. Lyttkensa. Odrzucają oni zdecydowanie możliwość stosowania analogii w dowodzeniu istnienia Boga, natomiast nie dopuszczają możliwości stosowania tejże analogii przy określeniu Jego atrybutów; stosują do tego zabiegu nie tylko analogię proporcjonalności, ale także analogię atrybucji. Do orientacji natomiast drugiej należą: R. Garrigou-Lagrange, G. Manser, J. Maritain, E. Gilson, a na gruncie polskim M. A. Krąpiec i B. Bejze. Filozofowie ci uznają potrzebę stosowania analogii do dowodzenia istnienia Boga, a w kwestii typu analogii, który możemy do tego stosować, przyznają podstawową rolę, o ile nie wyłączną, analogii proporcjonalności transcendentalnej⁹⁴. Aby móc zatem rozstrzygnąć problem zastosowania analogii w poznaniu istnienia Bytu Pierwszego, musimy odpowiedzieć sobie na pytanie: na jakich koncepcjach bytu opierają się przeciwstawne sobie teorie? Przypomnijmy, że teoria analogii, jako swoistego sposobu poznania i orzekania, ma swoją realną podstawę w bycie. Od sposobu pojmowania tego bytu, będzie zależała interpretacja struktury oraz poznawczego zastosowania tejże analogii. Powyższe orientacje w pełni odzwierciedlają spór, jaki w XVI w. wiedli ze sobą Kajetan i Franciszek Sylwestriusz z Ferrary o sposób pojmowania bytu. W konsekwencji był to spór o strukturę analogii proporcjonalności i możliwość jej zastosowania w poznaniu istnienia Boga⁹⁵. Spór ten trwa aż do naszych czasów, poprzez filozofów opowiadających się tak za jednym, jak i za drugim rozwiązaniem zagadnień spornych. Do rozstrzygnięcia konfliktu jest więc konieczne, a zarazem wystarczające zanalizowanie dwu najbardziej przeciwstawnych sobie teorii. Z jednej strony będzie to teoria M. T. Penido, z drugiej natomiast teoria M. A. Krąpcia.

1.1.3.1. Koncepcja bytu w poglądach wykluczających stosowania analogii w dowodach na istnienie Boga

Najbardziej skrajną, ale idącą konsekwentnie linią Kajetana, jak się wydaje, jest teoria M. T. Penido. Przyjmuje on złożenie bytu realnego z niesprowadzalnych do siebie heterogenicznych elementów, jednak elementy te zbytnio od siebie oddziela. W konsekwencji uznaje on zależność bytów przygodnych od Bytu Samoistnego jednego numerycznie z racji przygodności istnienia, ale tylko w porządku egzystencjalnym. Natomiast w porządku istotowym nie ma według niego odniesienia do jakiegoś Bytu Pierwszego. Byt w tym porządku jest przedmiotem metafizyki⁹⁶. Negowanie możliwości stosowania analogii proporcjonalności w poznaniu istnienia Boga jest więc konsekwencją oderwania bytu od przysługują-

⁹⁴ B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 46.

⁹⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 37–49. Problem został już w pracy zasygnalizowany w rozdz. I, p. 2.1.

⁹⁶ B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 157–158.

cemu mu proporcjonalnie istnienia. Natomiast sama proporcjonalność, która przysługuje każdemu bytowi w tym porządku dotyczy tylko proporcjonalnie wspólnej treści, jednej jednością proporcji. Teoria ta powstała na skutek pośredniego, poprzez J. M. Ramireza, przejęcia Kajetanowskiej koncepcji bytu, z którym zresztą M. T. Penido się solidaryzuje. Przyjmuje on bowiem przyczynowe tłumaczenie istnienia Boga. Według Kajetana stosunek stworzenia do Boga opiera się na przyczynie zewnętrznej formalnej, czyli wzorczej, którą łatwo możemy, poprzez treść spojęciować i porównać ze wzorem. W takim oczywiście przedstawieniu problemu, Bóg nie wchodzi absolutnie w zakres badań metafizycznych. W wyjaśnianiu bowiem treści bytu nie ma potrzeby odwoływania się do Maximum Bytu, czyli analogatu głównego. Istota, treść bytu jest zrozumiała sama z siebie i zaspokaja całkowicie poznawcze dążenie umysłu⁹⁷. Powyższa koncepcja bytu pozwala tej teorii, co już zasygnalizowaliśmy, stosować analogie atrybucji w ustaleniu zależności w istnieniu między bytami przygodnymi a źródłem ich istnienia. Natomiast analogia proporcjonalności dotyczy wprost problemów natury Boga i Jego przymiotów⁹⁸.

1.1.3.2 Koncepcja bytu w poglądach afirmujących stosowanie analogii w dowodach na istnienie Boga. Rozwiązanie sporu

W ciągu wieków myśli filozoficznej powyższa koncepcja była najbardziej rozpowszechniona. Dopiero polemika wszczęta przez F. Blanche'a na łamach czasopisma: „La Ciencia Tomista”⁹⁹ doprowadziła do przypomnienia zapomnianej już teorii Sylwestriusza z Ferrary. W wyniku przeprowadzonej dogłębnej analizy tekstów św. Tomasza z Akwinu, F. Blanche dochodzi do następujących wniosków. Twierdzi on mianowicie, że analogia polega na pewnym uporządkowaniu; taka analogia niemożliwa jest bez istnienia zhierarchizowanego bytu, którym występują określone stopnie doskonałości bytowych. Jeżeli więc posługując się analogicznym poznaniem, stykamy się z większym czy mniejszym stopniem bytowania, to samo poznanie doprowadzić nas musi do intelektualnego poznania stopnia najwyższego, pierwszego bytu. Każda zatem analogia doprowadza nas w konsekwencji do poznania istnienia analogatu głównego, o ile istnieje w stosunku do niego jakieś zhierarchizowanie, ustopniowanie¹⁰⁰. M. A. Krąpiec przyznaje wiele racji koncepcji F. Blanche'a, wypływającej z krytycznej analizy tekstów św. Tomasza z Akwinu, w której dopatrywał się istnienia analogatu głównego w każdej dziedzinie analogii; w odpowiednim znaczeniu dla każdego z jej rodzaju. Idąc jednak dalej, M. A. Krąpiec przyznaje również w pewnej mierze rację teorii

⁹⁷ B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 50–51; zob. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 210–219.

⁹⁸ B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 157.

⁹⁹ Artykuły te ukazały się w lipcu 1921 i styczniu 1922 r.

¹⁰⁰ M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 40.

G. Mansera, czy nawet J. M. Ramireza. Słusznie bowiem zauważyli oni, że zwracając uwagę na treść pojęć, czyli na aspekt istotowy dający się łatwo spojściować, nie występuje w nich wtedy analogat główny; nie będzie bowiem występowała, przy położeniu akcentu na treść, analogia bytowa. Analogaty wówczas będziemy definiować nie przez odniesienie do analogatu głównego, ale poprzez wewnętrzną formę samych analogatów. Stanowisko to jednak nie wyklucza istnienia analogatu głównego, ale w znaczeniu wtórnym. Wystarczy zwrócić uwagę na występujące w bycie istnienie, aby dostrzec z całą oczywistością istnienie analogatu głównego w transcendentalnej analogii bytu jako konieczne¹⁰¹. Powyższe stanowisko, zwracające jednak zbyt dużą uwagę na samą treść analogatów, jest stanowiskiem nierealnym i abstrakcyjnym. W rzeczywistości bowiem nie występuje sam analogat, bez jego urzeczywistnienia w postaci analogonu (istnienia). Pominięcie w metafizyce aspektu egzystencjalnego prowadzi do tworzenia teorii, które jednak nie tłumaczą bytów rzeczywistych.

Według M. A. Krąpca, rozstrzygnięcie problemu analogii proporcjonalności zależy ściśle od przyjętej teorii bytu. Autor, komentując wypowiedź św. Tomasza z Akwinu z *De Veritate*¹⁰², zwraca uwagę, iż pełne pojęcie bytu musi zawsze implikować zarówno istnienie *esse*, jak i treść (coś) co istnieje – substancję. W pierwotnej więc, nie zniekształconej przez jego komentatorów, myśli św. Tomasza z Akwinu w pojęciu bytu występuje wyraźne zdwojenie na treść, czyli istotę – substancję oraz na przysługujący tej treści akt – istnienie¹⁰³. W przypadku pominięcia aspektu egzystencjalnego doprowadzamy do zatarcia się różnic w poszczególnych istotach bytów; w konsekwencji wszystkie byty powinny mieć takie same substancje, co prowadzić nas może tylko do przyjęcia panteistycznego monizmu. W tak ujmowanym bycie nie ma oczywiście mowy o występującej w nim analogii bytowej. Podkreślana zwykle istota, treść bytu wyjaśnia się sama przez się, bez potrzeby odwoływania się do racji dostatecznej istnienia tej istoty. Oczywiście można w ujęciu poznawczym podkreślać bądź to istotę czy istnienie; nie można czynić tego jednak przy równoczesnym pomijaniu któregoś z tych elementów bez zniweczenia realnie istniejącego bytu w ogóle. Należy również pamiętać, że zaakcentowanie samego istnienia, chociaż jak się wydaje o wiele rzadsze, prowadzić będzie w kierunku jakiegoś nihilistycznego egzystencjalizmu¹⁰⁴. Dostrzegając implikowane w realnym bycie obydwa niesprowadzalne do siebie elementy, które zarazem stanowią w bycie proporcjonalną jedność, pytamy się o przyczynę tej jedności, o jej rację dostateczną. Ponadto stwierdzamy, że wszystkie realne byty mają w swej strukturze istnienie proporcjonalne do swej istoty; istnienie to występuje w różnych bytach w różnym natężeniu, stopniu. Zauważamy więc w

¹⁰¹ B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 164.

¹⁰² *De Veritate*, 27, 1, a. 8.

¹⁰³ M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 50–62.

¹⁰⁴ Tamże, s. 147–151; 219–221.

bytach pewne zhierarchizowanie; w żadnym jednak z tych bytów pojęcie istnienia nie wyczerpuje się całkowicie. Z powyższej analizy, jak i z dotychczasowego toku pracy, jasno wynika, iż pojęcie bytu jest pojęciem zarówno transcendentalnym, jak i analogicznym, a więc w takim rozumieniu jest przedmiotem metafizyki¹⁰⁵. Tylko poprzez metafizykę i jej analogiczny język, jako język analogicznego bytu, możemy ostatecznie wyjaśnić dlaczego jakaś doskonałość analogiczna (zwłaszcza istnienie, ale także zamiennie z nim transcendentalne pojęcia – doskonałości, jak np. jedność czy dobro) znajduje się we wszystkich realnie istniejących bytach, a równocześnie nie wyczerpuje się w nich całkowicie i jest zarazem różna od różnych istot, treści tych bytów. Również tylko metafizyka może nam odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w jednych bytach owa transcendentalna doskonałość realizuje się bardziej, a w innych mniej. Zauważmy, że postawienie tego typu pytań dowodzi, iż musimy uznać doskonałości analogiczne jako nie pochodzące od analogatu, w którym by się wewnątrz realizowały. Wobec powyższego nasuwa się postulat istnienia takiego analogatu, który byłby całkowicie tożsam z wyczerpującą się w nim całkowicie doskonałością transcendentalną. Owa doskonałość byłaby w takim analogacie elementem konstytutywnym, stanowiłaby jego istotę, w którym nie ma mowy o zdwojeniu na: analogat – analogon. Ten analogat jest więc postulatem rozumu dostrzegającego w świecie bytów, przysługujące im wszystkim jakieś doskonałości transcendentalne i które mogą istnieć tylko dzięki partycypacji, w różnym stopniu, w tym właśnie analogacie. Ten analogat nazywamy analogatem głównym, który można też zamiennie określać, przykładowo: Maximum bytu, Bytem Koniecznym, Bytem Absolutnym (Absolutem), Istnieniem Koniecznym, Czystym Istnieniem, Czystym Dobrem...¹⁰⁶, a który dla ludzi wspartych łaską wiary jest Bogiem Osobowym. Problem Boga staje się więc automatycznie problemem metafizycznym, w którym poznanie bytu w świetle przyczyn ostatecznych nie może abstrahować od poznania analogatu głównego analogii transcendentalnej. W przeciwnym wypadku problem rzeczywistego istnienia bytu, a w konsekwencji i Boga sprowadza się do absurdu. W świetle przeprowadzonej analizy właściwego znaczenia nabiera sens, często banalizowanej, formułki metafizycznej: *magis et minus dicuntur per respectum ad maximum*¹⁰⁷. Aksjomat ten, często mylnie (ilościowo) interpretowany, stanowi tylko inne ujęcie zasady racji dostatecznej, obowiązującej zarówno w porządku kategorialnym, jak i transcendentalnym. Zasadę tę, możemy przedstawić za pomocą następujących schematów:

¹⁰⁵ B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 162–164.

¹⁰⁶ Zob. B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 49; zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 147–151; 161; 219–221.

¹⁰⁷ Tłumaczenie polskie: więcej i mniej orzekamy w perspektywie najwięcej.

(Schemat 1)

ilość		substancja
----- podobnie jak -----		
jest bytem (który istnieje w substancji)		jest bytem (który istnieje w sobie)

(Schemat 2)

byt przygodny		byt konieczny
----- podobnie jak -----		
istnieje (przez partycypację Bytu koniecznego)		istnieje (przez swą wewnętrzną naturę) ¹⁰⁸

Z powyższych schematów wynika, iż jak nie można poznać przypadłości bez odniesienia ich do substancji, tak i też podobnie nie można zrozumieć istnienia bytów przygodnych bez odniesienia ich do Bytu Koniecznego. Między tymi jednak porównaniami istnieje również pewne zasadnicze niepodobieństwo. Do istoty bowiem przypadłości należy jej odniesienie, relacja do substancji. Natomiast do istoty bytu przygodnego, wcale nie należy jego odniesienie do Bytu pierwszego; to odniesienie, relacja ma swoje uzasadnienie w samym tylko istnieniu tych bytów.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, możemy stwierdzić, że aby udowodnić istnienie Boga, wystarczy poddać analizie metafizycznej dowolny zbiór bytów przygodnych, złożonych z heterogenicznych nietożsamyh elementów, a zarazem tworzących jedność bytową. W konsekwencji doprowadzi to nas do przyjęcia postulatu istnienia Bytu Koniecznego – Boga, jako racji istnienia bytów przygodnych nie mających w sobie racji swego istnienia¹⁰⁹. Istnienie jest więc tą podstawową i najdoskonalszą własnością każdego realnego bytu, iż św. Tomasz z Akwinu pojmuje Boga, który jest Bytem Najdoskonalszym właśnie jako czyste, samoistne istnienie¹¹⁰. Owo istnienie określa nam zatem podstawową doskonałość, istotę, naturę Boga, w której ma miejsce absolutna tożsamość istoty i istnienia. Wszelkie byty przygodne posiadają ową doskonałość w stopniu niepełnym, partycypowanym; gdyż żaden byt przygodny nie jest tak jak Bóg istnieniem. Wykazanie istnienia, Istnienia Czystego, jest sprawą podstawową i bezwzględnie konieczną do dalszej refleksji nad poznaniem Boga; nie dyskutuje się bowiem o czymś, czego nie ma. Najwłaściwszą więc, pierwotną nazwę, jaką możemy nadać Bogu, to idąc za zdaniem Akwinaty jest nazwa: *Ten, który jest*¹¹¹. Tak więc do istoty Boga należy pełnia istnienia, który jest zarazem elementem pozwalającym odróżnić nam Boga od wszystkich innych bytów. Słusznie możemy zatem sfor-

¹⁰⁸ B. Bejze, *O tomistycznej...*, s. 907.

¹⁰⁹ B. Bejze, *Analogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 497.

¹¹⁰ Por. *Summa theologiae*, I, 3, 4; tamże, I, 44, 1.

¹¹¹ *Contra Gentiles*, I, 22; *Scriptum super libros Sententiarum* I, d. 8, q. 1, a.1.

mułować sąd, również za przykładem św. Tomasza z Akwinu, że być swym istnieniem, to znaczy właśnie być Bogiem¹¹².

1.2. Typ analogii stosowany w metafizycznym poznaniu Boga

Po kwestiach związanych ze sporem nad możliwością stosowania analogii w poznaniu Boga, trzeba się zastanowić nad typem analogii, który można w tym poznaniu stosować. Problem oczywiście już pośrednio został zasygnalizowany w toku dotychczasowych rozważań nad strukturą bytu, zwłaszcza w kontekście stanowisk spornych.

1.2.1. Analogia proporcjonalności transcendentalnej właściwym typem analogii stosowanej w poznaniu Boga

Przyjmując realny (analogiczny) charakter bytu przygodnego, a zarazem pragnąc jego poznania uniesprzeczniającego w postaci istnienia analogatu głównego, stwierdzamy, iż problem istnienia i poznania tegoż analogatu należy zasadniczo do analogii proporcjonalności transcendentalnej. Każdy bowiem realny byt może być odnoszony do jakiegoś innego realnego bytu właśnie poprzez fakt wspólnej obu tym bytom jakiejś proporcjonalnej doskonałości. Tego typu konstrukcje proporcjonalności są niezbędne, aby rozum poznający realne byty doszedł do postulatu istnienia racji uniesprzeczniającej istnienie wszystkich bytów przygodnych. Żadne relacje myślowe nie mogą się stać nigdy relacjami transcendentalnymi. Jest to bowiem zawsze przyporządkowanie realne jednego bytu do drugiego, a podstawą tego przyporządkowania jest transcendentalne istnienie w każdym z tych bytów. Międzybytowe relacje transcendentalne poprzez wspólny wszystkim proporcjonalny element zwany analogonem, obejmują swym zakresem każdy byt przygodny¹¹³. A zatem dwa podstawowe warunki zaistnienia relacji analogicznej transcendentalnej, tzn. istnienie jakiejś bytowości i jej przyporządkowanie do jakiegoś bytu drugiego całkowicie pokrywa się z rozstrzygnięciem przez M. A. Krąpca problemu istnienia analogatu głównego. Ten typ analogii ma więc rację swego istnienia i stosowania tylko w realnej koncepcji bytu. Jednocześnie ten typ analogii jest jedyny, który ma zastosowanie w poprawnym poznaniu Boga¹¹⁴.

W analogii proporcjonalności pomijamy zasadniczo analogię opartą na relacjach kategoryalnych, tworzących albo identyczny stosunek między dwoma parami analogatów, tzw. izomorfie, albo też samo tylko podobieństwo między analogatami powiązanych tego typu relacjami, tzw. homomorfie. W wypadku izomor-

¹¹² B. Bejze, *Ten, który jest. O poprawną koncepcję istoty Boga*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1(1958), nr 2, s.70.

¹¹³ Zob. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 203–204.

¹¹⁴ B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 51.

fii otrzymamy zwykle pojęcie jednoznaczne, uniwersalne, prowadzące do antropomorfizacji¹¹⁵ Boga. W drugiej natomiast, otrzymamy analogię metaforyczną, którą charakteryzuje wieloznaczność prowadząca do agnostycyzmu¹¹⁶. Nie ma więc mowy o zastosowaniu tego typu analogii w metafizycznym poznaniu Boga; przy użyciu bowiem tego typu analogii nie można utworzyć pojęć analogicznych, a na nich właśnie, jak i na analogiczności samego bytu opiera się właściwa koncepcja poznawalności Boga. Warto natomiast byłoby się zastanowić, czy poprzez analogię proporcjonalności opartej na pojęciach, których zakres jednak jest tylko częściowo transcendentálny, tzw. doskonałości czyste, możemy stwierdzić istnienie jakiegoś analogatu głównego? Chodzi oczywiście o przedstawioną już w pracy analogię proporcjonalności ogólnej¹¹⁷. Przypomnijmy tylko, że tzw. doskonałości czyste nie są zamienne z pojęciem bytu, gdyż nie obejmują one swoim zakresem wszystkich bytów¹¹⁸. Wydawać by się mogło, że istniejąca nietożsamość, występująca w tym złożeniu, analogatu i analogonu jest realnym postulatem istnienia racji dostatecznej tej nietożsamości właśnie w postaci istnienia analogatu głównego. Przedstawmy to na jakimś przykładzie:

człowiek		zwierzę
jak ma się -----	tak ma się -----	-----
do swego poznania		do swego poznania

Zauważmy, że istnieje realna różnica zachodząca między człowiekiem, psem a ich poznaniem. Tam zaś, gdzie jest realne zdwojenie przy równoczesnym zachowaniu jedności relacyjnej w bycie, tam też istnieje racja tej jedności.

W tego typu jednak analogii stwierdzenie istnienia analogatu głównego, jako racji dostatecznej wspomnianego złożenia, jest rzeczą niemożliwą. Wiąże się to często z zapomnieniem faktu, iż w analogii transcendentalnej racją dostateczną istnienia analogatu głównego nie jest samo li tylko złożenie bytu z heterogenicznych elementów: z istoty i konstytuującego byt istnienia, ale również fakt, iż nie można tego istnienia wytłumaczyć poprzez elementy wewnątrzbytowe, czysto treściowe. Istnienie bowiem nie wchodzi w skład definicji bytu, nie jest także jego przypadłościową właściwością; uzasadnia jednak byt pod względem ontycznym i poznawczym. Analogat główny jest więc uzasadnieniem istnienia od strony ontycznej, jak i zrozumienia od strony poznawczej analogicznego charakteru samego bytu. W przypadku analogii proporcjonalności ogólnej nie ma potrzeby uciekania się, w myśl zasady W. Ockhama, iż nie należy mnożyć bytów bez przyczyny, do tegoż analogatu głównego. W tym typie analogii występujące w nich

¹¹⁵ *Antropomorfizm*, w: *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, pod red. A. Podsiada, Z. Więckowskiego, Warszawa 1983.

¹¹⁶ S. Kamiński, S. Zięba, *Agnostycyzm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 182–184.

¹¹⁷ Por. rozdz. II, p. 1.3.1.

¹¹⁸ B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 110–114.

tw. doskonałości czyste, jak chociażby: rozum, poznanie czy dusza, tworzą wprawdzie pojęcia analogiczne, ale jak już wspomnieliśmy zakres ich jest tylko częściowo transcendentálny. Doskonałości te, jako elementy danego bytu, nie tworzą wprawdzie samej substancji jakiejś rzeczy, ale są tej substancji elementami przypadłościowym mniej lub bardziej koniecznymi. Na przykład dusza jest elementem konstytuującym dany byt, jako pierwiastek powodujący życie. Nie ma zatem potrzeby odwoływania się do innych bytów, gdy ten byt jest sam w sobie (w pewnych aspektach) zrozumiąły. Dusza jest przez nas definiowana jako powszechnik; doskonałość ta tworzy więc w konsekwencji pojęcie jednoznaczne. Oczywiście opierając się na jednoznacznych pojęciach, możemy zbudować struktury analogiczne, jak i dojrzeć w samym pojęciu jego analogiczny charakter. Przykładowo czym innym jest przecież dusza u zwierzęcia, a czym innym u człowieka. W tym typie analogii, zbudowanej nawet na powszechnikach wyższego rzędu, istnieje jedynie jedność proporcjonalna, nie wskazując równocześnie potrzeby istnienia jedności absolutnej. W tego typu analogii określenie jednej pary proporcji staje się równocześnie jakimś określeniem pary drugiej. Podobnie rzecz się ma z innymi doskonałościami czystymi. Gdy chodzi chociażby o poznanie, to w szukaniu racji dostatecznej faktu poznania nie wychodzimy poza podmiot tego poznania, jakim jest analogat. To poznanie jest bowiem wytłumaczalne właśnie podmiotem poznawanym. Ten typ analogii wiąże się, w przeciwieństwie do analogii proporcjonalności transcendentalnej, z przyczynowaniem wewnętrznym. Chodzi tu mianowicie o przyczyny: formalne i materialne bytu. W tego typu przyczynowaniu nie ma mowy o istnieniu analogatu głównego, jako sprzecznego w aspekcie tłumaczenia się bytów samych przez się. W przypadku analogii metafizycznej, opierającej się na relacjach transcendentalnych, a więc należących do przyczynowania przyczyn zewnętrznych, ostatecznych, tzn. przyczyny sprawczej i celowej, wtedy taka analogia domaga się istnienia analogatu głównego, tłumaczącego analogiczną rzeczywistość. Pojęcia transcendentalne wiążą się z przyczynowaniem zewnętrznym poprzez partycypację w analogacie głównym jako źródle tych partycypowanych pojęć¹¹⁹.

1.2.2. Analogia atrybucji i analogia metaforyczna

Analogia atrybucji jest analogią czysto pojęciową, a termin wspólny jest orzekany ze względu na pewne relacje, które łączą analogat główny z analogatami mniejszymi. W przedstawionym powyżej sporze ujawnił się problem możliwości stosowania analogii atrybucji w poznaniu Boga. Problem ten ma swoje korzenie w błędzie, popełnionym już przez F. Suareza, pomieszania analogii atrybucji z analogią proporcjonalności ogólnej; gdy ta ostatnia miałaby być w sposób wirtualny analogią atrybucji. Tymczasem analogat główny analogii transcendentalnej

¹¹⁹ Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 203–208; 227–230.

nie jest analogatem głównym analogii atrybucji. W analogii atrybucji bowiem analogat główny – Bóg musiałby być racją pośredniczącą rozumienia analogatów mniejszych; analogaty mniejsze byłyby zrozumiałe tylko w odniesieniu do analogatu pierwszego, jako ich sprawcy, celu i wzorze. Proces ten, jak wiemy, przebiega jednak odwrotnie, ponieważ poznając empirycznie byty przygodne chcemy im dać wyjaśnienie ich bytowania, które ostatecznie ma swe źródło w Bogu. W analogii metafizycznej Bóg nie jest analogatem głównym w sensie poznania innych bytów, jest raczej sam, pośrednio, poprzez inne byty, poznawany. Staje się więc punktem dojścia naszej refleksji, a nie racją aprioryczną istnienia bytów przygodnych¹²⁰. Zauważmy również, że biorąc pod uwagę najbardziej popularny w analogii atrybucji termin „zdrowie”¹²¹, to treść tego terminu w sposób pełny realizuje się tylko w analogacie głównym, tworząc jednocześnie pojęcie jednoznaczne. Orzekając tym terminem o analogatach mniejszych, czynimy to w sposób wieloznaczny; rzeczy bowiem oznaczone tym terminem można badać niezależnie od analogatu głównego, a wtedy każda z nich jest ujmowana innym pojęciem i oznaczana inną nazwą¹²². Termin „zdrowie”, jako pojęcie jednoznaczne, jest pojęciem kategoriałnym, tak więc w przeciwieństwie do pojęć transcendentálnych nie można nim orzekać o całej rzeczywistości, a jedynie o tych rzeczach w których realizuje się treść danego pojęcia. Ponadto pojęcie to oznacza w swych desygnatach wyłącznie cechy esencjalne, za pomocą których nie da się stwierdzić istnienia bytu¹²³. Stwierdzenia te pozwalają nam do wysunąć wnioszek, że analogia atrybucji nie nadaje się w żaden sposób do poznania istnienia analogatu głównego i w konsekwencji późniejszego orzekania o jego atrybutach. W dowodzeniu istnienia Boga pomijamy zupełnie cechy esencjalne bytu i ich ograniczony zakres, a tłumaczymy byty wszystkie jako istniejące; przez co dochodzimy do stwierdzenia Bytu Samoistnego, Transcendentnego, którego nie można wyrazić za pomocą powszechników. W przypadku łączenia analogii atrybucji z analogią proporcjonalności ogólnej zwolennicy tej koncepcji nie precyzują, na czym dokładnie owa łączność miałyby polegać. Jest to raczej trudne do sprecyzowania, ponieważ w obu tych typach analogii zachodzą różnice w desygnatach, treści, zakresie pojęć i nazw, a także w sposobie orzekania¹²⁴.

Także w przypadku analogii metaforycznej panuje zgodność o niemożliwości jej zastosowania w poznaniu istnienia Boga¹²⁵. W analogii proporcjonalności transcendentálnej oznaczona wspólną nazwą treść przysługuje w jakiś sposób wszystkim analogatom, natomiast w analogii metaforycznej tylko jednemu; w jednej parze

¹²⁰ B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 168–170; M. A. Krąpiec, *O poprawne...*, s. 216–217.

¹²¹ Por. rozdz. II, p. 1.2.

¹²² B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 50.

¹²³ M. A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne”, 7(1959), z. 1, s. 6–37.

¹²⁴ B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 51.

¹²⁵ B. Bejze, *Zasada analogii...*, s. 585; M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 504.

proporcji zachodzi podobieństwo dynamiczne¹²⁶. Podstawą do utworzenia tego typu analogii jest więc dynamiczne podobieństwo należące do grupy relacji kategoryalnych, jakościowych. Tego typu podobieństwo, zachodzące między analogatami, jest podobieństwem czysto zewnętrznym, a jako takie nie może być stosowane w poznaniu Boga; chociażby dlatego, że go nie widzimy¹²⁷. Nie znaczy to jednak, że analogia metaforyczna jest zupełnie nieprzydatna w odniesieniu do Boga i że jej rolę możemy zupełnie deprecjonować. Zauważmy, że właśnie Objawienie zostało nam dane właśnie w postaci tropów metaforycznych. Ewangeliczne wyrażenia jak: „Ojciec wasz niebieski” czy „w domu Ojca Mego jest mieszkań wiele” są tego doskonałą ilustracją. Terminy te nie są jednak wyrażeniami transcendentalnymi, ponieważ nie wyrażają treści zamiennych z bytem jako bytem. Są to wyrażenia jednoznaczne przeniesione na oznaczenie nowej, nieuchwytniej dla nas treści. Pomimo że jest to dla nas treść intelektualnie nieuchwytna, nie znaczy to jednak, by nie była uchwytna dla naszej miłości i woli. Wspomniane wyrażenia, weryfikujące się w życiu, można przenieść na Boga – Absolut, ale w sposób oderwany od wszelkich niedoskonałości. Jako że tego typu analogia wzbudza w nas określone postawy moralne, może nas również ustawić w kontekście tych wyrażen i na bazie naszych doświadczeń życiowych w pozycji dziecka do miłującego Ojca czy bezdomnego do mieszkania. I w tym właśnie tkwi niezaprzeczalna wartość analogii metaforycznej, że potrafi wzbudzić w nas odpowiednią postawę emocjonalno-wolitywną w stosunku do Boga, treści objawionych; czego nie może uczynić analogia ściśle metafizyczna. Sama jednak analogia metaforyczna zaprowadziłaby nas na bezdroża agnostycyzmu. Dlatego też wyznaczony przez nią kierunek badań musi być wytłumaczony analogią proporcjonalności transcendentalnej, wyznaczającą nam ramy działania analogii metaforycznej. I odwrotnie bez analogii metaforycznej stałaby się analogia metafizyczna li tylko jakąś spekulacją filozoficzną nad istniejącym Absolutem. W interpretacji więc Objawienia właściwe narzędzie tworzą łącznie oba typy analogii¹²⁸.

2. Analogia a pięć dróg św. Tomasza z Akwinu

Wielu filozofów próbujących sformułować, w ujęciu klasycznym, dowód na istnienie Boga ma na uwadze właśnie pięć dróg św. Tomasza z Akwinu¹²⁹. Jediną jednak drogą, dzięki której możemy dojść do istnienia Boga, jest droga bytu; w swej strukturze analogicznego¹³⁰. Natomiast pięć dróg, jak się to okaże, stanowi

¹²⁶ B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 109–110; M.A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 32.

¹²⁷ B. Bejze, *Zasada analogii...*, s. 584.

¹²⁸ Por., M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 511–513.

¹²⁹ Ciekawe wypowiedzi na ten temat można znaleźć w odpowiedziach na ankietę pod redakcją B. Bejze, w: B. Bejze, *Rola pięciu dróg w afirmacji Boga*, „Więź”, nr 9(287), 1982, s. 52–60.

¹³⁰ B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 52; M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 505.

jakby pięć aspektów tej drogi jedynej, drogi analogicznego bytu. Pozostaje nam zatem rozważyć związek analogii z tymi drogami.

W metafizycznym wyjaśnieniu realnie istniejących bytów trzeba koniecznie wskazać, iż są one względem siebie analogiczne. Podstawą tej analogiczności jest złożenie każdego bytu przygodnego z istoty i proporcjonalnego do niego istnienia¹³¹. Wszystkie te byty mają więc podstawową bytową doskonałość, jaką jest akt istnienia. Istnienie to jest w bytach przygodnych ograniczone i stopniowalne, domaga się więc istnienia racji dostatecznej, która by tę ograniczoność i stopniowalność tłumaczyła. Tą racją dostateczną jest istniejący Byt pierwszy, w którym nie ma już zdwojenia na element partycypujący i partycypowany, a którego istotą jest czyste, nieskończone istnienie¹³².

Święty Tomasz z Akwinu, formułując tekst pięciu dróg, miał niejako do dyspozycji „materiał” w postaci bytów skutkowych, a więc również ograniczonych. Zauważył on, że w bytach tych występują różne egzystencjalne przejawy tej skutkowości w postaci: ruchu, zależności przyczynowej, przygodności, ustopniowania doskonałości i uporządkowania celowego¹³³. W zjawiskach tych więc również ujawnia się ograniczoność bytowa i to w różnych aspektach, a której podstawą i rdzeniem jest ostateczne złożenie bytu z istoty i istnienia. W ten sposób dochodzimy do bardzo ważnego wniosku dla charakterystyki dowodów na istnienie Boga, a mianowicie, że każda z dróg św. Tomasza rozpoczyna się od analizy bytu, który jest w swej strukturze analogiczny. Z tego wynika, że pojęcia, którymi posługujemy się w dowodzeniu istnienia Boga, są również analogiczne; są to bowiem pojęcia analogicznego bytu ujmowanego w różnych aspektach¹³⁴. Również przebieg rozumowania jest w swej istocie taki sam, jak w dowodzie z analogii bytowej. Dochodzi się bowiem do istnienia takiego Bytu, który byłby zarazem racją dostateczną istnienia bytów skutkowych w ich różnych przejawach egzystencjalnych¹³⁵.

W tym miejscu powstaje jednak problem. Bóg jest racją dostateczną wszystkich bytów skutkowych i to we wszystkich przejawach tej skutkowości. Stwierdzenie Jego istnienia jest celem naszych dociekań tłumaczących istnienie całej rzeczywistości przygodnej. Zdajemy sobie jednak przy tym sprawę, że tych bytów w olbrzymiej większości nie jesteśmy w stanie poznać bezpośrednio. Dlatego też na początku rozważań trzeba przyjąć aksjomat, iż nawet niewielka liczba bytów przygodnych może się stać reprezentatywna dla całej rzeczywistości, pod warunkiem że ich struktura jest analogiczna¹³⁶. Wówczas prawdziwy będzie sąd, że za pomocą pięciu dróg, branych także rozłącznie, tłumaczymy istnienie całego świata, chociaż przeprowadzamy analizę bezpośrednią w odniesieniu do bardzo

¹³¹ Por. rozdz. I, p. 2.2.2.

¹³² B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 170–171.

¹³³ *Summa theologiade*, I, 2, 3.

¹³⁴ B. Bejze, *Zasada analogii...*, s. 582–583.

¹³⁵ B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 171.

¹³⁶ B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 47.

ograniczonej liczby bytów. Racja istnienia bytów przebadanych wprost jest więc jednocześnie racją istnienia całej skutkowej rzeczywistości¹³⁷.

Przyjrzyjmy się teraz pokrótce poszczególnym drogom św. Tomasza z Akwinu. Podstawową drogą, będącą tylko inaczej sformułowanym dowodem opierającym się na analogicznej strukturze bytu, jest droga z istnienia stopni doskonałości bytów¹³⁸. W drodze tej wychodzimy od doskonałości transcendentalnych, które znajdują się w bytach przygodnych w różnym, mniejszym bądź większym stopniu. Żaden z tych bytów nie ma w sobie racji dostatecznej istnienia tych doskonałości. Stąd konieczność istnienia Bytu Najdoskonalszego jako źródła partycypacji wszystkich doskonałości (a zwłaszcza podstawowej doskonałości, którą jest istnienie) dla bytów przygodnych¹³⁹. Wszystkie pozostałe dowody stanowią jakby aspekty dowodu podstawowego, opartego w punkcie wyjścia na analogicznym pojęciu bytu, na fakcie jego egzystencjalnej ograniczoności i zapisanego w postaci czwartej drogi. Dlatego też możemy z łatwością sprowadzić pozostałe drogi do powyższej, czwartej i podstawowej¹⁴⁰. I tak argument z istnienia ruchu¹⁴¹ mówi o tym, że istnieją w świecie realne zmiany polegające na przejściu bytów ze stanu możności do aktu. Zmiany zachodzące w bycie dokonują się pod wpływem czynników zewnętrznych różnych niż zmieniający się byt. W szeregu tych czynników poruszających dochodzimy do istnienia Pierwszego Czynnika Poruszającego, Pierwszej Przyczyny Ruchu¹⁴². Każdą bowiem rzecz istniejącą, będącą w jakimkolwiek ruchu musi poruszać czynnik zewnętrzny. Żaden bowiem byt przygodny nie może być jednocześnie poruszany i poruszający, ponieważ nie może być jednocześnie w akcji i możności, partycypowanym (pierwotnym) i partycypującym (pochodnym). Byt w możności, byt w ruchu ma więc swe ostateczne źródło (w aspekcie ruchu) w bycie samoistnym w Nieruchomym Poruszycielu, którego istotą jest istnienie. Ów Pierwszy Czynniki Poruszający jest więc racją dostateczną ruchu i zmian. Łatwo jest zatem sprowadzić ten argument do dowodu czwartego¹⁴³. Tak samo w argumentacie z przyczynowości sprawczej¹⁴⁴. Zauważa-

¹³⁷ B. Bejze, *Analogia w filozoficznym poznaniu Boga*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 497, M. A. Krąpiec, *O rozumienie dróg poznania Boga*, w: *W kierunku Boga*, s. 55.

¹³⁸ W języku łacińskim nazywamy tę drogę: *de gradibus perfectionis*. Określa się także ten argument mianem argumentu henologicznego (gr. *hen* = jeden), jak również argumentem klimakologicznym (gr. *klimax* = drabina). Por. L. Wciórka, *Wiedzieć, że jest Bóg*, Poznań 1994, s. 86–90; S. Kowalczyk, *Filozofia Boga*, Lublin 1995, s. 133–143. Pełen tekst tej drogi znajduje się w: *Contra Gentiles*, I, 13; *Summa theologiae*, I, 2, 3.

¹³⁹ B. Bejze, *O tomistycznej...*, s. 907; M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 161–162.

¹⁴⁰ B. Bejze, *Ten, który jest...*, s. 69.

¹⁴¹ W języku łacińskim nazywamy tę drogę: *ex motu*. Argument nosi także nazwę argumentu kinetycznego (gr. *kinesis* = ruch). Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 67–83. Pełen tekst tej drogi znajduje się w: *Contra Gentiles*, I, 13; *Summa theologiae*, I, 2, 3.

¹⁴² K. Kloskowski, *Filozofia Boga*, Gdańsk 1991, s. 9–10.

¹⁴³ M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 162.

my w świecie powstawanie nowych bytów, które nie mają w sobie racji swego przyczynowania. Wszystko cokolwiek powstaje ma swoją przyczynę. Jednak analizując działanie przyczyn w obrębie bytów przygodnych, poruszamy się ciągle w obrębie przyczyn drugich (wtórnych), które mają swoją rację istnienia i działania jedynie w przyporządkowaniu do Przyczyny Pierwszej. Nie możemy bowiem, szukając bytu mającego w sobie racje swego przyczynowania, posuwać się w nieskończoność. Tą racją kładącą kres łańcuchowi przyczyn sprawczych drugich (wtórnych) jest właśnie wspomniana już Przyczyna Pierwsza¹⁴⁵. Także w argumencie z istnienia bytów przygodnych¹⁴⁶, które wprawdzie istnieją, choć istnieć nie muszą; nie mają w sobie, w swojej istocie dostatecznej racji tego istnienia. Musi więc istnieć Byt Konieczny mający w sobie rację swego istnienia. Byt ten jest zarazem racją konieczną istnienia bytów przygodnych¹⁴⁷. Konieczność partycypująca sprowadza się więc do konieczności partycypowanej, samoistnej, w sensie utożsamienia istoty z istnieniem¹⁴⁸. I wreszcie w argumencie¹⁴⁹ z istnienia powszechnej celowości przyrody. Podkreśla się, że wszystkie byty przygodne są w świecie uporządkowane, a prawa przyrody, którym podlegają, mają charakter kierunkowy. To uporządkowanie wyraża się w świecie właśnie poprzez celowość. Wiemy jednak, że byty przygodne, przyroda nie są w stanie same stawiać sobie celów. Ta celowość, będąca racją celowości wszystkich bytów przygodnych, znajduje się poza światem i jest nim Byt Działający Celowo, Rozum Stwórczy¹⁵⁰.

U kresu poszczególnych, pięciu dróg możemy sformułować takie oto zdania, że istnieje: Pierwszy Byt Poruszający, Pierwsza Przyczyna Sprawcza, Byt Konieczny, Byt Najdoskonalszy i Byt Działający Celowo. Zdania te są wyrazem rozumowania, u podstaw którego legły różne aspekty, przejawy skutkowości bytu przygodnego. Przypomnijmy, że właśnie owa skutkowość stanowi płaszczyznę wspólną poszczególnych dróg w punkcie wyjścia. Wszystkie więc powyższe zda-

¹⁴⁴ W języku łacińskim nazywamy ten argument: *ex ratione causae efficientis*. Argument ten bywa także nazywanym argumentem etiologicznym (gr. *aitija* = przyczyna i *logos* = nauka). Por., S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 85–102. Pełen tekst tej drogi zawarł św. Tomasz w: *Contra Gentiles*, I, 13; *Summa theologiae*, I, 2, 3.

¹⁴⁵ K. Kloskowski, dz. cyt., s. 10.

¹⁴⁶ W języku łacińskim nazywamy tę drogę: *ex possibili et necessario*. Stosuje się także zamiennie nazwy: argument tychologiczny (gr. *etichon* = zdarzyło się), allojologiczny (gr. *alloios* = zmienny, różny), a także argumentem kontyngencjalnym (łac. *ens contingens* = byt przygodny). Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 105–130. Argument ten św. Tomasz formułuje wielokrotnie np.: w *Contra Gentiles* czy *Summa theologiae*, to jednak nie zawsze w kontekście istnienia Boga. L. Wciórka, dz. cyt., s. 82.

¹⁴⁷ K. Kloskowski, dz. cyt., s. 10.

¹⁴⁸ M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 162.

¹⁴⁹ W języku łacińskim nazywamy tę drogę: *ex gubernatione rerum*, bądź też: *ex ordine mundi*. Zamienna nazwa stosowana wobec tego argumentu to argument teleologiczny (gr. *telos* = cel). Por. S. Kowalczyk, dz. cyt., s. 145–167. Pełen tekst argumentu w: *Contra Gentiles*, I 13; *Summa theologiae*, I, 1, 3.

¹⁵⁰ K. Kloskowski, dz. cyt., s. 10.

nia, które utworzyliśmy u kresu rozumowania, zwanym pięcioma drogami św. Tomasza z Akwinu, możemy sprowadzić do jednego i podstawowego: istnieje Byt Samoistny. Formułując taki sąd, uznajemy, że Byt ten istnieje, co jest wspólne także wszystkim bytom skutkowym oraz że istnieje w sposób inny niż te byty skutkowe. Jest więc to byt ontologicznie analogiczny w stosunku do rzeczywistości skutkowej. Dlatego też pojęcie bytu musi być rozumiane zarówno w punkcie wyjścia, jak i dojścia poszczególnych dróg, właśnie w sposób analogiczny. I to w rozumieniu analogii proporcjonalności transcendentalnej, której zakres obejmuje wszystkie istniejące byty, także Byt Samoistny¹⁵¹.

Łatwo możemy także zauważyć, że występujący w pięciu drogach przebieg i kres rozumowania jest w swej istocie taki sam, jak w dowodzie opartym na złożeniu wewnątrzbytowym. Związek, jaki zachodzi między dowodzeniem istnienia Boga, wychodzącym z analizy analogicznej struktury bytu a pięcioma drogami, ukazuje nam, iż owe drogi stanowią tylko szczegółowe odmiany tego dowodzenia¹⁵². Wszystkie one bowiem doprowadzają nas do stwierdzenia istnienia Maximum Istnienia w różnym aspekcie, ale zawsze mającego za fundament absolutną tożsamość istoty i istnienia. Rzekomy brak związku między analogią a pięcioma drogami jest więc brakiem pozornym. Inaczej pełne poznanie i uzasadnienie, w aspekcie metafizycznym, istnienia Boga, byłoby bez analogii transcendentalnej, będącej środkiem tłumaczącym rzeczywiste pojęcie bytu, pozbawione podstaw¹⁵³.

3. Możliwość poznania i orzekania o atrybutach Bożych

Po omówieniu zagadnień związanych z możliwością stosowania analogii w poznaniu istnienia Boga, a także związku tejże analogii z pięcioma drogami św. Tomasza z Akwinu należałoby zastanowić się nad możliwością zastosowania teorii analogii w orzekaniu o przymiotach Bożych. Jako że jedyną drogą, którą możemy dojść do stwierdzenia istnienia Boga, jest droga analogicznego, realnego bytu, dlatego też w procesie orzekania możemy stosować tylko ten sam typ analogii, który stosowaliśmy w dowodzie na poznanie istnienie Bytu Samoistnego¹⁵⁴. Stwierdzenie istnienia Boga jest oczywiście działaniem wcześniejszym i stanowi jakby podstawę orzekania, nie orzeka się bowiem o czymś, co nie istnieje. W historii myśli filozoficznej posługiwano się bardzo często, przy próbie opisanego atrybutów Bożych, schematem analogii proporcjonalności ogólnej. Przypomnijmy tylko, że bywała ona niekiedy zamaskowaną metaforą, ukrytą jednoznacznością, lub też gdzie definicja jednej pary proporcji

¹⁵¹ B. Bejze, *Analogia w poznaniu...*, s. 49.

¹⁵² B. Bejze, *Zastosowanie analogii...*, s. 171–172.

¹⁵³ B. Bejze, *Analogia w metafizycznym...*, s. 52; M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 162.

¹⁵⁴ B. Bejze, *Analogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 497; zob. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 505.

analogicznych stawała się zarazem definicją pary drugiej¹⁵⁵. Ilustruje nam to chociażby przykład z duszą u zwierzęcia i u człowieka zamieszczony w tej pracy¹⁵⁶. Wiedząc czym jest dusza u człowieka i jakie spełnia w nim funkcje, możemy wydawać, do pewnego stopnia oczywiście, sądy analogiczne o naturze i roli duszy u zwierzęcia. Takiego jednak zabiegu nie możemy bez zastrzeżeń przenosić na teren analogii transcendentalnej. Istnienie bowiem nie jest elementem konstytutywnym natury danego analogatu, tak więc nie może stanowić podstawy poznania jakiegoś analogatu drugiego. Może jednak stanowić podstawę poznania istnienia drugiego analogatu. Jest to zatem poznanie innych przedmiotów w najogólniejszym aspekcie bytowym, bez bliższego określenia istoty tych rzeczy. Poznanie rzeczy w aspekcie bytowym oznacza li tylko, że jakaś rzecz jest zdeterminowana (tożsama z sobą) i w jakiś sposób związana z istnieniem. Przy czym analogia transcendentalna nie ujawnia nam stopnia tego związania z istnieniem, z wyjątkiem Absolutu, w którym zachodzi absolutna tożsamość istoty i istnienia jako źródła partycypacji bytów przygodnych¹⁵⁷.

Powstaje zatem problem. Czy, stwierdzając fakt Absolutnej jedności istnienia i istoty w Absolutcie, możemy coś więcej powiedzieć o Jego naturze? Otóż tak, ale nigdy w oderwaniu od analogicznego rozumienia bytu. Wszystkie inne przymioty Boga nie mogą stać w sprzeczności z tym, co powiedziała nam o Nim wcześniej analogia transcendentalna. Jeżeli bowiem analogiczne rozumienie bytu jest warunkiem *sine qua non* poznania istnienia Boga, to również poznanie i orzekanie o Jego przymiotach może odbywać się tylko w sposób analogiczny. I dalej, jeżeli w poznaniu tym możemy stosować poprawnie jedynie analogię transcendentalną, to również orzekanie o Bogu powinny mieć charakter transcendentalny. Zatem takie analogiczne doskonałości transcendentalne jak dobro, prawda czy piękno są partycularyzacją analogii bytu, stanowią jego aspekt, a ich ostateczne rozumienie dokonuje się przez samą analogię bytu. W wypadku oderwania doskonałości transcendentalnych od analogicznego charakteru bytu oraz wychodząc od doskonałości bytów przygodnych w oderwaniu od ich istnienia i kierując się bezpośrednio do Bytu Pierwszego, natychmiast ujawnia się sprzeczność; czym innym jest przykładowo dobro, a czym innym prawda. Wartości transcendentalne stają się wtedy wartościami absolutnymi, samymi w sobie bez wzajemnego odniesienia. Nie istnieje bowiem, przy takiej metodzie, jakaś wartość wyższego rzędu, w której „rozpłynęłyby się” doskonałości transcendentalne¹⁵⁸. Nie istnieje zatem byt większy nad dobro, prawdę czy piękno. Stąd też płynąca trudność z uznaniem niezłożoności Boskiej natury. W przypadku odniesienia doskonałości transcendentalnych do analogicznego bytu, to właśnie ten byt jest tą wartością w której mogą się te doskonałości rozplątać, jako aspekty tego bytu, jego uwyrażnienia.

¹⁵⁵ B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 110–112.

¹⁵⁶ Por. rozdz. I, p. 3.3.1.

¹⁵⁷ M. A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 504.

¹⁵⁸ B. Bejze, *Analogia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 498; tenże, *O tomistycznej...*, s. 909; zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka...*, s. 505–506.

W świetle dotychczasowych rozważań możemy orzec twierdząco, że Bóg jest Jeden, Dobry, Prawdziwy czy Piękny. Zabieg stosowania tych określeń, zamienianych z pojęciem bytu z racji swej transcendentalności, w odniesieniu do Boga nosi nazwę: *via affirmationis*¹⁵⁹. Dopełnieniem tej drogi jest *via eminentiae*, to znaczy droga przewyższenia. Oznacza to, że pojęcia transcendentalne, którymi orzekamy o Bogu, realizują się w Bogu formalnie, w sposób pełny, bez jakiegokolwiek ograniczenia. Możemy więc stwierdzić, że jest Bóg pełnią Jedności, Dobra, Prawdy i Piękna, albo inaczej, że Bóg jest Jednością, Dobrem, Prawdą i Pięknością¹⁶⁰. Warto dodać, iż zdaniem B. Bejze, to, co nazywamy przewyższaniem, jest tylko innym aspektem zaprzeczania tzw. *via negationis*. Jeżeli bowiem twierdzi się, że w Bogu jest pełnia dobroci, to zaprzecza się zarazem, że mogłaby być w Nim obecna tylko dobroć cząstkowa, czyli taka, jaka jest obecna w bytach ograniczonych¹⁶¹. Również afirmacyjnie i przewyższająco możemy orzekać o Bogu pojęciami analogicznymi, których zakres jest tylko częściowo transcendentálny; chodzi oczywiście o wspomniane już tzw. doskonałości czyste, przykładowo: mądrość, sprawiedliwość itd.¹⁶² Treść tych pojęć realizuje się w bytach skutkowych w stopniu ograniczonym, lecz nie zawiera żadnych cech, które uniemożliwiłyby ich realizację w stopniu nieograniczonym, pełnym. Uznając, że Czyste Istnienie jest pełnią doskonałości, orzekamy, że Bóg jest pełnią Mądrości, Sprawiedliwości, Miłosierdzia, Wszechmocy itp. Innymi słowy, Bóg jest Mądrością, Sprawiedliwością, Miłosierdziem, Wszechmocą itp.¹⁶³

Należy jednak uważać, aby atrybutów Bytu Pierwszego nie ujmować w analogiczny sposób do atrybutów bytów przygodnych przykładowo do mądrości czy sprawiedliwości ludzkiej. Przedstawmy to na przykładzie:

	człowiek		Bóg	
jak		tak		
	jest mądry swoją mądrością, gdy zaprowadza ład		jest mądry, gdy zaprowadza ład.	

Powyższa proporcja wyraża tylko podobieństwo, a nie proporcjonalnie jedną treść przysługującą wewnątrznie wszystkim analogatom w pewnej zależności od analogatu głównego. Mamy więc do czynienia z dwoma różnymi pojęciami mądrości. Dlatego też analogię ściśle metafizyczną otrzymamy w poniższym schemacie:

¹⁵⁹ B. Bejze, *Analogia w filozoficznym...*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 498.

¹⁶⁰ Tamże.

¹⁶¹ B. Bejze, *Ten, który jest...*, s. 71.

¹⁶² Por. rozdz. II, p. 3.3.1.

¹⁶³ B. Bejze, *Analogia w filozoficznym...*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 498.

	człowiek		Bóg
jak -----		-----	
jest mądry przez partycypację		jest mądry swoją mądrością, która	
mądrości transcendentalnej		jest w obrębie mądrości	
transcendentalnej		jako jej racja.	

Natura tego atrybutu, jakim jest Mądrość Boża, byłaby niezrozumiała bez pierwotnego odniesienia się do pojęcia bytu. Na drodze zaś bytu dochodzimy do stwierdzenia konieczności istnienia Czystego Istnienia, jako źródła partycypacji podstawowej doskonałości transcendentalnej: istnienia. Na wzór partycypacji tej doskonałości podstawowej, możemy mówić o partycypacji innych doskonałości; lecz niesprzecznych z tą fundamentalną. Gdybyśmy jednak próbowali zrozumieć jakiś atrybut na wzór analogii proporcjonalności ogólnej, na podobieństwo schematu:

	człowiek		zwierzę
jak ma się -----		-----	
	duszy		duszy,

to popadlibyśmy w zwyczajną antropomorfizację¹⁶⁴. Ponadto występuje tu, po dokładniejszej analizie, wspomniana już jednoznaczność wyższego rzędu; nie ma więc potrzeby odwoływania się do konieczności istnienia analogatu głównego.

I wreszcie droga, na której wykonujemy zabieg zaprzeczania: *via negationis, remotionis*. Polega to na tym, iż mówimy kim Bóg nie jest w opozycji do pojęć tzw. doskonałości mieszanych, przysługujących wyłącznie bytom skutkowym, pochodnym¹⁶⁵. Pojęcia doskonałości mieszanych są pojęciami kategorialnymi, jednoznacznymi, abstrakcyjnymi. Są nimi doskonałości materialne lub od materii zależne, przypadłości lub ich części, a także właściwości decydujące o tym, że dany byt znajduje się w danym rodzaju lub gatunku. We wszystkich tych wypadkach mamy do czynienia z esencjalną płaszczyzną bytu. Nie mamy więc tu do czynienia absolutnie z analogią transcendentalną, lecz właśnie z ogólną¹⁶⁶. Do twierdzeń wypracowanych za pomocą negacji, będą należały takie określenia jak: Bóg nie jest materialny, nie jest zmienny, nie jest gniewliwy, bo nie ma życia uczuciowego itd. Jako że Bóg jest przyczyną wszystkiego, co jest dobre w porządku stworzonym, ma więc Bóg to wszystko, co jest w doskonałościach mieszanych istotnie doskonałe, co jest w nich bytem jako takim. Dlatego też mówimy, że doskonałości te występują w Bogu wirtualnie, a nie formalnie. W przypadku pojęć doskonałości mieszanych, możemy orzekać nimi o Bogu pozytywnie jedynie na sposób metafory.

¹⁶⁴ Por. M. A. Krąpiec, *Teoria analogii...*, s. 154–155; 205–207; 227–234.

¹⁶⁵ B. Bejze, *Analogia w filozoficznym...*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, kol. 498.

¹⁶⁶ B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 111–114.

Zabieg negacji pełni bardzo ważną rolę w procesie orzekania o Bogu. Jest on spełnieniem postulatów poprawności orzekania w Bogu doskonałości, które występują w bytach przygodnych. Doskonałości te należy więc oczyścić od wszelkich braków, ograniczeń co do treści, jak i stopnia realizowania się. Zaprzeczenie jest więc zabiegiem, którego domagają się uprzednio sformułowane sądy afirmacyjne¹⁶⁷. W orzekaniu tym tkwi również podstawowe odniesienie do Pełni Bytu przez negację. W przeciwnym wypadku sądy te byłyby, podobnie jak w przypadku doskonałości o zakresie częściowo tylko transcendentnym, antropomorfizacją.

ZAKOŃCZENIE

Przedstawiona powyżej próba zastosowania teorii analogii w procesie poznania istnienia Boga, a także Jego atrybutów, miała na celu pewne uporządkowanie tematu, a przede wszystkim ukazanie nadal jego aktualności. Spór bowiem o typ analogii, który możemy w tym celu stosować, jest jak się okazuje, sporem o rozumienie bytu. Aby móc stosować teorię analogii w poznaniu Boga, musimy wprawdzie mieć jako przedmiot badań realnie istniejący byt, składający się z niesprowadzalnych do siebie elementów: istoty i istnienia. Pomijanie bądź istoty, bądź najczęściej istnienia prowadzi do zafałszowania rzeczywistości, co czyni nasze rozważania o Bogu bezużytecznymi. Stąd też trzeba przyznać pełną rację biskupowi Bohdanowi Bejze, który stwierdza, że: „Bez stosowania analogii można żywić liczne przekonania dotyczące Boga, ale są one pozbawione cech poznania racjonalnego; metodyczna, uzasadniona i usystematyzowana wiedza filozoficzna o Bogu bez posługiwania się analogią jest niemożliwa”. Dlatego też tak wiele miejsca w niniejszym artykule poświęcamy omówieniu struktury bytu. Właściwe zrozumienie bowiem bytu ma w konsekwencji fundamentalne znaczenie dla wyjaśnienia sporu odnośnie do typu analogii stosowanego w poznaniu istnienia i istoty Boga. Zauważmy przy tym, że zupełnie pominęliśmy prądy filozoficzne głoszące niemożliwość stosowania analogii w odniesieniu do Boga. Wspomniany spór zrodził się w łonie samego tomizmu.

Teoria analogii nieodłącznie wiąże się z metafizyką; jest bowiem jej głównym narzędziem. Uzasadnia pluralizm bytowy, a zarazem wyjaśnia bytową jedność. Racją dostateczną istnienia zarówno pluralizmu, jak i jedności bytowej jest Byt Pierwszy, w którym nie ma już zdwojenia na istotę – istnienie. Ten Byt ma w sobie pełnię istnienia, sam bowiem jest Istnieniem Czystym, racją istnienia wszelkich bytów przygodnych. Istnienie jest zamienne w tym Bycie z innymi wartościami transcendentnymi. Dlatego Byt ten jest na przykład Pełnią Dobroci czy Pełnią Prawdy. Do takiego zabiegu poznawczego możemy więc stosować poprawnie tylko analogię proporcjonalności transcendentnej. Analogia atrybucji,

¹⁶⁷ B. Bejze, *Ten, który jest...*, s.71–72.

analogia metaforyczna, czy wreszcie analogia proporcjonalności ogólnej, jak wykazaliśmy to w pracy, są typami analogii, których nie można poprawnie stosować w poznaniu Boga bez popadnięcia w błędy agnostycyzmu i antropomorfizmu.

Również stosując poznanie Boga za pomocą pięciu dróg św. Tomasza z Akwinu, nie możemy pominąć teorii analogii. Pięć dróg stanowi jakby pięć aspektów tej samej drogi, której punktem wyjścia, materiałem danym jest właśnie pewien zbiór bytów przygodnych, reprezentatywnych dla całej rzeczywistości. Warunkiem jednak, uniesprzecznieniem takiego ujmowania pięciu dróg, jest byt analogiczny w swojej strukturze.

Teorie głoszące tezę, że analogia proporcjonalności transcendentalnej jest metodą przebrzmiałą, nieaktualną, mniej lub bardziej świadomie negują więc klasyczne ujęcie filozofii Boga, jako zwieńczenia metafizyki. Również dowolne stosowanie typu analogii w poznaniu Bytu Pierwszego – Boga, dowodzi pewnej albo nieznajomości, albo świadomego odrzucania klasycznej koncepcji bytu, składającego się z dwóch podstawowych, nietożsamyh elementów: istoty i istnienia. Dla metafizyki klasycznej, poprawna teoria analogii jest sprawą bardzo doniosłą, wręcz fundamentalną. Każdy kto pragnie tę metafizykę poznać i uprawiać, musi uznać teorię analogii za jak najbardziej wartościową i aktualną.

Warto przy tym zauważyć, że myśl filozoficzna biskupowi Bohdana Bejze w zakresie analogii nosi również cechy oryginalne. Widać to zwłaszcza wyraźnie w odniesieniu do klasycznej wizji analogii w ujęciu M. A. Krąpca OP. Mianowicie B. Bejze proponuje nieco zmodyfikowany podział w nazewnictwie różnych rodzajów analogii. I tak zamiast mówić o analogii proporcjonalności ogólnej i proporcjonalności transcendentalnej, dzieli tę analogię na analogię proporcjonalności niewłaściwej, jak i proporcjonalności właściwej. Do pierwszej grupy zalicza oczywiście analogię metaforyczną, jak i analogię proporcjonalności tworzoną przez pojęcia doskonałości mieszanych, tzn. takich, które odnoszą się aspektu kategoryjnego bytu (doskonałości materialne, przypadłości lub części czy wreszcie właściwości decydujące o tym, że byty przynależą do określonego rodzaju lub gatunku). Pojęcia te jako jednoznaczne, abstrakcyjne i odnoszące się do esencjalnej płaszczyzny bytu mogą jedynie tworzyć konstrukcje zwane izo- lub homomorfie bez możliwości odniesienia do siebie z powodu braku wspólnego analogonu. Bejze podkreśla, że pojęciami doskonałości mieszanych możemy orzekać o Bogu twierdząco jedynie na sposób właśnie metafory. Natomiast pod nazwą analogii proporcjonalności właściwej będziemy mieli oczywiście do czynienia z analogią proporcjonalności transcendentalnej, jak również z analogią proporcjonalności o zakresie częściowo transcendentalnym. Bejze uważa bowiem, że istnieją różne zakresy transcendentalności: ta w sensie ścisłym, jak i ta w sensie względnym, który odnosi się do tzw. doskonałości czystych, omówionych już w niniejszym artykule¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Zob. B. Bejze, *Analogia proporcjonalności...*, s. 109–117; tenże, *O tomistycznej...*, s. 909; tenże, *Ten, który jest...*, s. 70–71; tenże, *Zasada analogii...*, s. 583–585.

Zauważmy również, że współczesnemu człowiekowi terminy: metafizyka i analogia kojarzą się częstokroć co najwyżej z jakąś wiedzą tajemną. Skutecznie podtrzymują taki stan rzeczy wspomniane już we wstępie współczesne kierunki filozoficzne. Ten człowiek jednak, tak bardzo dziś zagubiony, potrzebuje w swym życiu i postępowaniu pewników, jakiegoś trwałego fundamentu. Ponadto wielu ludzi szuka, często po omacku, instynktownie, uniesprzecznienia i uzasadnienia rozumowego swojej wiary w Boga. I właśnie metafizyka, jako podstawowy dział filozofii klasycznej, może współczesnemu człowiekowi zaoferować narzędzie poznania, zrozumienia i uniesprzecznienia otaczającego go świata. Tym narzędziem jest właśnie, często zapomniana i odrzucana, teoria analogii, którą wielu, chcąc w sposób głębszy, spojrzeć na świat, powinno „odkryć na nowo”.

BIBLIOGRAFIA

1. Źródła

- Anderson J.E., *The bond of being. An essay on analogy and existence*, St. Louis 1954.
- Bejze B., *Ten, który jest. O poprawną koncepcję istoty Boga*, „Zeszyty Naukowe” KUL, 1(1958)2, s. 67–72.
- Bejze B., *Filozoficzna nauka o Bogu a metafizyka*, „Zeszyty Naukowe” KUL, 3(1958), s. 93–97.
- Bejze B., *O tomistycznej filozofii Boga*, „Znak” 50/51(1958), s. 897–910.
- Bejze B., *Zastosowanie analogii w dowodzeniu istnienia Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 6(1958), z. 1, s. 149–173.
- Bejze B., *Zasada analogii w poznawaniu Boga*, „Znak”, 59(1959), s. 579–587.
- Bejze B., *Analogia bytu istniejącego*, „Zeszyty Naukowe” KUL, 5(1962)4, s. 121–126.
- Bejze B., *Analogia proporcjonalności i jej odmiany*, „Roczniki Filozoficzne”, 10(1962), z. 1, s. 105–118.
- Bejze B., *Analogia w metafizycznym poznaniu Boga*, „Roczniki Filozoficzne”, 11(1963), z. 1, s. 41–53.
- Bejze B., *Filozoficzne rozumienie istoty Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, s. 105–120.
- Bejze B., *Analogia w filozoficznym poznaniu Boga*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1973, k. 497–498.
- Bejze B., *Rola pięciu dróg w afirmacji istnienia Boga*, „Więź”, 9(1982), s. 52–60.
- Bejze B., *Aby filozofować odpowiedzialnie*, w: *Wobec Boga i moralności*, Warszawa 1996, s. 348–352.
- Herbut J., *O formalnym ujęciu analogii transcendentalnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 11(1963)1, s. 25–40.
- Herbut J., *Kilka uwag o definicji analogii*, „Roczniki Filozoficzne”, 14(1966), z. 1, s. 115–125.
- Krąpiec M. A., *Dzieła*, t. I: *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- Krąpiec M. A., *Dzieła*, t. X: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993.
- Krąpiec M. A., *Dzieła*, t. XIII: *Język i świat realny*, Lublin 1995.
- Krąpiec M. A., *Dzieła*, t. XIV: *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka*, Lublin 1988..
- Krąpiec M. A., *Struktura bytu*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 70–137.
- Krąpiec M. A., *Rola analogii w teologii*, w: Wincenty Granat, *Dogmatyka katolicka*. Tom wstępny, Lublin 1965, s. 163–178.
- Krąpiec M. A., *O rozumienie dróg poznania Boga*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 50–59.

- Krąpiec M. A., *Dwie wizje świata realnego monizm – pluralizm*, w: J. Z. Zdybicka, *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Lublin 1992, s. 29–53.
- Krąpiec M. A., *O rehabilitację analogii bytowej*, „Roczniki Filozoficzne”, 5(1955/1957) 4, s. 103–119.
- Krąpiec M. A., *Metafizyka i problem Boga*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. I, Warszawa 1968, s. 347–379.
- Krąpiec M. A., Zdybicka J. Z., *O tomistycznej drodze poznania Boga*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, t. I, Warszawa 1974, s. 71–83.
- Krąpiec M. A., *Odzyskać świat realny*, Lublin 1993.
- Lyttkens H., *The analogy between God and the world. An investigation of its interpretation of use by Thomas of Aquino*, Uppsala b.r.w.
- Mascall E.L., *Istnienie i analogia*, Warszawa 1961.
- S. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, (Ed. Leonina), Romae 1862–1912.
- Szumil H.I., *Religijne a filozoficzne poznanie Boga*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 464–469.

2. Literatura uzupełniająca

- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992.
- Bakies B., *Filozofia bytu a filozofia Boga*, „Studia Philosophiae Christianae” 13(1977)1, s. 85–100.
- Bakies B., *Poznanie metafizyczne a argumentacja na istnienie Boga w ujęciu Mieczysława A. Krąpca*, *Studia o filozofii Boga*, t. 4, s. 9–139.
- Bakies B., *O właściwa koncepcję poznawalności istnienia*, w: „Studia Philosophiae Christianae”, 18(1981)1, s. 179–185.
- Baer N. R., *W matni New Age*, cz. 1, Rouvillois S., *New Age – kultura i filozofia*, cz. 2, Kraków 1996.
- Bejze B., *O poprawne ujmowanie dowodów istnienia Boga*, „Znak” 47(1958), s. 600–606.
- Bejze B., *Wokół tomistycznej filozofii Boga*, w: *Pod techniem Ducha Świętego. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, s. 3–24.
- Bejze B., *Problemy dyskusyjne w teodycei tomistycznej*, „Studia Philosophiae Christianae”, 2(1965), s.5–31.
- Bejze B., *W sprawie badań nad filozofią Boga*, „Zeszyty Naukowe” KUL, 9(1966)4, s. 59–62.
- Bejze B., *W poszukiwaniu współczesnego systemu filozofii Boga*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, Warszawa 1967, s. 41–56.
- Bejze B., *Wśród głównych zagadnień filozofii Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2, Warszawa 1969, s. 11–78.
- Bejze B., *Poznać istnienie Boga – ale jak?*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 7–21.
- Bejze B., *Dzisiejsza problematyka poznania Boga w ogniu dyskusji*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa, 1982, s. 368–371.
- Bejze B., *W sprawie uprawiania i przekazywania wiedzy o Bogu*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa, 1982, s. 372–423.
- Bejze B., *O Bogu u kresu XX wieku (wywiad)*, „W drodze” nr 6, 1993, s. 89–93.
- Dłubacz W., *O kulturę filozofii*, Lublin 1994, s. 98–118.
- Dogiel G., *Metafizyka*, Kraków 1992.
- Elders Leo J., *Filozofia Boga*, Warszawa 1992.
- Forycki R., *Metafizyczne dowodzenie istnienia Boga na podstawie przygodności bytu*, w: *Studia o filozofii Boga*, t. 3, s. 27–44.
- Galarowicz J., *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992.
- Gogacz M., *Filozoficzne koncepcje istoty Boga*, w: *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 21–50.
- Gogacz M., *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987.
- Gogacz M., *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, w: *Studia o filozofii Boga*, t. 5, Warszawa 1992, s. 16–19.

- Granat W., *Teodycea, Istnienie Boga i jego natura*, Lublin 1968.
- Informator filozofii polskiej*, w: *Principia*, t. XII, (red.) Jaśtal J., Kraków 1995.
- Jackowski J.M., *Bitwa o prawdę*, t. 2, *Wyrok na Boga*, Warszawa 1997.
- Kamiński S., *Poznanie Boga, a typy racjonalnego poznania*, w: „*Studia Philosophiae Christianae*”, 17(1981)1, s. 145–154.
- Kamiński S., *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s. 193–247.
- Kamiński S., Zdybicka J. Z., *O sposobie poznania istnienia Boga*, „*Znak*” 16(1964)6, s. 635–661.
- Kamiński S., Zdybicka J. Z., *Poznawalność istnienia Boga*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. I, Warszawa 1968, s. 57–103.
- Kloskowski K., *Filozofia Boga*, Gdańsk 1991.
- Kowalczyk S., *Filozofia Boga*, Lublin 1995.
- Kowalczyk S., *Negacja analogii a poznawalność Boga. Krytyka teorii F. Brentano*, „*Zeszyty Naukowe*” KUL, 2(1959)1, s. 93–101.
- Kowalczyk S., *Wieki o Bogu*, Wrocław 1986, s. 121–170.
- Krapiec M. A., *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „*Znak*” 11(1959)5, s. 564–577.
- Krapiec M. A., *Poznawalność Boga i duszy: trudności – podstawy rozwiązań*, „*Znak*” 11(1959)60, s. 747–756.
- Krapiec M. A., *Poznawalność Boga w naukach szczegółowych i w filozofii*, „*Znak*” 11(1959)59, s. 564–577.
- Krapiec M. A., *Niektóre uwagi na temat uwarunkowań poznawalności Boga*, „*Znak*” 16(1964)120, s. 662–666.
- Krapiec M. A., *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, Warszawa 1968, s. 11–56.
- Krapiec M. A., *Filozofia a ideologia*, w: *Zadania filozofii we współczesnej kulturze*, Lublin 1992, s. 93–100.
- Krapiec M. A., *Nauka i głupota*, w: *U źródeł tożsamości kultury europejskiej*, Lublin 1994, s. 11–15; tamże, *Czy i jak filozofować*, s. 15–18; tamże, *Filozofia... jaka? – Klasyczna!*, s. 18–22.
- Krapiec M. A., *Dzieła*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin 1995, s. 85–148.
- Krapiec M.A., *Przekonania dotyczące Boga, a postawy moralne w: Wobec Boga i moralności*, Warszawa 1996, s. 49.
- Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, (red.) Podsiad A., Więckowski Z., Warszawa 1983.
- Maryniarczyk A., *Tomizm. Dlaczego?*, Lublin 1994, s. 13–34
- Morawiec E., *Uwagi na temat stosunku filozofii bytu do filozofii Boga*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, 9 (1973) 1, s. 279–292.
- Postmodernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Sareło Z., (red.), Poznań 1995.
- Stępień A. B., *Byt: jego rodzaje ,struktura, uwarunkowania*, w: *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989, s. 159–191.
- Stępień A. B., *Metafizyka, a istnienie Boga*, „*Znak*” 13 (1961), s. 638– 645.
- Wciórka L., *Wiedzieć, że jest Bóg*, Poznań 1994, s. 18–98.
- Wszolek S., *Pytając o Boga. „Dowody” istnienia Boga*, Tarnów 1994.
- Zdybicka J. Z., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.
- Zdybicka J. Z., *Filozoficzna afirmacja Boga*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 203–212.
- Zdybicka J. Z., *O dowodach istnienia Boga*, „*Znak*” 13 (1961), s. 579–589.
- Zdybicka J. Z., *Naukowy obraz świata a problem poznania istnienia Boga*, „*Zeszyty Naukowe*” KUL, 11 (1968) 2, s. 15–26.
- Zięba M., *Po szkodzie? Przed szkodą? O Polsce, kapitalizmie i kontemplacji*, Kraków 1996, s. 5–11.