

O REHABILITACJĘ ANALOGII BYTOWEJ

Zagadnienie analogii, ciągle aktualne w filozofii, wiąże się z jakimś sposobem myślenia. Dlatego też dotychczasowe publikacje, przedstawiają analogię bądź w postaci sposobu nabywania nowych treści poznawczych, bądź sposobu konstruowania już zdobytych treści intencjonalnych¹.

Pośród najrozmaitszych wypowiedzi o analogii, niewątpliwie bardzo ciekawą jest wzmianka Tomasza z Akwinu, który w *Komentarzu do Sentencji* zwrócił uwagę na to, że analogię można ujmować nie tylko w porządku poznawczym, ale także i w dziedzinie czysto bytowej, realnej. Byty bowiem same w sobie są analogiczne². Dlatego też filozofowie i przyrodnicy usiłujący tłumaczyć rzeczywistość swoistymi metodami, winni uwzględnić analogię samych bytów.

To znamienne zwrócenie uwagi, zostało nie tyle może zbagatelizowane ile raczej zneutralizowane przez głównego teoretyka analogii, Kajetana, który pojmując ją jako sposób poznania, potraktował analogię bytową dość protekcyjnie. Zdaniem jego wiąże się ona jednoznacznym, a nie analogicznym sposobem poznania i dlatego nie budzi u filozofa zainteresowania³. Stanowisko Kajetana o analogii bytowej przyjęło się powszechnie u tych, którzy zajmowali się omawianym zagadnieniem.

¹ Nie podaję tu olbrzymiej bibliografii na temat analogii. Będzie ona podana w „Roczniku Filozoficznym“ poświęconym zagadnieniom metafizyki.

² Por. *L.T. Sent.* d. 19 q. 5 a. 2 ad 1.

³ Por. homae de Vio Card. Caietani, *De nominum analogia*, Roma 1934 c. 1 s. 6.

Gdy jednak zwrócimy uwagę na fakt, że nasze ujęcia poznawcze dotyczą zasadniczo rzeczywistości, powstaje potrzeba głębszego wniknięcia w ogólną jej strukturę, poznania jej zbieżnych i rozbieżnych elementów, słowem, poznania jej analogiczności.

Poznanie bytów realnych jako analogicznych nie było dotąd w literaturze wprost rozpatrywane. Dlatego też konieczne jest zbadanie tego zagadnienia, choćby narazie tylko pobieżnie. Można je przeprowadzić dając odpowiedź na następujące pytania:

1. czy rzeczywistość jest ostatecznie pluralistyczna czy monistyczna?
2. co i w jakim sensie jest podstawą pluralizmu?
3. czy nazwa „analogia“ jest odpowiednią dla wyróżnionego stanu rzeczy?
4. w jaki sposób analogiczne stany bytu stanowią podstawę dla ujęć poznawczych?



1. W filozoficznym tłumaczeniu świata punktem wyjścia są fakty. Przede wszystkim stwierdzamy istnienie świata. To stwierdzenie jest pierwotne i spontaniczne. Jako takie nie potrzebuje ono dowodzenia.

Drugim spontanicznym stwierdzeniem, które już należy dokładniej zanalizować — to pluralizm bytów. Dostrzegamy wielość rzeczy. Należy jednak uzasadnić tę wielość, mimo, iż ona jest spontanicznie stwierdzona; istniały bowiem kierunki filozoficzne stające na stanowisku monizmu. W myśl zaś systemów monistycznych istnieje tylko jeden byt, a to wszystko, co dostrzegamy jako mnogie, albo jest takie pozornie, albo też jest przejawem jednego i tego samego bytu.

Systemy monistyczne nie wychodzą jednak bezpośrednio z obserwacji świata i podstawowego stwierdzenia rzeczywistości takiej, jaka się jawi w pierwotnym poznaniu, lecz z jakiejś zasady lub prekoncepcji, która dla jakichś względów nie pozwala na stwierdzenie faktycznego stanu rzeczy, sama bowiem

stanowi już interpretację pluralizmu. Otóż bardziej naturalnym i pierwotnym jest stwierdzenie pluralizmu bytowego, aniżeli jakakolwiek oderwana zasada filozoficzna powstała w wyniku pracy intelektualnej i będąca mniej lub więcej uzasadnioną konstrukcją. W naszym bowiem poznaniu recepcja poznawcza jest wcześniejsza i bardziej fundamentalna od myślowej konstrukcji bazującej zawsze na recepcji. Do recepcji zaś poznawczej należy stwierdzenie tak istnienia świata jak i pluralizmu bytowego.

Poza tym czysto metodycznym podejściem poznawczym, pluralizm bytowy ma także uzasadnienie w swoistej argumentacji płynącej z immanencji naszej świadomości, która dokładnie określa zakres naszego osobistego bytu i rzeczywistością odrębność nas samych od bytów innych.

Ponadto fakt utraty istnienia bytów jednych przez zniszczenie czy jakikolwiek rozpad nie powoduje natychmiastowej utraty bytów drugich, co przy skrajnym monizmie powinno nastąpić. Dostrzegamy autonomiczne działania poszczególnych bytów, będących niekiedy w walce z bytami drugimi, zwłaszcza gdy chodzi o byty obdarzone intelektualnym poznaniem i swobodą wyboru.

Argumenty te razem wzięte, a nade wszystko świadomość odrębności osób ludzkich świadczy o tym, że rzeczywiście pluralizm bytowy jest uzasadniony i nasza pierwotna wizja świata, spontanicznie stwierdzająca ten pluralizm, jest wizją poprawną i słuszną⁴. Związki zaś jakie niewątpliwie istnieją pomiędzy bytami, związki nieraz bardzo ściśle jeszcze nie upoważniają do przyjęcia tezy monizmu, ale domagają się innego uzasadnienia. Dadzą się one dostatecznie wytłumaczyć kauzalizmem z wszystkimi jego uwarunkowaniami, oraz celowością wraz z jej realnymi wymaganiami. Atoli związki te oparte na tzw. „przyczynach zewnętrznych“ (w rozumieniu arystotelesowskim), a nie „we-

⁴ Właściwym uzasadnieniem pluralizmu bytowego jest wewnętrzne złożenie bytów z „części“ heterogenicznych do siebie niesprowadzalnych. Jest to przedmiotem następnego punktu analizy.

wewnętrznych“, jak to ma miejsce w różnorodnych systemach monistycznych — ani nie przeczą pluralizmowi bytowemu, ani nie uzasadniają monizmu.

Stwierdzony pluralizm bytowy okazuje się jako swoista „wiązka“ bytów, stanowiąca jakąś jedność, ale nie typu monistycznego. Pluralizm bowiem nie jest równoznaczny z izolacjonizmem bytowym, gdyż niewątpliwie przejawia się w nim swoista jedność, dla nas również oczywista w postaci powiązań relatywnych tak niekoniecznych jak i koniecznych, transcendentnych, wypływających właśnie z kauzalizmu i celowości.

2. Rodzi się zatem problem, gdzie szukać uzasadnienia ostatecznego dla bytowego pluralizmu raczej niż dla monizmu. Ma bowiem sens pytanie: dlaczego w świecie raczej jest pluralizm niż monizm?

Czy sama natura bytów uzasadnia raczej pluralizm niż monizm? Niewątpliwie tak. Monizm bowiem łączy się ze swoistą jednocechową czy też jednoelementową naturą bytu. Gdyby bowiem byt w swej wewnętrznej strukturze był prosty, niezłożony, jednoelementowy, to z konieczności monizm byłby prawdziwy. Jednocechowa struktura bytu, jednorodność bytu nie może być inaczej ostatecznie wytłumaczona jak przez monizm. Gdyby bowiem każdy byt był w swej wewnętrznej strukturze jednorodny, składający się ostatecznie z tego samego elementu, to wszelka rzecz, która jest w ostateczności tym samym elementem, nie różniłaby się od siebie, a przez to byłaby tym samym bytem. Jednocechowość czyli jednorodność bytu odrazu stawia tłumaczenie filozoficzne na nieodpartym w takiej supozycji stanowisku Parmenidesa. Albowiem ostatecznie w swej najgłębszej naturze bytowej dwa byty albo się czymś różnią, albo nie. Jeśli są w swej ostatecznej naturze tym samym elementem, to nie różnią się niczym między sobą. Mnogość jest wykluczona zawsze w wypadku, gdy struktura rzeczy jest prosta, niezłożona, stanowiąca jeden tylko element. Wszelkie bowiem pomnożenie jedności przez jedność daje w rezultacie jedność. Jeżeli więc monizm bytowy łączy się nierozdzielnie z jednorodną, nie-

złożoną naturą bytu, to pluralizm bytowy natychmiast postuluje złożenie bytu z jakichś heterogenicznych elementów.

Ten postulat wybrnięcia z Parmenidesowego stanowiska jest uzasadniony samą pozytywną analizą bytu, który okazuje wielorakie wewnętrzne złożenie z „części“ do siebie niesprowadzalnych. Dostrzegamy w bytach materialnych przede wszystkim złożenie z tzw. „części całkujących“ czyli integrujących jakąś całość materialną, gdzie każda część np. tkanka w organizmie w stosunku do „całości“ jest jakimś bytem niepełnym przyporządkowanym tak całości jak i innym częściom. Każda część całkująca znajduje się w najróżnorodniejszych relacjach, które są przedmiotem nauk szczegółowych określających natury poszczególnych, zbadanych przez siebie relacji.

Poza tym ze stanowiska czysto filozoficznego wyróżniamy najróżnorodniejszego rodzaju składowe części bytu, które z odmiennych punktów widzenia uzasadniają realne stany czy zdarzenia jakichś bytów lub też jakichś grup bytowych.

Już Arystoteles w dyskusji ze stanowiskiem Parmenidesa i Heraklita dostrzegł w bytach tzw. „części potencjalne“ czyli materię, oraz aktualne — formę. Samo rozróżnienie potencjalnej materii i aktualnej formy już przekreśliło absolutny monizm jaki panował w systemach Heraklita i Parmenidesa. Rozróżnienie części bytowych: materii i formy nie stanowiło tylko jakiejś hipotezy mającej jedynie na celu przewyciężenie monizmu, ale stało się konieczną teorią tłumaczącą z jednej strony fakty przemian bytowych, substancjalnych, fakty stawania się w ogólności, czyli ruchu najszerzej pojętego, co wszystko jest bardziej oczywiste od teorii monistycznej.

Aby uzasadnić różnicę między ideą a konkretem w oparciu o filozofię arystotelesowską i neoplatońską wyróżniano *quod est*, czyli naturę konkretną, samoistną, zwaną *hypostasis*, która w bytach rozumnych przybrała miano osoby — od natury, najpierw abstrakcyjnej *quo est*, a później od wszelkich natur niekompletnych, nawet jednostkowych, które to natury nie są czymś bytowo samoistnym. W ten też sposób powstało i skryształizowało się wyróżnienie w bytach samoistności (bądź osobo-

wej, bądź nieosobowej) od natury czy to abstrakcyjnej czy jednostkowej niekompletnej. Odróżnienie tych części nastąpiło dla wytłumaczenia intelektualnej niepoznawalności jednostki, niemożności jej zdefiniowania, przy jednoczesnej definiowalności natur oderwanych. W definiowaniu natur oderwanych poza definicją znajduje się nie tylko cały szereg przypadłości, ale nawet natur samoistnych, konkretnych. Wobec tego nie jest tym samym natura oderwana od konkretności, co samoistna konkretna natura.

Awicenna, a za nim cały szereg innych filozofów na czele z Tomaszem z Akwinu dostrzegli różnicę między istotą a istnieniem. I co więcej, różnica ta dostrzeżona i uzasadniona tak przez Tomasza jak przez cały szereg innych filozofów jest podstawą dla wszelkich innych złożań wewnątrz bytowych. Różnica, zwana ściślej realną nietożsamością istoty i istnienia, stanowi naczelne złożenie bytowe, najpowszechniejsze, bo nie ogranicza się tylko do świata materialnego, lecz realizuje się we wszystkich bytach przygodnych. Jedynie tak szerokim jak złożenie istoty i istnienia jest złożenie z substancji i przypadłości.

Przyrównując jednak złożenie w bytach istoty i istnienia ze złożeniem z substancji i przypadłości dostrzegamy, że podstawą złożenia substancji i przypadłości jest złożenie z istoty i istnienia. Bez tego ostatniego nie mogłoby zaistnieć złożenie z substancji i przypadłości, gdyż bez złożenia z istoty i istnienia byty byłyby bytem absolutnie jednym, doskonałym, niepodległym żadnemu innemu złożeniu.

3. Jak tego rodzaju stany bytowe najogólniej nazwać? Istnieje niewątpliwa trudność zajęcia się porządkiem tylko ontycznym i przydzielenia jakiejś nazwy odpowiedniej zarazem dla pluralizmu bytowego, relatywizmu, złożenia i determinacji ontycznej.

Najbardziej odpowiednią nazwą oznaczającą zarazem to wszystko jest właśnie — „analogia“. Chociaż nazwa ta występuje w dziedzinie związanej ze sposobem poznania jakiejś rzeczywistości i nie zwykło się jej używać na oznaczenie samej

rzeczywistości, to jednak nasze poznanie jest powiązane z realnym przedmiotem od którego otrzymuje swe zupełne zrozumienie. Wobec tego nazwę analogii wolno przenieść na oddanie relatywnych powiązań jakie tam mają miejsce.

Ale z drugiej strony używanie terminu „analogia“ na mocy tradycji w filozofii, kojarzy się z używaniem nazw oznaczających przeciwieństwa analogii — z jednoznacznością i różnoznacznością. Terminy zaś: „jednoznaczność“ i „różnoznaczność“ występują w logice, a więc w dziedzinie związanej z poznaniem i to zasadniczo bytów nie realnych lecz intencjonalnych. Stosowanie zaś nazw logicznych w metafizyce nastęrcza bardzo wiele trudności i powoduje szereg nieporozumień.

Mimo to filozofia nie posiada jakichś bardziej odrębnych nazw na oznaczenie pluralizmu i relatywnej jedności jaka ma miejsce w łonie tegoż pluralizmu. Brak nazw oddzielnych pozostaje w związku z faktem, że cała tradycja filozoficzna nie zwracała uwagi na analogię jaka występuje w realnie istniejących bytach, lecz brała pod uwagę rolę poznawczą analogii.

Jeśli jednak zarówno porządek poznawczy jak i porządek realny nie tylko łączą się ze sobą jako przedmiot i akt, lecz także wyrażają zbieżność w swych treściach, to mogą mieć wspólne miano i tym właśnie wspólnym mianem jest „analogia“. W samych bowiem treściach jest wiele elementów wspólnych między porządkiem poznawczym i realnym, chociażby w postaci powiązania przedmiotów *poprzez* jakieś relacje. Zatem aspekt powiązania relatywnego różnych przedmiotów może zupełnie dobrze nosić nazwę analogii.

Przyjęło się w filozofii określenie analogii najogólniej pojętej jako: proporcji transcendentalnie wziętej⁵. Gdziekolwiek zatem realizują się proporcje czyli relacje jakkolwiek pojęte, tam mamy prawo do omówienia o analogii. Do tego upoważnia nas już sam fakt wyróżnienia w ciągu dziejów myśli filozoficznej ana-

⁵ Jest to definicja podana przez Ramirezę, w *De analogia secundum doctrinam Aristotelico-Thomisticam*, Matriti 1922 s. 30. Definicja ta stała się ogólnie przyjętą.

logii atrybucji obok analogii proporcjonalności czy to metafizycznej czy metaforycznej. W tak bowiem tradycyjnie pojętej analogii nazywano analogicznymi zarówno proporcje niezłożone, proporcje proste analogii atrybucji, jak i proporcje złożone analogii proporcjonalności. Złożenia tych proporcji przybierały bardzo różnorodną postać. Proporcje bowiem złożone dotyczyły bądź zupełnie nie istotnych czysto akcydentalnie powiązanych relacji przy analogii metaforycznej, lub ujmowały powiązania konieczne w niektórych typach analogii proporcjonalności.

A zatem fakt używania nazwy „analogia“ na oznaczenie jakichkolwiek powiązań relatywnych między jakimikolwiek przedmiotami naszego poznania dostatecznie upoważnia do posługiwania się nazwą „analogia“ na oznaczenie relatywnych powiązań wśród realnych bytów.

O wiele trudniej jest przenieść na oznaczenie sposobu bytowania te terminy, które w sensie właściwym oznaczają sposób orzekania. Chodzi tu o termin „jednoznaczności“ i „różnoznaczności“ (wieloznaczności). Używanie jednak tych terminów zawsze wiązało się z używaniem terminu „analogia“, a to dlatego, że, jak wspomniano, samą analogię wiązano z zagadnieniem orzekania. Aby uniknąć nieporozumień można używać terminu „jednoznaczność“ i „różnoznaczność“ — z dodatkiem — „bytowa“. Przez jednoznaczność bytową należy rozumieć: jedną, absolutną aktualnie, niepowtarzalną treść lub też bytowość (realna). W jakim bowiem sensie (*respective*) terminu tego używano w tradycyjnej logice w odniesieniu do pojęć uniwersalnych. Przez różnoznaczność bytową trzeba w konsekwencji rozumieć swoiste następstwo jednoznaczności bytowej, a mianowicie zbiór bytów, jednoznacznych bytowo, niczym ze sobą niepowiązanych. Taka bytowa różnorodność daje czystą mnogość bez żadnej, nawet jakkolwiek relatywnie pojętej, jedności.

4. Otóż mając ustalone faktyczne stany rzeczywistości i ustaloną (pobieżnie) terminologię, zapożyczoną z nauk związanych z poznaniem, można z kolei przystąpić do analizy rze-

czywistości analogicznej, oraz jej stosunku do poznania. Gdy w filozofii badamy konkretny byt, możemy między innymi pytać: czy ten oto byt, sam w sobie ujęty, jest bytowo jednoznaczny, czy też nie?

Jeżeli, w myśl ustalonych założeń, bytowa jednoznaczność jest równoznaczną z jedną, aktualnie absolutną i niepowtarzalną treścią, to nie można konkretnego bytu nazwać jednoznaczny, mimo iż byt ten jest sam w sobie dokładnie określony i oddzielony od bytów drugih. Obok bowiem zdeterminowania w sobie i oddzielenia od bytów drugih, konkret np. Piotr, nie jest bytem niezłożonym, lecz przeciwnie jest on wielorako złożony, co zostało już wyżej zaznaczone i o czym można się bez trudu poznawczo przekonać. Części składowe danego konkretnego bytu są sobie jakoś przyporządkowane, jeśli tworzą w danym aspekcie złożenia odpowiednią całość. Przyporządkowanie tych części tak względem całości jak i ich wzajemne przyporządkowanie nie jest czymś dowolnym, lecz tworzy związki konieczne czyli relacje konieczne, a więc transcendentne, gdyż relacji tych nie można oddzielić od bytowości części, o ile części te są częściami tej właśnie całości jaką konstytuują. Będąc zaś częściami całości są przez to samo również w sposób konieczny powiązane ze sobą.

A zatem nie można pojąć dokładnie konkretnego bytu bez poznania jego różnoaspektowego złożenia z różnorodnych części. Istnieje zatem w bycie relacja całości bytu do jego części składowych i *vice versa* — relacja części do całości, oraz relacja części wzajemnie do siebie.

Wobec tego konkretny byt jawi się jako powiązany najrozmaitszymi relacjami (proporcjami) tak prostymi jak i złożonymi. Relacje te przebiegają w najrozmaitszych kierunkach warunkując coraz to pełniejszą poznawalność i rozumienie bytu.

Złożenie konkretnego z najrozmaitszych części, a w rezultacie i różną analogiczność bytu konkretnego może najpełniej w dziejach myśli filozoficznej dostrzegł Tomasz w Akwinu. Wprawdzie nie traktował on w jakimś specjalnym zagadnieniu

o złożeniu jako takim, ale przy analizie niezłożoności Boga, omówił ogólnie problem złożenia bytów przygodnych i w *Summie Teologii* (I q. 3) najogólniej przedstawił pięcioraki typ złożzeń bytów przygodnych.

Nie wyczerpuje to jednak wszelkiego realnego złożenia, albowiem są tam wymienione tylko ogólne typy złożzeń, a wcale nie jest powiedziane, że te typy złożzeń występują jakoś sztywno i w odizolowaniu od siebie. Przeciwnie, w konkretnym bycie zachodzą wprost w nieprzeliczonej mierze najrozmaitsze skrzyżowania tych relacji, najpierw między sobą w obrębie tego samego typu złożenia, następnie między najrozmaitszego rodzaju typami i ich częściami i to tym bardziej, że wymienione złożenia nie stanowią jakichś „gatunków“ stykających się tylko „ścianami“. Ta sama bowiem część może być ujęta w różnych odniesieniach i może być podmiotem rozmaitych koniecznych relacji.

Z drugiej jednak strony wymienione typy złożzeń nie odnoszą się do wszelkich bytów, lecz zasadniczo tylko do bytów, które dla nas są intuicyjnie dostępne. Mogą bowiem istnieć byty mniej złożone, jakieś byty duchowe, które nie zawierają w sobie wszystkich tych typów złożenia, lecz tylko niektóre z nich.

W każdym jednak razie przed intelektem ludzkim poznającym konkretne, istniejące byty, zwłaszcza byty materialne, pojawia się bardzo prędko, po niewielu analizach myślowych tego konkretnego, olbrzymia sieć relacji najrozmaitszego typu, w które jest uwikłany konkretny byt, o ile jest sam w sobie złożony z różnorodnych części składowych i o ile występuje w powiązaniu z innymi bytami, równie jak on konkretnymi. I jeśli uwikłanie w relacje, czyli proporcje, nosi nazwę analogiczności, to poszczególny, konkretny byt swej bytowości pojawia się jako nawskroś analogiczny, mimo, iż byt ten jest sam w sobie zdeterminowany pod względem ontycznym. Zdeterminowanie to jednak nie wyklucza, a przeciwnie postuluje szereg relacji wraz z którymi łączy się analogiczność.

Tak bowiem jednoznaczność bytowa, podobnie zresztą jak i jednoznaczność pojęciowa w tradycyjnym rozumieniu, wyklu-

cza aktualną relatywność treści. Dlatego też pojęcie ogólne również aktualnie nie orzeka o swoich podrzędnikach, nie zawiera w sobie żadnej aktualnej relacji do podrzędników, lecz tylko relację potencjalną, która aktualizuje się dopiero przez dodanie elementów różniczkujących, aktualnych. Gdyby więc istniały byty przygodne nierelatywne, byłyby bytowo jednoznaczne. Skoro jednak nie ma bytów przygodnych nierelatywnych (w tym zresztą kryje się sprzeczność), wobec tego nie ma bytów bytowo jednoznacznych.

Wymienione poprzednio najogólniejsze typy złożenia tak jak uzasadniają najrozmaitsze fakty (stany i zdarzenia) w świecie bytów realnych, tak też stanowią swoiste typy analogii bytowej (nie nazwanej do tej pory), stają się z kolei podstawą dla odpowiedniego poznania bytów znajdujących się w obrębie jakiegoś typu analogii bytowej. Naturalnie formy poznania wyznaczone przez odpowiednie analogie bytowe nie będą zawsze jednoznaczne, lecz analogiczne, bo same złożenia nie dokonują się wedle jednego jakiegoś wzoru. Inaczej bowiem przedstawia się złożenie z części całkowujących badanych empirycznie, a inaczej wygląda złożenie z części istotnych: materii i formy, substancji i przypadłości lub istoty i istnienia.

Szczególnie uprzywilejowane dla naszego poznania okazuje się złożenie z części całkowujących (integrujących), bo stanowi ono najdogodniejszy przedmiot, najłatwiejszy do sprecyzowania, uściślenia i najpełniej uchwytnej. Części bowiem całkowujące są częściami ilościowymi, te zaś są mierzalne matematycznie. Sam bowiem byt matematyczny jest oderwaną ilością. Ponadto części te, jako materialne w najbardziej dla nas uchwytnej formie, bo w formie korpuskularności, podlegają nie tylko dokładnym ujęciom, poprzez określone funkcje matematyczne, ale nade wszystko stanowią dogodny przedmiot doświadczalnych badań, jak to ma miejsce w naukach typu przyrodniczo-fizykalnego. Poznawcze ujęcie części materialno-korpuskularnych dokonuje się tak poprzez analogię pojętą jako swoistą odmianę indukcyjnego myślenia jak i poprzez matematyczne funkcje i proporcje. Matematyczny jednak interpretacjonizm nie może pretendować

do roli jedyne go, naukowego sposobu poznania rzeczywistości materialnej, albowiem ona posiada inne pozailościowe części składowe, jak materię i formę, istotę i istnienie, substancję i przypadłość itp. I skoro właśnie te części są realnie istniejące, to nie można ich poznawczo dogłębnie (choć n i e wyczerpująco) ująć w ich konkretnej strukturze bytowej. W oparciu o nie można jedynie wytworzyć albo pojęcia uniwersalne mieszczące się bądź w analogicznych myślowych konstrukcjach, bądź występujące odeń niezależnie — albo pojęcia transcendentálne z natury swej zawsze poznawczo analogiczne.

Zarówno jednak poznanie dokonane poprzez pojęcia uniwersalne jak i poznanie analogiczne dokonane w przyrównaniu do siebie różnych par stosunków, zwłaszcza transcendentálnych, nie jest poznaniem wyczerpującym bytowy konkret, albowiem tak jedno jak i drugie poznanie nie ujm uje różnorodnego złożenia i jego nawarstwień wraz z najrozmaitszymi relacjami. Mając na uwadze analogiczność struktur, dostrzegamy, że nasze poznanie nigdy nie wyczerpując konkretnych bytowych treści, ujm uje tylko pewne, bardzo generalne linie nawarstwień relacji w poszczególnym bycie. Nie znaczy to wszakże, by poznanie takie było błędne. Ono może być i zazwyczaj bywa prawdziwe w elementach rzeczywistości ujmowanych. Olbrzymia jednak ilość konkretnych elementów wraz z ich konkretnymi relacjami nie jest ujęta z racji indywidualnych uwarunkowań. Wią żą się one z dalszymi typami złożenia a przez to z odmiennymi typami analogii bytowej.

Weźmy najpierw pod uwagę złożenie z materii i formy. Dostrzegamy, że chociaż każdy byt materialny, np. człowiek, składa się z materii i formy, to jednak konkretna forma, stanowiąca o substancji, jest tak dalece zależna od dyspozycji materii, dyspozycji, o które wzbogaciła się materia w całym swym procesie ewolucji (przechodzenia jednych form w inne), że mogą one zaciążyć na naturze konkretnego. Forma, mimo, iż nadal będzie ujmowana tym samym ogólnym pojęciem np. „człowiek“, to jednak zindywidualizowana treść pojęcia przedstawia zamknięty i niepowtarzalny kosmos relacji właściwych tylko

„temu oto“ konkretnemu bytowi. Chociaż więc forma należy do tego samego gatunku, to znaczy jest ujmowana tym samym pojęciem „człowiek“, to jednak rozumienie Jana jest bardzo różne od rozumienia Piotra. I znając Piotra nie można powiedzieć, że zna się Jana, chyba w bardzo pobieżnych i ogólnych ujęciach, lub bardzo niesprecyzowanych proporcjach. Tego rodzaju różnice są uwarunkowane tylko zwyczajami, dyspozycjami materii, a więc modyfikacjami zaliczanymi do rzędu przypadłości, a już mimo wszystko te właśnie przypadłościowe modyfikacje bardzo daleko modyfikują rozumienie konkretnej substancji. O wiele większe modyfikacje płyną ze złożenia bytu z tzw. „części osobowych“ czyli złożenia z natury i samoistności, gdzie wchodzi w grę różniczkujące czynniki rzędu substancjalnego.

Istnieje niewątpliwie poważny problem czy — i jak dalece — różnice substancjalne (a więc nie tylko przypadłościowe, które mogą być lub nie być i to nie wszystkie) mogą być pomijane przy poznaniu abstrakcyjnym do tego stopnia, że uzyskane ogólne pojęcie np. „człowiek“ (czy prawo)⁶ — staje się dostateczną bazą dla poznania tej oto jednostki np. Jana? Czy np. w świetle pojęcia „człowiek“ można dostatecznie poznać jednostkę na tyle, że o tym Janie będzie można ustanowić jakieś jednoznaczne ogólne prawa, w takiej samej mierze rządzące Janem co i Piotrem?

W świetle ujęć filozoficznych pewnych systemów, np. neoplatonizmu czy szkotyizmu, niewątpliwie jednoznacznie wypro-

⁶ Używam tutaj przykładowo „człowiek“ lub „prawo“, gdyż chodzi mi tutaj o takie pojęcia ogólne, które powstają na drodze indukcji pojętej według Arystotelesa. Według tej teorii indukcji, która ostatecznie w swych elementach istotnych sprowadza się do abstrakcji, różniąc się od niej tylko metodycznością, kresem indukcyjnego myślenia jest ogół, bądź w postaci pojęcia ogólnego (powszechnika), bądź absolutnie pierwszego zdania aksjomatu w rozumieniu Stagiryty), bądź wreszcie w postaci względnie pierwszego zdania: prawa lub definicji. We wszystkich tych procesach indukcyjnego myślenia jest zawsze przejście od konkretnego, szczegółu do ogółu, jest więc oderwanie się myślowe od konkretnego analogicznego bytu.

wadzone prawa bytowe dostatecznie wyjaśniają i zarazem wiążą jednostki.

Gdy jednak przyjmiemy się, z racji uzasadnionych, inny filozoficzny obraz świata, świata złożeń i różnic substancjalnych, to postawiony problem jakoś bardzo narasta, mimo, iż dotychczasowe ujęcia tak przednaukowe jak i filozoficzne nie dostrzegają go.

Jest rzeczą niewątpliwą, że w jakichś najogólniejszych aspektach można dostrzec prawa, niemal, że jednoznacznie wiążące substancjalne konkrety. Mówiąc możliwie najostrożniej, trzeba stwierdzić, że jednostkowe substancjalne różnice tak dalece modyfikują byt, że w niektórych, przynajmniej drugorzędnych konstrukcjach wytworzy nietożsamość, czyli różnorodność realnych praw, których ogólne ujęcia poznawcze i sformułowania słowne będą nieadekwatne. Chociaż bowiem pojęcia ogólne czy prawa wysnute z poznania konkretnego mówią o nim więcej aniżeli tylko poznanie zmysłowe, bo ujawniają już najogólniejsze bytowe kontury konstrukcyjne, to jednak ogólne pojęcie i prawo jest mimo wszystko wynikiem poznania aspektowego. Wyrażając się innymi słowami, konkretna konstrukcja analogicznych bytów jest powodem jedynie analogicznych praw realnych i to w takiej mierze w jakiej zachodzi sam fakt analogiczności realnych bytów.

Prawo bowiem naturalne (bo o takie tu tylko chodzi, a nie o prawo-ustawę, które jako zbiór pojęć ogólnych samo jest czymś ogólnym, jednoznacznie wiążącym) występuje w samej strukturze danego bytu jako odpowiednia skłonność lub zbiór naturalnych skłonności ku czemuś. Skoro więc prawo jest skłonnością ku czemuś jakiegoś konkretnemu, to okazuje się ono jako relatywne w dwojakim aspekcie: ze względu na skłonność ku czemuś, ku jakiemuś dobru — a następnie ze względu na podmiot, który sam w sobie jest syntezą transcendentálnych relacji. Realne więc prawo naturalne, jako nacechowane relatywnością, jest czymś analogicznym, bo w rozumienie samego prawa wchodzi szereg realnych relacji konstytuujących sam podmiot i wiążących podmiot z jakimś przedmiotem.

Realne, analogiczne prawo zostaje bardzo często ujmowane w poznaniu tylko ogólnie, jednoznacznie, w oderwaniu od uwarunkowań jednostkowego bytu. Niekiedy bowiem elementy jednostkowe bytu ujęte w poznaniu spontanicznie nie zmieniają ogólnego skonstruowanego poznawczo schematu prawa, wiążącego się w wielu wypadkach z pewnymi tylko elementami w bycie. Niemniej jednak realne rozumienie prawa jako analogicznego, domaga się wzięcia pod uwagę konkretnych struktur bytowych, zwłaszcza substancjalnie różnych.

Prawa zatem naturalne, tak fizyczne, które stanowią przedmiot dociekań nauk szczegółowych i indukcji rozmaitego typu, jak i nawet prawa moralne w bytach rozumnych są one w sobie analogiczne, bo wypływają z relatywnej, substancjalnie różnej struktury konkretnego. Te jednak prawa w normalnym biegu rzeczy ujmujemy w postaci jednoznacznych reguł i to zazwyczaj wystarcza dla ogólnego rozumienia jakiejś przeciętnej struktury bytu. Takie jednak poznawcze ujęcie nie może absolutnie pretendować do tego by adekwatnie tłumaczyło poszczególny konkretny, lub, by poszczególny konkretny bez reszty mieścił się w jednoznacznym sformułowaniu danego prawa.

Analizując w dalszym ciągu byt realny dostrzegamy, że złożenie w nim istoty i istnienia jest podstawą zarówno dla analogii czysto bytowej, opierającej się ostatecznie na tym właśnie złożeniu, jak i dla innego typu analogii międzybytowej, ujmowanej głównie już nie przez normalne pojęcia uniwersalne, lecz przez tzw. pojęcia transcendentálne. W poszczególnych bowiem bytach realnych (tak substancjach jak i przypadłościach, nawet tego samego bytu) istoty i istnienia są jedynym niepowtarzalnym wypadkiem bytowości. I nie jest możliwe, by kiedykolwiek zaistniała ponownie ta sama istota i to samo istnienie (nie wchodzi tutaj możliwości wypływające z porządku nadprzyrodzonego), gdyż tożsamość istoty i istnienia jest uwarunkowana tożsamością wszystkich elementów jednostkujących tak rzędu substancjalnego i przypadłościowego. Z tych powodów nie może ta sama istota lub istnienie powtórzyć się w innym bycie. Zarówno więc niepowtarzalna istota jak i proporcjonalne doń

istnienie są zawsze konkretne, względem siebie całkowicie przyporządkowane i ze sobą powiązane tak, że nie można oderwać jednego elementu od drugiego bez natychmiastowego zniszczenia całości-bytu. Konkretny więc byt składający się z niepowtarzalnej istoty i istnienia jest nośnikiem zindywidualizowanych, analogicznych praw.

Analogiczność czysto bytowa nie zawsze stoi na przeszkodzie poznawczemu ujęciu poprzez pojęcia uniwersalne i jednoznaczne prawa. Takie jednak ujęcia poznawcze z natury rzeczy są powierzchowne i niedokładne, gdyż opierają się tylko na pewnym przecięciu najliczniejszych linii relacji, jakie intuicyjnie dostrzegamy w poszczególnych bytach lub grupach bytowych. I to jest powodem fluktuacji poznania i potrzeby nieustannego sprawdzania i pogłębiania naszych ujęć poznawczych o rzeczywistości jaka konkretnie istnieje. Usztywnienie i skostnienie poznania konkretnych bytów nieuchronnie prowadzi do błędu najpierw w samym poznaniu a później także i postępowaniu mającym na względzie konkretne byty. Z drugiej strony zindywidualizowanie poznania nie niszczy ogólnych struktur poznawczych i nie sprowadza myśli na manowce heraklityzmu, ale podkreśla jedynie swoistość substancjalną konkretnego, który dlatego właśnie że jest substancjalnym konkretem, niepowtarzalnym w przyrodzie, posiada swoiste, sobie tylko właściwie konieczne relacje. Te zaś należy w realistycznym poznaniu zaakcentować.



Ogólnie naszkicowane zwrócenie uwagi na różnorodną analogię konkretnych bytów, spowodowaną wewnętrznym ich złożeniem, podkreśla z jednej strony bogactwo samej rzeczywistości, a z drugiej nasze tylko pobieżne i niedogłębne ujęcia poznawcze. Te ostatnie, jeśli mają być realistyczne to nie mogą niczego *a priori* wznosić do samej rzeczywistości, a mogą jedynie naprawdę ujmować to, co naprawdę jest. A to, co jest, jest tak złożone i przez to analogiczne, że nie sposób jednoznacznie odkryć a następnie wyznaczyć prawa dla realnych bytów. Nie

znaczy to jednak, by poznanie analogicznych bytów nie mogło być prawdziwe. Ono nie może być nigdy adekwatne. I chociaż z tej nieadekwatności poznania zdawano sobie sprawę, to jednak poprzez zdeprecjonowanie analogii bytowej, zatarto jasne podstawy dla relatywności naszych ujęć myślowych. Stąd też zaroilo się w scholastyce od pozornie ścisłych, konsekwentnych, absolutnych, a w gruncie rzeczy naiwnych ujęć poznawczych opartych często na nieświadomionych założeniach jednoznaczności bytu.

ception de la définition, pleine et indépendante, Locke et Condillac ont enrichi la théorie générale de la définition par des considérations résultant d'une attitude nouvelle envers celle — ci. Ils ont traité le problème du point de vue psychologique, ils ont pris en considération le moment empirique, mais en même temps ils ont gardé le formalisme logique et ont contribué à lier la théorie de la définition à la théorie de la langue. Ils avaient en pourtant des précurseurs, mais ce sont eux qui ont introduit ces innovations avec plus d'insistance et de plénitude, et, ce qui est beaucoup plus important, ont influé en cette matière les théoriciens ultérieurs de la définition comme: d'Alembert, Gergonne, Degerando, J. St. Mill, De Morgan et Peirce. L'importance de Locke et de Condillac dans l'histoire de la théorie de la définition est évidente dans la façon de poser et de résoudre les problèmes relatifs au but de la définition, les problèmes concernant les catégories de mots définissables, les méthodes de l'action de définir, ainsi que le rôle de la définition dans la science.

M. A. KRAPIEC

POUR LA RÉHABILITATION DE L'ANALOGIE DE L'ÊTRE

L'article attire l'attention sur le problème du caractère analogique de l'être concret. La conception traditionnelle de l'analogie ne dépassait point le domaine de connaissance, le mode analogique d'attribution et de déduction. Cependant l'analogie de la connaissance relève de l'analogie de l'être lui-même, vu que, composé d'éléments irréductibles, l'être est, par cela même, un réseau de rapports relatifs. L'existence des relations à l'intérieur de l'être (des relations d'essence et d'existence, de substance et accident, de nature et de subsistance, de matière et de forme, de parties integrantes) constitue l'analogie de l'être particulier ce qui, d'un côté (ontologique), fonde le pluralisme d'êtres et, d'autre côté, montre l'impossibilité d'une profonde saisie univoque de l'être particulier ou de groupes d'êtres. Toutes les saisies univoques de connaissance (ou bien par la voie des notions universelles ou bien par la voie des lois et des définitions) ne concernent que quelques couches de relations. En raison du fait que dans les saisies univoques on fait abstraction de toute une série de structures d'être individuelles, les saisies univoques sont inadéquates par rapport à l'être analogique, concret dans sa structure.