

- A. bytu
 - A. wewnątrzbytowa
 - A. międzybytowa
 - A. poznania
 - A. metafory
 - A. przyporządkowania
 - A. proporcjonalności ogólnej
 - A. proporcjonalności transcendentalnej
 - A. orzekania
 - A. wnioskowania (heurezy)
 - A. — wątki historyczne
-

ANALOGIA (ἀναλογία) — relacyjna jedność tego, co złożone, odpowiedni stosunek, proporcja; podobieństwo pomiędzy tym, co zasadniczo różne.

Słowo „analogia” jest wyrażeniem złożonym z przysłówka „an”, „ana” [ἄν, ἀνά], który wskazuje na jakiś stan zwielokrotnienia (np.: „po dwa”, „po trzy”), oraz rzeczownika „logos” [λόγος], utworzonego od czasownika „legein” [λέγειν], oznaczającego „składać”, a także „mówić”. Etymologia słowa „analogia” wskazuje, że może ono oznaczać jakiś stan złożonego bytowania rzeczy, a także orzekanie o wielu rzeczach.

W języku potocznym a. pojmowana jest jako „niepodobne podobieństwo”. Stąd o analogii mówimy tam, gdzie mamy do czynienia z rzeczami mnogimi, które są zasadniczo różne, a tylko w niektórych aspektach podobne.

Na terenie filozofii a. dotyczy przede wszystkim sposobu bytowania rzeczy, a następnie sposobu poznania, orzekania oraz wnioskowania (zw. heurezą pojęć). Stąd rozróżniamy: a. bytu, a. poznania, a. orzekania i a. wnioskowania.

Przeciwieństwem a. bytowania rzeczy jest monizm (wszystko jest tym samym) lub wariabilizm (nic nie jest stałe i tożsame z sobą), a także izolacjonizm (wszystko jest odmienne). Przeciwieństwem zaś a. poznania (orzekania) jest jednoznaczność (gdzie nazwa ma tylko jeden desygnat, np.: nazwa „stolica Polski”), a także wieloznaczność (gdzie nazwa ma wiele różnych desygnatów, np. nazwa „zamek”).

A. i jej rozumienie stanowi istotny klucz do filozoficznego poznania świata osób i rzeczy.

A. bytu. Istnieje dawna tradycja filozoficzna, mówiąca o a. bytu (przy rozumieniu bytu jako czegoś konkretnie istniejącego). A. bytu występuje w świecie pluralistycznym, w którym jest więcej niż jeden byt. Pluralistyczne wątki filozoficzne pojawiły się w myśli filozoficznej bardzo wcześnie. Już od czasów Anaksymandra z Miletu spotykamy próby ukazania analogicznej struktury rzeczywistości (anaksymandrowska „zasada symetrii bytowej”). Rzeczywistość jest zbiorem realnie istniejących konkretów, a nie jakimś wspólnym podłożem, z którego wyrastają różne modyfikacje i przejawy tej samej natury. Realnie istniejące konkretne byty są mnogie, gdyż każdy z bytów jest złożony z rozlicznych składników-czynników.

A. wewnątrzbytowa. Mówiąc o składnikach bytu mamy na myśli nie typ złożenia, z jakim spotykamy się w dziedzinie sztuki czy rzemiosła, gdzie części składowe są wyprodukowane wcześniej, niż całość, którą tworzą. W porządku natury to całość jest racją części, ale zarazem ta całość złożona jest z części. Pomiedzy „częściami”, jako składnikami bytu, i całością istnieje konieczny (niekiedy względnie konieczny) związek relacyjny. Relacje realne, wiążące części w jedną całość, przebiegają na linii: części — całość, oraz na linii: części — części. Tych „części-czynników” tworzących jeden byt (np. konkretnego człowieka) jest ponadwyobrażalna ilość. Gdy weźmiemy pod uwagę wyłącznie empirycznie dostrzegalne i technicznie realizowalne rozróżnienia w samych tylko częściach integrujących, to ujrzymy np. organizm ludzki z jego różnymi organami, tkankami, komórkami, molekułami, atomami i subatomowymi cząsteczkami o nieprzeliczalnej wprost liczbie, a wszystkie te części są związane realnymi relacjami między sobą, tworząc całość.

W filozoficznym poznaniu wyróżniamy równie doniosłe złożenia, tzw. składniki substancjalne i przypadłościowe, złożenie z materii i formy; składniki bytowe dotyczące substancji i przypadłości, jakimi są: istota i istnienie. Wszystkie te części wzajemnie przyporządkowane tworzą jedną, związaną relacjami, istotną całość konkretnego bytu, którą to sieć realnych, konkretnych relacji w istniejącym bycie określa się ogólnie jako relację możliwości do aktu, możliwości aktualizowanej przez jeden akt (w człowieku: samodzielnie istniejącą duszę). Zauważamy sieć realnych relacji, spinających w jedno przeróżne korelaty, jako realne części organizmu. W jednym żywym organizmie, w wyniku współdziałania wszystkich części, dokonują się nieustanne zmiany: krąży krew i pokarm, rozpadają się i tworzą nowe komórki, zwoje nerwowe przewodzą bodźce, a nadto, jak w całej przyrodzie — następują ruchy molekuł. Wszystkie te ruchy przenikają cały organizm, powodując przemiany, nieraz bardzo głębokie, tego samego organizmu. Jawi się więc przed nami jeden, z niezliczonymi relacjami, konkretny byt, który mimo tych przemian jest ten sam, identyczny, niezmienny w swej zmienności (lub zmienny w swej niezmienności) bytowej, który jest stale relacyjnie tożsamy. Taką relacyjną tożsamość bytu, przy jego zmiennościach relacji, nazywamy a. wewnątrzbytową. Każdy realnie istniejący byt przygodny jest zatem sam w sobie analogiczny, ze względu na to, iż jest wewnętrznie złożony z różnorodnych „części”, pozostających w stosunku do siebie i do całości w relacjach wyznaczających ostatecznie tożsamość bytu, mimo nieustannej zmienności jego części.

A. międzybytowa. Byt, będąc analogiczny sam w sobie, jest zarazem analogiczny w stosunku do innych realnych bytów, tworząc analogiczną jedność — uniwersum bytów przygodnych. Owa jedność oparta jest na analogicznej (związanej relacjami) strukturze każdego bytu i zarazem do wszystkich bytów, odniesionych do ich jednej bytowej racji. Struktura analogiczna bytu, związana różnorodnymi relacjami, jest podstawą dla a. międzybytowej. Tę międzybytową relacyjną więź nazywamy światem, rzeczywistością, kosmosem, w którym można dostrzec (dostrzegając ich związaną niektórymi relacjami) jedność bytów istniejących podmiotowo i substancjalnie. Można dostrzec jedność opartą na powiązaniu relacyjnym, wyznaczoną relacjami przemienności materii i jej obiegu w przyrodzie, i jedność związaną relacjami koniecznymi i transcendentalnymi.

mi, obecnymi w każdym bycie przygodnym. Nadto dochodzą różnego rodzaju powiązania międzybytowe, oparte na relacjach niekoniecznych, a więc takich, które „dochodzą” do bytu już ukształtowanego (np. relacje: małżeństwa, służby wojskowej, związków zawodowych). Relacji tych występuje nieprzeliczalna ilość, wskutek czego jedność rzeczywistości ubogaca się relacjami powstałymi z różnych powodów. Owa sieć relacji wewnątrzbytowych i międzybytowych jest tak gęsta, że dla niektórych badaczy i myślicieli przysłania ich analogiczny wyraz i ukierunkowuje myśl w stronę bytowej jedności i tożsamości, która zachodziłaby w monizmie lub monizujących kierunkach (gdyby kierunki takie były realnymi ujęciami samej rzeczy).

Filozofię interesują nade wszystko (ale nie tylko) realne relacje konieczne i transcendentálne, występujące w każdym konkretnym bycie. Te relacje są bowiem podstawą metafizyki i metafizycznego rozumienia rzeczywistości. Szczególnie doniosłe są trzy typy relacji transcendentálnych, występujących w każdym istniejącym bycie. Są to relacje związane z: 1) faktycznością samego bytu (a więc tego, że byt rzeczywiście aktualnie istnieje); 2) bytową inteligibilnością (czyli bytową podstawą racjonalnego porządku, który tworzy człowiek „odczytując” byt realnie istniejący); 3) relacje transcendentálne, wynikające z powiązania działania z celem-dobrem, wskutek czego rzeczywistość jest dynamiczna i sensowna, bo wewnętrznie nacechowana celowością, będącą realnym motywem działania bytu.

Ad 1. W przypadku pierwszym mamy do czynienia z konieczną i transcendentálną relacją istoty do istnienia, konstytuującą samą bytowość bytu, która wskazuje na pierwszą sprawczą przyczynę i przyczynowość jako taką. Bytem bowiem jest to, co posiada istnienie, gdyż byt jest ukonstytuowany przez istotę i istnienie, sprzężone jak akt i możliwość. Istota bytu, jako jego strona możnościowa, nie jest wcześniejsza w bycie od aktu istnienia, ale w swej naturze „późniejsza”, tj. realnie uzasadniona przez akt, gdyż tylko dzięki aktowi istnienia tworzy się realna istota. Bytowość bytu przygodnego jest „dramatem” i „napięciem” pola bytowego, wyznaczonego biegunami istoty i istnienia. Istota w bycie jest analogatem, tj. nośnikiem odpowiedniej doskonałości analogicznej. Istnienie jest analogonem, a więc tą doskonałością, która „aktualizuje” podmiot-analogat. Nie jest tym samym być analogatem (konkretną treścią) i analogonem, jako doskonałością analogiczną, o której się twierdzi, że jest analogicznie jedna. W bycie tą właśnie wspólną doskonałością jest istnienie. Ale w jakim sensie wspólną, jeśli każde istnienie jest konkretne, proporcjonalne do istoty, tak samo niepowtarzalne, jak niepowtarzalny jest byt? Co konstytuuje analogiczną jedność bytu jako bytu? Konstytuuje ją właśnie funkcja aktualizowania (realizowania), a więc stawania się (w porządku realnym) istoty przez istnienie. Fakt ten dokonuje się w każdym bycie przygodnym na swój sposób, wg proporcji istnienia do istoty, wg koniecznej i niepowtarzalnej relacji, konstytuującej określoną bytowość „tego oto” bytu. Faktyczność zachodzenia tej relacji jest tak rozległa, jak rozległy jest sam byt. Wszystko bowiem jest realnym bytem w wyniku zaistnienia transcendentálnej relacji istnienia do istoty, co czyni, że byt jest realnym bytem.

Innym wyrazem tej konkretnej relacji transcendentálnej jest fakt, że wskazuje ona na Byt Konieczny-Absolut-Boga, jako na tę konieczną i jedyną zarazem rację bytu, która oddziela bytowość (faktyczność) bytu przygodnego od niebytu. Znaczy to, że bez Absolutu, jako (w tym wypadku) analogatu głównego,

nie istniałby żaden byt przygodny, czyli nie byłoby rzeczywistości świata bytów przygodnych. Jeśli byt przygodny w swej najgłębszej naturze jest złożony z istoty oraz z istnienia aktualizującego tę istotę, i jeśli żaden byt przygodny nie jest racją swego istnienia, ze względu na to, że istnienie bytu przygodnego nie jest „następstwem” jego treści, to faktyczność złożenia (realna aktualizacja) jest ostatecznie uwarunkowana przez taki byt, który jest wyłącznie istnieniem, czyli którego istotą jest istnienie. Żaden byt przygodny nie jest zdolny do nadania sobie istnienia, którym sam nie jest, i na mocy swej natury istnienia nie posiada. Co nie znaczy, że istnienie bytów przygodnych nie jest uwarunkowane istnieniem innych bytów przygodnych, które wywierają realny wpływ i ukazują relacyjne powiązanie z innymi bytami. Ale, jeśli żaden z bytów przygodnych nie jest władny udzielić sam sobie istnienia, to nawet zespół takich bytów nie ma tej mocy. Fakt istnienia (tj. zachodzenia w każdym bycie przygodnym transcendentnej relacji istnienia do istoty) bytów przygodnych jest niesprzeczny, jeśli ta racja istnienia rzeczywiście jest, a może nią być tylko taki Byt, którego istotą jest istnienie, Byt, w którym nie występuje już zdwojenie na analogat i analogon, w którym nie ma już żadnego „złożenia”. I to jest fakt sprawczego przyczynowania, wypływający ze złożenia bytu z istoty i istnienia; bez tego złożenia przyczynowość jest jedynie „zasadą” myśli i postulatem.

Ad 2. Drugim typem relacji transcendentnej jest fakt inteligibilności bytu realnego, wyrażający transcendentną relację bytu do intelektu. W bycie można odczytać swoistą obecność intelektu (całe poznanie i nauka jest przyswajaniem sobie inteligibilności bytu, fundującego porządek racjonalny), co przy przygodności bytu wyklucza tożsamość bytu i intelektu, a zmusza do uznania pochodności bytu od Intelaktu i ujawnia transcendentną relację bytu do Intelaktu Absolutu, od którego inteligibilność jest pochodna i przez którego stało się wszystko, co jest bytem. Pochodność od intelektu i porządek inteligibilny jest tą podstawową jakością relacyjną, na której budowane są inne wartości (doskonałości) bytu (ich odczytaniem jest tzw. czwarta droga św. Tomasza, jak trzy pierwsze są analizą różnych relacji istoty do istnienia).

Ad 3. Trzecim typem relacji transcendentnej zawartym w bycie jest relacja do woli-miłości, konstytuująca porządek dobra i celowości (dynamiczności bytu). Byt jest amabilny, związany z wolą, bo jest przedmiotem chcenia-pożądania. To w bycie tkwi powód pożądalności, którym jest bytowe bogactwo, ujawnione w inteligibilności bytu. Skoro jednak byt jest przygodny (a więc pochodny), to swe realne istnienie zawdzięcza Absolutowi, który chce, by taki byt rzeczywiście istniał. Dlatego byt, jako dobro i źródło pożądalności, jest koniecznościowo i transcendentnie związany relacją z wolą Absolutu. Byt jest (istnieje) dobry, bo jest „chciany-kochany”, aby realnie istniał. W analogicznym sposobie istnienia dobra zawiera się relacja transcendentna pomiędzy bytem a wolą bytu osobowego — wolą Absolutu (w przypadku istnienia Dobra), lub wolą osoby przygodnej (w przypadku pożądania i miłości ludzkiej).

Wymienione wyżej przejawy a. wewnątrzbytowej i międzybytowej stanowią podstawę analogicznej jedności bytu, której nieuznanie prowadzi do monizmu lub izolacjonizmu bytowego. Konieczne i transcendentne relacje, wiążące w analogiczną jedność bytu (a. bytowa transcendentna) są podstawą teorii partycypacji, a więc związania bytów przygodnych z Absolutem (przez przyczynowanie sprawcze, wzorcze i celowe), poprzez które jawi się obecność Absolutu

w bytach. Prócz relacji transcendentálnych, istnieje w bycie gęsta sieć relacji kategoryalnych, dająca podstawę dla a. proporcjonalności, wyznaczającej analogiczne podobieństwo bytów realnie różnych.

A. poznańia. Analogiczny sposób bytowania (a więc a. wewnątrzbytowa i a. międzybytowa) może być stosownie poznany i wyrażony. Poznańie ludzkie może skupić się na niektórych tylko cechach bytu realnego, pomijając inne, i cechy te wyrazić w jakimś jednym, jasnym pojęciu — wówczas otrzymujemy poznańie pojęciowe, jednoznaczne i zarazem abstrakcyjne. Taki typ poznańia odrywa nas od rzeczywistości, gdyż pomija realne cechy bytu. Ale możemy w naszym poznaniu skupić się także na relacjach realnych, jakie dostrzegamy wewnątrz bytu pomiędzy całością i jego „częściami”, jak też skupić się na konkretnych relacjach przebiegających pomiędzy różnymi bytami, zgrupowanymi w klasy naturalne lub sztuczne, lub możemy skupić się na konkretnych relacjach przebiegających przez wszystkie byty, przez całe uniwersum bytowe, w którym dostrzegamy konkretne relacje transcendentálne, i te właśnie relacje wyakcentować, ująć poznawczo w naszych sądach-zdaniach i w ten sposób uzyskać różne typy analogicznego poznańia.

Tak rozumiane analogiczne poznańie jest poznaniem konkretystycznym — nie abstrahuje od niczego, ale ujmuje konkretne relacje przebiegające przez węższy lub szerszy krąg bytów, dając w efekcie mniej lub bardziej generalne, analogiczne poznańie. Różni się ono od poznańia jednoznacznego większą wiernością wobec rzeczywistości, gdyż ujmuje konkretne relacje, o ile one wiążą ze sobą w szerszym lub węższym zakresie korelaty bytowe. Jest to zatem poznańie i konkretystyczne, i generalizujące zarazem, i nie odrywające nas od rzeczywistości, w przeciwieństwie do poznańia abstrakcyjnego i jednoznacznego, które jest typem poznańia bardziej ścisłego, ale zarazem mniej realnego, albowiem ujmuje niektóre tylko cechy rzeczy, pomijając (abstrahując od) wszystkie inne, które nie stanowią przedmiotu zainteresowania. Abstrakcyjno-jednoznaczny typ poznańia realizuje się zasadniczo w naukach szczegółowych, przede wszystkim w naukach technicznych przyporządkowanych konstrukcji różnych narzędzi, które muszą być jednoznacznie opracowane i zdeterminowane.

Zdarza się, że nie odróżnia się poznańia ściśle analogicznego od poznańia pozornie analogicznego — a, w istocie, poznańia jednoznacznego, gdzie analogiczność występuje jedynie w zewnętrznej strukturze — jakim jest izomorfia lub homomorfia (casus: I. Dąmbaska, J. Bocheński). W przypadku izomorfii ujmuje się identyczne, zazwyczaj przeliczalne relacje ilościowe pomiędzy korelatami (np. $2 : 4 = 3 : 6$); w przypadku homomorfii ujmuje się samo podobieństwo, a więc czystą zbieżność w jakościach (np. skrzydła ptaka — skrzydła domu). W a. i analogicznym poznaniu występujące relacje nie są i nie mogą być zdeterminowane i jednoznacznie ujęte, gdyż nie są oderwane od bytu z całą jego konkretną zawartością.

A. metafory [μεταφορά] jest najczęściej spotykanym poznaniem analogicznym. Jej różnorodne postaci — jako tropy literackie — występują w literaturze pięknej, a także w Biblii. Metafora jako gest, sposób zachowania się, ma także miejsce w różnych formach religijnych.

Jak sama nazwa wskazuje (φέρειν [phérein] — przenosić; μετά [metá] — poza), w tym typie poznańia stykamy się z przeniesieniem jakiejś nazwy, oznaczają-

jącej, w sensie właściwym, zdarzenie, proces czy rzecz samą, na inne przedmioty, dla których nazwa przeniesiona nie jest właściwa. Dlaczego zatem przenosimy tę samą nazwę na przedmioty niepodobne? Ilustruje to przykład: uśmiech dziecka, dziewczyny, matki, wywołuje zazwyczaj miłą reakcję u człowieka, nacechowaną jakimś zaufaniem, ciepłem, przyjemnością, nawet radością. I gdy taką samą reakcję wywołuje inne zdarzenie, np. ukazanie się ciepłego słońca po zimnym deszczu i ciężkich chmurach, mówimy: „słońce się uśmiechnęło”; gdy np. wygramy los na loterii, mówimy: „fortuna się uśmiechnęła”. Nazwę „uśmiech” przenosimy na inny przedmiot, ze względu na wywołaną psychiczną reakcję. Psychiczna reakcja pośredniczy, jakby kanalizuje nasze poznanie. Dlatego metaforyczne poznanie jest zawsze poznaniem pośredniczącym, opartym na wspólnym przeżyciu natury lub kultury. Tylko ten, kto zna mitologię gr., zrozumie złośliwą metaforę: „u Adama to głowa jest jego achillesową piętą”.

Wspólność przeżywania natury i kultury sprawia, że a. metaforyczna przyczynia się do kreatywności samego języka i przez to wzmacnia zadomowienie się człowieka w określonym miejscu i czasie. Cele a. metafory nie są, ze swej natury, celami poznawczymi, gdyż ogarnia ona zwł. pozapoznawcze czynniki psychiczne, jak np. wzbudzenie charakterystycznych uczuć i wywołanie pożądanych postaw. To stało się powodem, że język religii jest tak znacznie nasiąknięty metaforą. Języka metafory używamy także wówczas, gdy poznana rzeczywistość nie da się wyrazić jednoznacznie, a zarazem ta sama rzeczywistość poznawana wymusza jej ujawnienie i komunikację.

A. przyporządkowania (atrybucji) jest innym typem analogicznego poznania pośredniczącego. Jako przykład niech posłuży przymiotnik „zdrowy”: mówimy, że konkretny byt, Adam, jest zdrowy, że cera Adama jest zdrowa, że zdrowe jest powietrze, zdrowe lekarstwo, zdrowe spacerowanie, gimnastyka. Rozumiemy to spontanicznie. Analizując te stwierdzenia, dostrzegamy, że przymiotnik „zdrowy” ma sens, gdy dotyczy on „tego oto” Adama i jest doń odniesiony. Trzeba zrozumieć, co znaczy wyrażenie „zdrowie Adama”, by nabrały sensu wyrażenia „zdrowa cera”, „zdrowe lekarstwo”, „zdrowa przechadzka” itp. Zdrowie Adama stanowi zasadnicze odniesienie do zrozumienia różnych wypowiedzi o „zdrowiu”. Zwykło się nawet mówić, że sens właściwy wyrażenia „zdrowy” realizuje się formalnie w jednym naczelnym, analogacie głównym (jest nim — w tym wypadku — konkretny żyjący organizm rośliny, zwierzęcia, człowieka), w stosunku do którego sens uzyskują inne wyrażenia z przymiotnikiem „zdrowy”. Może się zdarzyć, że to, co jest zdrowe dla Adama, może spowodować chorobę u Jana. W połączeniu z analogatem głównym, jakim jest zdrowie Adama, sensu nabywają wyrażenia „zdrowe lekarstwo”, „zdrowe powietrze”, „zdrowa cera” itd. Są to analogaty mniejsze. Ich łączność z analogatem głównym — jak podkreślił Awerroes — jest związana z różnym sposobem przyczynowania: sprawczego, celowego, wzorczo-znakowego, podczas gdy formalnie analogiczna treść realizuje się (znajduje się formalnie) w jednym głównym analogacie, w stosunku do którego jawią się relacje przyczynowo-sprawcze, wzorcze itp.

A. przyporządkowania (atrybucji) nazwał Arystoteles $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu$ [pros hen] lub $\acute{\epsilon}\phi'\ \acute{\epsilon}\nu\acute{o}\varsigma$ [eph' henós], w związku z jej odniesieniem „do jednego” lub „od jednego”. Później, w ramach filozofii i teologii, a. atrybucji została użyta w celu ukazania charakteru związku Boga i bytów przygodnych. Analogatem

głównym w takim poznaniu bytu miałyby być sam Bóg, a wszystkie inne byty uzyskiwałyby rozumienie jedynie przez relację-przyporządkowanie do Boga, który jest sprawcą, wzorem i celem wszystkich bytów. Jednak takie właśnie rozumienie bytu jest mylne, bowiem Bóg nie jest jakąś racją pośredniczącą w rozumieniu innych bytów jako analogatów mniejszych. Przeciwnie, proces analogicznego poznania jest tu odwrotny — nie jest tak, że najpierw poznajemy Boga, by za pośrednictwem takiego poznania poznać byty przygodne, lecz jest przeciwnie — najpierw poznajemy byty przygodne, a następnie, jako ich ostateczne uniesprzecznienie, dostrzegamy konieczność istnienia Boga. Bóg nie pośredniczy w poznaniu innych bytów — to Bóg ukazuje się poznany poprzez inne byty, a więc — pośrednio. Jest on jakby punktem dojścia, a nie jakimś „a priori” w poznaniu bytów.

A. proporcjonalności ogólnej jest trzecim typem analogicznego poznania rzeczywistości. W tego typu a. jedna para proporcji dostrzeżona w bycie staje się pośrednikiem do poznania drugiej pary proporcji, czyli relacyjnego związku między korelatami (np. poznanie relacji pomiędzy psychiką (duszą) człowieka i jego ciałem-organizmem staje się pośrednikiem do poznania relacji pomiędzy ciałem-organizmem zwierzęcia i jego psychiką). Stąd układano w analogiczne struktury określone relacje pomiędzy korelatami (członami) samej struktury: $A : B$ ma się tak, jak $C : D$. Pod taki ogólny schemat można podstawić zarówno relacje niezdeterminowane, jak i ściśle zdeterminowane, które są wypadkiem czystej izomorfii lub homomorfii. Jednak relacje niezdeterminowane tworzą dziedzinę a. proporcjonalności. A. proporcjonalności ogólnej jest sposobem ujęcia relacji koniecznych konstytuujących rzeczy i tworzących analogiczną jedność międzybytową. W poznaniu konkretnym lepiej rozumiemy rzeczy, gdy je układamy w korelaty ze sobą związane: człowiek Jan do jego duszy ma się tak, jak zwierzę X do jego duszy, jak roślina X do jej duszy, gdzie wyrażenie „dusza” rozumie się analogicznie, gdyż dusza jest związana relacją organizowania ciała, chociaż w każdym konkretnie inaczej.

A. proporcjonalności transcendentalnej jest czwartym — w metafizyce najważniejszym — sposobem analogicznego poznania rzeczywistości; jest ona kluczem do rozumienia filozoficznego całej rzeczywistości.

Istnieje zatem a. poznania, ujmująca transcendentalne relacje bytowe dotyczące każdego bytu przygodnego, i realizująca się w każdym bycie przygodnym. Relacje te sprowadzają się do trzech naczelných typów: relacji istoty do istnienia; relacji istniejącego bytu do intelektu (zarówno osoby Absolutu, jak i osoby bytu przygodnego w przypadkach twórczości); relacji bytu realnie istniejącego i inteligibilnego do pożądania (w szerokim zakresie), a ściślej do woli Absolutu (w przypadku bytu-dobra) i woli osoby bytu przygodnego — w przypadku działania tegoż bytu. Można także mówić o partykularyzacji tych relacji wg różnych porządków przyczynowania zewnętrznego. Relacje transcendentalne ujmujemy w naszym poznaniu spontanicznie, nazywając poznawane konkrety — „bytem”, „rzeczą”, „jednym”, „czymś”, „prawdą”, „dobrem”. Ujęcie spontaniczne jest oczywiście powierzchowne i bliższe rozumieniu bytu i transcendentaliów; jako rozumienie analogiczne wyraża się w schemacie: Jan i jego istnienie ma się tak, jak ten oto koń, ta oto roślina do swego istnienia itd. A więc Jan, jako istniejący wg swej miary (natury), i koń istniejący proporcjonalnie do swej natury —

jest bytem. Coś jest rzeczywistym bytem, jeśli samo w sobie proporcjonalnie do swej natury istnieje. To ze względu na akt istnienia dostosowany do konkretnej treści (istoty) nazywamy coś rzeczywistością — bytem. Istniejący byt, np. Jan, jako inteligibilny (związany relacją bytu do intelektu) nazywamy prawdą; a tenże sam byt związany relacją z wolą, nazywamy dobrem.

W analogicznym rozumieniu bytu doskonałości te jakby się kumulują, ujawniając się kolejno jako „byt”, „rzecz”, „jedno”, „coś”, „dobro”, „prawda”, „piękno”; wszędzie tu jawi się konieczna transcendentálna relacja, bez której nie byłoby ani bytu (gdyby nie relacja istnienia do jej istoty), ani prawdy (bez nowej relacji do intelektu itd). Konkretnie istniejące podmioty analogicznej doskonałości (Jan, pies, drzewo) są zawsze zasadniczo różne, jak różne są ich konkretne treści. Podmioty doskonałości analogicznej, zw. analogatami, nie są ujmowane nierelacyjnie, ale właśnie, ze względu na wtopioną w nich transcendentálną relację, wyznaczającą „analogiczną doskonałość”, którą nazywamy „analogonem”. W bycie tym analogonem jest akt istnienia; w przypadku „prawdy” — relacja do intelektu; w odniesieniu do dobra — relacja do woli. Analogon, jako relacyjna doskonałość, wiąże w jedność przedmioty; a jedność ta jest jednością relacyjną, ze względu na występującą w każdym wypadku relację konieczną, transcendentálną — analogatu do analogonu. Ujmując poznawczo tę relację, konstytuującą od wewnątrz bytowość rzeczy, dostrzegamy jej obecność we wszystkich bytowych przypadkach. Obecność tej relacji wyraża się w fakcie aktualizowania (realizowania) istoty przez jej istnienie. Faktyczność (to, że analogon w każdym wypadku aktualizuje-realizuje analogat) występowania koniecznej relacji transcendentálnej pomiędzy analogatem i analogonem jest czynnikiem zasadniczym dla a. transcendentálnej. Ten stan faktyczności można wyrazić w schemacie możliwości i aktu, w którym sposób aktualizowania nie jest wymierny, a przez to do końca niepoznawalny (w inny sposób bytem jest zwierzę, w inny — człowiek), ale sam fakt relacji transcendentálnej zachodzi, jeśli coś jest bytem realnie istniejącym, jeśli coś jest inteligibilne, jeśli coś jest amabilne. Moment aktualizowania (faktyczności zachodzenia relacji transcendentálnej) jest decydujący dla utworzenia analogicznego rozumienia bytu, prawdy, dobra.

Obok faktyczności zachodzenia relacji analogicznej jawi się jeszcze jej zróżnicowanie, poprzez ustopniowanie, intensyfikację i hierarchizację doskonałości analogicznej w analogatach; dostrzega się mniej i bardziej bogate bytowanie, intensywniejszą i bogatszą inteligibilność (prawda) i amabilność (dobro). I dlatego, mając na uwadze nietożsamość analogonu i analogatu, faktyczność zachodzenia tej relacji, jej ustopniowanie — jawi się też konieczność afirmacji istnienia Absolutu jako „koniecznej, ostatecznej racji bytowej” takiego stanu rzeczy; Absolutu, który jako jedyny uniesprzecznia ten właśnie stan rzeczy, ostatecznie oddziela niebyt od bytu w bytowaniu przygodnym. Analogiczne rozumienie rzeczywistości wnosi więc ze sobą konieczne odniesienie do ostatecznej racji bytu — Absolutu — w sobie niezłożonego, prostego, lecz nie prostotą ubóstwa bytowego, lecz jego pełnią. Wszelkie nasze zaczątki poznania tej pełni, poprzez analogiczne rozumienie bytu, są również analogicznym (z bytów przygodnych) poznaniem Absolutu. Nasze poznanie analogiczne możemy zakomunikować drugiemu człowiekowi, lecz nie w postaci jednoznacznych pojęć, a w przekazie złożonym — w mowie sądowo-zdaniowej, gdzie występuje a. orzekania.

A. orzekania. A. jako sposób orzekania wystąpiła już w starożytności, pojawiając się jako typ poznania pośredniego pomiędzy jednoznacznością a wieloznacznością. Jeśli orzeczniki zdaniowe w orzekaniu jednoznacznym mają jedną zdeterminowaną (właśnie jednoznaczną) treść (sens), to orzeczniki analogiczne, mimo jednoznaczności treści nazwy (np. „dobry”, „zdrowy”, „byt”, „uśmiech”), mają sens zasadniczo różny w każdym przypadku orzekania, a tylko w pewnych aspektach sens tożsamy. Natomiast orzeczniki wieloznaczne („gwiazda” na niebie i „gwiazda” filmowa) mają tę samą nazwę, przy całkowicie odmiennych sensach. W orzekaniu a. jest bliższa wieloznaczności, dlatego nazwano ją wieloznacznością zamierzoną — „aequivoca a consilio”. Wielu gramatyków-logików usiłuje sprowadzić a. do jakiegoś typu wieloznaczności, uważając, że mętność analogicznej treści przekreśla samo analogiczne poznanie. Ale to nie wyeliminowało problemu analogicznego poznania i orzekania, co więcej, bliższa analiza języka naturalnego ukazuje, że to właśnie a. jest naturalnym sposobem poznania i orzekania, podczas gdy jednoznaczność jest raczej następstwem „sztuki” myślenia, i to tylko w niektórych naukach szczegółowych, zwł. zmatematyzowanych.

Analogiczność orzekania przybiera dwojaką postać: 1) analogicznego charakteru orzeczników zdaniowych; 2) analogicznego charakteru samej funkcji orzekania.

Ad 1. Nasz język codzienny jest, zasadniczo, analogiczny, bo związany z bytem realnie istniejącym; orzeczniki zdaniowe, skoro dotyczą spraw jednostkowych, są spontanicznie rozumiane jako analogiczne. Gdy bowiem mówi matka do syna: „idź do krowy i daj jej jeść”, to przecież wyrażenie „krowa”, chociaż samo w sobie jednoznaczne, jest jednak rozumiane analogicznie, w przyporządkowaniu do określonego konkretnego. Ale stykamy się często z oczywistą analogiczną strukturą orzeczników. Gdy zwrócimy uwagę na takie orzeczniki, jak „smutny”, „zdrowy”, „żywy”, „dobry” — to od razu staje przed oczyma i a. metaforyczna, i a. atrybucyjna, i a. proporcjonalności, i a. transcendentna, jako charakterystyczne sposoby poznania. Analogiczny sens wyrażenia pojawia się zasadniczo wtedy, gdy są one użyte w zdaniu właśnie jako orzeczniki. Gdy w średniowieczu i renesansie scholastyki pisano traktaty „de nominum analogia” (o analogii nazw), to analogiczny sens nazwy jawił się wówczas, gdy nazwy te (nomina) używano w zdaniach jako orzeczniki. Tak więc i język dnia codziennego, i język filozofii jest zasadniczo analogiczny, bo dotyczy bytu istniejącego konkretnie. Uświadomienie sobie jego analogiczności i charakteru samej a. używanej w języku jest jedyną drogą uściślenia tego języka, a nie zamianą analogicznych nazw na jednoznaczne.

Ad 2. Drugi czynnik tworzący analogiczny typ orzekania to funkcja „jest” zdaniowego. W językach indoeuropejskich zdanie składa się z podmiotu i orzecznika, powiązanych „jest” zdaniowym. Owo „jest” stanowi „duszę” sądu, konstytuuje charakter sądowego poznania. W językach pozaindoeuropejskich funkcję „jest” zdaniowego przejmują prefiksy lub sufiksy, jak to widać np. w języku starohebrajskim, w językach turkmeńskich czy indiańskich.

W strukturze sądu naszego codziennego języka „jest” pełni potrójną funkcję: 1) kohezyjną; 2) asercyjną; 3) afirmacyjną. Wszystkie trzy (zwł. dwie ostatnie) wiążą nasze poznanie z bytem.

Ad 1. „Jest” kohezyjne, czyli pierwsza funkcja „jest” zdaniowego, wiąże orzecznik zdaniowy z jego podmiotem. Jest to funkcja powierzchniowa języka, powiązana ze stroną syntaktyczną, szczególnie akcentowaną przez Arystotelesa, który sąd pojmował jako „składanie i rozkładanie” (compositio-divisio) mowy (wypowiedzi). Funkcja kohezyjna (wiążąca podmiot z orzecznikiem) „jest” zdaniowego formuje wypowiedź nie tylko informacyjną, ale także niekiedy paradoksalną, a niekiedy humorystyczną, nie posiada bowiem jeszcze odniesienia do rzeczywistości, tj. nie posiada w sobie cechy prawdziwości, tworząc wypowiedź poprawną tylko syntaktycznie. Wskazanie na kohezyjną funkcję „jest” zdaniowego nie znaczy, by w naszym codziennym i naukowym języku istniały wypowiedzi z wyłącznie tą funkcją, gdyż normalnie z funkcją kohezyjną występuje następna — asercyjna, i byłoby czymś sztucznym usamodzielniać te funkcje; łączą się one, ale należy je rozróżniać, a nie dzielić.

Ad 2. „Jest” występuje także w funkcji asercyjnej, wyrażając stosunek osoby, wypowiadającej zdanie, do rzeczywistości. Pojawia się tu nowe odniesienie, odniesienie całokształtu wypowiedzi do rzeczywistości tak lub inaczej rozumianej. Mogę mówić o rzeczywistości podstawowej (świata istniejących konkre-
tów), w której żyję; o „rzeczywistości” literackiej; o „rzeczywistości” teatralnej lub o jakiegokolwiek innej dziedzinie naukowej, gdyż posiadam wówczas sprawdzian zgodności mojej wypowiedzi z odpowiednio rozumianą „rzeczywistością”, wskutek czego wypowiadany sąd — prawdziwy (zgodny) lub nieprawdziwy (niezgodny) — jest osobistą prawdą lub osobistym fałszem wypowiadającego (co oczywiście nie znaczy, by nie było „wspólnych” prawd, ale one nie zwalniają od odpowiedzialności wypowiedzi).

Ad 3. Podstawowa funkcja „jest”, w której stwierdzamy akt istnienia bytu, to funkcja afirmacyjna, najmocniejsza ze wszystkich funkcji (zazwyczaj w sądach orzecznikowych domniemana), gdyż pierwotnie występuje ona jasno i wyraźnie w sądach egzystencjalnych, w których stwierdzamy aktualne istnienie konkre-
tu jako rzeczywistości, od której, na mocy różnych form abstrakcji, konstruujemy „rzeczywistości” naukowe, literackie, matematyczne; są one abstrakcyjno-defini-
cyjną obróbką pierwotnie danej rzeczywistości.

Mając na uwadze ludzkie poznanie wyrażające się prawdziwościami w poznaniu sądowym i komunikowaniu się międzyludzkim — stwierdzamy, że jest ono analogiczne, gdyż same orzeczniki bywają w swej funkcji orzekania zasadniczo analogiczne; są analogiczne w swej strukturze pojęciowopoznawczej, zrelacjonowanej do samego bytu analogicznego, czyli do całokształtu pluralistycznej, analogicznej rzeczywistości, która jest czytelna ze względu na swą wewnętrzną inteligibilność.

A. wnioskowania (heurezy). Wnioskowanie na podstawie a. służy do odkrywania w naukach szczegółowych jakichś nowych praw, prawd. Jak w przednaukowym poznaniu różne typy a. pomagają w międzyludzkiej komunikacji, tak w naukach występuje rola a. w rozumowaniu odkrywczym, czyli heurystycznym. Stosując we wnioskowaniu a. domniemujemy, że w jakichś odmien-
nych, nieznanych dla nas stanach, znajdują się podobne relacje i korelaty, jakie występują w faktach już nam znanych. W historii nauki odkrycia wielu ważnych praw przyrodniczych dokonano za pomocą wnioskowania z a. W tego typu rozumowaniach ważniejszą rolę odgrywa intuicja badacza, niż jego dedukcyjny

sposób myślenia. Istniały i istnieją próby systematyzowania wnioskowań z a. (np. W. Biegański). Wnioskowania te, ze względu na samą strukturę a., nie są wnioskowaniami niezawodnymi, są jednak nieodzowne dla rozwoju nauki, a także dla przetrwania życia ludzkiego.

Arystoteles do wnioskowania z a. zaliczył także paradygmat (tzn. jakiś typowy przykład); pole paradygmatycznego myślenia jest bardzo nierówne, a odbywające się na takim polu procesy poznawcze są z natury zawodne, lecz konieczne, bo odkrywczе i żywotne — niekiedy życiodajne. Różnymi formami wnioskowania z a. zajmuje się metodologia nauk szczegółowych, psychologia twórczości, historia nauki.

Sama jednak a. jest analogiczna, a jej ogólne rozumienie otwiera możliwość zrozumienia pluralizmu bytowego, i zarazem ukazuje konieczność istnienia takiego bytu, który jest ostateczną racją pluralistycznej rzeczywistości. Tą racją jest ostatecznie Absolut, czyli byt wolny od wszelkich relacji, jakie spotykamy w bytach przygodnych.

A. — wątki historyczne. Rozumienie a. prezentowane przez różnych myślicieli jest związane z określonym rozumieniem bytu. Inaczej jawi się problematyka a. w nurcie klasycznej filozofii bytu, a inaczej w nurtach subiektywistycznych, w których przedmiotem analiz jest system idei-pojęć (system znakowy), jeszcze inaczej w systemie znakowym naszego języka. Dlatego rozumienie problematyki a. przez poszczególnych autorów nie może być oderwane od generalnego rozumienia przedmiotu filozoficznych dociekań. Bliższe poznanie różnorodnych sformułowań należy umieścić w kontekście przedmiotu, metody i użycia odpowiedniego języka, którym wyraża się różne relacje syntaktyczne, semantyczne i pragmatyczne. Przedmiot, metoda, język krzyżują się i wyznaczają odpowiednie rozumienie problematyki a. — zarówno w dziedzinie bytowania realnego, w dziedzinie form poznania, ich zastosowania w orzekaniu i, wreszcie, w dziedzinie heurezy pojęć (tzn. odpowiedniej formy wnioskowania) — zarówno w poznaniu przednaukowym, jak i w rozmaitych obszarach nauk.

Platon jako pierwszy posłużył się filozoficznym rozumieniem a. w *Timajosie* i w *Państwie*, używając tego pojęcia do: a) oznaczenia relacji między różnymi rodzajami wiedzy i sferami rzeczywistości; b) oznaczenia zachowania matematycznych relacji między kosmicznymi elementami; c) oznaczenia podobieństwa w funkcjach wykonywanych przez dwie rzeczy.

Platon, w opisie Najwyższego Dobra, nie określa samego dobra wprost, lecz posługuje się a.: czym jest dobro w świecie myśli i przedmiotów myśli, tym jest słońce w świecie widzialnym w stosunku do wzroku i jego przedmiotów. Słońce jest źródłem światła, dobro jest źródłem prawdy i wiedzy, ale ani słońce nie utożsamia się ze światłem, ani dobro z prawdą i wiedzą; są one wyższe niż ich skutki. A. świata i dobra wskazuje na słońce, jako na przyczynę jawienia się jednostkowych rzeczy i wiedzy o nich (δόξα [doksą]), oraz na dobro, jako przyczynę bytów inteligibilnych i wiedzy o nich (ἐπιστήμη [episteme]). Uwypukla to podobieństwo relacji między formami rzeczy a formami wiedzy. Rozumowanie to stało się bazą dla teorii analogicznego poznania Boga, gdyż koncepcja dobra jako źródła wytwarzającego skutki podobne do siebie, lecz zarazem różne, znalazła wyraz w neoplatońskiej teorii emanacji oraz w koncepcji Boga i pochodnego odeń stworzenia. Arystoteles w swych licznych pismach filozoficznych

(*Analityki wtóre, Etyka nikomachejska, Metafizyka, Polityka, Fizyka, Kategorie*) używa terminu *a.* do określenia więzi bytowych i poznawczych. *A.* służy mu też do przeprowadzenia swoistych systematyzacji w dziedzinie bytowania i poznania.

Arystoteles rozróżnia wiele typów *a.*: *a.* bytową (*παρὰ γένος* [*pará genos*]), *a.* atrybucji (*πρὸς ἓν* [*pros hen*]) i (*ἐφ' ἑνός* [*eph' henós*]), *a.* proporcjonalności matematycznej (izomorfię) oraz, do pewnego stopnia, *a.* metaforyczną

A. bytowa występuje wśród bytów podlegających orzekaniu analogicznemu oraz homonimicznemu. Warunkiem *a.* „*para genos*” jest istnienie wspólnego podłoża dla porównania różnych numerycznie i substancjalnie bytów, np. konkrety podległe jednoznaczniemu orzekaniu są w bytowaniu analogiczne (człowiek i konkretni ludzie). Zasadniczym typem *a.*, wskazanym przez Arystotelesa, jest *a.* stosunków złożonych, czyli *a.* proporcjonalności, zaczerpnięta z proporcji matematycznych i będąca, w rzeczy samej, izomorfią, lub, w niektórych wypadkach — metaforą. Ważną rolę w dostrzeżeniu jedności rzeczywistości pełni *a.* atrybucji (*ἐφ' ἑνός* [*eph' henós*], *πρὸς ἓν* [*pros hen*]), w której analogatem głównym jest substancja, zaś analogaty mniejsze są w bytowaniu i rozumieniu odniesione do substancji. Analogiczna jedność jest ogólniejsza od jedności gatunkowej i rodzajowej, i dlatego jest ona wyrazem jedności rzeczywistości.

Epikur wiąże *a.* z indukcją, poprzez którą świadomie wypracowujemy pojęcia. *A.* ujmuje przyporządkowanie elementów przygodnych w jedno, stanowiąc sposób ujęcia mnogości, tworzącej odpowiednią jedność, stąd wyakcentowanie u Epikura *a.* poznania.

Plotyn, rozpatrując w trzeciej enneadzie zagadnienie opatrności, stawia problem przewidywania rzeczy przyszłych na podstawie *a.* Nie ma bowiem w świecie rzeczy odosobnionych, lecz istnieje prawo podobieństwa, na skutek czego widząc rzecz jedną, można mówić o drugiej, której wprawdzie się nie dostrzega, ale która już jest lub zaistnieje w przyszłości, gdyż wszystko jest ogarnięte *a.*

Porfiriusz pojmuje *a.* nie jako sposób bytowania rzeczy, ale jako swoisty sposób orzekania, a więc stosunku poznania do rzeczywistości. Tak rozumiana *a.* umieszcza w dziedzinie ekwiwokacji, lecz nie ekwiwokacji przypadkowej (czyli ekwiwokacji ścisłej), lecz „ekwiwokacji z rozmysłu”.

Awerroes, komentując IV księgę *Metafizyki* Arystotelesa, uściślił *a.* „*ab uno*” — „*ad unum*”, ustalając związek pomiędzy analogatem głównym analogii atrybucji a jej analogatami mniejszymi, wg koncepcji czterech przyczyn: sprawcy-skutku, celu-środków, podmiotu-właściwości, formy- znakowych odzorowań.

Tomasz z Akwinu nawiązał do koncepcji *a.* orzekania, jako pośredniego pomiędzy jednoznacznością, gdzie występuje wspólna nazwa i wspólna treść w orzekaniu, i wieloznacznością, gdzie przy wspólnej nazwie treść jest różnorodna. W *a.*, przy nazwie wspólnej występuje analogiczna treść jako zasadniczo różna, a tylko w niektórych proporcjach ta sama (*De Principiis Naturae*).

Już w *Komentarzu do Sentencji* (I, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1) zwraca uwagę na analogiczność samej *a.*, która może wysepować jako: „*secundum intentionem*” — różne formy analogicznego orzekania; „*secundum esse*” — różne formy bytowania analogicznego; „*secundum intentionem et secundum esse*” — jako różne

formy a. proporcjonalności. W ramach tych trzech dziedzin a. można prześledzić w pismach Tomasza bardziej szczegółowe określenia różnych dziedzin a.

J. Duns Szkot w swoich pismach logicznych (*Quaestiones in librum praedicatorum*, q. 4; *Quaestiones in libros Elenchorum*, q. 15 i 16) przyjmuje a. orzekania jako pośrednią pomiędzy jednoznacznością a wieloznacznością, z tym że akcentuje tu momenty „pierwszeństwa” i „wtórności”. A. proporcjonalności uważa za swoistą wieloznaczność. W pracach późniejszych (*Opus Oxoniense* oraz *Reportata Parisiensia*) widzi w a. niebezpieczeństwo grożące jedności metafizycznego poznania. A. nie daje jednoznacznego pojęcia ujmującego istotę rzeczy, lecz tworzy pojęcie zawierające w sobie różne treści i mówi o jednym elemencie poprzez drugi, a przez to niszczy jedność pojęć i, w konsekwencji, jedność poznania, obalając metafizykę jako naukę. W szkotowskiej koncepcji bytu, określanego przez pojęcie, nie ma miejsca na analogię, bo ta jest źródłem wieloznaczności i przez to prowadzi do przekreślenia wszelkiego poznania.

F. Suarez, będący pod wpływem koncepcji i św. Tomasza, i Duns Szkota, a także Kajetana (*De nominum analogia*), wyakcentował a. atrybucji, jako zasadniczą dla rozumienia a. Samą zaś a. atrybucji pojął jako „czysto zewnętrzną” (*pura seu formalis*), gdzie treść weryfikuje się tylko w naczelnym analogacie; oraz jako a. atrybucji „wirtualną”, czyli zmieszaną, gdzie analogiczne treści są udziałem analogatów mniejszych (*Disputationes metaphysicae*, disp. 28, sect. 3). Jedynie drugi typ a. może się stać narzędziem poznawczym, zwł. na terenie metafizyki.

A. proporcjonalności wg Suareza zawiera w sobie metaforę, i dlatego jest niewiele przydatna w filozofii. Wpływ Suareza na późniejszych scholastyków okazał się dominujący do tego stopnia, że na ogół powtarzano tylko sformułowania Suareza, nie wnosząc nic nowego w rozwinięcie rozumienia a.

U nowożytnych autorów niescholastycznych problematyka a., pojmowana w duchu filozofii klasycznej, zasadniczo nie stanowiła przedmiotu analiz. Kant w *Krytyce czystego rozumu* zwraca uwagę na trojakić użycie a.: w matematyce, filozofii i logice. W matematyce ilościowe proporcje dostarczają zdeterminowanego poznania. W filozofii a. domaga się czterech członów proporcji; w przypadku trzech członów znanych i nieznanego członu czwartego, jawi się przyporządkowanie do niego, co gwarantuje możliwość jego poznania. W logice a. jawi się w trojakim aspekcie: sposobu wyciągania wniosków na drodze indukcji; sposobu systematyzowania pojęć ze względu na podobieństwo; jako narzędzie w samym zdobywaniu pojęć.

J. S. Mill używa terminu „analogia” w trzech różnych znaczeniach: a) jako sposobu posługiwania się nazwą pośrednią między jednoznacznością i wieloznacznością; b) jako odmianą relacji podobieństwa pomiędzy dwoma stosunkami; c) jako specjalnym typem rozumowania.

F. Brentano, obeznany z filozofią arystotelesowską i scholastyczną, uważa analogię w orzekaniu za odmianę nazw różnoznaczących, jako proporcji, czyli podobieństwa relacji, w jakie ujęte zostają fakty z dziedziny filozoficznej i psychicznej; a. jest w tym przypadku wnioskowaniem opartym na proporcjach, doprowadzającym do prawdopodobieństwa. Od scholastyki zapożyczył Brentano nazwę i ogólną konstrukcję a. Ulegając wpływowi Hume’a położył nacisk na podobieństwo jako na istotny element a. Od Milla zapożyczył element hipote-

zy, a wnioskowi przypisując walor tylko prawdopodobny, uległ wpływom obu angielskich empiryków.

W XX w. problematyka a. w dziedzinie filozofii i teologii stała się popularna, dyskutowana, a opracowana przez wielu wybitnych myślicieli głównie w neoscholastycznym i tomistycznym nurcie filozofii.

Bibliografia: W. Biegański, *Wnioskowanie z a.*, Lw 1909; S. Ramirez, *De a. secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, Ma 1922; G. M. Manser, *Die analoge Erkenntnis Gottes*, DTh 6 (1928), 385–403; 7 (1929), 3–29, 322–346, 373–398; M. T. Penido, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, P 1931; E. Przywara, *A. entis*, Mn 1932; A. Goergen, *Die Lehre von der A. nach Kardinal Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin*, Mn 1933; N. J. Balthasar, *L'abstraction métaphysique et l'analogie des êtres dans l'être*, Lv 1935; J. B. Lotz, *A. und Chiffre*, Scholastik 15 (1940), 39–56; J. F. Anderson, *Mathematical and Metaphysical A. in Saint Thomas*, Theology 3 (1941), 564–579; G. B. Phelan, *Saint Thomas and A.*, Milwaukee 1941, 1948³; W. Byles, *The A. of Being*, NSchol 16 (1942), 331–364; A. Gazzana, *L'a. in S. Tommaso e nel Gaetano*, Gr 24 (1943), 367–383; J. Hellin, *La a. del ser y el concimiento de Dios en Suárez*, Ma 1947; J. F. Anderson, *The Basic of Metaphysical A.*, Downside Review 66 (1948), 38–47; I. M. Bocheński, *On Analogy*, Thom 11 (1948), 424–447; tenże, *Wstęp do teorii a.*, RF 1 (1948), 64–83; E. Platzeck, *De conceptu a. respectu univocationis*, Anton 23 (1948), 71–132; M. Dorolle, *Le raisonnement par a.*, P 1949; A. P. Garcia, *La a. del ser*, La ciencia tomista 76 (1949), 607–625; A. Gigon, *De analogia*, Fr 1949; E. L. Mascall, *Existence and A. A Sequel to „He Who Is“*, Lo 1949; J. F. Anderson, *The Meaning of the Term A. in Platonic Philosophy*, RMet 4 (1950), 11–472; E. Coreth, *Dialektik und A. des Seins. Zum Seinsproblem bei Hegel und in der Scholastik*, Scholastik 26 (1951), 57–86; A. MacIntyre, *A. in Metaphysics*, Downside Review 69 (1951), 45–61; E. Platzeck, *De infinito secundum metaphysicam theologiam affirmativam necnon negativam respectu a. entis*, Anton 28 (1953), 219–232; S. Ramírez, *En torno a un famoso texto de santo Tomás sobre la a.*, Sapientia 8 (1953), 166–192; R. Boyle, *The Nature of Metaphor*, The Modern Schoolman 31 (1954), 254–280; H. Schwartz, *A. in St. Thomas and Cajetan*, NSchol 28 (1954), 127–144; J. Zaragüeta, *La a. en la denominación de los seres esenciales*, Revista de Filosofía 4 (1954), 9–49; E. Platzeck, *Von der A. zum Syllogismus*, Pa 1954; S. Maurer, *St. Thomas and the A. of Genus*, NSchol 29 (1955), 127–144; E. Platzeck, *Adnotationes ad historiam conceptus a.*, Anton 30 (1955), 503–514; I. M. Bocheński, *Gedanken zur mathematisch-logischen Analyse der A.*, Studium Generale 9 (1956), 121–125; J. O. Woodbridge, *A. and the Problem of God's Personality*, Parkville 1956; T. M. Flanigan, *The Use of A. in the „Summa Contra Gentiles“*, The Modern Schoolman 35 (1957–1958), 21–37; G. P. Klubertanz, *The Problem of the A. of Being*, RMet 10 (1957), 553–579; M. A. Krapiec, *O rehabilitację a. bytowej*, RF 5 (1957) z. 4, 103–119; R. Mac Inerny, *The Logic of A.*, NSchol 31 (1957), 149–171; R. J. Masielle, *The A. of Proportion According to the Metaphysics of St. Thomas*, Modern Schoolman 35 (1957–1958), 91–105; J. B. Mondin, *Triplice analisi dell' a. e suo uso in teologia*, DTh(P) 60 (1957), 411–421; B. Bejze, *Zastosowanie a. w dowodzeniu istnienia Boga*, RF 6 (1958) z. 1, 149–173; Krapiec Dz I; G. P. Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on A. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Ch 1960; Y. R. Simon, *On Order in Analogical Sets*, NSchol 34 (1960), 1–42; R. Mac Inerny, *The Logic of A. An Interpretation of St. Thomas*, Hg 1961; B. Bejze, *A. proporcjonalności i jej odmiany*, RF 10 (1962) z. 1, 105–118; I. Dąbska, *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, To 1962; B. Bejze, *A. w metafizycznym poznaniu Boga*, RF 11 (1963) z. 1, 41–53; J. Herbut, *O formalnym ujęciu a. transcendentalnej*, RF 11 (1963) z. 1, 24–40; *L'analogie en tant que méthode de connaissance. Symposium*, Dialectica 17 (1963), 111–295; H. M. Robillard, *De l'analogie et du concept d'être*, Mo 1963; A. M. Sweet, *A Semantic Explication of Metaphysical A.*, PPR 23 (1963), 595–604; B. Montagnes, *La doctrine l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, Lv 1963; E. Jüngel, *Zum Ursprung der A. bei Parmenides und Heraklit*, B 1964; G. Siewerth, *Die A. des Seienden*, Einsiedeln 1965; F. Marty, *A. et degrés d'être*, ArPh 28 (1965), 163–180; A. P. Garcia, *La a. del ente*, Convivium 21 (1966), 161–172; J. Herbut, *Kilka uwag o definicji a.*, RF 14 (1966) z. 1, 115–125; G. E. R. Lloyd, *Polarity and A. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, C 1966; J. Herbut, *W sprawie a. opartej na relacjach kategorialnych*, SPCh 3 (1967) z. 1, 264–275; B. von Brandenstein, *Vom Wesen und Wert der A. des Seins*, Wissenschaft und Weisheit 31 (1968), 198–204; R. Mac Inerny, *Studies in A.*, Hg 1968; B. Thum, *A. entis in einer Theorie der Objektivierung*, w: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 2–9 September 1968*, W 1968, III 519–527; L. B. Puntej, *A. und Geschichtlichkeit*, I, Fre 1969; V. Agosti, *A. e logica*,

I, *Giornale di metafisica* 25 (1970), 157–184; tenże, *A. e ontologia*, II, *Giornale di metafisica* 25 (1970), 398–429; J. C. Cahalan, *A. and the Discrepute of Metaphysics*, *Thom* 34 (1970), 387–422; R. E. Meagher, *Thomas Aquinas and A.*, *Thom* 34 (1970), 230–253; J. F. Harris, *The Epistemic Status of Analogical Language*, *International Journal for Philosophy of Religion* 1 (1970), 211–219; W. Ławniczak, *Rekonstrukcja pojęcia a., zakładanego przez tradycyjne koncepcje rozumienia przez a.*, *RuF* 28 (1970) z. 1–2, 61–65; D. Burrell, *A. and Philosophical Language*, NH 1973; H. Palmer, *Analogy*, Lo 1973.

Mieczysław A. Krąpiec