

**METAFIZYCZNE POZNANIE** – filozoficzny ogląd wyjaśniający rzeczywistość, realizujący się w czworakiej formie: transcendentalizmu, kategorii, przyczyn i analogii.

OBIEKTYWNOŚĆ I SUBIEKTYWNOŚĆ POJĘĆ. Przypatrując się dziejom filozofii europejskiej, dostrzegamy jej niejednorodność. Powodem tej niejednorodności jest sam fakt poznania, w którym występuje podmiot poznający i przedmiot poznania. W akcie poznania podmiot i przedmiot zdają się stapiać w jedno, w postaci utworzonego rezultatu poznania, jakim jest pojęcie i system pojęć wyrażony w sądzie. Pozwoliło to już w starożytności gr. na sformułowanie Parmenidesowi tezy, że myśleć i to, co się myśli jest tym samym (ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα [tautón d'estí noín te kai hoúneken esti nóema], Diels-Kranz 18 B 8, 34). Stało się to dla Platona propozycją do zaakceptowania świadomości uniwersum idei jako rzeczywistej rzeczywistości, będącej strukturą koniecznych sensów, które miały zagwarantować niekonieczność rzeczy jednostkowych stanowiących przedmiot zmysłowego, labilnego, niekoniecznego poznania. Racją wartości ludzkiego poznania stał się świat idei, jawiących się w intelektualnym poznaniu. Ów typ intelektualnego poznania był, w jakiejś mierze, powodem wyakcentowania samoświadomości podmiotu jako stanu apercepcji towarzyszącej poznaniu lub związanej z poznaniem intelektualnym człowieka.

Arystoteles za pomocą koncepcji empiryzmu genetycznego („nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu”), usiłujący przewyciężyć stanowisko Platona dotyczące idei, nie do końca rozwiązał ten problem, gdyż potraktował abstrakcyjny, ogólny stan pojęcia jako formę ogólną, na wzór Platońskiej idei. Arabowie, zwł. Awicenna, podjęli tę myśl, mówiąc o niematerialnych formach i przekazali ją scholastyce chrześcijańskiej w sformułowanej przez Jana Dunska Szkota „warstwicznej” strukturze bytu („a specie specialissima ad genus generalissimum”), wyrażanej adekwatnie w jednoznacznym pojęciu bytu, które pozwoliło zamknąć rzeczywistość w kreatywnej świadomości człowieka. Jednostkowo istniejący konkret, byt rzeczywisty, jeśli nie mógł być ujęty w pojęciu, musiał być – jako rzecz sama w sobie – intelektualnie niepoznawalny, co wyraził później I. Kant.

Świadomościowe konstrukcje pojęć bytowych nie są jednak poznaniem konkretnej, jednostkowo istniejącej rzeczy. Trzeba bowiem ująć poznawczo

najpierw sam fakt istnienia bytu, jako czynnika konstytuującego rzeczywistość, albowiem świadomość, czytając sensory bytów, nie tworzy rzeczywistości realnie istniejącej. Rzeczywistość, jako przedmiot poznania wyjaśniającego, jest czytelna w czworaki sposób, konstytuując całokształt m. p., jak to ukazały dzieje filozofii: 1) rzeczywistość jako przedmiot filozoficznego poznania jest czytelna w aspekcie transcendentaliów, a nie jest rezultatem poznawczego apercepcyjnego transcendentalizmu; 2) rzeczywistość jawi się jako skategorializowany byt, a nie jako kategoria myślącego podmiotu; 3) rzeczywistość jest dostępna (dana) w bezpośrednim akcie poznania faktu istnienia konkretnego bytu, związanego z przyczynami jako racjami wykluczającymi sprzeczność bytowania, a nie jest produktem myśli emanującej z jedności wielość; 4) rzeczywistość jest mnoga (pluralistyczna), bytująca analogicznie, jest analogicznie poznawana, a nie jest ujmowana przez jednoznaczne myślenie, kończące się agnostyczną wieloznacznością.

Świat bytów istniejących realnie nie jest tym samym, co świat pojęć wykreowanych w myśleniu subiektywnej świadomości (zrodzonej ze spontanicznego poznania), albowiem spontaniczne poznanie bytów wyprzedza tzw. myślenie o rzeczach, jako operacji na sensach oderwanych od istnienia.

BYTOWA TRANSCENDENTALNOŚĆ. Rzeczywistość jest nam dana w konkretnym jednostkowym istnieniu. Byty są rzeczywiste dlatego, że istnieją. Oczywiście każda istniejąca rzecz ma także swoją konkretną treść (tego oto Adama, Ewy, Marii, Jana). Zarówno realne istnienie jakiegoś bytu, jak i treść konstytuują bytowość bytu; ale nie dlatego coś jest realnym bytem, że jest np. Ewą, bo również bytem realnym jest Anna, Jan. Gdyby bytowość bytu konstytuowała konkretna treść Ewy, to poza Ewą nie byłoby bytu, gdyż nie być Ewą, znaczyłoby nie być bytem. Tylko beztreściowe istnienie, proporcjonalne do treści jednostki, może konstytuować rzeczywisty byt. Bytem rzeczywistym jest więc cokolwiek zdeterminowane w swej treści, co realnie istnieje. Rzeczywistym bytem jest i Jan, i Maria, i koń, i krowa istniejące; bytem jest także istniejąca właściwość rzeczy – jej jakość, jej wielkość, jako istniejące; bytem jest też (niematerialne) pojęcie istniejące jako myśl. Człowiek realnie kontaktuje się z rzeczywistym światem-bytem przez konkretne istnienie danego bytu. Niedostrzeżenie istnienia jest niedostrzeżeniem bytu, albowiem fakt istnienia czegoś jest równoważny z samym faktem bycia. Bytem

istniejącym rzeczywiście jest istniejąca, konkretna, w sobie zdeterminowana treść jakiejś rzeczy. Otwiera się przed człowiekiem w aktach jego poznania rzeczywistość konkretnie istniejących bytów, materialnych, już to niematerialnych, już to substancjalnych, już to przypadłościowych. Koniecznym zwieńczeniem takiej rzeczywistości musi być byt istniejący sam z siebie i przez siebie: Istnienie jako Istnienie, od którego realnie pochodzi wszystko, co istnieje. Czyste Istnienie to Bóg.

Realnie istniejąca rzeczywistość jest dla ludzkiego poznania otwarta aż do granic Transcendencji – istnienia konstytuującego bytową rzeczywistość. Ukazuje się więc transcendentalność bytowa i związana z nią transcendentalność poznawcza oparta na transcendentalności aktu istnienia zarówno w bytowaniu, jak i w poznaniu. Rzeczywistość jest czytelna w aspekcie bytowania ukonstytuowanego przez realne istnienie konkretów, których konkretna treść organizuje się zawsze pod aktualnym, realnym aktem istnienia.

Mając na uwadze nietożsame składniki każdego bytu przygodnego, jakimi są istnienie i konkretnie zdeterminowana istota (pod aktualnym istnieniem), można dojrzeć ich bytową relacyjną tożsamość i zarazem ich specyficzną funkcję bytową i poznawczą. Funkcja bytowa stanowi gwarancję dla funkcji poznawczej, jako realny przedmiot poznania i kryterium jego prawdziwości.

Każda konkretna bytowa treść jest w sobie zdeterminowana jako konkretny, rzeczywisty byt. Będąc zdeterminowana wewnętrznie, nie jest wszechstronnie przez umysł ludzki poznawalna, chociaż stanowi dla intelektu podstawę informacji poznawczej – pod warunkiem, że stanie się proporcjonalnie dostosowana do poznawczego stanu intelektu. Znaczy to, że intelekt w odczytywaniu treści bytu może go dostosowywać do swoich możliwości, a więc może posłużyć się zmysłowopoznawczym wrażeniem, wyobrażeniem, ogólnie zarysowaną strukturą, nieujmującą wszystkich aspektów konkretnej istoty, której odczytywanie bywa aktualizowane coraz dokładniej przez wielu ludzi, chociaż nie ma możliwości adekwatnego odczytania, dostępnego jedynie dla intelektu Stwórcy danego bytu. Konkretnie bytowe treści są czytelne ze względu na ich istnienie proporcjonalne do aktualizowanej treści bytu. Ze względu na akt istnienia konstytuującego rzeczywistość, treść bytu jest jednym i tym samym bytem. Tożsamość ta,

zachodząca ze względu na istnienie, jest relacyjna, a przez to analogiczna. Analogiczność dotyczy sposobu bytowania każdej realnej rzeczy, ze względu na nietożsamość bytowych elementów: istoty – treści i jej istnienia. Akt istnienia treści konstituuje bytową jedność, która nie jest czymś niezłożonym, prostym, lecz stanowi bytową tożsamość i analogiczną jedność bytu.

Konkretnie istniejący, analogicznie tożsamy byt, w swej treści czytelny dla intelektu i stanowiący podstawę racjonalności, jest nazywany bytem inteligibilnym, ze względu na to, że jego racjonalna treść jest pochodna od intelektu, ale nie ludzkiego (poza dziełami sztuki) lecz Intelaktu Boga. Byt, nie mając w sobie racji swej realności, nie ma przez to bytowej racji swej inteligibilności. Jest ona dana wraz z bytowaniem od tego samego źródła, od którego jest pochodne istnienie bytu, a więc od Absolutu, który jest Intelaktem. Myśl Boga wprowadza w stwarzane byty inteligibilność, którą można do pewnego stopnia intelektualnie odczytać jako racjonalny porządek rzeczy. To racjonalna myśl zawarta w istniejącym bycie jest prawdą – tożsamą z bytem. Również istniejący racjonalnie byt swe konkretne uposażenie, swe bogactwo zawiera w sobie przez otrzymane istnienie. Stąd byt jest dobrem w takiej mierze, w jakiej jest bytem realnie istniejącym. Bytowość dobra inteligibilnie bogata jest dziełem miłości, czyli darowania bytowego istnienia i dlatego może wzbudzić pożądanie i chęć (miłość) zjednoczenia się z nim przez właściwe dla każdego bytu działanie, które wiąże podmiot z bytem jako dobrem. Albowiem dobro jest tym, co wzbudza pożądanie-chcenie po ujrzeniu go jako prawdy, co konstituuje transcendentalne piękno bytu. Ujrzana bytowa prawda, budząc upodobanie, podnosi ludzki podmiot do zachwycenia się pięknem bytu. Dlatego wszelkie działanie człowieka odtąd będzie związane z realizowaniem piękna w swych dziełach i w swoim życiu.

Rzeczywistość realnie istniejącego świata jawi się więc w podstawowym filozoficznym poznaniu jako transcendentalna w swym bytowaniu, a więc jako bytująca pod aktualnym istnieniem, proporcjonalnym do każdej rzeczy. Istnienie to, konstituujące byt, aktualizuje jakąś zdeterminowaną treść, o ile ona aktualnie istnieje, będąc w tym bytowaniu tożsama jako konkretna istota pod jej aktualnym istnieniem. Tożsamość bytowa jest analogiczna (istotnie różna, a podobnie proporcjonalna) i analogiczne są wszystkie przejawy transcendentalności bytowej, jakimi są: byt, rzecz, jedno, coś-odrębność,

prawda, dobro, piękno. Taka rzeczywistość w stosunku do człowieka jest otwarta i przez to czytelna, gdyż wiąże go z rzeczami realnie istniejącymi, które zapewniają poznawczą racjonalność i wolność życia osobowego.

Ogląd rzeczywistości jako realnie istniejącej, analogicznie jednej, inteligibilnej, dobrej, bytowo pięknej generuje w porządku poznawczym stan ludzkiej racjonalności w postaci naczelných pierwszych zasad racjonalnego i sprawdzalnego poznania. Poznawczym wyrazem bytu realnie istniejącego jako zdeterminowanej jakiejś rzeczy jest zasada tożsamości: byt jest sobą (byt jest bytem). Takie odczytanie bytu w postaci sformułowanej zasady może powstać w następstwie poznania sensu bycia, a więc tego, że bytem jest to, co istnieje jednostkowo, konkretnie, realnie, jako zdeterminowana w sobie (pod aktualnym istnieniem) treść.

Epistemicznym (poznawczym) wyrazem transcendentalnej jedności jest zasada niesprzeczności, wykluczająca tożsamość bytu i niebytu: „niepodobna zarazem być i nie-być” (w sensie: istnieć i nie-istnieć). Istnienie bytu jest racją zorganizowania konkretnej treści, którą można rozpoznać i oznaczyć w naszym poznaniu odpowiednim mianem, wskazującym na to, że byt istnieje (jest realny) i różni się od bytu drugiego. „Τὸ ὄνομα σημαίνει ἓν” [to ónoma semáinei hen] – „nazwa oznacza coś jednego”, a bez oznaczenia w poznaniu jakąś nazwą, nie dokonuje się poznanie czegoś, „że jest” i „że jest w sobie tożsame i odróżnione od czegoś drugiego”.

Zasadę niesprzeczności uzupełnia zasada wyłącznego środka, wskazująca, że pomiędzy bytem (tym, co istnieje) a niebytem (tym, co nie istnieje) nie ma czegoś pośredniego, co zarazem istnieje i nie istnieje. Cokolwiek istnieje poza oznaczonym bytem, jest bytem drugim. Jest to ugruntowanie bytowego pluralizmu, albowiem byt drugi istnieje i ma w sobie zdeterminowaną treść rzeczową, jest w sobie niepodzielony i oddzielony od drugiego bytu.

Bytowa prawda jawi się jako zasada „racji bytu”, stanowiąca rdzeń racjonalności ludzkiego poznania. W dziejach filozofii przybrała ona postać naukotwórczego pytania: διὰ τί [diá ti] – dlaczego? Jeśli rzeczywistość jest mnoga, to jest przez to samo wewnętrznie złożona z wzajemnie warunkujących się czynników (korelatów) i zarazem jest poznawalna, czytelna, a przez to wskazująca na czynnik warunkujący i warunkowany bytowo w danym aspekcie bytowania. Bytowe transcendentalne dobro wskazuje na zasadę

celowości, stanowiącą rację realnego działania bytu, czyli dobro będące motywem zaistnienia realnego działania. Wreszcie piękno transcendentalne generuje zasadę „racji życia osobowego”, spełniającego się w prawdzie wyzwalającej upodobanie, co jest treścią życia bytu osobowego – rozumnego, spełniającego się w miłości, wolnego.

Transcendentalność bytu realnie istniejącego, otwierająca racjonalną przestrzeń ludzkiego poznania, jest przeciwstawna tzw. transcendentalizmowi Kanta, który usiłował dostrzec źródło ludzkiej racjonalności w samym podmiocie poznającym, „uzbrojonym” w kategoriyczne pojęcia – jako aprioryczne kategorie narzucające subiektywną racjonalność poznawanemu światu, danemu nam jako nieskoordynowane wrażenia poznawcze. To właśnie aprioryczne kategorie zmysłowe i rozumowe mają za zadanie nadanie porządku i czytelności tym wrażeniom. Obszar racjonalności poznawczej ma się zmieścić w polu świadomości. Zdaniem Kanta, trzeba powołać świat (dany we wrażeniach poznawczych) przed trybunał podmiotowości i udzielić światu tyle racjonalności, ile pochodzi od podmiotowej apercepcji. Podmiotowość poznająca stwarza transcendentalizm, stanowiący synonim swoistego kreacjonizmu racjonalnej przedmiotowości. Tylko bieda (właśc. – szczęście) z tym, że nie jest tym samym przedmiotowość, co rzeczywistość. Jest bowiem w ludzkim poznaniu wiele utworzonych przedmiotów bzdurnych, ale nie ma „bzdurnej” rzeczywistości, która będąc istniejącym bytem, jest przez to samo prawdą, dobrem i pięknem. Sam przedmiot poznania może być skonstruowany błędnie (choć z uprzednio ujętej z rzeczywistości treści realnej) przez „chorą” myśl poznającego. Dlatego przedmiotowość i tzw. obiektywność poznania, wyakcentowana przez E. Husserla w postkantowskiej fenomenologii, nie utożsamia się z realizmem i nie znosi opozycji: realizm – idealizm, lecz pozostaje w zamkniętym kole subiektywizmu kantowskiego. Podobnie ma się rzecz z innymi odłamami postkantyzmu i poznawczego subiektywnego transcendentalizmu (J. G. Fichte, F. W. J. von Schelling, G. W. F. Hegel, M. Heidegger).

Tak pojawiły się w dziejach filozoficznej myśli 2 wielkie sposoby wszechogarniającego, całościowego poznania i wyjaśniania całokształtu rzeczywistości: transcendentalność bytowo poznawcza i subiektywny transcendentalizm poznawczy. Pierwszy dotyczy realnie istniejącego świata

rzeczy i osób jako ostatecznie pochodnego w stwarzaniu przez myśl Boga; drugi jawi się jako daremny wysiłek ukonstytuowania w obszarze tzw. apercepcyjnej świadomości przedmiotów racjonalności poznawczej i ukazania podmiotu poznającego jako twórcę-kreatora przedmiotów poznania. Jest to jednak twórca bezsilny, albowiem niezdolny i niewładny stworzyć realnie istniejące przedmioty, stanowiące świat realnie istniejący. Stwarzając tzw. przedmiotowość poznania pozostaje nadal w obszarze bezsilnej świadomości, albowiem siła poznawcza ludzkiej świadomości pochodzi od realnie istniejących bytów, a nie jest czymś danym uprzednio, „apercepcyjnie”, nie jest twórcza w stosunku do aktów ludzkiego poznania. Obszar świadomości tworzy się w człowieku przez akty poznania. Pierwotnie człowiek w swym poznaniu jest niezapisaną tablicą, jak mówił Arystoteles. Świadomie buduje się wraz i przez akty poznania ludzkiego, a nie na jakiejś apercepcji jako aktualnego stanu świadomości. Jest tylko realna możliwość poznania zmysłowego i intelektualnego.

KATEGORIE BYTU. Zetknięcie się człowieka z rzeczami budzi chęć ich poznania. Filozofowie w starożytnej Grecji usiłowali uporządkować swe poznanie przez dostrzeżenie podstawowych i pochodnych, zależnych sposobów bytowania. Świadkiem tego jest Arystoteles, który w swej *Metafizyce* napisał: „byt pojmuje się wprawdzie różnorodnie, ale zawsze w relacji do jednej zasady. Jedne mianowicie rzeczy nazywają się bytami, gdyż są to substancje, a wszystko inne dlatego, że są to determinacje substancji albo procesy prowadzące do substancji, jej zniszczenie lub brak, albo jakości substancji, albo to co wytwarza czy sprawia ją bądź też coś pojętego w relacji do niej, a wreszcie negacje czegoś z nich lub samej substancji” (1003 b 5–10). Różne sposoby bytowania nazwał kategoriami; tej samej nazwy użył do sposobów orzekania o realnym bycie, mając na uwadze charakter ludzkiego poznania jako swoiste „obrazowo-znakowe” ujęcie bytu. Dlatego w swym dziele logicznym *Kategorie* (rozdz. IV) wymienił 10 orzeczników-kategorii, przez które można wyodrębnić w rzeczywistości i w orzekaniu sensownie użyć na oznaczenie zasadniczych sposobów bytowania, które wskazują albo na substancję, albo na jej różne przymioty-właściwości, takie jak: ile, jakie, w stosunku do, gdzie, kiedy, ułożenie, działanie, doznawanie, mienie. „Kanon kategorii Arystotelesa – pisze słusznie A. Maryniarczyk – nie jest wynikiem

dedukcji ani rezultatem analizy składni języka czy sposobów orzekania, lecz jest odczytaniem sposobów bytowania rzeczy jednostkowych i zmiennych danych nam w doświadczeniu empirycznym” (*Kategorie*, PEF V 541).

Wskazane przez Arystotelesa sposoby bytowania stanowią rzetelną podstawę do uniknięcia – w filozoficznym wyjaśnianiu rzeczywistości – błędów, które niesie ze sobą skrajny mobilizm (np. w wydaniu Heraklita), jak też skrajny statyzm bytowy (związany ze stanowiskiem Parmenidesa). Przejawy mobilizmu są zasadniczo osadzone na funkcjach przypadłości, które, jako emanaty bytu substancjalnego, są dla dobra samej substancji. Z drugiej strony pomysły skrajnego statyzmu, przypisywane – zwł. w czasach nowożytnych – tzw. niezmiennej substancji, są złym odczytaniem Arystotelesowskiej teorii substancji, która jest racją tożsamości, ale zarazem będąc złożona z czynników potencjalno-aktualnych (materii i formy), wskazuje na bytowy dynamizm przyrody.

Arystotelesowskie kategorie, przyjęte w dziejach filozofii przez różne kierunki filozoficzne, wskazują na więź poznania z bytowaniem, albowiem procesy poznawcze orzekania nie są oderwane od rzeczywistości, lecz są przyporządkowane ukazaniu bytowego realizmu, który zawiera w sobie i konieczność, i niekonieczność. „Fakt ten znajduje odbicie w sformułowaniu językowym opisującym owe kategorie – nie są one ujęte w formie terminów abstrakcyjnych, typu: substancjalność, jakość, ilość, umiejscowienie, uczasowienie, lecz w formie przedmiotowych opisów (lub pytań), które dotyczą stanów rzeczy, typu: coś jest czymś (substancja), coś jest jakieś (jakie?), czegoś jest ileś (ile?), coś jest z kimś-czymś (z kim? z czym?), coś działa jakoś (jak działa?), coś doznaje czegoś (czego doznaje?), coś jest gdzieś (gdzie?), coś jest kiedyś (kiedy?), coś (ktoś) coś posiada (co posiada?), coś ma się jakoś (jak się ma?). Te właśnie cechy rzeczy, ujęte w intuicji intelektualnej i opisane w odpowiednich terminach, stanowią orzeczniki, będące podstawą orzekania prawdziwościowego, jak i składni gramatycznej języka” (tamże, 542).

Przedstawione pytania dotyczące uwarunkowań bytowania dadzą się sprowadzić do pytania: dlaczego? Pytanie to spontanicznie dorośli i dzieci stawiają sobie i innym, gdy coś nie jest oczywiście zrozumiałe, gdy są jakieś ukryte czynniki, uniemożliwiające zrozumienie stanu rzeczy. Pytanie



„dlaczego?” jest związane ze zrozumieniem rzeczy poznawanej. Byt jawiący się w naszym poznaniu jako niezrozumiały, nie jest czymś prostym i niezłożonym, czymś „jednocechowym”, lecz jawi się jako wielokrotnie złożony, jako swoista wiązka różnych czynników, które są w relacjach wzajemnych do siebie. Wiąż tych relacji nie jest od razu widoczna w spontanicznym poznaniu. Trzeba dociekliwości poznawczej, by ustalić, które relacje korelatów składających się na rzecz poznawaną są korelatami warunkującymi, a które są warunkowane; słowem, trzeba ustalić racje bytu pośród korelatów rzeczy realnie istniejącej i podległej poznaniu rozumiejącemu. Występują w naszym spontanicznym poznaniu bytu realnie istniejącego jakieś racje-czynniki – jakieś „to, co” jest czymś uzależniającym i czymś uzależnianym w bytującej rzeczy. Właśnie Arystotelesowskie kategorie bytowe wskazują na takie racje, dla których byt samodzielnie bytujący – substancja – jest taka, a nie inna. Byt bowiem posiada w sobie czynniki „organizujące” i „organizowane” jego bytową treść.

Pytając o „dlaczego?” jakiejś rzeczy, by to w sobie zinterioryzować, a przez to utworzyć, w miarę naszych możliwości – znak tej rzeczy, wyrażamy go (wewnętrznie poczęty znak-słowo) w naturalnym języku, właśnie w formie którejś bytowej kategorii: substancji, relacji, jakości, ilości, miejsca, czasu itp. Kategorie bytowe stają się przez to kategoriami naszego poznawczego orzekania o rzeczy. Właśnie kategorie Arystotelesa stały się, jak o tym świadczy historia myśli filozoficznej, narzędziem poznawczego rozumienia świata i racjonalności naszej myśli komunikowanej drugiemu w naturalnym, zintegrowanym języku. W świetle bytowych kategorii wyrażanych w języku naturalnym możemy w filozofii i za jej pomocą zrozumieć otaczającą nas rzeczywistość.

We wskazywaniu racji „dlaczego?” dla jakiejś rzeczy, najpierw szukamy czynnika wewnątrz bytowej struktury. Jeśli jednak rzecz (lub jej działanie) staje się w jakimś ważnym aspekcie niewyjaśnialna przez czynniki wewnętrzne tej rzeczy, wówczas jesteśmy zmuszeni (w wyjaśnianiu filozoficznym, rozumiejącym) sięgnąć do czynnika zewnętrznego, będącego proporcjonalnym korelatem wyjaśniającym jakąś rzecz (działanie) poznawaną w sposób doniosły. Przykładem tego jest odwołanie się do przyczyn zewnętrznych: celu i sprawcy, bliskich i ostatecznych.

Kategorie bytowania i orzekania służą do uporządkowanego i zrozumiałego poznania rzeczywistości realnie istniejącej. Taką rolę spełniały w dziejach filozofii klasycznej, wyjaśniającej uniwersum świata bytów realnych.

W dziejach myśli filozoficznej pojawiły się też inne kategorie, mające organizować świat ludzkiej świadomości, będącej „światem znaków” naturalnych i umownych powstałych w procesie aktów poznawania bytu. Przewrotu w filozoficznym wyjaśnianiu dokonał Kartezjusz na tle metodycznego sceptycyzmu, który doprowadził go do przeświadczenia, że jedynie myślenie jest faktem niezaprzeczalnym, niepodlegającym powątpiewaniu. Myślenie jawi się w formie idei ducha – jako „res cogitans” i idei materii – jako rozciągłości (res extensa). Świat idei dany w świadomości stał się odtąd głównym przedmiotem filozoficznych analiz. Ale i ten świat trzeba poddać myśleniu krytycznemu. Tego dokonał Kant, po „obudzeniu się z dogmatycznej drzemki” Wolffiańskiego myślenia. Samo poznanie należy uczynić krytycznym. Jak to możliwe? Trzeba dany mi w poznaniu świat postawić przed trybunałem świadomości. Jaki to świat? Jest to świat moich wrażeń poznawczych. To bowiem, co poznaję, nie jest poza mną jako istniejący, niepoznawalny świat bytów. W poznaniu jawią się jedynie moje wrażenia poznawcze. Są chaotyczne, trzeba je uporządkować przez nadanie im racjonalności, czyli przez odzianie ich w aprioryczną racjonalność podmiotu, który dla zmysłowego poznania ma aprioryczną kategorię czasu i przestrzeni, a kategorie rozumu są pierwszymi i naczelnymi formami myślenia. W *Krytyce czystego rozumu* (B 106) dokonał Kant sztucznego wywodu dwunastu kategorii. „Oparł się tedy Kant na tradycyjnym w logice podziale sądów wedle jakości ilości i modalności, do którego dodał jeszcze podział wedle stosunku [...] doprowadził każdy podział do trzech członów i w ten sposób (nie bez sztuczności) doszedł do symetrycznej tablicy dwunastu rodzajów sądów i dwunastu odpowiadających im kategorii” (Tatarkiewicz HF II 171). Dla Kanta przedmiotem filozoficznego poznania przestały być rzeczy, a stało się poznanie rzeczy, uzależnienie przedmiotu od podmiotu, doświadczenia od apriorycznych pojęć. Filozofia Kanta to wytworzony przez podmiot świat „racjonalnych przedmiotów”, albowiem to mieściło się w poznaniu warunków poznania.

Swoistą odmianę myśli Kanta zaproponował Heidegger, dla którego ośrodkiem możliwości jawienia się – „bycia” rzeczy-sensu (Seiende) jest

podmiot człowieka (Dasein). Z punktu widzenia ludzkiego Dasein projektujemy bytowanie (docieramy do bycia rzeczy) dla nas: bycia narzędziem – Zu-Handen-Sein, współbycia – Mit-Sein, Sorge – trwogi, która się wyraża w akcie „Zum-Tode-Sein”. Wg Heideggera, uświadamia sobie człowiek, że tylko wtedy rzeczy wkraczają w bycie czymś, gdy twórcze Dasein uwięzi w „słowie” światło podtrzymujące rzeczy wewnątrz naszych horyzontów – świadomości. Taka filozofia to „Dichtung”, możliwa jedynie dzięki świadomości apriorycznej do „wytworzenia”, kreowania „sensów” – czyli tego, co Heidegger nazwał „rzeczą-Ding”, co suponuje Sein i Seiende, ale sensory są wyprowadzone z nicości-wyobraźni, by trwały w „słowie”. To wszystko jest grą na instrumencie Dasein. Kategorie nowożytnego subiektywizmu ogarniają tylko wytwory myślenia-znaki lub postulaty, takie jak: postęp, równość, braterstwo.

RZECZYWISTOŚĆ WIDZIANA W ŚWIETLE PRZYCZYN. Zainteresowanie poznawcze człowieka jest – jak twierdził Arystoteles – następstwem poznawczym zdziwienia, że „tak a tak rzeczy się mają” – ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν [...] εἰ οὕτως ἔχει [apó tou thaumázzein [...] ei hóutos échei] (*Met.*, 983 a 13). „Albowiem pod wpływem zdziwienia ludzie zarówno dziś oddają się filozofowaniu, jak i kiedyś zaczęli to czynić” (tamże, 982 b 13). Podobno Anaksymander z Miletu wyraził ów fakt dziwienia się w pytaniu: διὰ τί [diá ti] – dlaczego? Widząc rzeczywistość mnogą i złożoną, a przez to budzącą zdziwienie, wyrażamy to w spontanicznym pytaniu: dlaczego jest właśnie tak i co w tej mnogości i złożeniu – warunkuje co? Rozumienie rzeczywistości jest uwarunkowane dojrzeniem jakiejś racji, dla której istnieje taki właśnie stan rzeczy. A dojrzenie tej racji jest zrozumieniem poznawczym układu rzeczy, gdyż w dojrzanych relacjach dostrzegamy korelaty uzasadniające (i uzasadniane) „dziwną” rzeczywistość. Stąd pytanie „dlaczego?” jest prapytaniem budzącym poznawanie rzeczywistości, która nie od razu jest zrozumiała.

Znamiennie pisze o tym Arystoteles: „Jest więc jasne, że ta wiedza powinna polegać na poznaniu pierwszych przyczyn. Uważamy bowiem, że wtedy poznajemy jakąkolwiek rzecz, gdy sądzimy, że udaje się nam poznać jej pierwszą przyczynę. Przyczynę zaś rozumie się na cztery sposoby. Tak więc mówimy, że jedną z przyczyn jest substancja albo to, czym coś było i jest [istota], gdyż odpowiedź na pytanie »dlaczego...?« sprowadza się ostatecznie

do określenia rzeczy, a to, co jest pierwsze i dzięki czemu coś jest, to jest przyczyną i zasadą. Następnie przyczyną jest materia albo podłoże. Trzecią przyczyną jest to, co jest źródłem ruchu, a czwartą – przeciwną poprzedniej – to ze względu na co, czyli inaczej dobro, gdyż dobro jest celem wszelkiego stawania się i ruchu” (tamże, 983 a 24–32).

Pojawienie się wyjaśniania przez przyczyny dokonywało się powoli przez odkrywanie przyczynowania najpierw materialnego, później sprawczego, dalej formalnego i wreszcie celowego. Opisał to Stagiryta w I księdze *Metafizyki*, wskazując na autorów i racje uzasadniające funkcjonowanie danej przyczyny, jako swoistej zasady (początku-arché) mającej wyjaśnić zauważony stan rzeczy, budzący zdziwienie poznawcze. Wskazanie na którąś z przyczyn musiało spowodować konsekwencje odpowiednio modyfikujące całokształt filozoficznego wyjaśniania rzeczywistości – od materialistycznego monizmu myślicieli jońskich (Tales, Anaksymander, Anaksymenes), przez hylozoizm homojomeryczny Anaksagorasa, wskazującego na rozumną przyczynę sprawczą ruchu, i Platona akcentującego racjonalno-semantyczne „mimesis” idei, do czteroprzyczynowego (w tym szczególnie ukazania racji celu) wyjaśnienia Arystotelesa.

Przyczyny jawiły się jako racje ważnych stanów bytowych: tego, czym coś jest; tego, z czego coś jest; tego, że będąc w ruchu i zmianie ma swą przyczynę sprawczą i celową. Przyczynowe wyjaśnianie miało ukazać rację, dla której ostatecznie zachodzi zauważany stan bytu rzeczywistego. Poszczególne przyczyny badano bliżej w ich przyczynowaniu, tworząc metafizyczną teorię przyczynowania bytu. Teoria przyczyn wiązała się z koncepcją naukowego poznania. Subiektywna krytyka przyczynowania spowodowała upadek myśli teoretycznej na rzecz myśli pojetycznej.

Czy emanacjonizm? Jest czymś naturalnym poszukiwanie odpowiednich racji dla stających się i zmiennych bytów, stąd ciągle ponawiające się pytanie o przyczynę (powód, rację) dostrzeżonych faktów bytowych. Bez przyczyny czy racji uzasadniającej, rzecz jest niezrozumiała w podstawach swej zmienności. Pytania o rację budzi sama rzecz zmienna. A zatem w naszym spontanicznym poznawaniu świata rzeczy i osób nie jest tak, że mamy jakąś aprioryczną koncepcję przyczyny czy koncepcję apriorycznej racji bytu, jakiejś racji dostatecznej, którą a priori przykładamy do

obserwowanej rzeczy i którą to koncepcją jakby „mierzymy” samą rzecz. Arystotelesowskie doświadczenie świata realnie zmiennego znalazło wyjaśnienie w odkrywaniu przyczyn, które nie były uprzednio (apriorycznie) dane w spontanicznym poznawaniu otaczającej rzeczywistości.

To właśnie Platon – chociaż uznawał przyczyny – postawił koncepcję idei przed (a priori) spontanicznym poznaniem samej rzeczy, której doksalne poznanie wplótł w apriorycznie pojętą anamnezę, mającą świadczyć o uprzednim (przed narodzeniem się człowieka) istnieniu poznającej ludzkiej myśli. Tę myśl Platona kilka wieków później dopełnił i swoiście rozwinął Plotyn w swej wizji rzeczywistości emanowanej z Absolutu-Jedni-Dobra jako koniecznego źródła tej rzeczywistości. Wychodząc od analizy myśli, a nie od stwierdzającego, spontanicznego poznania faktów bytowych, uznał jako naturalne pierwszeństwo myśli przed rzeczą. W sferze czysto myślowej musiał uznać jako naturalne pierwszeństwo tego, co najpierwsze, a więc jakiegoś Absolutu, który jest bezwzględnie niezłożony, jest czymś najpierwszym, jakąś wszechdoskonałą Jednią będącą źródłem, z którego wypływają, jako z Dobra (bo „dobro jest wylewne”), stany rzeczywistości wielorako ustrukturalizowanej. Musiał zatem dokonać analizy relacji pomiędzy tym, czym jest Jedno-Absolut-Dobro, a tym, co jest wiele, jako pochodnym od Jedni. Musiał się zastanowić nad charakterem samej emanacji, będącej pochodnością wielości z jedności. Owa pochodność-emanacja miała być naturalna, niewymuszona, gdyż do natury dobra (tak pojętego) należy wylewność. Dobro musi się (siebie) udzielać, powodując bytową wielość, ale bez utraty pierwotnej jedności. Sam proces emanowania może przebiegać wg praw życia duchowego, doświadczany także przez ludzkiego ducha w tym, co nazywa się życiem duchowym człowieka. Absolut-Jednia-Dobro musi się sobie jakoś uświadomić (uprzytomnić), wyłaniając z siebie pierwszą Myśl-Umysł-Logos. Wyłoniony z Jedni-Dobra Umysł już ustanawia pierwsze zdwojenie – Diadę – w której jest nadal zawarta jedność, jako odzwierciedlenie Jedni w doskonałym obrazie Umysłu-Logosu. Zarazem jednak pojawia się wielość, ponieważ fakt jawienia się obrazu i charakter tego obrazu, będącego Logosem-Umysłem, wskazuje na to, że on jest siedliskiem i nośnikiem idei stanowiących drugi świat ducha, poza światem pierwszym, Absolutem. To właśnie Logos zwrócony ku Absolutowi jest potwierdzeniem jedności, zwrócony zaś ku

wyłanianemu „trzeciemu światu”, przez swe idee jawi się jako wielość. Sam Logos-Umysł jest podmiotem czystego myślenia Νόησις [Nóesis], jest sam w sobie inteligencją myślącą swój świat umysłowych przedmiotów (νοητά [noetá] – idee), które jakby istnieją w jednym punkcie, przenikając się nawzajem, są zarazem tożsame z podmiotem-Umysłem. Tak więc Umysł i jego świat myślanych przedmiotów jest zawsze równy ich wspólnej całości. Umysł ten zawsze ogląda Absolut w sobie jako doskonałościowo pełnym obrazie Absolutu, poznaje doskonale sam siebie i ma przez to najdoskonalszą prawdę i pełnię bytu. „W niecielesnej naturze umysłu i jego świata jedność góruje nad wielością. Więc można powiedzieć z pewnymi zastrzeżeniami, że Absolut stanowi »jedno« pierwsze, a umysł »jedno« drugie i już nie tak doskonałe, co pozostaje w związku z prawem emanacji. Jak Absolut kojarzy się wreszcie z Dobrem, tak z pięknem kojarzy się umysł, z pięknem i pełnią istnienia” (A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, 442). Wg Plotyna, im jakaś rzecz jest piękniejsza, tym intensywniej istnieje, a im jest brzydsza – istnieje tym słabiej.

Trzecia wyłoniona całość – dusza i jej świat – stanowią najniższe jedno, w którym bardzo wyraźnie występuje wielość, jaką stanowi sama dusza – πνεῦμα [pnéuma] kosmiczna i jej ciało. Dusza pozostaje w więzi z Logosem-umysłem i przez umysł z Absolutem, a ciało ciąży do materii i niebytu. Dusza ogląda Logos i mając w sobie obraz Logosu poznaje siebie i jakby przebywa w Logosie. Dusza w połączeniu z ciałem przestaje być jedną duszą i dzieli się na właściwą duszę – ψυχή [psyché] i tzw. naturę (φύσις [physis]) świata. A ciało świata składa się z nieprzebranego mnóstwa poszczególnych ciał. Skoro ciała te nie przenikają się wzajemnie, muszą stanowić wielość, która w tym świecie góruje nad jednością. Ale dusza wpatrując się w Umysł, zyskuje od niego siłę twórczą i mając w sobie wizerunek umysłu, poznaje sama siebie i jakby przebywa w Umyśle. Niecielesna dusza doznaje podwojenia. Naśladując umysł, tworzy sobie z własnego światła i oświeconej nim mrocznej materii – ciało, które jest pochodne z niższej duszy, wypromieniowanej z wyższej duszy zwierzęcej, stanowiącej naturę. „Natura jest duszą jakby uśpioną i tworzy swój świat na podobieństwo oddającego się sennym marzeniom człowieka, ale jej marzenia są tak potężne, iż przysługuje im byt obiektywny, byt właśnie cielesny [...]” (tamże, 444). Plotyn kładł nacisk na to, że naturę w porównaniu z duszą cechuje mrok nieświadomości. Dusza musi wyłonić z siebie niższą od

siebie „naturę”, by powstało ciało zmysłowe. Całokształt rzeczywistości stanowi więc troistość: świat zmysłów, świat umysłu i Absolut, co symbolizują 3 potężne bóstwa starożytnego politeizmu: Zeus (świat zmysłów), Kronos (świat umysłu) i Uranos (Absolut). Po Plotynie w różnych szkołach neoplatonizmu pojawiały się coraz bardziej szczegółowe teorie hipostaz, mających nazwy innych politeistycznych bóstw, jako synonimów sił natury. Politeizm zyskał więc w postaci powiązania z emanacjonistyczną koncepcją, co zwykło się powtarzać w późniejszych dziejach kultury, np. epoce renesansu, a współcześnie np. w postaci New Age.

System emanacjonistycznego wyjaśniania rzeczywistości nie wychodzi w swym wyjaśnianiu od spontanicznego poznania bytowych realnych faktów, lecz od apriorycznej myśli. Jest jednak istotna różnica w procesie poznania wyjaśniającego (a takim jest poznanie filozoficzne) pomiędzy charakterem spontanicznym aktów poznania dotyczących przedmiotów realnie istniejących a aktami myślenia zrodzonego (w normalnym biegu rzeczy) ze spontanicznego poznania, ale występującego w postaci utworzonych znaków poznawczych, jakimi są: wyobrażenia, pojęcia, sądy stanowiące przedmiot naszego już zreflektowanego poznania, będącego już myśleniem, przez odpowiednie układanie znaków naturalnych (pojęć, sądów) lub znaków umownych, jakimi są wyrażenia językowe. Myślenie – rozerwane z poznaniem spontanicznym i niekontrolowane aktami spontanicznego poznania jest, jak mawiali starożytni myśliciele, „fabułą” występującą w postaci twórczości literackiej oraz w postaci bajek i mitów. Utworzoną artystycznie fabułę możemy przykładać poznawczo do rzeczywistości. I w każdej takiej „fabule-micie” każde „myślenie” dane w fabule jest poznawczo pochodne od rzeczywistości. Dlatego nie ma nawet jakiejś „głupiej” teorii, która w niektórych partiach nie byłaby ilustracją rzeczywistości. Niemniej fabuła (mit) jako taka nie jest wyjaśnianiem prawdziwościowym, lecz jest artystyczną przeróbką informacyjnego (teoretycznego) poznania, tworząc konstrukcję artystyczną kierowaną jakąś „ideą twórczą” przyporządkowaną celom praktyczno-użytkowym, a nie poznaniu teoretyczno-prawdziwościowemu. Takimi konstrukcjami artystycznymi są konstrukcje propagandowe służące celom organizacji politycznych i partii.

Podobnie aprioryczną teorią jest emanacjonistyczna koncepcja rzeczywistości, którą proponuje się nakładać na rzeczywistość zmienną, nacechowaną jednością i wielością, aby urobić sobie pogląd o niesprzeczności jedności i wielości, gdy zastosujemy emanacjonistyczne koncepcje powstawania rzeczywistości. Emanacjonizm to teoria holistyczna, skonstruowana artystycznie w celu apriorycznego wyjaśniania rzeczywistości rzeczy i ludzi, przez zachowanie monizmu w jego gradualistycznej postaci, w której jest miejsce na Absolut, na Logos i na naturę świata zmysłów.

Emanacyjny obraz świata charakteryzuje się brakiem ontycznej prawdy, gdyż emanacja nie jest przyczyną utworzenia bytu, ale koniecznym procesem „rozciągnięcia” Absolutu w wyemanowane hipostazy, które, gdy są „duszami”, mogą docierać do jednorodnego z nim Absolutu w aktach ekstazy. Daje to ułudne poczucie boskości i wspólnoty z Absolutem, w następstwie mylnie i dowolnie przyjętego założenia bytowego monizmu, który nie przestaje być monizmem, gdy jest ubrany w szaty emanacjonistycznego gradualizmu. Stąd emanacjonizm zawsze był podstawą dla różnych sekt gnostyckich i prądów „nowego myślenia” (a nie poznania), jak np. New Age.

ANALOGIA BYTU – POZNANIA I JĘZYKA. Porfiriusz w komentarzu do *Kategorii* Arystotelesa, zastanawiając się nad sposobem orzekania poznawczo-logicznego, zwrócił uwagę na treść pojęć-orzeczników, która może być albo jednoznaczna, albo wieloznaczna. Ale są też ujmowane poznawczo treści pojęć, które nie są ani jedno, ani wieloznaczne. Nazwał je analogicznymi, a więc takimi, które przedstawiają treści pod pewnym względem tożsame, ale zasadniczo (substancjalnie) różne. Takie są następujące pojęcia: bytu, jedności, sprawiedliwości. Jedność i tożsamość tych treści jest jedynie w określonych proporcjach-relacjach, ale zasadniczo różna w desygnatach tych proporcji. Stąd ich treść bywa przedstawiana w relacjach: „po dwa”, „po trzy”, „po pięć” – stąd „ana-logia”. Poznawcze treści niektórych pojęć, uwikłane w relacje są pochodne od ujmowanej rzeczywistości i wskazują na taki sposób bytowania, który budzi zdziwienie. Dostrzegamy, że rzeczy dostępne i ujęte w poznaniu są zdecydowanie tożsame (Adam, Ewa, Jan, ten oto pies, ten oto dąb), a zarazem te same treści są nieustannie zmienne w swoich życiowych procesach; nawet rzeczy martwe podlegają zmianom w ich strukturze. Zmiany te są realne i widoczne do tego stopnia, że może powstać pytanie, czy rzecz podlegająca



takim zmianom jest nadal w sobie tożsama i do jakiego stopnia. A więc w poszczególnym bytowym konkretnym, zmiennym od wewnątrz, musimy wyróżnić rozmaite części-składniki tego konkretnego, które układają się w jeden byt, złożony relacyjnie z różnych składników-korelatów. Korelaty te jawią się jako w pewnych aspektach relacji niezienne, decydujące o tym, że dany byt jest tą samą jednością, jest tożsamy, ale inne korelaty tego bytu są zmienne, lecz nie niszczą jedności i tożsamości bytu, mimo swej zmienności. Konkretny byt (Adam, Ewa) nie jest więc bytowo jednoznaczny, gdyż podlega nieustannym zmianom wśród korelatów tego bytu, które to zmiany relacji nie niszczą tożsamości relacji korelatów strukturalizujących bytowość. Poszczególne byty w swej bytowej strukturze są analogiczne, będąc istotnie tożsame, a pod pewnym względem (bardzo doniosłym, bo np. normalności życiowej) różne w sobie.

Gdy jednym pojęciem, np. „człowiek”, ujmujemy 2 byty: Adama i Jana, dostrzegamy, że ich treści bytowe są zasadniczo różne, jak realnie różny jest Adam od Jana, a pod pewnym względem, w układzie stosunku ich korelatów są bytami o treści względnie tożsamej, na tyle, że możemy je ująć w jednym (nawet jednoznacznym) pojęciu. W orzekaniu jawią się jako jednoznaczne, chociaż w realnym bytowaniu są analogiczne. Stąd wiele nazw, którymi posługujemy się na to samo oznaczenie bytowo różnych jednostek o treści niekiedy tożsamej, ale pod wieloma względami różnej – i odwrotnie – o zasadniczo różnej treści, chociaż pod pewnymi względami (w jakichś relacjach) tożsamej. Byty dane nam w spontanicznym poznaniu jawią się jako mnogie, chociaż stanowiące w swej mnogości określone zbiory (gatunkowe, rodzajowe) konkretów samodzielnie (substancjalnie) bytujących. Są wewnętrznie złożone z różnorodnych części jako wzajemnie dopełniających się i warunkujących korelatów tej samej całości. Dorosły człowiek Jan był dzieckiem, dorastał fizycznie oraz dojrzewał w poznaniu i myśleniu, nawiązał przyjacielskie związki z innymi, zawarł związek małżeński, doczekał się dzieci itd. Tego wszystkiego mógł dokonać dzięki pracy i użyciu różnych władz swego organizmu. Czy podlegając tak różnorodnym zmianom, tracił swą tożsamość? Nie. Nie jest rozumiany wieloznacznie, nie staje się kimś innym, a dzięki wprowadzonym zmianom potwierdza swą bytową jedność. Nie można więc Jana jako bytu realnie istniejącego w jego realnych zmianach uznać za byt

tożsamościowo jednoznaczny; nie można go uznać w następstwie głębokich realnych zmian za byt wieloznaczny. Ani jednoznaczność bytowania i poznania, ani wieloznaczność nie mają tu miejsca. Jan w swym realnym bytowaniu i realistycznym poznaniu jest analogiczny.

Analogiczność bytowa jawi się jaśniej, gdy przyrównamy do siebie jakieś 2 lub 3 byty. Osoby ludzkie nie są bytowo tym samym, chociaż Adam, Ewa, Jan noszą tę samą nazwę – człowiek. Każdy z nich jest bytem substancjalnie różnym, a jednak nie podlegają wieloznacznemu orzekaniu, gdyż ich jednostkowa (bytowa) struktura jest analogiczna i analogiczny ich sposób bytowania (istnienia), mimo – niekiedy – jednoznaczności orzekania. O każdym z tych analogicznie bytujących konkretów orzekamy jednoznaczną nazwą „człowiek”, ale jednoznaczność orzekania jest następstwem abstrakcyjnego poznania, w którym pominięte są cechy konkretne, jednostkowe, różniące między sobą konkretne przedmioty orzekania. Nie ma jednak jednoznaczności w bytowaniu różnorodnych konkretów stanowiących o bytowym pluralizmie. A pluralizm jest niesprzeczny jedynie przy fakcie złożenia konkretów z heterogenicznych „części” integrujących dany konkret. Części tego samego bytu (Jana) są różne heterogenicznie, będąc przyporządkowane różnym celom działania bezpośredniego, a mimo to stanowią jednego człowieka, bo są przyporządkowane nadrzędnemu celowi całości bytowej osoby. Mając na uwadze np. człowieka „Jana” jako posiadającego części integrujące swój organizm, a przez to takie ich złożenie, które nie przekreśla jednej bytowej substancjalności – można dostrzec, że jest tu analogiczna struktura bytowa, która w poznaniu nie wyklucza jednoznaczności istotowej abstrakcyjnie ujętej.

W myśl tego, analogiczny sposób bytowania można zbliżyć do jednoznaczności, a mimo to zawsze pozostaje analogia bytowa. Tradycyjny sposób definiowania analogii można wyrazić w definicji zmodyfikowanej: przedmioty analogiczne mają wspólną nazwę, ale ich treść istotowa jest zasadniczo tożsama, chociaż różna pod wieloma względami. Taka definicja odnosiłaby się do realnych bytów tego samego gatunku, w którym posługujemy się definicjami jednoznacznymi. To stanowisko i przytoczoną definicję można osłabić, wskazując, że prócz złożenia z części integrujących, występują w bytach należących do tego samego gatunku złożenia z tzw. części

istotowych: w człowieku nie są tym samym jego ciało i dusza, gdyż są to istotnie różne źródła działania ludzkiego w ich bytowej strukturze. Jeżeli bytowa struktura działania duszy i ciała jest różna, to ich źródło nie może być tym samym, aczkolwiek wzajemnie się wspomagają w procesie działania. W obrębie jednego gatunku ludzkiego, noszącego jednoznaczne miano „człowiek”, mamy do czynienia z istotnie (substancjalnie) bytowo różnymi jednostkami. Mogą one być poznawane nawet przez jednoznaczne pojęcia, a jednak w bytowaniu nie są „jednoznaczny” osobnikami, lecz bytami analogicznymi i analogicznie różnymi, dlatego jednoznaczne pojęciowe poznanie trzeba uzupełnić innymi, analogicznymi i analogicznymi aktami, by poznać, odróżnić i zrozumieć „tę oto” bytową jednostkę.

Cała rzeczywistość realnie istniejąca jest ukonstituowana z niepowtarzalnych jednostek o właściwej sobie konkretnej treści, o ile istnieją właściwym tylko sobie (proporcjonalnym) aktem istnienia. Istnienie jest zawsze konkretnym aktem, „pod którym” może się zrealizować – zaistnieć – konkretna treść danego bytu. Całokształt rzeczywistości jest w swym bytowaniu (jako byt realny) analogiczny, gdyż jest wielokrotnie złożony z różnorodnych części (przyporządkowanych realizowaniu doraźnych celów), jako korelatów wzajemnie się warunkujących. Tak rozumiana rzeczywistość ma w odpowiednich aspektach – ogólnobytowych, rodzajowych, gatunkowych, jednostkowych – zawartość bytową zasadniczo różną w różnych układach swoich korelatów i zarazem jedną, tożsamą w niektórych stanach relacji aktualizowania bytowego (ogólnobytowego, rodzajowego, gatunkowego, jednostkowego). Świat w swych strukturach jest zasadniczo różny, ze względu na różne istnienie każdego bytu, pod którym realizuje się (aktualizuje) odpowiednio różna, proporcjonalna do istnienia treść bytowa. Analogia jest więc niezwykle bogatym – jak sam byt – sposobem istnienia bytowych treści substancjalnych i przypadłościowych, koniecznych i niekoniecznych. Analogia bytowa pokrywa się z faktem bytowania bytu, stanowi swoistą jedność-tożsamość relacji niektórych korelatów bytu, przy zasadniczej nietożsamości, rozbieżności relacji innych korelatów przysługujących temu bytowi. Jedność relacji bytowych korelatów i zarazem rozbieżność relacji korelatów tego samego bytu decyduje o analogii bytu. W tej samej analogii jej analogiczna treść może być zasadniczo tożsama w niektórych relacjach, a w innych

zasadniczo różna. Sama analogia jest analogiczna, jak to dobitnie jawi się w analogiach ludzkiego poznania bytu realnie istniejącego.

Z analogią bytu realnie istniejącego jest związana analogia ludzkiego poznania osadzonego w bycie. W dziejach myśli filozoficznej to właśnie analogia dana w aktach poznania stanowiła szczególne zainteresowanie filozofów. Wynikiem tego były różne teorie analogii ludzkiego poznania. Jedną z pierwszych była szeroko rozpowszechniona analogia atrybucji (przyporządkowania), czyli analogia prostych proporcji-relacji („zdrowy” pokarm, „zdrowa” cera, „zdrowe” lekarstwo). Analogia ta występuje w postaci nazw wyrażających relacje rzeczy do jej różnych skutków sprawczych, celowych, formalno-wzorczych znakowych, podmiotowo-materialnych. Treść analogiczna w sensie właściwym ma się zawierać w analogacie głównym, czyli odpowiednio rozumianej przyczynie, natomiast w jej skutkowych odniesieniach, będących analogatami mniejszymi, zawierałaby się jedynie relacyjnie (w prostej proporcji).

Wraz z analogią przyporządkowania omawiano analogię proporcji złożonych, czyli analogię proporcjonalności, w której występuje podobieństwo w układach relacji jako proporcja proporcji, czyli stosunki stosunków rzeczowych. Przykładem takich proporcji (pozornie analogicznych) są układy stosunków matematycznych ( $2 : 6 = 3 : 9$ ). Przykład proporcji matematycznych wskazuje wyraźnie na izomorfie, czyli jednoznaczność stosunku, która w dziedzinie realnego bytowania nie jest możliwa ze względu na bytowe bogactwo, jak to ukazują proste przykłady analogii proporcjonalności: tak się ma dusza do ciała u człowieka – jak ma się psyche zwierzęce do jego ciała. Jest od razu oczywiste, że i ciało, i dusza (czy zwierzęca psychika) nie mogą być rozumiane jednoznacznie, stąd i proporcje-relacje między nimi nie mogą stać się podstawą jednoznaczności poznawczej. Stąd propozycje interpretacyjne analogii przedstawione przez J. Bocheńskiego i I. Dąbmską, prowadzące do izomorfii i homeomorfii, nie mogą być uznane za właściwe dla analogicznego poznania.

Analogia proporcjonalności ogólnej, ułatwiająca poznanie pluralistycznego świata zmiennego, bywała często analizowana. Wyróżniano w niej poszczególne analogaty, czyli podmioty relacyjnych układów, które miały być lepiej poznane wskutek zastosowania procesu analogicznego poznania.

Wyróżniono tzw. analogon, czyli relacyjne tożsamościowe podobieństwo, stanowiące zasadniczy nośnik mocy analogii na tle analogii ogólnie rozumianej. Usiłowano ostatecznie sprowadzić analogię proporcjonalności do pogłębionego rozumienia analogii atrybucji, zwł. wówczas, gdy starano się zastosować analogiczny typ poznania rzeczywistości zmiennej, stworzonej i rzeczywistości pierwszej – Boga. Wówczas swoiście rozumiany analogat pierwszy, jakim miał być Bóg, stałby się racją rozumienia analogatów mniejszych – całego stworzenia.

Jednak Bóg nie jest uprzednio poznany w stosunku do stworzenia. Stąd należało rozumienie analogatów mniejszych uczynić racją rozumienia związku stworzenia z Bogiem. Mogło się to dokonać przez wyróżnienie analogii transcendentalnej jako metafizycznej postaci analogii proporcjonalności; gdy zwróci się uwagę na istniejący w rzeczywistości czynnik składowy bytu, jakim jest jego istnienie, będące aktem proporcjonalnie aktualizującym każdy byt i wskazującym koniecznościowo na istnienie jako istnienie, które jako analogat utożsamia się z analogatem Istnieniem Czystym – Bogiem, który staje się poznany „analogicznie” jako źródło i ostateczny motyw-cel, jako wzór, prawda. Poznanie takie dokonuje się na tle rozumienia rzeczywistości odczytanej prawdziwościowo, doskonałościowo dobrej, pięknej – jako realnie istniejącej i ze względu na funkcję istnienia bytów konkretnych, przygodnych.

Do wymienionych typów analogicznego poznania dołącza analogia metaforyczna, szczególnie związana z używaniem ludzkiego języka, który bogaci się przez swoiste przeniesienie cech jednych poznawanych rzeczy (wraz ze stanami emocjonalnymi towarzyszącymi takiemu poznaniu) na inne rzeczy, w których poznaniu zaistniały podobne stany psychiczne. Analogia metaforyczna znalazła szczególnie wyraz w tzw. literaturze pięknej (w jej bogactwie tropów metonimicznych) oraz w tekstach ST i NT. Podobnie jak poznanie – jego procesy i struktury poznawcze, tak i ludzki język naturalny (zespolony, a nie rozbity na warstwy syntaktyczną, semantyczną i pragmatyczną) jest analogiczny. Język – będący na usługach poznania i komunikowania się – jest analogiczny, tzn. że struktury sądowo-zdaniowe – podmioty i orzeczniki – są rozumiane analogicznie, a nie jednoznacznie. Analogiczna jest też funkcja „jest” jako łącznika zdaniowego, gdyż dotyczy i sądowo-zdaniowej kohezji, i asercji, i afirmacji. Obszar rozumienia

rzeczywistości i komunikacji językowej dotyczącej rzeczywistości pokrywa się z obszarem analogii. Jednoznaczność poznania i komunikacji oraz wieloznaczność może wystąpić za pośrednictwem abstrakcyjnego typu poznania, takiego, jaki ma miejsce w matematyce i naukach technicznych, stosujących byty matematyczne do przetwarzanych konstrukcji w obszarach ludzkiej twórczości.

Przeciwnością analogii bytowej jest albo monizm (w różnych postaciach), albo solipsystyczno-psychiczny izolacjonizm bytowy. Monizmy występujące w dziejach filozofii przybierały postać materialistyczną, upatrującą w materii (różnie rozumianej) najpierwotniejszą rację bytu. Inną formą monizmu było (na Wschodzie), uprzedmiotowienie „myślenia” w religijno-filozoficznym przeżywaniu „niedwoistości-adwajtis” podmiotu i przedmiotu rzeczywistości. Swoistym panpsychicznym monizmem jest teoria formowania przez ludzką psychikę racjonalnych stanów rzeczy-sensów, co ujawniło się w nowożytnej myśli filozoficznej ideologów Europy Zach. Przeciwnością takiej filozofii stał się postmodernistyczny prąd wieloznaczności.

Różne formy monizmu i postmodernizmu stają się – w zetknięciu z ludzkim zdroworozsądkowym postępowaniem – czymś irracjonalnym, wręcz absurdalnym i nihilistycznym, gdyż w całokształcie realnego życia ludzkiego doświadczenie bytowego realizmu i pluralizmu oraz poznawalności rzeczy jest czymś najpierwotniejszym dla każdego człowieka kontaktującego się z otoczeniem świata.

Krapiec Dz I; Krapiec Dz II; M. A. Krapiec, S. Kamiński, *Specyfika poznania metafizycznego*, Znak 13 (1961) z. 5, 602–637; Krapiec Dz VII; Krapiec Dz XI; Krapiec Dz XIII; S. Kamiński, *O języku teorii bytu*, w: tenże, *Jak filozofować?*, Lb 1989, 89–102; tenże, *Osobliwość metodologiczna teorii bytu*, w: tamże, 71–88; Krapiec Dz VIII; Arystoteles, *Metafizyka* (oprac. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk), I–II, Lb 1996; A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Wwa 2000; A. Maryniarczyk, *Metoda metafizyki realistycznej*, Lb 2005.

*Mieczysław A. Krapiec*