

ANNA CZAJCZYK*

PROBLEM ANALOGATU GŁÓWNEGO W ANALOGII PROPORCJONALNOŚCI WŁAŚCIWEJ TRANSCENDENTALNEJ A DOWODZENIE ISTNIENIA BOGA

WPROWADZENIE

Kwestia stosowania analogii w dowodzeniu istnienia Boga podejmowana była od wielu stuleci. Jej początki sięgają sporu o analogat główny w analogii proporcjonalności, jaki toczył się między Tommaso Giacomo de Vio, zwanym Kajetanem, i Franciszkiem de Silvestrisem z Ferrary. Kajetan, ze względu na esencjalny charakter swojej metafizyki, gdzie decydującą rolę w bycie pełni istota, uważał, że analogia proporcjonalności nie implikuje w swej definicji analogatu głównego, a więc nie może być stosowana w dowodzeniu istnienia Boga; może być jedynie metodą mówienia o Nim. Natomiast Franciszek de Silvestris z Ferrary twierdził, że istnieje możliwość wykazania analogatu głównego w analogii proporcjonalności, o ile czyni się to na gruncie egzystencjalnej koncepcji bytu, gdzie istnienie, w odróżnieniu od istoty, traktowane jest jako element doskonałościowy bytu.

Koleinami tego sporu podążył dwudziestowieczny tomizm¹, w ramach którego ponownie próbowano rozwiązać problem miejsca i typu analogii w teodycei. O ile wszyscy tomiści zgodzili się co do zasadności stosowania analogii w orzekaniu o naturze Boga, o tyle w kwestii dowodzenia Jego istnienia ich zdania były po-

* ANNA CZAJCZYK – dr nauk humanistycznych w zakresie filozofii; specjalizuje się w filozofii Boga i religii oraz metafizyce; prowadzi badania nad analogią oraz jej zastosowaniem w dowodzeniu istnienia Boga; członek założyciel i sekretarz Stowarzyszenia Inicjatyw Naukowych; redaktor w Wydawnictwie Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu; e-mail: annaczajczyk@op.pl.

¹ Za stanowiskiem Kajetana w sprawie analogatu głównego opowiedzieli się m.in.: H. Lyttkens, G.M. Manser, L. Mascall, M.T. Penido, J. Ramirez. Natomiast po stronie Franciszka z Ferrary stanęli: R. Garrigou-Lagrange, J. Maritain, É. Gilson, J. Anderson. Należy dodać, że pogląd Kajetana prawie całkowicie zdominował ówczesny tomizm „i to tak dalece, że Ramirez mógł napisać, iż nie są mu znani jacyś wybitniejsi tomiści, którzy by uznali koncepcję Sylwestrisa z Ferrary. Dopiero po pierwszej wojnie światowej dyskusja została wszczęta na nowo, po ukazaniu się w «*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*» w 1921 roku artykułu Blanche'a *La notion d'analogie dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*” (M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993, s. 216).

dzielone. Większość z nich, bazując na wielowiekowej tradycji, nie widziała ani potrzeby, ani też zasadności stosowania analogii w dowodzeniu istnienia Boga. Ci zaś, którzy podejmowali próbę uzasadnienia zastosowania analogii w dowodzeniu istnienia Boga, najczęściej korzystali z tzw. wirtualnej analogii atrybucji, będącej połączeniem analogii proporcjonalności i analogii przyporządkowania (np. G.M. Manser²). Zasadniczo jednak próby te były chybione, ponieważ z jednej strony odpowiedzi poszukiwano na gruncie analizy poszczególnych typów poznania analogicznego, nie zaś na gruncie bytu, po drugie jeśli zwracano się w stronę bytu, to najczęściej zbyt izolowano elementy złożeniowe bytu, jakimi są istota i istnienie.

Właściwie dopiero M.A. Krąpiec uwyraźnił analogię jako przede wszystkim sposób istnienia bytu, jako cechę struktur bytowych, która następnie na płaszczyźnie epistemologicznej jest jedną z metod filozoficznego poznania, a na gruncie orzekania i heurezy jest właściwością pojęć metafizycznych. Dostrzeżenie przez Krąpca analogiczności bytowej, a co za tym idzie, powiązanie analogii z realistyczną koncepcją bytu, pozwala rozwiązać sporny problem istnienia analogatu głównego, jak również umożliwia dokonanie „syntezy problemu analogii w ogóle”³.

Teoria analogii Krąpca jest bez wątpienia wielkim osiągnięciem współczesnej filozofii, a system, z którego wyrasta, nazwany już przez historyków filozofii krąpcjanizmem⁴, stanowi dopełnienie arystotelizmu i tomizmu w ogóle⁵. Co najbardziej cechuje ów system? Wydaje się, że przede wszystkim jest to ukazanie decydującej roli wewnętrznego złożenia bytowego, jakim jest relacja istota–istnienie, co z kolei stanowi podstawę dla stwierdzenia analogiczności bytu i poznania⁶. Dzięki ukazaniu analogii w odniesieniu do jej ontycznych podstaw (analogia jako stan pluralistycznego bytowania rzeczy, „relatywizmu złożenia i detriminacji ontycznej”⁷) i zasad realistycznego poznania⁸; wyróżnieniu analogii wewnątrz- i międzybytowej; odkryciu analogii proporcjonalności właściwej transcendentalnej, która w metafizyce realistycznej uchodzi za czwarty typ analogicznego poznania, a jej naczelnym zastosowaniem jest argumentacja za istnieniem Boga, Krąpiec wytyczył nowe tory we współczesnej metafizyce. I choć sam był zdania, że jego osiągnięcia badawcze powinny być traktowane jako punkt wyjścia, a nie dojścia w badaniach nad analogią⁹, to niestety jego teoria analogii „nie powoduje szerszej polemiki. Niektórzy

² Zob. G.M. Manser, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg [Schweiz] 1935, zwł. rozdz. III: *Die analoge Erkenntnis Gottes*, s. 350–444.

³ M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 168.

⁴ Zob. M. Markowski, *Miejsce i rola Mieczysława Krąpca w filozofii*, w: *Polski Arystoteles XX wieku. Wykłady otwarte im. Ojca Krąpca*, Lublin 2010, s. 40–41.

⁵ Zob. tamże, s. 40; zob. także Z. Zdybicka, *Ojciec Profesor Mieczysław Albert Krąpiec – filozof i człowiek*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2009, T. 52, nr 2, s. 96.

⁶ Zob. Z. Zdybicka, *Ojciec Profesor Mieczysław Albert Krąpiec – filozof i człowiek*, s. 99; zob. także T. Mioduszewski, *Spór o realizm w Lubelskiej Szkole Filozoficznej*, Żąbki 2013, s. 250.

⁷ M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 184.

⁸ Zob. B. Bejze, *Analogia bytu istniejącego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1962, T. 5, nr 1, s. 125.

⁹ Zob. tamże, s. 126.

autorzy ograniczają się w swoich tekstach tylko do zaznaczenia obecności analogii w poznaniu metafizycznym [...]. Natomiast godne zauważenia jest milczenie na temat roli analogii proporcjonalności transcendentalnej [...]"¹⁰.

Niniejszy artykuł ma zatem na celu wypełnić tę lukę. Jest on w pewien sposób kontynuacją przywołanego wcześniej wielowiekowego sporu o analogat główny, gdyż jego podstawowym celem jest próba prześledzenia sposobu, w jaki Krąpiec dochodzi do stwierdzenia analogatu głównego w analogii proporcjonalności właściwej transcendentalnej. Zgodnie bowiem z głoszoną przez Krąpca zasadą, że analogiczność istnienia bytu, to tylko inaczej sformułowana zasada racji dostatecznej, wykazanie istnienia analogatu głównego jest jednoznaczne z dowiedzeniem istnienia Boga, a zatem stanowi niezbędny warunek spójności i niesprzeczności systemu metafizycznego Krąpca.

Badania Krąpca nad zastosowaniem analogii w dowodzeniu istnienia Boga były kierowane pytaniem o to, czy realna i proporcjonalna nieidentyczność analogatu i analogonu jest samozrozumiała, czy może wymaga odwołania się do racji dostatecznej tego złożenia, oraz czy różnorodność bytów na poziomie ich treści jest samozrozumiała?

Główna teza niniejszego artykułu wyraża się w stwierdzeniu, że to nie struktura analogii proporcjonalności właściwej transcendentalnej (relacja analogat–analogon), ale analogiczna struktura bytu (relacja istota–istnienie) jest podstawą dla stwierdzenia istnienia analogatu głównego. W artykule zostanie zwrócona uwaga na trzy płaszczyzny bytowego realizmu, na podstawie których M.A. Krąpiec dochodzi do stwierdzenia istnienia analogatu głównego. Pierwsza płaszczyzna to analiza istnienia jako aktu bytowego; druga to analiza analogicznego sposobu realizacji relacji transcendentalnych, przede wszystkim relacji istota–istnienie; trzecia to analiza ustopniowania doskonałości bytowych. W pierwszym wypadku akcent kładziony jest na sam fakt, że istnienia jako aktu nie da się wytłumaczyć przez elementy wewnątrzbytowe; w drugim wypadku zwracana jest uwaga na podobieństwo zachodzenia relacji transcendentalnych, oparte na wspólnym analogonie; w trzecim natomiast brane jest pod uwagę niepodobieństwo analogatów mające swe źródło w nietożsamości analogatu i analogonu.

ANALOGAT GŁÓWNY A ANALIZA ISTNIENIA JAKO AKTU BYTOWEGO

Według Krąpca poznanie funkcji istnienia w bycie pozwala na gruncie analogii dowieść istnienia analogatu głównego oraz umożliwia utworzenie jednego analogicznego pojęcia, odnoszącego się do wszystkich analogatów danej analogii.

¹⁰ T. Mioduszewski, *Spór o realizm w Lubelskiej Szkole Filozoficznej*, s. 143.

Nas interesuje pierwszy aspekt. Otóż Krąpiec twierdzi, że istnienia niebędącego elementem konstytutywnym analogatu ani też nie pochodzącego od elementów konstytutywnych analogatu, ani niebędącego przypadłościową właściwością analogatu, nie można wytłumaczyć przez elementy wewnątrzbytowe¹¹.

Tam, gdzie nie ma potrzeby uciekania się do elementów pozabytowych – stwierdza Krąpiec – nie ma potrzeby uciekania się do jakichkolwiek elementów, w myśl słusznej zasady niemnożenia bytów bez potrzeby. I tak właśnie ma się rzecz z analogią nietranscendentalną. Takie bowiem elementy analogiczne jak „dusza” u człowieka, zwierzęcia czy drzewa, tworzą samą konstytucję bytów pojętych analogicznie. „Dusza” bowiem w każdym bycie ożywionym jest elementem zasadniczo konstytuującym dany byt, tak zresztą jak wszelka forma substancjalna, konstytuująca byt naturalny. Wobec tego nie trzeba wcale uciekać się do jakiegoś bytu zewnętrznego dla wytłumaczenia bytu, który sam w sobie jest zrozumiały. Wystarczy intuicja poznawcza, aby zrozumieć, że do natury człowieka, np. Piotra, należy, by miał on duszę organizującą „tego oto” człowieka jako takiego. [...] Tak unaoczniona analogiczna struktura, nie domaga się istnienia analogatu głównego, bo go w takiego typu analogii być nie może, przedstawia tylko jakąś jedność wyłącznie proporcjonalną, nie wskazuje zaś zupełnie na jakiegoś typu jedność absolutną [...]¹².

Inaczej jest w przypadku istnienia, będącego elementem transcendentalnym bytu, a więc elementem związanym z działaniem przyczyn zewnętrznych. Jak to się jednak dzieje, że istnienie, a także „nabudowane” na nim inne właściwości transcendentalne należą do obszaru przyczynowania zewnętrznego? Krąpiec tłumaczy, że

zarówno istnienie, jak i transcendentalne właściwości: jedność, dobro, prawda itd. wiążą się rzeczywiście z przyczynowaniem zewnętrznym, wszystkie te doskonałości bowiem są w bycie partycypowane i stąd zależne od analogatu głównego, jako źródła partycypacji. Odnosi się to przede wszystkim do istnienia bytu. Inne zaś transcendentalne właściwości bytu są nierozdzielnie związane z bytem, poprzez byt się tłumaczą, w oderwaniu od bytu nie są poznawalne, sam zaś byt tłumaczy się przez istnienie związane z natury rzeczy z analogatem głównym. Mimo więc tego, że właściwości transcendentalne należą w swoistym aspekcie do natury każdego bytu i orzekają istotnie o każdej rzeczy, fakt ich zrealizowania się w bycie, poprzez istnienie konstytuujące bytowość, ma swe oparcie i uzasadnienie w działaniu przyczyn zewnętrznych¹³.

Istnienie, z jednej strony, jako element różny i niesprowadzalny do treściowych elementów analogatu, a z drugiej strony jako element aktualny i uzasadniający sam analogat (ontycznie!), zdaniem Krąpca domaga się takiego bytu, „w którym istnienie sprowadza się do konstytutywnych elementów samego analogatu”¹⁴, i któ-

¹¹ Zob. M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 227.

¹² Zob. tamże, s. 227–228.

¹³ Zob. tamże, s. 230.

¹⁴ Zob. tamże, s. 227.

ry jest jednocześnie ostateczną racją aktualizowania. Istnienie jako akt realizuje treściową stronę bytu, czyniąc ją czymś realnym. I choć ta aktualizacja dokonuje się niejako od wewnątrz, to jednak istnienie ze względu, że występuje w wielu analogatach, a ponadto jest utracalne¹⁵, nie może być czymś wewnętrznym, ale jest czymś zewnętrznym w stosunku do bytu, zatem musi pochodzić od takiego bytu, który sam jest istnieniem. Wobec czego słusznie Krąpiec zauważa, że „tylko na tle funkcji istnienia w bycie można ostatecznie pojąć najwyższą i pierwszą rzeczywistość – Boga jako Czyste Istnienie”¹⁶.

Należy jeszcze zwrócić uwagę, że istnienie analogatów pośredniczy tylko w poznaniu istnienia analogatu głównego, nie może jednak prowadzić do poznania istnienia innych analogatów tego samego rzędu, lecz co najwyżej umożliwia poznanie analogatu jako bytu. Poza tym analogia bytu pozwala poznać byty powiązane analogią tylko

w najogólniejszym aspekcie bytowym nie determinując bliżej poznania tych rzeczy jako takich. Poznać jakąś rzecz pod aspektem bytowym, to znaczy poznać, że jakaś rzecz konkretna i zdeterminowana w sobie (tożsama z sobą) jest jakoś na swój sposób związana z istnieniem. Analogia transcendentalna nie może objawić stopnia tego związania z istnieniem, z wyjątkiem analogatu głównego, czyli Bytu pierwszego, o którym wyraźnie lub mniej wyraźnie twierdzi, że jest istnieniem czystym, czyli, że zachodzi tam absolutna tożsamość istoty i istnienia, jeśli to jest rzeczywiście Byt pierwszy, od nikogo nie pochodny. Stwierdzając zaś fakt absolutnej tożsamości istoty i istnienia w Bycie pierwszym, koniecznym, nie już ponadto nowego nie można o tym bycie wyrazić, gdyż każde nowe zdanie jest zawsze zdaniem równoważnym ze zdaniem stwierdzonym pierwotnie. [...] Analogia transcendentalna ujawnia więc tylko samoistną bytowość, sam fakt egzystencji Bytu koniecznego, i bezpośrednio nie stwierdza wewnętrznego sposobu realizowania się tej bytowości, daje jednak podstawy różnych konceptualnych ujęć egzystencjalnego faktu Bytu pierwszego¹⁷.

ANALOGAT GŁÓWNY A ANALIZA ANALOGICZNEGO SPOSOBU REALIZACJI RELACJI TRANSCENDENTALNYCH

Krąpiec zwraca uwagę, że także od strony podobieństwa zachodzenia relacji transcendentalnych, opartego na wspólnym analogonie, można dojść do stwierdzenia istnienia analogatu głównego. Na podstawie analizy relacji transcendentalnych (istota i istnienie, inteligibilność i amabilność), będących rezultatem działania przyczyn

¹⁵ Zob. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1995, s. 141.

¹⁶ Tenże, *O filozofii*, Lublin 2008, s. 38.

¹⁷ Zob. tenże, *Teoria analogii bytu*, s. 232–233.

zewnątrznych (sprawczej, wzorczej i celowej) można nie tylko stwierdzić, że byty ujawniają swoje podobieństwo w aspekcie doskonałościowym, będącym wynikiem owych relacji, ale także można dostrzec podobieństwo bytów względem siebie w aspekcie proporcjonalnego realizowania się stosunku analogatu do analogonu. Skoro zatem rzeczywistość jawi się jako analogiczna, czyli byty-analogaty „posiadają »taką samą« podstawową strukturę bytową”¹⁸, to z konieczności pojawia się pytanie o analogat główny, który będzie stanowił wyjaśnienie i uniesprzecznienie takiego stanu rzeczy.

Najbardziej podstawową relacją transcendentálną jest stosunek istoty do istnienia. Relacja ta konstytuuje byt przygodny, jest podstawą dla zdefiniowania bytu jako tego, co posiada istnienie, a także wskazuje na pierwszą przyczynę sprawczą. „Bez tego złożenia – stwierdza Krąpiec – przyczynowość sprawcza i realność bytu jest tylko »postulatem-zasadą«, a nie faktem”¹⁹. Relacja ta wskazuje tu nie tylko na to, że każda rzecz, która istnieje, istnieje jako coś lub ktoś, czyli ma przyporządkowaną do swego istnienia treść, ale przede wszystkim odsłania fundamentalną dla teorii analogii kwestię wyrażającą się w dostrzeżeniu proporcjonalnego podobieństwa bytów, które gwarantuje akt istnienia bytu, co można ująć w następującym schemacie: jak ma się Jan do swego istnienia, tak ma się drzewo do swego istnienia, tak ma się kot do swego istnienia itd. Ten zaproponowany przez Krąpca schemat wskazuje, po pierwsze, na fakt istnienia bytów o różnej intensywności egzystencji, po drugie, ukazuje, że w analogii nie chodzi o porównywanie bytów między sobą, ale o proporcjonalne ujęcie relacji istnienia do treści bytu (!). W wyniku czego podstawą jedności całej rzeczywistości jest nie tyle samo podobieństwo istnienia konkretnych bytów, ale proporcjonalne podobieństwo realizowania w bytach relacji istoty do istnienia: „Każdy bowiem z analogatów swoją wewnętrzną treścią (naturą) realizuje doskonałość współmierną do istnienia. Stopień tego istnienia jest w każdym analogacie zasadniczo różny, jakkolwiek identyczny w sposobie relacji [podkr. – A.Cz.] do istoty [...]”²⁰. Stwierdzając realność bytu,

można dalej dostrzec i wyseparować powiązane z faktycznością istnienia różne konkretne treści stwierdzonych istniejących bytów. Istnienie bowiem nie wiąże się koniecznościowo i nierozdzielnie z jakąś jedną konkretną treścią, gdyż z tą treścią faktycznie utożsamiałyby się, a co ponadto jest ważne, nie wystąpiłoby realne istnienie w innych realnych treściach, które nieustannie dostrzegamy. Zatem nie można pojąć bytu realnego jako jakiejś ogólnej treści, ale zawsze jako treść jednostkową, konkretnie związaną z proporcjonalnym sobie istnieniem. [...] Mamy zatem do czynienia z analogicznym bytem, wewnątrz w sobie złożonym i owo złożenie z konkretnej treści i proporcjonalnego jej istnienia dokonuje się w każdym konkretnie. Nie jest jednak bytem ujęta abstrakcyjnie

¹⁸ M.A. Krąpiec, *Przyczyny bytu*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 527–544.

¹⁹ Tenże, *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991, s. 211.

²⁰ Tenże, *Teoria analogii bytu*, s. 157.

relacja treści do istnienia, albowiem relacji tej nie da się oddzielić ani od treści, ani od istnienia – zatem jest to wszędzie, w każdej niepowtarzalnej treści realnej i w każdym równie niepowtarzalnym istnieniu związanie transcendentalne, wszędzie występujące, ilekroć mamy do czynienia z bytem realnym²¹.

Faktu realnej różnicy między istotą a istnieniem, gdzie jeden element nie utożsamia się z drugim, a jednak koniecznie się warunkują i łączą w realnym bycie, ponadto w każdym bytowym wypadku można mówić „o nowym sposobie realizacji analogatu w analogonie, a przez to o jakiejś nowej »porcji« doskonałości analogicznej [...]”²², choć dzieje się to w analogicznie podobny sposób, nie można zrozumieć samego przez się. Także aktualizowania istoty (analogatu) przez istnienie (analogon) nie da wy tłumaczyć się samego przez się. Zatem każdy byt o złożonej strukturze potrzebuje wyjaśnienia przez wskazanie na ostateczną rację swojej bytowości. Byt-skutek, który nie byłby pochodny w swym istnieniu od Absolutu, musiałby być Absolutem, jednak w analizie metafizycznej nie spotykamy tego typu bytowości, poza właśnie Bogiem.

Podobnie też jedności analogicznej bytu, opartej na proporcjonalnie wspólnej strukturze bytu, nie da się wy tłumaczyć samej przez się. Ilość istot i istnień, jakie już są i jakie jeszcze mogą zaistnieć – zauważa Krąpiec – może być nieskończona, a mimo to ani konkretny byt, ani tym bardziej świat jako uniwersum bytowe, nie traci swej jedności ani tożsamości. Ponadto, rzeczywistość znajduje się w ciągłym ruchu, jest dynamiczna, zmienna, a jednak ciągle ta sama. W związku z tym wy tłumaczenie jedności rzeczywistości nie może dokonać się w obrębie tego, co zmienne, przygodne, różnorodne, a jedynie w odniesieniu do takiego bytu, który jest stały, niezmienny, wewnętrznie tożsamy, w pełni zaktualizowany. Takim bytem może być tylko Absolut. A więc to Bóg jest gwarantem bytowej jedności i tożsamości świata.

Z relacją faktyczności bytu związana jest kolejna relacja transcendentalna – relacja inteligibility bytu. Według Krąpca również bytowa racjonalność i związana z nią możliwość poznania przygodnej rzeczywistości wskazuje na analogat główny²³. W każdym konkretnym bycie, jak też w całym świecie, twierdzi Krąpiec, jest zapisana myśl Stwórcy, co znaczy, że Absolut, powołując do istnienia świat, sprawia jednocześnie, że każdy konkretnie istniejący byt ma indywidualny charakter, ponieważ ma własną ideę w umyśle Boga. W ten sposób Absolut, będąc przyczyną wzorcą świata, jest równocześnie przyczyną jego racjonalności i poznawalności. Krąpiec stwierdza:

inteligibility bytu jest zrazem ukazaniem jakiegoś typu „obecności” intelektu w bycie; a obecność ta może być obecnością albo autonomiczną, albo pochodną. Tymczasem skoro sam byt jest przygodny, a przez to pochodny, to „obecność” inteligibility w bycie

²¹ Tenże, *Byt i istota*. Św. Tomasz „*De ente et essentia*” przekład i komentarz, Lublin 2001, s. 149.

²² Tenże, *Teoria analogii bytu*, s. 210.

²³ M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, Lublin 1995, s. 142.

może być też jedynie pochodna [...]. Zatem w bycie zauważamy wewnętrzną, konieczną i transcendentálną [...] relację całego bytu do Intelaktu Stwórcy [...]²⁴.

Między bytem przygodnym (także między światem, jako zbiorem bytów przygodnych) a Absolutem powstaje trwała, realna relacja, wyrażająca przyporządkowanie do intelektu Boga. Inteligibilność świata odsłania się w odczytaniu „pierwszych i naczelných zasad (tożsamości, niesprzeczności, wyłączonego środka, racji bytu, celowości oraz samego faktu nauk wyrażających strukturę, dynamizm i prawa samego bytu. Owa inteligibilność bytu w metafizyce zostaje uwyraźniona jako transcendentálna prawda”²⁵. Skoro byty-analogaty są inteligibilne, a ta inteligibilność nie pochodzi od nich samych, to ten stan domaga się ostatecznościowego wyjaśnienia w postaci wykazania istnienia analogatu głównego, który byłby ich przyczyną wzorcą.

Z relacją faktyczności bytu bardzo mocno związana jest relacja amabilności, ponieważ, według Krąpca, 1) skoro byt przygodny istnieje, a nie musiał istnieć, to swoje istnienie zawdzięcza przyczynie, której wolą jest, aby taki byt rzeczywiście istniał oraz 2) byty przygodne pociągają inne byty ku sobie, wzbudzają miłość²⁶, dynamizują rzeczywistość, a także same dla siebie są przedmiotem miłości, więc – wnioskuje Krąpiec – są one dobre i to jest przyczyną tego pożądanía. Podobnie jak w relacji inteligibilności, żaden z analogatów nie jest ostateczną racją takiego stanu rzeczy, co – zdaniem Krąpca – wskazuje, że przyczyna pożądaníości bytu przygodnego jest czymś w stosunku do niego zewnętrznym. Amabilność analogatów jest koniecznościowo i transcendentálnie związana relacją z wolą-miłością analogatu głównego, która wyraża się najpełniej nie tylko w powołaniu do istnienia każdego bytu przygodnego, ale również w utrzymaniu go w tym istnieniu.

Podsumowując to, co zostało już powiedziane, należy stwierdzić, że z analizy relacji transcendentálnych (faktyczności, inteligibilności i amabilności), będących rezultatem działania przyczyn zewnętrznych (sprawczej, wzorczej i celowej), wynika, iż byty ujawniają swoje analogiczne podobieństwo względem siebie, zarówno w aspekcie proporcjonalnego realizowania się stosunku analogatu do analogonu (takiej samej struktury bytowej), jak i w aspekcie posiadania „wspólných” doskonałoości bytowych, będących skutkiem relacji transcendentálnych. Analogiczne „pojęcie bytu na mocy swej struktury doprowadza myślący umysł do stwierdzenia konieczności istnienia Boga – jako analogatu głównego – to wynika stąd, że każdy przejaw rzeczywistego bytu zanalizowany z punktu widzenia metafizycznego jest dowodem istnienia Boga [...]”²⁷.

²⁴ Tenże, *O rozumienie filozofii*, s. 212.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 148.

²⁷ M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 161.

ANALOGAT GŁÓWNY A ANALIZA USTOPNIOWANIA
DOSKONAŁOŚCI BYTOWYCH

Problem wykazania istnienia analogatu głównego na płaszczyźnie niepodobieństwa bytowego wiąże Krąpiec z argumentacją *ex gradibus perfectionis*, która stanowi istotę „czwartej drogi” Tomasza z Akwinu. Nie jest to koncepcja ani powszechna, ani oczywista w środowisku tomistycznym, ponieważ problem węzłowym jest tu pytanie o to, czy ustopniowanie doskonałości bytowych należy w ogóle do dziedziny analogii czy do partycypacji²⁸. Wątpliwości budzi także rozumienie struktury i pojęć „czwartej drogi”, jak również obawa o skażenie jej ontologizmem (np. E. Le Roy) i platonizmem.

Zdaniem Krąpca uznanie istnienia analogatu głównego jest wynikiem rozumowania, którego punktem wyjścia jest dostrzeżenie treściowego niepodobieństwa bytów, czyli dojrzenie tzw. stopni doskonałości bytowych. Tam bowiem, gdzie mamy do czynienia z różnymi stopniami doskonałości transcendentalnych, tam mamy również do czynienia z analogiczną strukturą bytu i analogatem głównym.

Krąpiec zwraca jednak uwagę, że dostrzeżenie analogii w „czwartej drodze” wymaga egzystencjalnego do niej podejścia, co nie znaczy, że w dochodzeniu do stwierdzenia istnienia analogatu głównego nie można ujmować na pierwszym miejscu treści bytu, chodzi jedynie o pojmowanie istoty jako wyrażającej transcendentalną relację do proporcjonalnego sobie istnienia. Dzięki takiemu ujęciu otrzymujemy tę samą proporcjonalnie treść bytu partycypowaną w nierównym stopniu przez różne byty. „Każdy bowiem z analogatów swoją wewnętrzną treścią (naturą) realizuje doskonałość współmierną do istnienia – stwierdza Krąpiec. Stopień tego istnienia jest w każdym analogacie zasadniczo różny, jakkolwiek identyczny w sposobie relacji do istoty [...]”²⁹. Zatem czysto esencjalne ujęcie „czwartej drogi” groziłoby redukcjonizmem ontologicznym bądź panteizmem, ponieważ na płaszczyźnie samej istoty nie można wyjaśnić bytowego pluralizmu³⁰ ani tym bardziej analogicznego istnienia bytów. Ci tomiści, którzy ujmują „czwartą drogę” wyłącznie od strony istoty dopatrują się w niej skażenia ontologizmem i platonizmem. Natomiast zdaniem Krąpca po pierwsze, byłoby rzeczą absurdalną, gdyby Tomasz z Akwinu,

²⁸ Na przykład C. Fabro twierdzi, że analogia jest semantycznym wyrazem partycypacji transcendentalnej, czyli partycypacji przez złożenie, która tłumaczy strukturę bytu. Podobnie uważa B. Montagnes – analogia jest wyrażeniem za pomocą pojęć ontycznego faktu partycypacji (zob. Z. Zdybicka, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, s. 144). Partycypacja nie stanowiła nigdy u Krąpca odrębnej dziedziny badań, ale twierdził on, że analogia jest „oddolnym”, a partycypacja „odgórnym” sposobem wyjaśniania rzeczywistości. Zob. także pracę M. Wagner, *Die philosophischen Implikate der „quarta via”. Eine Untersuchung zum vierten Gottesbeweis bei Thomas von Aquin (S.Th. I 2, 3c.)*, Leiden-NewYork-København-Köln 1989.

²⁹ M.A. Krąpiec, *Teoria analogii bytu*, s. 157.

³⁰ Zob. P. Jaroszyński, *Problem esencjalizacji metafizyki*, w: *Metafizyka w filozofii*, red. nauk. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2004, s. 93.

który zwalczał ontologiczny dowód Anzelma, sam z tego typu argumentu korzystał. Poza tym, jeśli „czwartej drodze” przypisuje się ontologizm, to tak samo powinno się postąpić z pozostałymi drogami; po drugie, Krąpiec oczywiście przyznaje, że koncepcja czytania w rzeczach nierównego ustopniowania ma swoje źródło w platońsko-augustyńskiej teorii partycypacji, ale jednocześnie podkreśla, że teoria ta jest składowym elementem filozofii tomistycznej w sensie egzemplarystycznym. Samo zaś podejście Tomasza z Akwinu do problemu poznania zasadniczo różni się od podejścia Platona już w punkcie wyjścia. Pojęcia transcendentalne u Akwinaty nie są wyprowadzane z oglądu i przypominania idei, co ma miejsce u Platona, ale z abstrakcji rzeczywistości zmysłowej. Takie działanie umysłu Krąpiec określa mianem „redukcji aposteriorycznej”. Jest to podstawowy argument na rzecz tego, że dowód z „czwartej drogi” nie należy do dowodów konceptualnych.

Również egzystencjalnie należy rozumieć strukturę „czwartej drogi” i pojęcia, jakie się na nią składają, niektórzy bowiem, jak np. F. van Steenberghe, podważają zasadę, że *plus et minus* domaga się *maximum*. Twierdzą oni, że są to pojęcia fizyki średniowiecznej, dlatego nie mogą one wskazywać na istnienie najwyższego bytu, ale co najwyżej na istnienie jedności miary w odniesieniu, do której można orzekać „mniej” i „więcej”. Ponadto van Steenberghe uznaje, że *maximum* należy rozumieć w sensie relatywnym, a nie absolutnym³¹.

Na podobnym stanowisku odnośnie do ilościowego rozumienia stopni stoi G. Siewerth, niemniej jednak dostrzega on dialektyczną zależność ilości i podobieństwa bytowego. Jednak za słabą stronę „czwartej drogi” uważa nagłe przejście od ilościowych cech bytowych do struktury bytu (*ad maxime ens*), podczas gdy *maxime ens* nie jest kontynuacją niższych stopni bytu ani w nich się nie wyczerpuje³².

Zdaniem Krąpca pojęcia „mniej” i „więcej” faktycznie wyszły z fizyki, ale w „czwartej drodze” zostały zastosowane do pojęć transcendentalnych, a nie do cech fizycznych. Pytanie, jakie może się tu pojawić, jest następujące: czy doskonałości transcendentalne mogą ulegać wzrostowi lub zmniejszaniu? Otóż według Krąpca właściwie

[...] tylko przy transcendentaliach jest sens mówienia o „mniejszej lub większej” doskonałości i o konieczności „maksimum”. Przy doskonałościach nietranscendentalnych, jednoznacznych, nie ma ustopniowania „mniej i więcej”, albowiem „jednoznaczność” ze swej natury wyklucza więcej i mniej; bierze bowiem pod uwagę w orzekaniu „te same” cechy – jednoznaczne. Gdzie jest „więcej i mniej”, tam mamy do czynienia z samym bytem, w którym, jako istniejącym, doskonałości dobra, prawdy i istnienia mogą być zrealizowane „więcej i mniej”, ze względu na nietożsamość analogatu i analogonu (do-

³¹ Więcej na temat stanowiska van Steenberghe zob. tenże, *Le problème de l'existence de Dieu dans le commentaire de saint Thomas sur la Physique d'Aristote*, Sapie 1971, 26, s. 163–172.

³² Zob. G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959, s. 488–491.

skonałości analogicznej) i w którym jedynie może dojść do „maksimum”, a więc stanu niezłożenia, stanu prostego i czystego³³.

Doskonałości, które realizują się w konkretnym bycie w sposób niepełny, a ponadto znajdują się w różnych (nierównych) stopniach w poszczególnych bytach, sprawiają, że żaden analogat, będący nośnikiem tej niepełnej doskonałości (analogonu), nie może być jej ostatecznym uzasadnieniem. Zatem intensyfikacja i hierarchizacja analogonu w różnych analogatach stanowi sens „czwartej drogi”, a tym samym daje podstawę dla stwierdzenia analogatu głównego, który jest tą najwyższą doskonałością, w której partycypują analogaty mniejsze (stopnie mniejsze i większe)³⁴.

ANALOGAT GŁÓWNY ANALOGII PROPORCJONALNOŚCI WŁAŚCIWEJ TRANSCENDENTALNEJ A ANALOGAT GŁÓWNY ANALOGII ATRYBUCJI

Analogia atrybucji jest typem analogii, który w filozofii cieszy się znacznym uznaniem. Pełniła ona fundamentalną rolę u Arystotelesa (zwłaszcza w rozumieniu relacji substancji [analogat główny] do przypadłości [analogaty mniejsze]), u Tomasa z Akwinu, Kajetana i innych. Znalazła też swoje zastosowanie w poznaniu Boga ze względu na fakt, że tylko ona ujmowała w swej definicji analogat główny. Próbę połączenia jej z analogią proporcjonalności podjął Franciszek Suárez. Analogia proporcjonalności ogólnej miała wirtualnie stanowić analogię atrybucji, a jej naczelnym zastosowaniem miało być właśnie poznanie Boga. To spowodowało, że przez wieki analogia atrybucji była stosowana dla ukazania charakteru związku Boga i bytów przygodnych³⁵. Próbę łączenia analogii atrybucji z analogią proporcjonalności podejmowali, m.in.: E.L. Mascall, M.T.L. Penido, J.-J. Maritain, J.E. Anderson, H. Lyttkens, C. Fabro, G.M. Manser.

Krąpiec natomiast stanął na stanowisku, że ani sama analogia atrybucji, ani jej połączenie z analogią proporcjonalności nie może pośredniczyć w poznaniu istnienia i natury Absolutu. Według niego w analogii atrybucji

można wyróżnić dwa zasadnicze elementy: 1) analogat główny, którego treść oznaczona jest daną nazwą w sensie właściwym i formalnym, a która później okazuje się nazwą wspólną analogicznie; 2) analogaty mniejsze, czyli te, w których mimo wspólnej z analo-

³³ M.A. Krąpiec, *O rozumienie filozofii*, s. 226.

³⁴ Zob. tenże, *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 1, Warszawa 1968, s. 50.

³⁵ Zob. np.: V. Brusotti, *L'analogia di atribuzione e la conoscenza della natura di Dio*, Milano 1935, s. 31–66.

gatem głównym nazwy nie ma w sensie właściwym zrealizowanej treści, lecz jest tylko jakaś relacja do analogatu głównego³⁶.

Krąpiec zwrócił uwagę na to, że jeżeli znaczenie terminu realizuje się tylko i wyłącznie w analogacie głównym, to jest ono terminem jednoznacznym, a nie analogicznym! Dlatego orzekając tym terminem o wielu analogatach mniejszych, orzekamy na sposób wieloznaczny. Występujące w analogii atrybucji pojęcie jednoznaczne jest pojęciem abstrakcyjnym, posiadającym zakres kategorialny, oznaczającym w swych desygnatach tylko cechy esencjalne. Dlatego, aby móc orzekać o analogatach mniejszych, najpierw musimy znać *terminus principalis* analogatu głównego. Jednak z powodu braku naturalnych dyspozycji poznawczych człowieka, Bóg jako analogat główny analogii atrybucji nie może być punktem wyjścia ludzkiej refleksji, ponieważ wtedy musiałby być jakimś *a priori*. I właśnie ten fakt, według Krąpca, dyskryminuje udział analogii atrybucji w poznaniu Boga. Inaczej, jego zdaniem, jest w analogii transcendentalnej, gdzie doskonałość wspólna realizuje się wewnątrznie zarówno w analogacie głównym, który stanowi pełnię doskonałości, jak i w analogatach drugich, które uczestniczą w nim przez partycypację, na mocy przyczynowania zewnętrznego, jak powiada Tomasz z Akwinu: „Ex hoc quod aliquid est ens participationem aequitur quod sit causatum ab alio”³⁷. Natomiast w analogii atrybucji treść podpadająca pod wspólną nazwę istnieje wewnątrznie tylko w analogacie głównym, a w analogatach mniejszych realizuje się zewnątrznie i nigdy w sposób formalny³⁸.

PODSUMOWANIE

W teorii analogii Krąpca analogat główny jawi się jako racja dostateczna analogicznego realizowania się relacji transcendentalnych w bytach, jako *maximum* doskonałości bytowych i racja uzasadniająca różnorodność bytową oraz jako racja dostateczna aktualizowania bytu. W niniejszym artykule staraliśmy się uzasadnić tezę, że zarówno od strony istoty (analogat), jak i od strony istnienia (analogon), a także od strony samej relacji transcendentalnej można dojść do stwierdzenia istnienia analogatu głównego, przy jednoczesnym niepomijaniu któregoś z elementów: analogatu czy analogonu. Niniejszy artykuł miał na celu także wykazać, że sama relacja analogatu do analogonu jest jeszcze niewystarczająca do stwierdzenia istnienia

³⁶ M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, s. 419.

³⁷ S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, Torino 1963, I, q. 44, art. 1.

³⁸ M.A. Krąpiec, *Język i świat realny*, Lublin 1995, s. 247.

analogatu głównego, gdyby tak było to „kwestia metafizycznej poznawalności Boga byłaby uzależniona od problematyki analogii i nierozzerwalnie z nią związana”³⁹, dlatego Krąpiec dążył do zbudowania takiego typu analogii, który opierając się na sposobie istnienia bytów niekoniecznych (analogatów), wskazywałby na Absolut (analogat główny) jako rację uzasadniającą i uniesprzeczniającą analogiczną rzeczywistość. W teorii analogii Krąpca rozum w poznaniu analogicznym ujmuje to, co proporcjonalnie wspólne bytom przygodnym i ich absolutnej przyczynie. Tym elementem jest akt istnienia i pozostałe doskonałości transcendentalne, które istnieją w Bogu w sposób pełny, a w bytach przygodnych tylko przez uczestnictwo, a więc w sposób niepełny, czyli taki, na jaki pozwala im ich natura. Należy jeszcze zaznaczyć, że choć relacja istoty do istnienia jest najbardziej fundamentalną relacją bytu, to Krąpiec uważa, iż to nie złożenie bytowe istota – istnienie leży u podstaw wszelkich dowodów na istnienie Boga, ale analogiczność bytu⁴⁰. Zdaniem Krąpca nie ma innego przejścia od bytów skończonych do Bytu absolutnego niż przez analogię, i to analogię w porządku istnienia (!), a nie treści. Oczywiście istnienia Boga można dowieść bez uciekania się do terminologii analogicznej, choć nie jest możliwe dokonanie tego bez poznania analogicznego, gdyż analogia jest sposobem istnienia bytu i jako taka wchodzi w strukturę wszelkich dowodów na istnienie Boga, które wychodzą od analizy realnie istniejącego bytu przygodnego.

BIBLIOGRAFIA

- Bakies B., *Poznanie metafizyczne a argumentacja na istnienie Boga w ujęciu Mieczysława A. Krąpca*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 4, red. B. Bejze, Warszawa 1977, s. 9–139.
- Bejze B., *Analogia bytu istniejącego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1962, T. 5, nr 1, s. 121–126.
- Brusotti V., *L’analogia di atribuzione e la conoscenza della natura di Dio*, Milano 1935, s. 31–66.
- Jaroszyński J., *Problem esencjalizacji metafizyki*, w: *Metafizyka w filozofii*, red. nauk. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2004, s. 89–94.
- Krąpiec M.A., *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, red. B. Bejze, t. 1, Warszawa 1968, s. 11–55.
- Krąpiec M.A., *Byt i istota. Św. Tomasz „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin 2001.
- Krąpiec M.A., *Metafizyka*, Lublin 1995.
- Krąpiec M. A., *O filozofii*, Lublin 2008.
- Krąpiec M.A., *O rozumienie filozofii*, Lublin 1991.
- Krąpiec M.A., *Przyczyny bytu*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. A. Maryniarczyk, t. 8, Lublin 2007, s. 527–544.
- Krąpiec M.A., *Język i świat realny*, Lublin 1995.
- Krąpiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, wyd. 2, Lublin 1995.
- Krąpiec M.A., *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993.
- Manser G.-M., *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg [Schweiz] 1935.

³⁹ Tenże, *Realizm ludzkiego poznania*, s. 37.

⁴⁰ Zob. B. Bakies, *Poznanie metafizyczne a argumentacja na istnienie Boga w ujęciu Mieczysława A. Krąpca*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 4, red. B. Bejze, Warszawa 1977, s. 94.

- Markowski M., *Miejsce i rola Mieczysława Krąpca w filozofii*, w: *Polski Arystoteles XX wieku*, Lublin 2010, s. 23–50.
- Mioduszewski T., *Spór o realizm w Lubelskiej Szkole Filozoficznej*, Ząbki 2013.
- S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae*, cura et studio P. Caramello, t. 1–2, Torino 1963.
- Siewerth G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln 1959.
- Steenberghena van F., *Le problème de l'existence de Dieu dans le commentaire de saint Thomas sur la Physique d'Aristote*, „Sapientia” 1971, 26, s. 163–172.
- Wagner M., *Die philosophischen Implikate der „quarta via”. Eine Untersuchung zum vierten Gottesbeweis bei Thomas von Aquin (S.Th. I 2, 3c.)*, Leiden-NewYork-København-Köln 1989.
- Zdybicka Z., *Ojciec Profesor Mieczysław Albert Krąpiec – filozof i człowiek*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2009, T. 52, nr 2, s. 95–104.
- Zdybicka Z., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972.

Streszczenie

Główna teza artykułu wyraża się w stwierdzeniu, że to nie struktura analogii proporcjonalności właściwej transcendentalnej (relacja analogat – analogon), ale analogiczna struktura bytu (relacja istota – istnienie) jest podstawą dla stwierdzenia istnienia analogatu głównego. W pracy zwraca się uwagę na te płaszczyzny bytowego realizmu, w oparciu o które M.A. Krąpiec, autor koncepcji analogii proporcjonalności właściwej transcendentalnej, dochodzi do stwierdzenia istnienia analogatu głównego. Pierwsza to analiza analogicznego sposobu realizacji relacji transcendentalnych, przede wszystkim relacji istota – istnienie. Druga to analiza ustopniowania doskonałości bytowych. Trzecia to analiza istnienia jako aktu konstytuującego byt. W pierwszym wypadku akcent kładziony jest na podobieństwo zachodzenia relacji transcendentalnych, oparte na wspólnym analogonie, w drugim na niepodobieństwo analogatów mające swe źródło w nietożsamości analogatu i analogonu, w trzecim na sam fakt, że istnienia jako aktu nie da się wytłumaczyć przez elementy wewnątrzbytowe. W związku z czym w pierwszym wypadku analogat główny jawi się jako racja dostateczna analogicznego realizowania się relacji transcendentalnych w bytach, w drugim zaś jako *maximum* doskonałości bytowych, jako racja uzasadniająca różnorodność bytową, w trzecim jako racja dostateczna aktualizowania bytu. Tych dróg dochodzenia do stwierdzenia analogatu głównego nie należy jednak traktować oddzielnie, gdyż w żadnym wypadku nie pomija się któregoś z elementów: analogatu czy analogonu, a jedynie chodzi o uzasadnienie tezy, że zarówno od strony istoty (analogat), jak i od strony istnienia (analogon), a także od strony samej relacji transcendentalnej można dojść do stwierdzenia istnienia analogatu głównego.

Słowa kluczowe: analogia, analogat główny, proporcjonalność, relacje transcendentalne, „czwarta droga”, partycypacja

THE PROBLEM OF THE PRIMARY ANALOGATE IN THE TRANSCENDENTAL ANALOGY
OF PROPER PROPORTIONALITY AND PROVING THE EXISTENCE OF GOD

S u m m a r y

The main thesis of this article can be expressed by way of the statement that this work is not a study of the structure of transcendental analogy of proper proportionality (the relationship of *analogate* – *analogon*), but that of a similar structure built upon the notion of “being” (*the ratio of the essence – the existence*). This is the basis for establishing the existence of the main analogate. The study draws attention to the *plane of ontological realism*, a notion on which M.A. Krąpiec authored the concept of transcendental analogy of proper proportionality. Therein, one can find the three descriptions of the primary analogate. The first tier of this is an analysis of how to implement the same transcendental relationship amongst all, above all, the relationship of *being – being*. The second tier is an analysis of radiated domestic perfection [ustopniowania]. The third tier is met by way of the analysis of existence as an act – this constituting “being”. In the first case, the emphasis is on the similarity overlap transcendental relationships, based on a common analogonie. The second is built upon the impossible analogates. These being sourced in the nonidentity analogate and analogon. The third is constructed upon the fact that the existence of the act cannot be explained by the elements inducing internal governance [wewnętrzne]. Due to the last, in the first case, the analogate main reasoning appears to be sufficient to realize the same transcendental relationship in living entities. With regard to the second, maximal domestic perfection serves as the reason justifying the ontological diversity within the third as being of sufficient reason to update. These roads of investigation towards determining the primary analogate should not be considered separately, since in no case can one of the notions be ignored in ascertaining whether such is an analogate or an analogon. Yet such a study can be understood only in terms of serving as justification for the claim that “being” derives both from the “essence” (analogate) and from the “existence” (analogon), and also from the same path, that the transcendental is related to the determination of the primary analogate.

Keywords: analogy, primary analogate, proportionality, transcendental relations, the *fourth way (argument from degree)*, participation