

Prawda – Dobro – Piękno

**Podstawy metafizyki kultury w odświeżeniu
transcendentaliów relacyjnych**

JERZY TUPIKOWSKI CMF

Prawda – Dobro – Piękno

**Podstawy metafizyki kultury w odświeżeniu
transcendentalistów relacyjnych**

WROCLAW 2011

© Jerzy Tupikowski CMF 2011

Recenzent

Prof. UKSW dr hab. Paweł Mazanka CSSR

Projekt okładki

Wiesław Dziedzic

ISBN 978-83-7432-780-0

Oficyna Wydawnicza ATUT – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe
ul. Kościuszki 51a
50-011 Wrocław
tel. 071/342-20-56
www.atut.ig.pl

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział pierwszy	
Węzłowe prawidła istnienia i poznania świata	11
1. Moc zasady tożsamości	19
2. Obowiązywalność zasady niesprzeczności	22
3. Waga zasady wyłączonego środka	26
4. Oś przyczynowości	28
5. Zasada bytowości	28
Rozdział drugi	
Ontyczny artyzm transcendentaliów	31
1. Ujęcie pierwotne – byt jako byt	36
2. „Poszerzenie” pojęcia bytu – rzecz	38
3. Równość zakresów – byt i jedno	40
4. To, co istnieje jako odrębne	41
5. Czytanie bytu – prawda	43
6. Racja wszelkich działań – dobro	45
7. Miłość bytu – piękno	50
Rozdział trzeci	
Analogiczna „mądrość” ontycznej i poznawczej nośności świata	55
1. Ontyczna harmonia ujęć analogicznych	57
2. Analogiczna „moc” bytu i jego poznania	63
Rozdział czwarty	
Głębia racjonalności pluralizmu i „blask” teleologii kosmosu	71
1. W stronę pluralizmu	73
2. Bogactwo różnorodności świata	76
3. Przyczynowanie celowe jako racja racji	81
Rozdział piąty	
Theoria – rzeczywistość w horyzoncie prawdy	85
1. Prawda kluczem rozumienia świata	86
2. Prawda w odświeżeniu	92
3. Świat rzeźbiony Intelpektem	95
4. Człowiek i kosmos w blasku Boskich idei	96

Rozdział szósty

Praxis – świat w odsłonięciu dobra	101
1. Racja dynamizmu świata	103
2. Inklinacja podstawowa – inklinacja ku dobru	105
3. Dobro kosmosu w obliczu Dobra	107

Rozdział siódmy

Poiesis – kosmos w perspektywie piękna	115
1. Celowość piękna – piękno celowości	117
2. „Dusza” prawdy i dobra	118
3. Piękno jako „trójrytm” wnętrza świata	122
4. Piękno (przygodne) ikoną Piękną (absolutnego)	124
5. „Personalizacja” piękna	126

Rozdział ósmy

Człowiek-osoba: klejnot natury i twórca kultury	129
1. Substancjalność bytu	130
2. Substancjalność „spersonalizowana”	133
3. Ślady metafizyki religii	138
4. Ludzka mądrość w świetle Boskiej Opatrzności	143
5. Kres wszystkiego – Pełnia Szczęścia w Osobowej Miłości	145

Zakończenie	149
--------------------------	-----

Bibliografia	151
---------------------------	-----

Summary	159
----------------------	-----

Indeks osobowy	161
-----------------------------	-----

Indeks rzeczowy	163
------------------------------	-----

Wstęp

Myśl filozoficzna w ogóle, zwłaszcza zaś myśl filozoficzna zorientowana klasycznie, dąży nie tylko do opisu i interpretacji świata w różnych jego poznawczych aspektach, lecz także ukierunkowuje się na jego dogłębne wyjaśnianie. Wyjaśniające zatem rozumienie rzeczywistości, choć składa się z wielu dopełniających się perspektyw, skupia się przede wszystkim na tym wymiarze analiz, które fundują spłot odpowiedzi na najbardziej podstawowe teoretycznie i najbardziej doniosłe praktycznie problemy. Sama ludzka egzystencja – rozumienie całego wachlarza osobowych działań, intelektualna penetracja kosmosu pod kątem jego ontycznych uniesprzecznień, czytanie świata na płaszczyźnie i przez pryzmat ludzkich wytworów, to ten układ zagadnień, które dla myśli metafizycznej wciąż wydają się najbardziej żywotne i to bez względu na pojawiające się i przemijające myślowe nachylenia, czy też cząstkowe próby odpowiedzi. Analiza świata maksymalistyczna domaga się bowiem wyjaśnień ostatecznościowych i mądrościowych, to znaczy zdolnych i wciąż otwartych na rozumienie rzeczywistości integralne. Towarzyszy temu dodatkowo perspektywa historyzmu, to znaczy postrzegania poszczególnych problemów w świetle ich historycznego rozwoju i całej gamy ideowych współzależności.

Wyjaśnianie świata jako „całości”, tj. jego analiza integralna idzie tu zatem po linii dyskusji ze stanowiskami o podejściu atomizującym – takim, które rzeczywistość jako całość i wszystkie jej składowe chce widzieć i analizować przez pryzmat jej wyselekcjonowanych obszarów. Tymczasem sama metafizyka (metafizyka realistyczna) pretenduje do miana myśli maksymalnie spójnej i pomimo brania pod uwagę pluralizmu, a zatem i wieloaspektowości rzeczywistości danej do wyjaśnień, dąży do (rzeczowego) zrekonstruowania takiego jej obrazu, który będzie jej interpretacją rozumiejącą i tym samym uniesprzeczniającą w całej ontycznej rozpiętości jej *compositum*. Można tu zatem mówić o metafizyce jako filozoficznej nauce bazowej; metafizyce jako ogólnej teorii bytu. Ta zaś, jako nauka charakteryzująca się poznaniem świata transcendentalizującym, składa się z wielu dopełniających się poprzez zborność jej przedmiotu dyscyplin (autonomicznych), które układają się w paletę tzw. „metafizyk szczegółowych”. Podkreślić należy jednak fakt, iż te ostatnie zachowują swoją (metodologiczną) specyfikę, tzn. nie tracą swojej (wewnętrznej) autonomii [zob. Kamiński 1989, s. 176nn].

Pośród owych „metafizyk szczegółowych” znajduje się także metafizyka kultury – metafizyka ludzkich wytworów¹, a więc obszar tej specyficznej „nadbudowy” natury (świata rzeczy i osób), jaką jest kulturowy aspekt jej inteligibilności oraz amabilności. Okazuje się bowiem, iż dopiero w odsłonięciu ogólnej teorii bytu rozumienie oraz samo wyjaśnianie kultury – kultury jako takiej i wszystkich jej integralnych składowych – zyskuje swoje harmonijne podstawy i ostateczne racje. Kultura więc jako „uprawa” ludzkiego ducha w perspektywie jego rozumności oraz wolności, kultura jako swoista intelektualizacja (racjonalizacja) świata natury zyskuje swoje wewnętrzne światło, racjonalną komunikatywność, jak i pełną – personalistycznie pojmowaną – ekspresję w kontekście uzasadnień (maksymalistycznych, mądrościowych) metafizyki jako ogólnej teorii bytu. Przy czym, należy dodać, iż wyłaniający się stąd obraz kultury u jej ontycznych fundamentów i z całym bogactwem jej wymiarów stanowi jednocześnie dopełnienie tego obrazu świata, jaki funduje sama owa teoria bytu jako takiego. Ta ostatnia, jako podstawa mądrościowej koncepcji świata rzeczy i osób, w swoisty sposób zabezpiecza samo rozumienie kultury przed jej okrawaniem z istotnych składowych, bądź nieuprawomocnioną atomizacją, prowadzącą konsekwentnie do rozmaitych przejawów jej kryzysu [zob. Benedykt XVI 2011, s. 10; Kowalczyk 2005, s. 153-154].

Podstawowym celem niniejszej publikacji jest prezentacja rozumienia kultury u podstaw jej ontyczności, to znaczy zwrócenie uwagi na te ogólnobytowe faktory, które okazują się być fundamentalne dla całej jej wewnętrznej treści. Chodzi zatem o próbę ukazania ontycznych podstaw kultury – jej najbardziej głębokich racji w perspektywie transcendentálních właściwości bytu, zwłaszcza jego charakterystyk relacyjnych, to znaczy prawdy, dobra i piękna. Te ostatnie – jako kluczowe dla wyjaśnień wszystkich głównych obszarów ludzkiego działania (*teoria, praxis, poiesis*) – wydają się być istotne dla egzemplifikacji nośności rozumienia kultury w ogólności, jak i zasygnalizowania wszystkich jej niezbywalnych elementów.

Nadmienić należy, iż w poczynionych w książce analizach w samym pojmowaniu i wyjaśnianiu kultury Autor opiera się głównie na ustaleniach w jej interpretacji klasycznej z wyraźnym nachyleniem będącym owocem filozofii realistycznej. Kluczowe są tu zatem intuicje zaczerpnięte z bogactwa myśli takich badaczy metafizycznych podstaw kultury jak M.A. Krąpiec (I-XXIII), K. Wojtyła (1976, 1994), A. Maryniarczyk (1991-1992, 1999, 2005), Z.J. Zdybicka (1972, 1992, 2006, 2009b), I. Dec (1983, 1986, 2011), H. Kiereś (1998, 2008b), Cz. Głombik (1982), P. Jarożyński (1986, 2002), E. Gilson (1963, 1968), ale także myślicieli, których ujęcia poszerzają przytoczone tutaj *spectrum* o wątki semiotyczne, epistemologiczne oraz metodologiczne – S. Kamiński (1989, 1993, 1998), K. Ajdukiewicz (2006 I, 2006 II), A.B. Stępień (1986, 1995, 1999), C. Geertz (1965, 2005), U. Żegleń (2000),

¹ Warto tu wspomnieć, iż w przekonaniu niektórych autorów antropologia jako „nauka o sprawach ludzkich [...] dostosowuje kulturę do swoich potrzeb” [Inglis 2007, s. 46. 47].

A.L. Zachariasz (1996, 2001, 2011), A. Mencwel (1998), F.S. Marchewka (1996), K. Wolsza (2007, 2010) i in.

Merytoryczne aspekty książki zawarte są w odślonie ośmiu rozdziałów. Celem każdego z nich jest taka prezentacja rzeczywistości, aby – w sposób uporządkowany – zaproponować eksplikację rzeczonych w jej podtytule podstaw kultury, zwracając szczególną uwagę na ich rozumienie ontyczne. Zasygnalizowana tu swoista metafizyka kultury swoje rozumienie pełne odnajduje w perspektywie analizy i nośności transcendentaliów relacyjnych – prawdy, dobra oraz piękna. Są one bowiem tymi ontycznymi czynnikami świata, które w fundamentalny sposób czynią rzeczywistość inteligibilną oraz amabilną i tym samym poznawczo ciągle frapującą, bo wciąż – ze swej natury – pytajną i nieustannie tajemniczą.

Rozdział pierwszy

Węzłowe prawa istnienia i poznania świata

W obrębie filozofii nauki mówi się, iż problem (problem jako taki) to po prostu znaczenie pytania. Zawiązać zatem problem – sformułować problem, to znaczy twórczo pytać, ale zawsze w taki sposób, aby zawarte we wnętrzu owego problemu pytanie (jakaś dowolna niewiadoma) było pytaniem twórczym, to znaczy pytaniem trafnie sformułowanym, rozstrzygalnym, zasadnym i poprawnym [zob. Stępień 1995, s. 128]. Realistycznie ujęta koncepcja bytu, a także rozumienie jego przyczyn, koniecznych ontycznych uniesprzeczeń, zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, prowadzi do sformułowania i wyartykułowania fundamentalnego, jak się wydaje, problemu-pytania – pytania dotyczącego podstaw jego adekwatnego, tj. realnego i racjonalnego poznania¹. Poznawany przez człowieka świat prezentuje się tu jako jedna wielka aporia [zob. Wroński 2010, s. 52nn]². U podstaw jej rozwikłania znajduje się sama koncepcja poznania, a więc zespół pytań o jego możliwość, składowe oraz zasięg i efekty. Naturalnie, angażuje to gdzieś po drodze rozumienie samego człowieka jako poznającego ów świat podmiot, który jako poznający właśnie, czyni to właściwymi sobie (poznawczymi) władzami – zmysłami oraz intelektem [zob. Dec 2011, s. 65nn]. Poznanie rzeczywistości jest bowiem i poznaniem zmysłowym, tj. zdolnym ujmować konkretne, jednostkowe cechy-wymiary wszystkiego tego, co istnieje, ale jest także poznaniem intelektualnym, tzn. tym, które ujmuje w bycie to wszystko, co odsłania się jako konieczne, ogólne i stałe. To ostatnie jest więc poznawaniem odnajdującym swoją głębię poza konkretnością (wymiernością) samej li tylko struktury czasowej³ i przestrzennej.

¹ Aspekt wyjaśnień (pytań) przyczynowych omawia szczegółowo J. Wojtyśiak – zob. 2008, s. 69nn.

² Tematykę aporii (w jej klasycznym rozumieniu) przedstawia Arystoteles w swojej *Metafizyce* (zob. 1990: 995 b-1003 a oraz 1004 a). Problematykę najbardziej fundamentalnych pytań stawianych w obrębie metafizyki podejmuje W. Stróżewski w: 1994, s. 349-372.

³ Wyczerpujące analizy dotyczące temporalności (logiki) ludzkiego poznania podejmuje w swoich pracach M. Tkaczyk. Zob. m.in.: 2009; 2010, s. 247-262.

Należy przy tym podkreślić, że właściwym przedmiotem poznania człowieka jest byt realny (zarówno obszar natury, jak i kultury), a zatem wszystko to, co w jakikolwiek sposób istnieje⁴. Samych sposobów istnienia (bytu) jest wiele, a „najmocniejszym” z nich jest istnienie tzw. substancjalne. Oprócz tego, składowe ontycznej struktury kosmosu istnieją na sposób przypadłości, bądź charakteryzują się „posiadaniem” istnienia typowo relacyjnego. Ukazuje się to wszystko aktom poznawczym człowieka w swoistym zdwojeniu – w dwóch jakby warunkujących się etapach. Po pierwsze, poznawcze pasmo tych aktów odnotowuje sygnalizowaną wyżej ich dwubiegunowość. Byt bowiem niejako najpierw ukazuje się w samej swojej bytowości. Dany jest poznawczo jako „coś”; przedmiot, który w spontaniczności owego ujęcia – po prostu istnieje. Z drugiej natomiast strony, prezentuje swoją istotę-treść [zob. Goczał 2011, s. 195nn]. Poniekąd daje odkryć wszystkie powiązane z jego statusem bytowym zasady, podstawowe rządzące nim racje. Można więc skonstatować, iż „ujawnia” tym samym swoją, na wskroś racjonalną naturę, kierującą nią i zarazem konieczne prawa, które w istocie są pierwszymi, bazowymi sądami o nim i o całym istniejącym świecie [Wittgenstein powie, iż „używamy sądów jako zasad(y) sążenia” – 2001, 124]. Cały kosmos zatem odsłania tutaj tę swoją pierwotną jakby charakterystykę, której pierwszym objawem, poznawczym refleksem komunikującym jego piękno jest porządek i harmonia [por. Krąpiec II, s. 111-112]. Wyłaniający się stąd obraz świata sygnalizuje – względną przynajmniej – jego określoność. Oznacza to, że owe poznawcze „coś” – „coś nieokreślonego, nabiera tutaj określoności, staje się taką oto poznawczo określoną naturą” [tamże, s. 112; zob. Maryniarczyk 1992, s. 29nn].

Realizm poznawczego styku ze światem niesie zasadnicze w tym kontekście analiz ustalenie, a mianowicie to, że faktyczne (realne) istnienie bytu jest zawsze istnieniem konkretnym i tylko jako takie prezentuje swoją głębią całe bytowe *compositum*, a zatem ontyczny splot różnego rodzaju koniecznych, bytowych „wymiarów”. Istotne przy tym jest to, iż sam ludzki, poznawczy ogląd rzeczywistości – rzeczywistości konkretnie danej (jej *tu i teraz*), jest w swej najgłębszej naturze ogólny. Miarą tej ogólności jest „rozmiar” samej rzeczywistości, a więc cały obszar bytu: rzeczy, procesy, zdarzenia, relacje, wszelkiego typu wytwory itd. Wszystko to pozostaje w zgodzie z naturą ludzkiego intelektu, który charakteryzuje się posiadaniem naturalnej zdolności zasadzającej się na chwytaniu „obrazów” świata w zasięgu pojęć ogólnych. Gwarantuje to zaistnienie tej fundamentalnej cechy pracy intelektu, jaką jest wyłuskiwanie prawideł niezmiennych, koniecznych i powszechnych. Świadomość tego pozwala na wyprowadzenie wniosku, że w związku z tym, wszystko co ujawnia się w polu poznawczej penetracji rozumu jest poznawane na sposób bytu – każdy „detal” rzeczy, ona sama jako ontyczna całość (*compositum*), każdy jej aspekt oraz typ i jakość zrelacjonowania wobec innych by-

⁴ Zob. analizy A.B. Stępnia – 1999, s. 178-196 (zwłaszcza s. 183-186).

tów. Dlatego też, nie zapominając o wątku (częściowej przynajmniej) tajemniczości świata, w samym realizmie jego ujęć poznawczych wydaje się, iż – ogólnie mówiąc – jego składowe: byt i jego właściwości, są poznawalne. Sama zatem zdroworozsądkowość (w punkcie wyjścia – spontaniczność) ludzkich aktów poznawczych przekonuje o istnieniu ontycznego porządku i jego koniecznej racjonalności [por. Krąpiec XIV, s. 9; II, s. 108].

W kontekście tych analiz należy podkreślić fakt, że każdy byt jako istniejący konkret ukazuje swoją treść, odsłania naturę tego, czym, jako istniejący, jest. Odsłania to jego wewnętrzną strukturę, co tym samym sprawia, że staje się on dla ludzkich aktów poznawczych swoiście „czytelny”; jest poznawczo „dostępny”. Odkrywa w ten sposób swoje ontyczne uposażenie, czyli komunikuje swoją naturę. Przywołany wyżej realizm metafizycznych analiz ukazuje tu właściwą – ponieważ naturalną – odpowiedniość w obrębie źródeł ludzkiego poznania. Za pomocą zmysłów bowiem podmiot poznający wiąże się niejako (poznawczo – intelektualnie) z otaczającym go kosmosem i doświadcza jego permanentnej przemienności. Wszystko to jednak realizuje się w obszarze ujmowanego zdroworozsądkowo realizmu – zarówno rzeczywistości jako istniejącej realnie oraz samej ludzkiej osoby w niej – poprzez swoje duchowe władze – „zadomowionej”. Poznanie oparte na pracy zmysłów sygnalizuje ten fakt, że kosmos – układ rzeczy jest faktem, jest kompleksem bytów – przygodnych, tj. w swoim istnieniu (niekoniecznym z natury) kruchych, ale zawsze jako rzeczywistych [zob. Maryniarczyk 2005, s. 39nn. 41nn]. Naturalnie, dochodzi do tego poznawczy, eksploracyjny wysiłek intelektu, dzięki któremu człowiek wszystkie te układy bytu, ontyczne fakty poznawczo niejako spaja, intelektualnie integruje, dostrzegając poprzez to, iż świat, chociaż ze swojej natury zmienny, to jednak charakteryzuje się realizowaniem uporządkowanych ontycznych konstrukcji, bytowych układów – stałych i niezmiennych [por. Krąpiec VII, s. 15nn].

Świat zatem przedstawia się jako zorganizowany (integralny) układ dzięki organizującym go ontycznym (i wtórnie – poznawczym) pryncypiom⁵. Z tego powodu właśnie, odnotowując tę prawidłowość rzeczywistości danej do metafizycznych wyjaśnień, M.A. Krąpiec spostrzega, że „sam byt staje się bardziej zrozumiały, gdy go ujmujemy pierwszymi naszymi sędziami intelektualno-poznawczymi. Te właśnie pierwsze sądy, jakie wypowiadamy o rzeczywistości – mówi dalej – nie są tylko naszymi subiektywnymi sędziami, ale właśnie stanowią ujęcie naczelných praw bytu. Sam byt, rzeczywistość jest *a parte rei* zespołem i *siecią* tych realnych praw, które – odczytane przez nasz intelekt – stają się pierwszymi i zasadniczymi prawami naszej myśli, którą rządzi” [II, s. 193-194]⁶. Dlatego też w tym kontekście S. Kowalczyk

⁵ Porządek kosmosu wyznaczony przez strukturę zasad zajmował także – i to w sposób szczególny – myśl Leibniza. Zob. Perzanowski 1994, s. 262-271.

⁶ Wiąże się to naturalnie z ontyczną „mocą” prawdy, która jest podstawą, zarówno wszelkich sądów teoretycznych, jak i praktycznych. Zob. Swieżawski 1995, s. 13nn.

podkreśla, że podstawą pierwszych zasad bytu i poznania jest zarówno – jak mówi – „rzeczywistość przedmiotowa”, jak i „rzeczywistość podmiotowa”. Oznacza to, iż prawa myślenia, to prawa samego bytu, przy czym intelekt u samych fundamentów swoich aktów poznawczych „odczytuje prawa”, które w naturalny sposób „dostrzega w rzeczywistości podmiotowej i przedmiotowej” [1997, s. 105].

Z powyższego wynika, że myśl ludzka jest kierowana „ostrością”, komunikowalnością samego istnienia rzeczy, jak i ich bogatego, wieloaspektowego uposażenia. Stąd też sprawą fundamentalną wydaje się tu naturalne zestrojenie poznawczych aktów intelektu z daną w poznawczym kontakcie rzeczywistością, czyli realnym bytem. Wspomniana naturalność pochodzi z tego podstawowego faktu, iż ludzki rozum o tyle tylko coś poznaje, tj. poznawczo asymiluje, o ile to poznawczo ujmowane „coś” (byt) faktycznie istnieje. Ostatecznym jego aktem, tym co go doskonalą, jest istnienie. Akt istnienia właśnie, jego ontyczna, jedyna w swoim rodzaju nośność (swoista „przezroczystość”) warunkuje poniekąd wszelkie akty poznawcze. Dlatego też egzystencjalna („istnieniowa”) strona tego, co istnieje (tego, co „ma” istnienie), predysponuje sam fakt poznania i, jako tak rozumiane, jest najbardziej pierwotnym „przedmiotem” (samo w sobie nie jest ono pojęciowe) poznawczych aktów człowieka [por. Krąpiec VII, s. 107]⁷.

Pociąga to za sobą konieczność powtórnego zwrócenia uwagi na to, iż w każdym wypadku przedmiotem właściwym ludzkiej myśli-refleksji jest byt realny, jakiś ontyczny fakt i to analizowany nie tyle w jego realnej konkretności (jednostkowości), ale zawsze w ogólnym i tym samym koniecznym wymiarze (realnej) bytowości, która jest treścią konkretnego, każdego aspektu, każdego szczegółu. Stąd też, w polu całkowicie naturalnej refleksyjności człowieka pierwszoplanową potrzebą poznawczą jest świadoma (refleksyjna właśnie), intelektualna asymilacja świata. Zawsze jednak towarzyszy tej sytuacji przekonanie, swoista refleksja towarzysząca, że poznanie to dotyczy, dosięga poznawczo konkretnego przedmiotu w jego (realnej) faktyczności [por. Krąpiec II, s. 114]. Jest to więc *sui generis* naturalny sposób „oswajania się” człowieka z kosmosem, który dzięki temu staje się mu przyjazny. Sam człowiek – człowiek w swojej naturze, ale także człowiek jako twórca kultury – występuje tu poniekąd w poznawczej roli „pasterza bycia” [Heidegger 1977, s. 93], czując się w ten świat nie tylko „wrzuconym”, ale także – mówiąc językiem Aurora *Sein und Zeit* – „zadomowionym”. Chodzi więc o to, że przywołany tutaj proces asymilacji treści świata, swoiste „oswajanie się” z jego strukturą, pozwala człowiekowi nie tylko na „zamieszkanie” w nim, lecz także twórcze przekształcanie. To ostatnie jest naturalną ludzką potrzebą, wyrazem jego (osobowego) spełniania się.

Oznacza to, iż chociaż sam byt – czyli wszystko to, co jest-istnieje, w analizach metafizycznych prezentuje się jako „coś”, czyli coś określonego, czytelnego;

⁷ Dogłębne omówienie problematyki zob. w: E. Morawiec, P. Mazanka [2006].

jest przez człowieka ujmowany zawsze jako rzecz, jako coś, co jest „materiałem” i jego poznawczego namysłu, i jego specyficznie osobowych działań. I ponieważ ów byt istnieje na sposób zorganizowanej w swej strukturze (zawsze „jakijs”) treści, poznawanej wyłącznie w pewnych tylko aspektach, stanowi tym samym fundament dla całej racjonalnej harmonii rzeczywistości. Jest poprzez to podstawą jej inteligibilności, której z kolei istotnym przejawem jest przywoływana już uprzednio czytelność świata jako pierwszy krok jego naturalnej racjonalizacji [por. Krąpiec XXII, s. 112]. W tym też obszarze refleksji należy podkreślić, iż fundamentalne zatem i pierwsze jednocześnie prawa i bytu oraz poznania fundują ogólny układ racjonalności, „są – jak wyraża to M.A. Krąpiec – świadomym, sądo-wo-zdaniowym wyrażeniem podstawowej struktury (zawartości) ‘bytu’, ‘rzeczy’, ‘jedności’, ‘odrębności’, ‘prawdy’, ‘dobra’ i ‘piękna” [VII, s. 25]. W związku z tym można także wyprowadzić wniosek, ten mianowicie, iż rzeczony tutaj pierwsze zasady bytu, jak również poznania, okazują się być nieodzownym zrębem całego racjonalnego porządku i są poprzez to podstawą czytania treści i głębi palety wszystkich transcendentaliów. Poznawcza eksploracja świata, a więc metafizyczne reflektowanie rzeczywistości jako istniejącej realnie i to rzeczywistości z całym bogactwem jej form, uzależnia się poniekąd od integralnego poznania wnętrza-zawartości transcendentaliów. One są jej specyficznym wyrazem. Są jej – rozumianą na sposób koniecznościowy – metafizyczną „ikoną” [por. Krąpiec XIV, s. 140]. Ta ikoniczność kosmosu odślania się przed człowiekiem jako jego specyficzne, osobowe „zadanie”. To z tej zasadniczo racji Arystoteles mówi, iż wszystkim ludziom, i to na mocy samej ich natury, przyrodzona jest ta wyróżniona właściwość, jaką jest ciągle poznawanie wnętrza świata [por. 1990, 980a].

W toku metafizycznej penetracji oznacza to dalej, iż racjonalny ład świata gwarantuje jego poznanie („czytanie” właśnie) w świetle jego wyjaśnień „krajco-wych”, to znaczy w obszarze pierwszych zasad samego bytu, jak również myśli. Tymi prawami są głównie: zasada tożsamości, niesprzeczności oraz zasada racji dostatecznej [zob. uwagi I. Kanta – 190nn. 581nn]. Wydaje się, że sprawą kluczową jest tutaj skupienie poznawczej uwagi na całkowitej, bazowej pierwotności⁸ dwóch pierwszych, jakimi są zasada tożsamości i niesprzeczności. Pozostałe (zasada racji bytu, zasada celowości, przyczynowości⁹, jak też zasada substancjalności) są ich bezpośrednią konsekwencją i jako takie, znajdują się u progu całego wachlarza ludzkiego poznania. Należy tutaj dodać, iż te zasady – swoiste „aksjomaty” nie są zwykłą pochodną analizy pojęcia bytu jako takiego, co tym samym sprawia, że nie posiadają jakiegoś totalnego „zasięgu”, ale odnajdują swoją „zakresowość” na

⁸ Z punktu widzenia ustaleń logiki na temat pierwotności zob. tekst K. Ajdukiewicza 2006, s. 1-10 (zwłaszcza s. 3-4).

⁹ Należy tutaj jedynie nadmienić, iż znajdująca się u podstaw metafizycznego myślenia zasada przyczynowości została poddana gruntownej krytyce przez dwóch myślicieli nowożytnych – D. Hume’a i I. Kanta. Zob. Poręba 1999, s. 45nn.

plaszczyźnie rozmienna bytów niekoniecznych. Uwaga ostatnia nie dotyczy jednak zasady celowości, ponieważ ona jest o tyle „wyróżniona”, iż dotyczy wszystkiego, co jest; ma więc poniekąd „zasieg” absolutny [por. Krąpiec II, s. 253-254].

Jako podstawa racjonalnego namysłu nad światem, pierwsze zasady – swoiste zasady zasad tworzą układ pierwotnych, ujętych intelektualnie intuicji bytu¹⁰, warunkując w ten sposób czytelność (racjonalność) wszelkiego typu istnienia¹¹. To na kanwie ich powszechności oraz konieczności intelekt człowieka, mierząc się poznawczo ze światem, który poprzez to nie odsłania się przed nim jako „wrogi”, jest naturalnie zdolny do intelektualnego „poruszania się” w jego ontycznej orbicie. Dlatego też wszelkie formułowane i artykułowane w procesie poznawania sądy, o tyle jedynie mają sens, to znaczy w ścisłym tego słowa znaczeniu – komunikują prawdę (ona stanowi w każdym wypadku cel poznania), o ile swoją racjonalną nośnością wyrażają (swoje) zrelacjonowanie wobec pierwszych zasad. Ta, poniekąd naturalna transcendentność ludzkiego rozumu, jest niejako każdorazowo potwierdzana dorzecznością realnego-faktycznego układu i zasad myśli, i zasad bytu. Teoretyczne (*theoria*), czyli intelektualne właśnie życie osoby ludzkiej zasadza się na ich podstawie i stanowi bazę wszelkich wtórnych „rozgałęzień” aktów poznawczych. Zasygnalizowana wyżej intuicja bytu w świetle ciągłego wyjaśniania go w układzie pierwszych zasad okazuje się być fundamentem możliwości nieustannej weryfikacji wszystkich formułowanych ustaleń [zob. Krąpiec II, s. 110; Zachariasz 1999, s. 34nn. 204nn; Tenże 2011, s. 89. 346]. Tym samym, wyostrza to realizm wyjaśnień metafizyki, których centralną osią jest sam realnie ujęty byt. Pierwsze zasady bytu i poznania – przypomnijmy – zwłaszcza zaś zasada tożsamości i (nie)sprzeczności, są bowiem racją (racjonalnego) opisu i wyjaśniania świata. Akty poznawcze komunikowane w sądach opierają się na tychże właśnie pryncypiach. Ich powszechna obowiązywalność, a także ich konieczna moc wiążąca, bierze swoje źródło w strukturze bytu realnego. Jednocześnie są one jego poznawczą egzemplifikacją; są artykulacją jego ontycznej (co do treści) „pojemności”. Więcej, co z tego wynika – ich naturalny (racjonalny) układ stanowi oparcie dla zasad-praw ludzkiego myślenia. Te bowiem ostatnie nigdy nie są niezależne od samej realnie odsłaniającej się rzeczywistości [zob. Ajdukiewicz 2006 II, s. 401-402].

Jest to istotne tym bardziej, gdy bierze się pod uwagę fakt, iż pierwotnie odczytywanym aspektem poznawczym świata rzeczy i osób jest sama jego inteligibilność. Ujawnia ona swoją moc, to znaczy pozwala się (racjonalnie) odczytać i przenieść w obszar całości bytu, głównie poprzez obowiązywalność pryncypium, którego treścią jest relacyjna tożsamość bytu [por. Kowalczyk 1997, s. 89]. Poznawcze ujęcie obowiązywalności tej zasady jest podstawą integralnego, a zatem i w pełni racjonalnego uporządkowania kosmosu. W tym kontekście, także i po-

¹⁰ Na temat natury i roli intuicji w filozofii zob. Z.J. Zdybicka 1964, s. 121-129.

¹¹ Ciekawe uwagi na temat racjonalności oraz specyfiki działania ludzkiego rozumu czyni L. Kołakowski – 2009, s. 207nn.

zostałe prawa-zasady: niesprzeczności, racji bytu, wyłączonego środka i celowości, będąc czymś w rodzaju ilustracji chwywania przez rozum ludzki bogactwa palety wartości transcendentalnych, stają się bazą całego racjonalnego układu wszystkiego, co istnieje. Tak zatem, owe pierwsze zasady ujmowane w postaci sądów (zdań), właśnie w odświeżeniu komunikowanych stanów rzeczy jako koniecznej podstawy wszelkiej ich obowiązywalności, prezentują jakby *ad extra* racjonalność struktur kosmosu [por. Krąpiec VII, s. 132-133; zob. Dec 2011, s. 116-117]. Wyrażając jego racjonalność, stają się tym samym fundamentem wszelkiej działalności człowieka jako osoby, czyli istoty „poruszającej” się w polu twórczości na sposób rozumny i wolny. I jedna, i druga płaszczyzna domaga się – choćby jedynie załączkowej – racjonalności.

Wracając raz jeszcze do samej zasady tożsamości bytu – jest to zasada naczelną i pierwszą, tj. taka, która wyraża istotę rzeczywistości, a poprzez to odnosi się do *spectrum* całej rzeczywistości. Zwraca się bowiem do racji samej rzeczywistości, a także do racji samego realnego (racjonalnego) poznania. Dzieje się tak, ponieważ myślenie jako etap procesu poznania jedynie o tyle ma sens, o ile kontaktuje człowieka z rzeczą (jakimś realnym faktem), to znaczy wyraża relację wobec bytu komunikującego się w sędzie o tożsamości relatywnej. Tak więc, swoistym ośrodkiem poznania jest realny byt, to jest przedmiot, poza kontekstem którego jakakolwiek myśl nie mogłaby zaistnieć. Jeśli zaś tak, to znaczy, że człowiek zanurzony w świat dysponuje fundamentalnym „kryterium pewności”¹² i samej prawdziwości poznania intelektualnego, która jest przecież podstawową jego cechą [por. Krąpiec VII, s. 95-96. 111]. Poznawcze sondowanie istoty rzeczy, refleksyjne wgłębianie się w jej realną strukturę jest jednocześnie odkrywaniem i adekwatną werbalizacją jej inteligibilności. Prowadzi to do wniosku, iż zachodzi tu naturalna proporcjonalność, odpowiedniość bytu w stosunku do jego poznania, co nie byłoby możliwe bez oparcia się na fundamencie mocy wiążącej zasad bytu i myśli. W poznaniu bowiem metafizycznym pojawia się konieczność swoistego „umocowania” procesu myślenia na tychże zasadach. Ujęcie takie jest ostatecznie uświadomieniem i werbalizacją zarazem treści bytu, a więc wszystkiego, co dane jest do wyjaśnienia właściwych filozofii pierwszej [zob. Tupikowski 2009a, s. 290nn].

Rzeczona wcześniej proporcjonalność, to znaczy odpowiedniość rozumienia bytu i poznania, domaga się koniecznego oparcia wszelkiej refleksji na bycie realnym, ponieważ wszystko cokolwiek człowiek poznaje – to, co jest mu wielorako „dane”, poznaje na sposób rzeczywistego bytu, a więc tego, co jest i istniejąc (realnie) jest zawsze „jakieś”. Oznacza to także, że samo poznanie oraz reguły myślenia (myślenia na kanwie poznania – myślenie jest „operacją” wtórną w stosunku do poznania) musi się zasadzać na pierwotnych i naczelnych prawach bytu. Nie ma bowiem jakiegokolwiek typu poznania poza sferą obowiązywania owych pierw-

¹² Na ten temat zob. uwagi A.B. Stępnia w: [1999, s. 230-231].

szych praw. Na bazie swojej obowiązywalności, one nie tyle stanowią jakiś – jak zapewne powiedziałyby Kartezjusz – punkt wyjścia¹³, ale stanowią także podstawowe i niezbywalne kryterium „negatywne”. Są przez to ostatecznym elementem refleksji metafizycznej, gdyż w efekcie, do nich właśnie sprowadza się każda (racjonalna) myśl. Wynika stąd także i to, że w zasadzie są one realną podstawą logiki. Są swoistym „logosem”, odsłoną prostoty racjonalności i w związku z tym, w odniesieniu ich do praw logiki jako zasad racjonalnych, poprawnych rozumowań, są one ich ontycznym, uprzednim jakby warunkiem [por. Krąpiec II, s. 245-246]. Dodać tutaj należy, iż w splocie przywołanych wyżej zagadnień wiąże się to z ujęciem samego przedmiotu metafizyki (wtórnie także i logiki) oraz jej celu, jakim jest „naczelne poznanie praw rzeczywistości”, przy czym – jak podkreśla to Krąpiec – „przez pojęcie *prawa* rozumie się tu elementarną strukturę bytu, zarówno w aspekcie statycznym, jak i dynamicznym (...)”. I wyjaśniając to głębiej dopowiada, że „chodzi o poznanie rzeczywistości od strony naczelnych uzasadnień, w świetle pierwszych zasad bytu i myśli (...). Zasady te jako pierwsze intelektualnie uświadomione intuicje bytu – przedmiotu intelektualnego poznania człowieka – sama metafizyka w stadium krytyki poznania najpierw uściśla i uzasadnia właściwą sobie metodą myślenia, o różnorodnej strukturze rozumowania” [V, s. 283].

Na tym etapie refleksji, to znaczy na etapie wskazywania i werbalizowania racji dla samych wyjaśnień, dla samych podstaw metafizycznych uniesprzeczeń, podkreślić należy to, że realistycznie sformułowany przedmiot filozoficznych dociekań wyznacza w istocie metafizyczny sposób jego poznania, co z kolei dokonuje się w realistycznie rozumianym języku, który jest językiem dorzecznym, to jest takim, który komunikuje samo istnienie świata, jak i różne jego aspekty¹⁴. Tak więc język jako naturalne narzędzie poznania, nie zaś samo poznanie, komunikuje realne „stany” ogólnobytowe, to znaczy przedstawia świat jako całość, ale także chwytą różne jego poziomy. Inny jest bowiem poziom tego, co rzeczywiste, a czym innym jest obszar językowego komunikowania, czyli *de facto* znakowania tegoż poziomu¹⁵. Rozumienie bowiem jako takie nie pochodzi samo z siebie, lecz zawsze jako efekt jakiejś, względnie choćby określonej „wizji terminów”. Terminy same w sobie nie są zaś podłożem rozumienia pojęć, lecz są jedynie ich znakami. Prowadzi to konsekwentnie do wniosku, że na bazie samego poznania znaków nie dokonuje się poznanie rzeczy w jej realizmie. Warunkiem jej poznania jest jakiś jej (względny

¹³ Naturalnie, w myśli Descartesa postulowany przez niego punkt wyjścia posiada inny „kolor”; chodzi mu bowiem o znalezienie „niepowątpiewalnego” punktu wyjścia jako warunku uzasadniającego istnienie podmiotowego „ja” i to jako *res cogitans*, a zatem w perspektywie wyjaśnień apriorycznych. Zob. Tenże 1958, *Medytacja druga* – „O naturze umysłu ludzkiego. *Że jest on bardziej znany niż ciało*”.

¹⁴ Szerokie analizy realizmu metafizyki oraz jej poznawczej specyfiki przedstawia: Morawiec [2004].

¹⁵ W związku z tym A.B. Stępień powie, że semiotyka w ogóle „pełni względem języka rolę analityczno-regulującą” [1999, s. 196].

choćby) ogład. Poznanie bowiem wypływa z ujęcia świata, nie natomiast z prostego ogładu samych pojawiających się tu terminów [por. Krąpiec II, s. 247-248].

1. Moc zasady tożsamości

Eksplikację wewnętrznej treści pierwszych zasad jest dość dogodnie rozpocząć od analizy „wnętrza” zasady tożsamości. Pierwotna zasada-sąd, jakim jest sąd tożsamości bytu jest w swej istocie sądem o naturze bytów. Z uwagi na to E. Gilson powie, iż każdy realny byt można „zdefiniować jedynie jako doskonałą tożsamość z sobą samym”. Kierując się konsekwencjami tej samej myśli wyjaśnia dalej, iż „pojęcie niebytu jest (...) pseudopojęciem, a problemy z nim związane są pseudoproblemami”. Oznacza to zatem, że i „gramatyka i logika, w których sąd egzystencjalny sprowadza się do prostego stwierdzenia podmiotu, to gramatyka i logika oparta na ontologii utożsamiającej istnienie z istotą podmiotu istniejącego” [Gilson 1963, s. 220. 225. 240]. Wynika stąd jednoznacznie, iż to ostatnie żadną miarą nie zapewnia realizmu (i dorzeczości) ujęć poznawczych.

Mierząc się wyjaśniająco z samą treścią zasady tożsamości, M.A. Krąpiec wyraża jej nośność w sposób następujący: „wszystko, co istnieje, jest tym samym, co w swej treści jest zdeterminowane i określone, a przez to różne od nicości i od innych bytów” [VII, s. 97] lub na innym miejscu analogicznie, zauważając, iż „sąd, który stwierdza w sensie najbardziej zasadniczym byt jako taki (który jest treścią każdej rzeczywistości, gdyż wszystko, co jest, jest bytem), jest zasadą naczelną – jest nią zasada tożsamości” [II, s. 111]. Akcentuje przy tym to, że sama ta zasada nie stwierdza w swej treści tożsamości dwóch różnych jakby „stron” bytu, a więc z jednej strony istnienia, z drugiej zaś istoty, ale artykułuje ich relatywną jedność. Zasada tożsamości nie suponuje zatem jakiegoś typu ontycznego statyzmu kosmosu, lecz zdecydowanie – dzięki wewnątrzbytowej dynamice składowych bytu – jego wieloraki dynamizm. Dynamizm ów jest istotnym jego aspektem. Wiążąc go z mocą powszechnej obowiązywalności zasady tożsamości można powiedzieć, iż ta ostatnia właśnie, będąc pierwotnym i jednocześnie świadomym poznawczym refleksem bytu realnego, nie odsłania się w świecie jakiegokolwiek ontycznego „bezruchu” i jakichś „sztucznych izolacji” [Krąpiec V, s. 294].

Niekoniecznie idąc po linii konotacji z myślą procesualną, można tu stwierdzić, że rzeczywistość jest jednym wielkim organizmem, takim organizmem, gdzie on sam jako *compositum* całości oraz w obiegu którego, wszystko jest na wskroś (ontycznie) aktywne. Dynamizm świata wyraża się bowiem zarówno w splocie jego wielorakich (jakby wsobnych) potencjalności, jak również *ad extra* – rzeczywistość cechuje się realizowaniem-aktualizowaniem niezliczonej ilości form manifestowania swoich treści. Świat nie jest przy tym jednorodny; układa się w ciąg wielu zdarzeń i wieloaspektowych procesów. Słowem – rzeczywistość jest zmienna i w owej zmienności wielopostaciowa, prezentująca bogactwo swoich

wymiarów. Metafizycznym podłożem tego dynamizmu kosmosu jest niesprowadzalność do siebie ontycznych (wewnętrznych) składowych każdego bytu, czego wyrazem szczególnym jest niesprowadzalność do siebie tych jego elementów, jakimi są istota (treść bytu) i jego akt; ściśle mówiąc – akt istnienia. Chodzi tutaj o to, iż w każdym bycie rozpatrywanym w świetle zasady tożsamości ma miejsce swojego rodzaju zbieżność, a więc swoista unifikacja porządku egzystencjalnego z esencjalnym. Oznacza to, iż właśnie w sądach tożsamościowych dochodzi do podkreślenia identyczności, ale jedynie w aspekcie relatywnym, tj. ujmującym pewną odpowiedniość tychże porządków. Dzieje się tak z uwagi na fakt, że podmiot takiego tożsamościowego sądu oznacza w istocie byt w „wymiarze” egzystencjalnym, natomiast orzeczenie takiego sądu wyraża byt w odsłonie esencjalnej. Tak zatem, można wyprowadzić stąd wniosek, iż w realnym bycie wspomniana identyczność nie zachodzi pomiędzy istotą (treścią bytu) a istnieniem (aktem istnienia bytu). Zachodzi zatem jedynie unifikacja, a więc identyczność w sensie wyraźnie proporcjonalnym [por. Krąpiec II, s. 115].

Sygnalizowana tu relatywna tożsamość (bytu) jest sposobem unaocznienia całego obrazu relatywności, to znaczy analogiczności bytu. W tym ujęciu bytu, który wyraża prawo-zasada tożsamości można spostrzec swoistą zbieżność, pewien rodzaj przyporządkowania porządku istnieniowego (egzystencjalnego) oraz treściowego (esencjalnego). Zdania-sądy tożsamościowe są więc przykładem typowej asercji relatywnej identyczności bytu¹⁶. L. Borkowski mówi w związku z tym, iż w porządku ontologicznym prawo tożsamości wyraża ten podstawowy stan rzeczy, że „każdy przedmiot jest ze sobą identyczny” [1991, s. 191]. Oznacza to, iż komunikują one identyczność, ale – jak już wspomniano – zawsze w aspekcie proporcjonalnym (analogicznym). Ich nośność dotyczy ujęcia jednego bytu.

Wiąże się z tym jeszcze jedna charakterystyka zasady tożsamości – mianowicie jej swoiste zdwojenie. Przywołany fakt ontycznej analogiczności eksponuje prawdę o bytowym ukonstytuowaniu się wszystkiego, co istnieje z „elementu” treści i proporcjonalnego właśnie do niej aktu istnienia. Odnosi się to do wszystkich bytów niekoniecznych, stanowiąc tym samym ontyczną podstawę odczytania i sformułowania pierwszej, naczelnej zasady bytu i poznania – zasady tożsamości. W przypadku więc bytów przygodnych jest to wyakcentowanie ich tożsamości, ale tożsamości rozumianej analogicznie, a zatem tożsamości relatywnej. Pojawia się jednak jeszcze kwestia odczytania tej zasady w odniesieniu do Boga. Tutaj, jak się okazuje, jest to próba wyartykułowania konieczności tożsamości jednej jedynej w swoim rodzaju, a jest nią tożsamość absolutna. Analiza tożsamości tego typu następuje z uwagi na fakt, iż w zasadzie nie dysponujemy żadnym typem analogii z bytami niekoniecznymi w swoim istnieniu. Niemniej jednak, konieczność metafizycznej afirmacji jedyności ontycznej Absolutu jest drogą unie-

¹⁶ Zob. na ten temat pracę S. Majdańskiego [1972].

sprzecznienia całego splotu bytów przygodnych. Już teraz więc, posiłkując się terminologią transcendentaliów, można skonstatować, iż chodzi tu o tożsamość rozumianą jako absolutną, niczym nieuprzączywaną jedyność [por. Stępień 1995, s. 202]. Powyższe uwagi upoważniają do spostrzeżenia, że tożsamość jako taka jest w istocie uposażeniem każdej rzeczy, co oznacza, że człowiek, poznając świat – i odczytuje, i komunikuje (prostą) jego zrozumiałość. Zawsze wspiera się ona jednak na zasadzie tożsamości bytu, bez względu na to, czy jest tu mowa o tożsamości relatywnej w odniesieniu do bytów znajdujących się w polu doświadczenia człowieka¹⁷, czy też o tożsamości absolutnej, to jest w sytuacji formułowania koniecznych uzasadnień ostatecznych [por. Zdybicka 2009b, s. 127-128; Krąpiec VII, s. 110].

Wiążąc ontyczną i poznawczą nośność zasady tożsamości z kolejną zasadą, tj. zasadą niesprzeczności, należy zauważyć, iż ta ostatnia, jakkolwiek stanowi bezwzględnie pierwotny warunek wszystkich aksjomatów, to jednak i tak, z tytułu jej wewnętrznej jakby logiki – wszak jest ona zawsze zdaniem przeczącym – okazuje się ona być całkowicie wtórna względem tego zdania-sądu afirmatywnego, jakim jest pierwotne, a przy tym nieobalalne prawo, którego treścią podstawową jest właśnie zasada tożsamości [zob. Kowalczyk 1997, s. 90-91]. Wynika stąd konsekwentnie, że eksploracyjna nośność i czytelność zarazem zasady (nie)sprzeczności jest ufundowana na powszechnej obowiązywalności zasady tożsamości, ponieważ ta jest przecież sądowym wyartykułowaniem, tj. ciągłym komunikowaniem spójności bytu. Dlatego też tożsamość nie jest i nie może być pojmowana jako jakieś zakładane *a priori* prawo myślenia. Jest natomiast pierwotnym czytaniem świata, który odsłania się w jej obrębie w swej naocznej (spójnej właśnie) rzeczywistości. Każdy realnie istniejący byt-konkret jest w swej strukturze tożsamy, gdyż jest czymś, co istnieje faktycznie. Oznacza to jednak i to, że będąc bytem w sobie jednym (niepodzielonym na byt i niebyt – to jest niepodważalny „punkt wyjścia”¹⁸) charakteryzuje się relacyjną tożsamością z tego zasadniczo tytułu, iż sam fakt jego bycia-istnienia nie jest (realnie) tym samym, co jego „bycie” – istota, to znaczy jakaś treść w sobie zdeterminowana. Przy czym, owo zdeterminowanie treści przez akt bytu (formę) jest domeną jego „strony” czysto egzystencjalnej [por. Krąpiec VIII, s. 276 oraz II, s. 131].

Stąd też trzeba uwypuklić to, iż sam swoisty „mechanizm” zasady niesprzeczności ewidentnie neguje, i to neguje wprost, tożsamość bytu i jego zaprzeczenie właśnie, czyli niebyt. Absolutnie nic, to jest żadna bytowość, jakiegokolwiek „coś” nie może jednocześnie i pod tym samym względem i być (istnieć), i nie być (nie istnieć). Przesądza o tym sama racjonalność struktur kosmosu. Jako że każdy sąd (jako taki) jest oparty na refleksji jako naturalnej czynności ludzkiego intelektu,

¹⁷ Zob. szerzej: P. Mazanka [1997], s. 65-82.

¹⁸ Zob. analizy S. Kamińskiego [1993], s. 126-127.

stąd też i sąd tożsamościowy, będąc refleksją – „lekturą” rzeczy, utwierdza poznającego (reflektującego właśnie) świat człowieka w kierowanych, a więc świadomych aktach intelektualnych analiz. Jednocześnie przekonuje go, iż poznanie z natury swej niejako integruje go z bytem i tym samym (jako racjonalne) jest sensowne. Jest po prostu niesprzeczne. Obowiązywalność tej sensowności jest zatem prostym efektem odniesienia spójności porządku myślenia jako rezultatu rzeczowego, racjonalnego poznania z układem realnego bytu jako układu właśnie w sobie tożsamego [por. Krąpiec XXII, s. 112].

2. Obowiązywalność zasady niesprzeczności

Kolejną paletę zagadnień wyznacza ten pryzmat patrzenia na rzeczywistość, który jej poznawcze reflektowanie w ogóle umożliwia, a jest nim zarówno niesprzeczność samego bytu, jak i niesprzecznościowość jego (racjonalnego) poznania. U podstaw czytania niesprzeczności struktury świata należy podkreślić fakt, iż sam realizm poznania człowieka ujawnia nieprzypadkowy, konieczny wręcz związek między naturalną obowiązywalnością zasady niesprzeczności, a czytaniem prawdy bytu, a zatem tego, czym on – jako faktycznie istniejący – jest. Kluczowa zatem tutaj sprawa, to zwracanie ciągłej uwagi na to, że poznanie ludzkie, jego twórcza refleksyjność i głębia odsłania się w tych rzeczowych (do-rzecznych) ramach, jakie funduje wartość prawdy. To zaś oznacza, iż sprzeczność (sprzeczność jako taka) jest ewidentnym fałszem, czyli realizowaniem się jawnej sprzeczności rozumianej metafizycznie. Tak więc negacja każdej prawdziwej tezy byłaby zgłaszaniem sprzecznego z natury układu „sądu uprzedmiotowionego”, a więc odnoszącego się do realnego konkretnego w jakimś, choćby względnie tylko określonym, aspekcie [por. Krąpiec IV, s. 248nn; zob. Judycki 2001, s. 25-62].

Z powyższego wynika, że zasada niesprzeczności, z natury swej ufundowana na nośności pojęcia bytu, w jego ontycznym splocie „warstw” egzystencjalnej i esencjalnej zarazem, leży u podstaw każdego typu racjonalnych refleksji. Fundamentalna i najprostsza zatem jej formuła przybiera tu postać zdania: byt absolutnie nie jest niebytem. Oznacza to, iż wszystko, co cokolwiek istnieje jako byt („coś” w swojej treści – „coś” jako istniejące, „coś” w sobie zdeterminowane), jest tym samym w sobie wewnętrznie niepodzielone na „coś” (byt) i niebyt, to znaczy na „coś”, co jest i jednocześnie (pod tym samym względem) nie jest [zob. np. Kant 2005, s. 54]. Jak więc widać, zasada niesprzeczności eliminuje w punkcie wyjścia sytuację fuzji w jednym zdaniu-sądzie zarazem i twierdzenia, i przeczenia. Taka sytuacja byłaby po prostu „czymś” absurdalnym. Analogicznie, jak jest „różnica” pomiędzy bytem i niebytem, tak też jest „różnica” między twierdzeniem i przeczeniem. Przywołana tutaj podstawowa nieredukowalność bytu do jego negacji opiera się zasadniczo na egzystencjalnym „wymiarze” tego, co faktycznie istnieje. Sama zasada zatem posiada swoje wewnętrzne znaczenie czysto logiczne („z dwóch zdań

sprzecznych jedno jest fałszywe”), ale także charakteryzuje się „interpretacją ontologiczną” i komunikuje tę treść, iż „z dwóch sprzecznych stanów rzeczy jeden nie istnieje” [Borkowski 1991, s. 49].

Zasada zatem niesprzeczności komunikuje prawdę bytu w jego „całości”, to znaczy we wszystkich jego „porządkach”. Wszystko cokolwiek jest bytem realnym nie jest, nie „rozpada się” na byt i niebyt jednocześnie i w tym samym aspekcie. Byt więc jest czymś istniejącym na sposób realny, to znaczy istnieje realnie, nie zaś jedynie na mocy samej tylko logicznej niesprzeczności. Zdeterminowanie zatem bytu w sobie byłoby czymś bezwzględnie sprzecznym w sytuacji jego (hipotetycznego jedynie) „znajdowania się” poza tym czynnikiem istotnie doskonalącym byt, jakim jest zawsze akt istnienia [por. Krąpiec II, s. 130; XXII, s. 116nn; XI, s. 147]. „Zasada niesprzeczności na tle wizji niepodzielenia bytu, wyraża niemożliwość połączenia w jednym sądzie twierdzenia i zarazem przeczenia o tym samym podmiocie (bycie)”. I dalej Autor *Realizmu ludzkiego poznania* podkreśla, iż „sformułowanie zasady dokonuje się tylko w jednym, a nie w dwóch sądach dotyczących tego samego podmiotu, ujętego w tym samym bytowym aspekcie. Sprzecznością jest utożsamienie (w tym samym aspekcie) bytu i niebytu tego samego podmiotu; stąd absurdalne, czyli sprzeczne jest twierdzenie, że *byt jest niebytem*, lub że *niebyt jest bytem*” [Krąpiec XXII, s. 27]. Wynika stąd jasno, że treść zasady (nie)sprzeczności w naturalny sposób „zabezpiecza” rzeczywistość i – konsekwentnie – jej poznanie przed różnego rodzaju sprzecznościowymi nadinterpretacjami. Nawiasem mówiąc, historia myśli filozoficznej zna takich przykładów wiele¹⁹.

Rzeczona w tych analizach ontyczna, jak również logiczna nieredukowalność do siebie tego, co istnieje do jego absolutnego zaprzeczenia, czyli nie-bytu, opiera się i jest w naturalny sposób zrozumiała wyłącznie w polu ujęcia bytu czysto egzystencjalnym. To bowiem pole refleksji nad światem jest *de facto* rzeczowe, to znaczy ustawiające poznanie na linii stwierdzania tego, co realne (faktyczne). I jest to ważne także i z tego względu, iż sama prosta negacja bytu, zaprzeczenie istnienia, nie jest afirmacją istnienia. Prowadzi to do konkluzji, że sama sprzeczność jest po prostu absolutną negacją bytu-istnienia i to w jego podstawowym ufundowaniu, gdyż podważając istnienie, czyni się ów byt nieracjonalnym. Oznacza to również, że gdyby zasada niesprzeczności dotyczyła istniejącego konkretnie tylko w jego aspekcie esencjalnym, pomijając „rys” egzystencjalny, wtedy niebyt musiałby być pojmowany jako jakiś rzeczywisty fakt. W takiej sytuacji – jak zauważa Krąpiec – „byłby pojęciem, które przecież jest (także – JT) bytem”. Dlatego też mówimy, że analizowana tu zasada komunikuje całkowitą niesprowadzalność do siebie bytu i niebytu, oraz iż niebyt jako zaprzeczenie istnienia jest w istocie aktem negacji intelektu względem realnego bytu. Spostrzegamy to samą naturalnością refleksyjnych aktów poznawczych. Takie ustawienie sprawy przekonuje, że poza bytem nie ma absolut-

¹⁹ Na ten temat zob. obszerne opracowanie J. Sochonia – 1998.

nie niczego, to znaczy poza istnieniem jako czymś rzeczywistym nie istnieje „coś”, co nie byłoby nie-bytem. To ostatnie chwytny „poznawczo” poprzez sądy egzystencjalne typowo negatywne. Ich specyficzna – należy to zaznaczyć – „treść” oznacza się pojęciem „nie-byt” [por. Krąpiec II, s. 130-131].

Wynika stąd następnie, iż zasada niesprzeczności, stanowiąc swoistą kontynuację treści (wnętrza) zasady tożsamości, jest wyrażaniem układu bytu jako jedności i tym samym pozwala na fundamentalne rozróżnienie bytu oraz niebytu. Jak już to było zasygnalizowane, chroni to ludzkie poznanie przed najbardziej brzemiennymi w skutki epistemologicznymi absurdami w postaci myślenia opartego na sprzecznościach²⁰. Dzięki temu bowiem naturalny układ poznania sprzeciwia się realizacji oczywistych sprzeczności (tutaj – niedorzeczności). Samo bowiem sugerowanie jakiegoś swoistego „rozbicia” niesprzeczności świata na jakąś obiektywnie ontyczną i subiektywnie czysto myślną, nie jest spójne. Tymczasem prawa myśli, a zatem racje poznania, stanowią czytanie i zarazem twórczą artykulację tych zasad (racji), które istnieją w samym bycie. A zatem inteligibilność tej ontycznej racji-zasady, którą jest realny byt, rodzi racjonalność myśli, co oznacza, że ontyczny porządek świata, jak i jego poznawcza czytelność zasadza się ostatecznie w tym samym realnym podłożu [por. Krąpiec XXII, s. 87-88].

Dzieje się tak, ponieważ poznawcza eksploracja świata nie jest jakimś przedwstępnym warunkiem racjonalności (sensowności) ontycznego układu świata, ale naturalnym, tj. ściśle rzeczowo zorientowanym jego znakiem. Poznanie jako takie – będzie jeszcze mowa o tym później – ma charakter znakowy [zob. Stępień 1999, s. 182-183]. Ono samo nie jest rzeczywistością – jest natomiast jej „obrazem”, „komunikatorem”. W związku z tym, należy tutaj wyeksponować fakt, iż zasada (nie) sprzeczności jest prawem myśli i bytu fundamentalnym w tym podstawowym znaczeniu, że każde twierdzenie-sąd, a zatem każda realna afirmacja zrelacjonowana do jej treści i nośności zyskuje poznawczą klarowność i znajduje w ten sposób naturalne (bo rzeczowe) uzasadnienie swej oczywistości. Prawo to bowiem wiąże się bezpośrednio z najbardziej pierwotną intuicją rzeczywistości, która jest pierwszym (właściwym) przedmiotem refleksji, co oznacza, że jest również adekwatną racją poznawalności wszystkiego, co rzeczywiście istnieje [por. Tupikowski 2009a, s. 289-290].

Zatem zasada niesprzeczności jako niezapodmiotowana w bycie, ale będąca w istocie pierwszym ludzkim negatywnym o nim sądem, ustawia samo poznanie w polu realizmu, a poprzez to – na kanwie potwierdzonej na tej drodze racjonalności – jest na swój sposób nieobalalna. Dodatkowo rozjaśnia to uwaga, że przecież proste pojęcie bytu w ujęciu egzystencjalnym jest podstawą najbardziej doniosłej – zarówno ontycznie, jak i epistemicznie – przeciwstawności, jaką stanowi

²⁰ Myślenie takie, dodajmy, jest podstawowym antidotum na wieszczone dzisiaj coraz częściej symptomy „kapitulacji rozumu”. Można by w tym kontekście pytać o przyczyny – jak się wyraża A.L. Zachariasz – „kłęski Rozumu” [2001, s. 303].

sprzeczność. Wszak to ona odnosi się do bytu i nie-bytu w aspekcie totalnej negacji i zakresu, i samej treści bytu [por. Krąpiec VIII, 278; I, s. 61; VII, s. 248]. Jak zatem widać, obowiązywalność zasady niesprzeczności, zasadza się nie tylko na samej logicznej koherencji, lecz na realnej i dlatego też niesprzecznej strukturze kosmosu. Jest to zatem prawo w pewnym sensie „przezroczyste”, gdyż odsłania swą logiczną właśnie precyzję-jasność w komunikowaniu rzeczywistości jako realnego układu, który jest i dany, i odpoznavany w jego faktycznej dorzeczności. Tymczasem, właśnie dorzeczność realnego bytu jest właściwym przedmiotem i równocześnie orzeczeniem reflektowanych tu pierwszych zasad w ogóle, z podkreśleniem tej uwagi, iż zasada niesprzeczności jest tu bardziej jakby „restryktywna”; jest w swej poznawczej nośności „ostra”. Więcej jeszcze, w zrelacjonowaniu jej do omawianego wcześniej prawa tożsamości, jest ona bardziej „operatywna” w różnych rodzajach analiz, głównie zaś w uniesprzecznieniach w obrębie samej metafizyki [por. Krąpiec II, s. 253].

Z uwagi na ważkość problematyki dodajmy raz jeszcze, że bezwzględnej obowiązywalności zasady (nie)sprzeczności nie sposób poddawać jakiegokolwiek negacji i to zarówno w aspekcie przywołanego wcześniej ontycznego układu kosmosu, jak też w obszarze znakowego wyrażania w odsłonie ludzkich aktów poznawczych. Każdy bowiem typ refleksji, namysłu nad światem posiada ściśle określony sens, w niesprzeczny sposób komunikuje pewien stan rzeczy; oddziela samą myśl od jej negacji. Każda ludzka myśl jest swoistym, intencjonalnym znakiem samej rzeczywistości. W związku z tym, na sposób znaku właśnie jest analogicznie zdeterminowana jak każdy byt nad-, czy poza-zmysłowy. Oznacza to konsekwentnie, iż zawsze gdy człowiek coś reflektuje, coś ujawnia się w polu jego świadomości, wtedy sama myśl (jako znak) jawi się jako coś ontycznie określonego, a więc oddzielonego od niebytu. Jest tak, ponieważ zasada niesprzeczności obowiązuje w polu pojęcia bytu jako takiego, a zatem także i na płaszczyźnie ujęć *stricte* psychologicznych i logicznych zarazem, bowiem i te ostatnie są, w swoim rodzaju, obrazem bytu jako bytu [por. Krąpiec II, s. 132; VII, s. 119]. Podkreśla to tylko dodatkowo rys integralności rozumienia rzeczywistości, to znaczy realnego bytu, będącego przedmiotem poznania, jak i samego poznania jako całego splotu refleksji ukierunkowanej przez prawo niesprzeczności. Poznanie więc kierowane racjami, jest poznaniem dorzecznym, to jest racjonalnym.

Problematyka tłumacząca świat w aspekcie funkcjonowania zasady niesprzeczności wiąże się z analizą bytu w jego ontycznej infrastrukturze, głównie zaś w obszarze refleksji, którą sygnalizuje swoiste napięcie między jego płaszczyzną aktualną i potencjalną (w analizie prawa tożsamości, analogicznie – akcentuje się *compositum* z istoty i proporcjonalnego do niej aktu istnienia). Zwracając uwagę na obiektywizm poznawczy, czyli w istocie spójność praw samego myślenia z zasadami bytu, prawo (nie)sprzeczności okazuje się być całkowicie oczywistym argumentem za ontyczną podstawą takiego typu złożenia. Sytuacja bytu (czegokol-

wiek) w potencji oraz jego faktyczna (realna) aktualizacja, a więc jego uaktualnianie się, tj. urzeczywistnianie (stawianie czymś faktycznym) jako byt, nie są „czymś” w sobie tożsamym. Przekonuje o tym to, że jest on w sobie czymś niesprzecznym. Zasada niesprzeczności komunikuje zatem i pryncypialną poprawność myślenia, i zrozumiałą w sobie (niesprzeczną) strukturę bytu. Oznacza to, iż poprzez wykluczenie powszechnej obowiązywalności prawa (nie)sprzeczności, negowałoby się jakiegokolwiek zmiany dokonujące się w kosmosie, a więc wszelki ruch, każdy typ ontycznego dynamizmu. Z drugiej także strony, negowanie realnej potencjalności w rzeczy wykluczałoby obowiązywalność zasady niesprzeczności. Dzieje się tak, ponieważ sama „możność jest nie-aktem i niekiedy stosunek możności do aktu uzasadnia się zasadą niesprzeczności: możność jako nie-akt i niebyt nie może sama z siebie zrealizować się. Zasada niesprzeczności – jak już o tym była mowa [JT] – stoi u podstaw racjonalności i argumentacji w jej różnych postaciach” [Krąpiec XXII, s. 28].

A zatem jej całkowite odrzucenie, czy też ewentualne zawieszenie w pewnych sytuacjach, prowadziłoby z konieczności do wniosku, że realne fakty albo powstają „z” nicości, albo z jakiegoś „uprzedniego” aktu, co i tak prowadziłoby do logicznego wniosku, że te stany bytowe, ich układy, nie mają swojego stanu czysto możliwego i jakiejś „postaci” realizacji, a zatem faktycznego urzeczywistnienia. Istota zatem i konieczna obowiązywalność prawa niesprzeczności lokuje poznanie człowieka w perspektywie realizmu i tym samym sprawia, iż jest ono swoiście „zwrotne”. Pozwala to na to, że dematerializowane w aktach refleksji treści, stają się (racjonalnie) weryfikowalne. Tak więc łącząc nośność samej rzeczowej tutaj zasady z realnym układem bytu w aspekcie jego „składowych”, jakimi są (chwytane w splocie jednej refleksji jako realnie różne elementy bytu) – i akt i możność, jak i istota, i istnienie, stwierdzamy, że cokolwiek, co jest bytowym stanem rzeczy, nie jest w swej naturze „pęknięte”, sprawiając poprzez to podzielenie na jakiś byt i niebyt zarazem, i pod tym samym względem. Ponieważ jedynie akt istnienia przesądza o tym, że coś jest realnym bytem, nie może więc coś i istnieć, i równocześnie nie być bytem („czymś” istniejącym). Nie jest jednak możliwe, by jakiegokolwiek fakt, ontyczny stan rzeczy, był „czymś” (istniejącym) w sobie realnym-określonym, a *de facto* nie istniał [por. Krąpiec VII, s. 117nn].

3. Waga zasady wyłączonego środka

Zarysowane wyżej dwie zasady – tożsamości oraz niesprzeczności, w istotny sposób przyczyniają się do racjonalnego opisu świata; są poniekąd jego warunkiem. Refleksje jednak metafizyczne, tym razem skoncentrowane wokół analizy pojęcia transcendentalnej odrębności, pozwalają na odczytanie kolejnej nośnej zasady, w swoisty sposób „regulującej” układ rzeczywistości, a jest nią zasada wyłączonego środka. Naturalnie, jest ona czytelna i nośna właśnie w skorelowaniu jej

z rozumieniem powyższych, ale wnosi swoją treścią nową jeszcze optykę w samej filozoficznej eksploracji kosmosu. W punkcie wyjścia wystarczy powiedzieć tyle, iż treść zasady odrębności jest w istocie ilustracją prawa wyłączonego środka. Znowu, dość dogodnym gruntem dla wyjaśnienia jego treści okazuje się być refleksja wokół bytowego złożenia z możliwości i aktu. Wysuwa się tu bowiem na czoło refleksja, iż w samym ujęciu aktu i potencjalności bytu (aktu i możliwości jako takich) ma miejsce coś, co można określić mianem aspektowej sprzeczności, to znaczy tego ontycznego komunikatu, że żaden byt (jako taki) nie jest i nie może być jednocześnie i w akcie, i w możliwości. Oznacza to, iż zachodzi tu naturalna konieczność wykluczenia jakiegoś innego jeszcze czynnika konstytuującego byt. W swej „rozwojowości”, w swoim konstytuowaniu się jako byt odrębny od wszelkich innych bytów, w nim samym – w tym oczywiście aspekcie – nie ma innych „czynników”. Można zatem skonstatować, że akt i potencja, mając się w swoich „obszarach” jak byt do niebytu, wykluczają, i to wykluczają absolutnie, jakiś trzeci pośredniczący element [por. Krąpiec VII, s. 130. 247]. „Całe pole poznania – w związku z tym konkluduje Krąpiec – wyznacza tylko byt; gdy akt negacji bytu uprzedmiotowiamy, nazywając go *niebytem*, to wypowiadamy w nowej refleksji nad takim procesem poznania sąd: *między bytem a niebytem nie istnieje nic pośredniego*, co znaczy, że istnieją tylko byty, a nie istnieją żadne *niebyty* lub coś takiego, co byłoby *pośrednie* pomiędzy bytem a niebytem” [XXII, s. 29].

Oznacza to, że wszystkie przywołane dotąd zasady, a więc prawo tożsamości, prawo niesprzeczności, jak i wyłączonego środka, właśnie jako prawa bytu i jednocześnie zasady myśli, odnajdują swoją całkowitą stosowalność wszędzie tam, gdzie „sięga” racjonalność logiki, a zatem wszędzie, gdzie naturalny ludzki umysł czyta rzeczywistość jako (intelektualnie) w jej realizmie daną. Wynika stąd wniosek, że między bytem i nie-bytem nie jest możliwy żaden absolutnie „środek”. Nie istnieją jakiegokolwiek pośrednie formy. Samo bowiem konstytuowanie się (faktycznego) bytu ma ewidentnie charakter realny, co przekonuje, iż albo coś faktycznie istnieje i jako takie jest afirmowane jako realnie istniejące, albo *de facto* nie istnieje i aktem negacji właśnie jest „stwierdzone” jako absolutnie nieistniejące. Słuszna jest więc teza, że transcendentalnie ujmowana odrębność, możliwa do zakomunikowania w adekwatnym poznaniu sądowym, daje się zrekonstruować i odczytać w formie prawa wyłączonego środka. Pluralizm rzeczywistości bowiem jako fakt pozadyskusyjny, nie stanowi sobą czegoś na wzór ontycznego izolacjonizmu, prowadzącego w efekcie do jakiejś postaci chaosu. Jest to pluralizm celowościowo (racjonalnie) pokierowany. Jako taki, jest również bazą odczytania swoistej więzi – transcendentalnego układu między wszelkimi bytami niekoniecznymi. Dodajmy, iż w perspektywie wyjaśnień maksymalistycznych, tj. ostatecznych, jest także typem zrelacjonowania wszystkiego, co jest-istnieje (w sposób przygodny) do Boga jako Pełni Bytu samej w sobie [por. Krąpiec II, s. 136; XXII, s. 120-121].

4. Oś przyczynowości

Paletę zasad rządzących kosmosem – jego ontycznego wnętrza, jak i samej poznawalności, dopełnia treść zasady przyczynowości, która w dyskursie metafizyki odsłania się jako szczególna epistemologiczna egzemplifikacja treści przyczynowania po linii kauzalności sprawczej. Oznacza to, iż w świetle prezentowania podstawowych uniesprzeczeń świata, prawo przyczynowości pełne swoje odczytanie i uzasadnienie odnajduje wyłącznie w tle wskazania na inne przyczyn-racje rzeczywistości. Sama w sobie jednak nie jest fundamentem (za)działania przyczyny sprawczej. Ta ostatnia domaga się bowiem zawsze *sui generis* bodźca, a więc pewnego wytrącenia przez jakiś splot oddziaływania elementów zewnętrznych. W całym ontycznym *spectrum* działania (sprawstwa) przyczyny sprawczej ujawniają się trzy fundamentalne, poniekąd częściowo się dopełniające, kierunki zrelacjonowania [zob. na ten temat szerzej: Kowalczyk 1997, s. 204]²¹. Otóż po pierwsze, występuje tutaj zawsze uporządkowany ruch w kierunku samego podmiotu działania (sprawstwa). Po drugie, następuje zrelacjonowanie w stosunku do skutku jako realnego owocu samego tegoż działania. I po trzecie wreszcie – ma tutaj miejsce naturalne przyporządkowanie (zrelacjonowanie) wobec źródła, które *de facto* jest racją-zasadą zachodzenia tego działania w ogóle. Tak więc przywoływana tu szczególna egzemplifikacja przyczynowości, jej ontyczne „wnętrze” i specyfika, jest czytelna i komunikowalna jednocześnie w optyce położenia akcentu na wspomniane źródło, które w istocie stanowi ów czynnik, który przyczynuje, to jest – sprawia faktyczność wszelkich realnych układów rzeczy, wszelkich bytowych stanów, zdarzeń i procesów [por. Krąpiec VII, s. 384. 388-389].

5. Zasada bytowości

W harmonii funkcjonowania i czytelności zarazem zasygnalizowanych powyżej fundamentalnych racji (naturalnej) zrozumiałości świata, znaczenie wyjątkowe przypada tzw. zasadzie bytowości, czy też po prostu zasadzie (racji) bytu. Staje się ona egzemplifikacją przyczynowości jako takiej, a więc u samych źródeł jej rozumienia, które to przecież rozumienie w swoisty sposób „ustawia” intelektualny obraz świata w obszarze realizmu, jak i – pierwotnej chciałoby się powiedzieć – jego racjonalności [por. Tupikowski 2009a, s. 303]. Prawo bytowości osadza poznanie człowieka w realizmie rzeczywistości, która na jego kanwie odsłania się i w swoim pluralizmie, i w swojej przygodności, czyli w istocie w swej dynamicznej zmienności. To jest powód, dla którego ostateczne uzasadnienie oraz swoją

²¹ S. Kowalczyk stwierdza tutaj nawet, iż „walor zasady przyczynowości jest ewidentny poprzez jej redukcję do zasady przyczynowości i zasady racji dostatecznej” [1997, s. 208-209]. Stwierdzenie to raz jeszcze pokazuje całkowitą pierwotność pierwszych zasad bytu i poznania.

komunikatywność (czytelność) zasada bytowości czerpie w obszarze obowiązywalności zasady (nie)sprzeczności, jak również zasady wyłączonego środka. Jej zatem fundamentalna treść przekonuje, iż wszelki byt uzasadnienie swojej bytowości odnajduje – konsekwentnie – albo w sobie, albo poza sobą. To znaczy, w sobie – to jest w perspektywie tych wszystkich czynników, które są dla bytu bezwzględnie konstytutywne (konieczne), a poza sobą – w otocze wszelkich pozostałych aspektów. Centralne jej przesłanie komunikuje więc fakt, iż każdy byt, wszystko co istnieje, jest naturalną bazą racjonalnego ładu, ponieważ zawsze porządek poznawczy jest swoistą interioryzacją bytu. Oznacza to, że sam byt jest adekwatnym (i realnym) przedmiotem poznania, tj. – poprzez realizowane w sobie konstytutywne elementy, ujawnia się jako realny, ontyczny fakt. Dlatego też samo prawo racji bytu jest w istocie intelektualnym ujęciem przygodnego bytu i to w ostatecznym zrelacjonowaniu do jego adekwatnych (właściwych) przyczyn [por. Krąpiec, VIII, s. 279-280; II, s. 31].

Przywołana i analizowana tutaj zasada racji bytu zasadniczo ukazuje obowiązywalność swej treści na płaszczyźnie refleksji wokół bytu jako prawdy, to znaczy, w sensie ścisłym – w aspekcie inteligibility świata [zob. Leftow 2003, s. 269nn]. Uwaga ta już wstępnie prowadzi do wniosku, iż właściwie sam byt jest wystarczającą racją, swoistym motywem swojego (stopniowego) odsłaniania się w aktach poznawczych. Daje się on poniekąd „dowieść”, to znaczy adekwatnie uzasadnić. Można powiedzieć, iż poddaje się on tym samym naturalnemu tokowi racjonalizacji, co konsekwentnie oznacza, że to właśnie jego bytowe wnętrze-uposażenie jest jej, owej racjonalizacji – choć brzmi to nieco tautologicznie – racją. Uwaga powyższa jest przy tym jakby dwutorowa, ponieważ odnosi się, tak do samego porządku ontycznego, jak również i do płaszczyzny poznawczej. Aczkolwiek należy tu podkreślić, iż to porządek-układ bytowy (realny – rzeczowy) jest w tym kontekście pierwotny, gdyż samo (realne właśnie) istnienie bytu odsłania się tutaj jako do-rzeczne, czyli w istocie – racjonalne [zob. Zachariasz 1999, s. 30nn].

Powyższe uwagi pozwalają na konstatację, że reflektowana tu zasada racji bytu niesie tę fundamentalną treść, swoiście przekonuje-uzasadnia, że „wszystko, co jest, ma to, dzięki czemu jest (istnieje), i jest tym, czym jest”, czy też ujmując to nieco inaczej – „racją bytu jest to, bez czego dany byt nie jest tym, czym jest” [Krąpiec, VII, s. 134]. Sama więc racjonalność i poprzez to także zrozumiałość bytu przedstawia jego uzasadnialność, tj. poznawalność i – co jest tutaj istotne – bezwzględną niesprowadzalność do jakiegś „postaci” nie-bytu. Komunikat, który o świecie niesie zasada bytowości wydaje się wyjątkowo prosty, wręcz wydawałoby się – banalny. Niemniej jednak, staje się podstawą jakiegoś źródłowego uzasadniania racjonalności kosmosu, który pomimo jego zmienności, wewnętrznego dynamizmu, domaga się niejako uniesprzecznienia bazowych. Pierwszym z nich – jak się wydaje – jest uniesprzecznienie podstawowe, bo dotyczące samego faktu (realnego) istnienia. Ustalenie to jest bazą dla stwierdzenia, że byt, każdy realnie istniejący (i pozna-

walny dzięki temu) byt, jako rzeczywisty obiekt racjonalnego poznania i przez to wszelkiej refleksji, poznający intelekt poniekąd „uspokaja”, to znaczy w naturalny sposób podaje mu racje-motywy jego operatywności. Wybija go ze stanu bierności. Można zatem powiedzieć, że sam byt, będąc przedmiotem jego zainteresowania, po prostu „wystarcza” rozumowi.

Podkreśla to, sygnowane już wcześniej naturalne sprzężenie, odpowiedniość porządków – ontycznego oraz poznawczego, co artykułuje stwierdzenie M.A. Krąpca, zdaniem którego to „byt dostatecznie tłumaczy zarówno porządek ontyczny, jak i poznawczy. A więc wszystko, co jest, ma to (jakiś byt), dzięki czemu jest tym, czym jest; a więc ujmując to od strony poznania, można stwierdzić, że wszystko, co jest, jest poznawalnie określone” [II, s. 138; zob. Ziemiański 2011b, s. 147-149]. Oznacza to, iż cokolwiek jest-istnieje (realnie), ma swoją dostateczną rację; ma swój ontyczny motyw-argument. Wszystko, co jest bytem, przez sam prosty fakt istnienia, staje się dla rozumu poznającego podmiotu naturalnie zrozumiałe; jest w jego (poznawczym) „zasięgu”. Dzieje się tak dlatego, ponieważ to właśnie byt jest dostatecznym, i jednocześnie ostatecznym realnym „tłem” dla wszelkiego wyjaśniania, i to zarówno samego układu ontycznego, jak i jego specyficznego „znaku”, jakim jest porządek poznawczy [zob. Wojtysiak 2006, s. 179nn; Kowalczyk 1997, s. 99-100].

Wszystko więc – jak stąd wynika – ma swoją odpowiadającą jego naturze (ontycznej mierze) rację bytu, która to racja (jako racja właśnie) jest poznawalna. Jako racjonalne bowiem, realnie (tj. rzeczowo) uzasadnialne, poznanie zawsze odsłania się jako zwrotne. Ujawnia to jego wewnętrzna logika [por. Ajdukiewicz 2006 I, s. 13]. Znaczy to, iż w swoisty sposób „zwraca się” właśnie do realnego bytu jako swojego (koniecznego) kryterium²². Proporcjonalność porządku bytu i jego poznania da się zauważyć niejako wprost, to znaczy w samej pierwotnej analizie świata „układającego się” z bytów przygodnych. Niemniej, pogłębiona refleksja nad układem świata, w którym samo istnienie nie ujawnia się jako właściwość bytu konstytutywna, prowadzi do konieczności zwrócenia uwagi na taką rację dostateczną, która „ujawnia się” poza skalą składowych elementów tychże bytów. „Tak rozumując, ostatecznie dochodzimy do takiego bytu, którego istotą jest istnienie, czyli istnienie stanowi cechę konstytutywną bytu będącego racją dostateczną istnienia bytów przygodnych” [Krąpiec II, s. 143; zob. XXII, s. 35nn].

²² Problematyka ta łączy się naturalnie z kwestią poszukiwania nieobalalnego kryterium prawdy jako naczelnej i pierwszej wartości poznawczej. Zob. na ten temat uwagi A.B. Stępnia – 1971 s. 77-83.

Rozdział drugi

Ontyczny artyzm transcendentaliów

Dokonawszy krótkiej charakterystyki całego wehikułu, na którym wspiera się racjonalność ludzkich aktów poznawczych, wyrosłych – jak była o tym mowa wyżej – z palety odczytania praw rządzących samym bytem, jego wewnętrzną strukturą, słuszne wydaje się zreflektowanie ontycznego obrazu świata pod kątem tych jego wymiarów, które stanowią odsłonę bogactwa jego pluralizmu. Otóż, swoistym gwarantem ujęcia kosmosu w jego metafizycznej „całości”, ujęcia „wszystkich”¹ składających się nań faktów jest perspektywa transcendentalnej siatki bytu. Od razu należy zwrócić uwagę na podstawowy w tym kontekście fakt, a mianowicie to, że cała paleta pojęć transcendentálnych jest owocem procesu metafizycznej separacji. Oznacza to, iż pojęcia te, nie będąc efektem procedury abstrahowania, nie są w sensie ścisłym „zwykłymi” pojęciami [por. Maryniarczyk 1991-1992, s. 314-315; 2005, s. 41nn]. Składają się one na sieć pojęć analogicznych, stąd też komunikowana przez nie treść, będąc wyjaśnieniem racjonalnego porządku wszelkich bytów („wszystkich faktów” – jak powiedziałby pewnie Wittgenstein) jest podstawą sądu bezwzględnie naczelnego, a konkretnie zasady wyrażającej relatywną tożsamość bytu, która – i to należy tutaj specjalnie podkreślić – dosięga wszelkich jego aspektów, co oznacza, iż każdorazowo przekracza absolutnie wszelkie możliwe determinacje. W związku z tym A. Maryniarczyk zauważa, że „uzyskane w ramach transcendentálnych poznanie rzeczy realnych jest wprawdzie poznaniem treściowo ubogim, jednak jego bogactwo kryje się w tym, że prowadzi do rozumienia tego, czym i dlaczego jest byt realny” [1999, s. 98; zob. również Tenże 1992, s. 29nn]. Najbardziej istotny – jak słusznie zauważa to J. Wojtysiak [por. 2008, s. 219-220] jest tutaj sam „wskaźnik pytajności” sięgający racji ostatecznych, a komunikowany przez pytajność fundamentalną – „dlaczego?”.

¹ Przypomina to ujęcie L. Wittgensteina, który charakteryzując świat powie po prostu, że jest on zbiorem faktów i zaznaczy, iż są to „wszystkie fakty” [Wittgenstein 1979, 1-2.01]. Jakkolwiek jest to ujęcie dalekie od hołdowania metafizyce, to jednak można tu dostrzegać pewne symptomy podejścia cechującego się poznawczym (*sui generis*) realizmem.

Po tych ustaleniach wstępnych należy skonstatować, iż kosmos jest utkany z sieci relacji transcendentálnych, które to relacje – swoiste deskrypcje rzeczywistości, wkomponowują się w sedno jej podstawowego rozumienia – rozumienia jej porządku „naturalnego” oraz „kulturowego”². Więcej, odsłaniają poniekąd bogactwo wewnętrznej kompozycji samego bytu, ale i jego bytowej substruktury w odniesieniu do relacji międzybytowych. W tym kontekście całkowicie naturalne wydaje się stwierdzenie, iż czymś fundamentalnym jest tutaj skonstruowanie pojęcia pierwotnego, a jest nim pojęcie bytu jako takiego. Tym samym oznacza to, że inne pojęcia ściśle transcendentálne, jakimi są kolejno pojęcia – rzeczy, jedności, odrębności, prawdy, dobra oraz piękna są jego podstawowymi partykularyzacjami. Oczywiście, kontekst ich odkrycia, jak i uzasadnienia odnajduje swoje tło w samym układzie świata jako kompleksu istniejących realnie bytów. Wiążąc bowiem ontyczną „nośność” sieci transcendentálników z kwestią ich analogiczności, M.A. Krąpiec podkreśla, iż „jedynie pojęcia transcendentálne (czy mówiąc jeszcze bardziej ściśle pojęcia analogiczne na czele z pojęciami transcendentálnymi) pozwalają (...) odkrywać najbardziej pierwotne prawa rzeczywistości” [IV, s. 23]. Te ostatnie zaś – jak już była o tym mowa w rozdziale pierwszym – są także zapodmiotowane w świecie jako płaszczyźnie realnie istniejących bytów. Przy czym, sprawą nad wyraz istotną jest to, iż nie są one w żadnym wypadku pojęciami wyrosłymi na gruncie procesu abstrakcji, lecz są pojęciami analogicznymi. Tylko bowiem struktura pojęć analogicznych zdolna jest komunikować, zarówno treść bytu, jak i jego istnienie równocześnie (jakby jednym poznawczym aktem) – [por. Maryniarczyk 2005, s. 88nn; por. Krąpiec IV, s. 78; XIII, s. 92].

Wiąże się z tym zagadnieniem konieczność poczynienia jednej jeszcze uwagi wstępnej, a mianowicie tej, że naturalny „przebieg” formułowania pojęć transcendentálnych nie jest kwestią jakiegoś luźnego wyboru. Odsłaniane stopniowo każde kolejne transcendentálne sponuje potrzebę odkrycia i jednocześnie wyraźnej werbalizacji poprzedzającego go, a zatem bardziej pierwotnego, co prowadzi do konieczności oparcia się i podkreślenia zarazem roli transcendentálne nadrzędnego, a jest nim (zawsze) pojęcie bytu jako bytu. Oznacza to, że w rozumieniu każdego „późniejszego” pojęcia transcendentálnego są jakoś obecne treści pojęć ontycznie bardziej pierwotnych. Wynika stąd wniosek, iż treści i całej struktury tychże pojęć nie można żadną miarą zredukować do funkcji zwykłych orzeczników. Są one bowiem powiązane z tym nośnikiem realnej rzeczywistości, jaki funduje układ sądów egzystencjalnych³. Wszak to one jakby wprost komunikują afirmowanie podstawowo-

² W swojej pracy *Kultura. Jej status i poznanie* A.L. Zachariasz stwierdza, iż sama kultura jest strukturą – jest „układem” [2001, s. 185].

³ Charakteryzując same sądy egzystencjalne oraz ich „zrelacjonowanie” do poznawczych aktów człowieka, Maryniarczyk zauważa, iż każdy sąd egzystencjalny „jako podstawowy akt poznawczy, jest najbardziej pierwotną, a zarazem całościową odpowiedzią człowieka – jako bytu poznającego – na istniejącą rzeczywistość. Ujęty od strony ontologii poznania jest wyrazem aktualizacji człowieka jako bytu poznającego” [1991-1992, s. 306].

wych, bo przedmiotowych, a więc i o naturze koniecznościowej, racji bycia bytem rzeczywistym, realnym bytowym faktem. Jako swoiście „przezroczyście” – istnienie jako akt bytu nie jest przecież pojęciowalne – przez „graniczność”, „krańcowość” swoich ujęć, determinują wszelkie toki poznawcze wtórne, bo i pojęciowanie, i sądzenie, nie wyłączający samych procesów rozumowań. A. Maryniarczyk w związku z tym konstatuje, że przywołana wyżej „graniczność ujęć transcendentálnych wskazuje też na graniczność naszego poznania, które, chociaż potencjalnie jest nieograniczone, to faktycznie może dotyczyć tylko bytu” [1991-1992, s. 309; zob. 307nn; por. Krąpiec XXII, s. 104-105].

Podobne stanowisko zajmuje E. Gilson, gdy twierdzi, iż współczesny spór o wartości⁴ jest w istocie pozorny, z tego głównie względu, iż w swej istocie rzeczony w owym dyskursie wartości są *de facto* transcendentálniami. Podstawą jest tu zatem realistyczna koncepcja bytu, to znaczy – gdyby tę ostatnią podać w wątpliwość, wtedy rzeczywiście należałoby szukać jakiegoś (ontycznego) oparcia dla samych wartości. Oznacza to, iż w jego przekonaniu, wyrugowanie z „punktu wyjścia” filozofii samej koncepcji bytu prowadzi do zastępowania tego, „co dobre” i tego „co prawdziwe” oraz tego „co piękne” kategorią wartości. Jest to jednak podejście na wskroś idealizujące, to znaczy rozrywające poniekąd porządek bytu z porządkiem „wartości”, gdy tymczasem istnieje po prostu byt i jego transcendentálne kwalifikacje [por. Gilson 1968, s. 49; zob. Stępień 1986, s. 38nn]. Naturalnie, istnieją również inne próby tłumaczenia zagadnienia. Na przykład A.L. Zachariasz w swojej pracy na temat kultury [2001] pojmuje wartości jako formy znaczeń. Oczywiście, chodzi tu o samą warstwę semantyczną, poruszającą kwestię wartości jako znaczenia jako takiego, ale także znaczenia jako sensu, znaczenia jako głębi bytu, zwłaszcza bytu osobowego [s. 38nn; zob. także: Tenże 1999, s. 161nn. 175nn; zob. Kowalczyk 2005, s. 55nn. 76nn].

Idąc w stronę pogłębionej charakterystyki transcendentálników należy podkreślić, iż dla bardziej uzasadnionej ich prezentacji słuszne wydaje się tradycyjne rozróżnienie dwóch, jakby odrębnych ich porządków. Mówi się tu bowiem o transcendentálnicach absolutnych, a także o transcendentálnicach relacyjnych (przez niektórych autorów te drugie bywają nazywane transcendentálnicami aksjologicznymi; czyni tak np. W. Stróżewski 1981, s. 15). Naturalnie, wszystkie one stanowią uporządkowany, integralny układ, dopełniając się poniekąd swoją treścią. Niemniej jednak, w samym toku ich (ściśle metafizycznego) wyodrębniania, centralna rola przypada tej fundamentalnej odsonie rzeczywistości, swoistej jej intuicji, która zdolna jest ujmować świat jako „całość” i wszystkie jego składowe jako fakty realne. Znaczy to, że świat zawsze ukazuje się jako „jakiś”, istniejące realnie „coś”, zwarty przynajmniej względnie układ „jakichś” bytowości – czegoś w sobie określonego. Przekonuje o tym płaszczczyzna sygnalizowanych

⁴ Zob. uwagi natury etymologicznej w: Kowalczyk 2005, s. 54.

już wcześniej pierwszych praw bytu i jego poznania. Stąd też sama metafizyczna „konstrukcja” transcendentaliów, będąc niewątpliwie rdzeniem ontycznej struktury kosmosu, jest tą platformą rozumiejącego opisu świata, w którym to opisie pojęcia transcendentálne są takimi typami wartości, które nie tylko myślnie, lecz także realnie są zamienne z bytem, a więc czymś, co istnieje realnie. W związku z tym, już w pierwszej swej poznawczej odsłonie – właśnie odnosząc się do realnych faktów – stanowią one podstawę eksploracji różnych kontekstów, różnych poniekąd zasobów tej samej rzeczywistości. Ta ostatnia komunikowana jest zawsze w splotach języka sądowego (sądy egzystencjalne i następnie – wtórnie jakby – sądy orzecznikowe). Dlatego też, cały wachlarz tych ujęć z konieczności wręcz dokonuje się w obszarze (bezwzględnej) obowiązywalności pierwszych zasad, to znaczy w istocie – pierwszych o niej sądów⁵. Można tu zatem mówić o „artykulacji jedności” pojęcia bytu jako bytu w układzie sądów analogicznych [por. Maryniarczyk 2005, s. 94]. Warto tutaj przypomnieć, iż są one konieczną bazą dla całego racjonalnego ładu świata, a jednocześnie „ostateczną osnową każdego poznania”, gdyż wszystko, co poznający podmiot reflektuje, reflektuje to, czyli poznaje jako byt – realny fakt. Należy zatem za M.A. Krąpcem stwierdzić, iż „ujęcia poznawcze bytu i transcendentaliów stanowią pierwsze i naczelne sądy o rzeczywistości. Są to sądy, które stanowią rdzeń racjonalności, ponieważ są poznawczym ujęciem inteligibilności bytu, rzeczy, jedności, prawdy, dobra” [XXI, s. 204; zob. XXI, s. 82. 206; VII, s. 104-105].

Waga analizy rzeczywistości w świetle transcendentaliów pochodzi głównie stąd, że w swej ontycznej nośności odnoszą się one absolutnie do wszystkiego, co istnieje. Nie ma sfery bytu, która pozostawałaby „wolna” od interpretacji w ich tle. Dotyczy to „poziomu” natury, jak i kultury. Więcej, bez tego metafizycznie odkrywanego tła, żaden byt nie mógłby charakteryzować się tym zasobem, który – w naturalny przecież sposób – posiada. Struktura transcendentaliów dotyka zatem zarówno rzeczy, jak i osób; zarówno faktów-zdarzeń, jak i występujących w kosmosie procesów. Oznacza to, że sięgają one świata jako „całości” oraz wszystkich jego elementów – ożywionych i nieożywionych, rozumnych i pozbawionych poznania, wolnych i pozbawionych możliwości jakiegokolwiek wyboru. Za każdym razem jednak owe transcendentálne właściwości bytu pokrywają się z realną bytowością. W różnych naturalnie jej aspektach, co jest warunkowane bogactwem pluralizmu świata. Stanowią więc one realny „tryb” samego bytowania – są jego obrazem. Będąc tożsame z bytem, polaryzują swoją wzajemną odrębność na płaszczyźnie wielobarwności porządków poznania, poprzez które są artykułowane [zob. Tupikowski 2009a, s. 344-345].

Wracając do wspomnianego wcześniej podziału transcendentaliów na absolutne i relacyjne należy zauważyć, że akcentując poznawczą zawartość pierwszych

⁵ Zob. uwagi K. Ajdukiewicz: 2006 I, s. 146-149.

z nich, czyli absolutnych, a zatem ulokowanych w pojmowaniu bytu jako takiego, ze wszystkimi jego transcendentalnymi aspektami, a więc bytu jako rzeczy, bytu jako jedności i odpowiednio – bytu jako odrębności, podkreśla się równocześnie ich osadzenie w typowych sądach tożsamościowych. Dokonuje się to w związku z tym, albo w ujęciu pozytywnym, rozumiejąc je jako sądy tożsamościowe w sensie ścisłym, albo też w ujęciu negatywnym, które wpisuje się w treść zasady (nie) sprzeczności [zob. Maryniarczyk 1991-1992, s. 311-312]. Z kolei układ transcendentaliów relacyjnych, a zatem pojmowanie bytu jako prawdy, jako dobra i wreszcie – jako piękna, lokuje się w obszarze odniesień (relacji właśnie), jakie mają miejsce pomiędzy bytem, a poznającym go podmiotem – osobą. Należy tutaj podkreślić fakt, iż dla jej ontycznej konstytucji transcendentalia relacyjne są koniecznym i jednocześnie wewnętrznym fundamentem osobowej właśnie realizacji. Znajduje to uzasadnienie w kontekście uwagi, iż niczym niezastępowalnym motywem-kryterium poznania w ogóle jest prawda, podobnie jak warunkiem miłości jest dobro i w końcu – w samej realizacji piękna tym kryterium okazuje się być pełna synteza dwóch wyartykułowanych wartości, a zatem poznania i miłości. Naturalnie, kryterium-motywy dla samego poznania, jak też miłości jest osobowa wolność. W wypadku transcendentaliów relacyjnych wspomniana relacyjność poniekąd podlega zwielokrotnianiu, ponieważ ma tutaj miejsce odniesienie bytu (jako takiego) względem osoby. Zachodzi tu tym samym relacja odwrotna – osoby wobec realnego bytu [por. Tupikowski 2009a, s. 401-402; zob. Wroński 2010, s. 86].

Sygnalizując specyfikę samej przywołanej powyżej relacyjności należy nadmienić, że zyskuje ona dodatkowo, dalszą niejako konkretyzację, jeśli się ją reflektuje w perspektywie różnorodności, bogactwa osób, o jakie – w różnych obszarach oraz na rozmaitych „poziomach” wyjaśniania rzeczywistości – może chodzić. Nie idzie tutaj bowiem o samo tylko poznanie jako takie, ale taki (twórczy) namysł nad światem, który jest jednocześnie (na kanwie poznania właśnie) jego metafizycznym uniesprzecznianiem. Jeśli bowiem analizie poddaje się byt – osobę człowieka, wówczas relacja ta: osoby do faktycznie istniejącego bytu, jest po prostu relacją zależności osoby od bytu. Jeśli natomiast w specyficznym namysle bierze się pod uwagę Osobę Boga jako absolutnego Źródła samego realnego istnienia oraz całokształtu ontycznej doskonałości kosmosu, wówczas sygnowana wcześniej (jakby prosta) relacja zależności, zdecydowanie przebiega jedynie jednostronnie. Jest to wtedy bowiem relacja bezwzględnie niezwrótta [zob. Gilson 1987, s. 334nn]. Metafizycznym tłem owej „niezwrotności” jest fundamentalna, całkowita ontyczna swoista dysproporcja, jaka zachodzi między strukturą, bytową konstytucją wszystkich istot przygodnych, a Absolutem jako Bytem doskonałym oraz Koniecznym [zob. Krąpiec XXII, s. 22-23; XIX, s. 137. 140; VII, s. 179].

1. Ujęcie pierwotne – byt jako byt

Dostępna ludzkim aktom poznawczym rzeczywistość, już na poziomie poznania spontanicznego, sygnalizuje swoją „obecność” i swój poznawczo frapujący „kształt”. Na tym etapie nie jest to jeszcze poznanie metodycznie ukierunkowane; nie jest ono jeszcze – mówiąc językiem Kartezjusza – „jasne i wyraźne”. Niemniej jednak, komunikuje ono pierwszoplanową treść-owoc poznania, jakim jest (przed-refleksyjny jeszcze) kontakt z jakimś faktycznym (realnym) bytem. Cały świat bowiem po prostu bytuje – odsłania się jako istniejący. Dlatego też, podejmując próbę krótkiej rekonstrukcji jego ontycznej struktury poprzez analizę rzeczywistości – danych do wyjaśnienia bytów (faktów) poprzez pryzmat jego „cech” transcendentálnych, należy podkreślić, że poznawcze (intelektualne) ujęcie bytu jako takiego, jest zawsze ujęciem analogicznym. Owa analogiczność pochodzi stąd, że jest to intelektualna wizja najbardziej ogólna, ponieważ jest ona ogólnobytowa – dotyczy każdego bez wyjątku rodzaju bytu. Tutaj zasada się zupełnie wyróżniona specyfika poznania metafizycznego, którego perspektywa – wyrastająca z ciągu jego, właściwych tylko jemu, uniesprzeczeń – jest wyjątkowo bogata. Bogactwo zaś tej perspektywy wypływa, co jest naturalne, z ontycznych „zasobów” samego kosmosu, który odsłania się stopniowo jako struktura wielorako złożona. Przesądza o tym pluralizm świata [zob. Maryniarczyk 2005, s. 92].

Zasygnalizowane wyżej uwagi prowadzą do jednego *de facto* wniosku. Bazą poznania w ogóle i na tym tle – płaszczyzną refleksji jest pojęcie pierwsze, pierwotne – pojęcie bytu⁶. Podstawą jego formowania jest odczytywany w sądach egzystencjalnych akt realnego istnienia. W tym też kontekście pojawia się prosta konkluzja, że bytem jest każda, jakakolwiek treść; treść względnie przynajmniej w sobie zdeterminowana – „występująca” pod aktualnym (czy lepiej – aktualizującym ją) – istnieniem. Tak zatem treść pojęcia bytu odsłania dwie warunkujące się poniekąd płaszczyzny. W pierwszej z nich mieści się zawsze konkretna istota, czyli jego określona treść, druga natomiast komunikuje proporcjonalne do jej układu istnienie. Akt tego ostatniego definitywnie decyduje o faktyczności jakiegokolwiek istoty⁷. M.A. Krapiec w tym kontekście podkreśla, iż „konkretna treść zdeterminowana jest całą sobą przyporządkowana konkretnemu istnieniu ją realizującemu, i *vice versa*: to oto istnienie jako aktualizujące konkretną zdeterminowaną treść, jest bytem. Nie można zatem oderwać i oddzielić treści od istnienia i istnienia od treści, czy też relacji istnienia od treści w realnym bycie” [VII, s. 93]. Separacja tych płaszczyzn jest czymś niemożliwym z uwagi na to, że prostą konsekwencją takiej bytowej izolacji musiałyby być jakieś sprzecznościowe rozumienie bytu, gdy tym-

⁶ Warto tutaj odnotować prowadzony współcześnie spór z realistyczną koncepcją bytu, głównie z pozycji myśli M. Heideggera. Zob. np. Kostyszak [2010], s. 29nn.

⁷ Zob. wyczerpujące analizy na ten temat – Maryniarczyk [2010], s. 155-173 (zwłaszcza: s. 159-172).

czasem byt (realny byt) nie jest w sobie sprzeczny [por. Kowalczyk 1997, s. 47]⁸. Konsekwencją – ontyczną i logiczną takiego stanu rzeczy byłaby jakaś całkowicie absurdalna „zapaść” bytu, jakiś typ jego sprzeczności. Fakt realny, rzeczywisty⁹ byt jest sobą (ontyczną tożsamością) jedynie w sytuacji zrelacjonowania jego treści wobec aktu istnienia. Analogicznie także – aktu istnienia w stosunku do proporcjonalnej względem niego istoty [zob. Majdański 1962, s. 41nn].

W związku z tym należy stwierdzić, iż pełna sieć pojęć transcendentálnych wpływa i jest całkowicie wtórna wobec pojęcia bytu jako takiego. Ów transcendentálny układ bytu zakłada zawsze fundamentalną nośność tego (wyróżnionego) transcendentálne, jakim jest byt jako byt. Wynika stąd zatem, że pojęcie bytu jako bytu jest swoiście najbardziej pojemne. Obejmuje bowiem w swoim rozumieniu i ontycznej komunikatywności całą istotę bytu oraz wszystkie, dające się odkryć, jego przejawy. Można więc skonstatować, iż transcendentálne „cechy” bytu (jako takiego) stanowią po prostu jego ontyczne „uzupełnienia”; są w istocie jego partykularyzacjami. Znajdując bowiem swoje zapodmiotowanie w jego podłożu esencjalnym, jak również egzystencjalnym, odsłaniają one stopniowo jego ontyczne uposażenie; są swoistym wyrazem jego wewnętrznych oraz zewnętrznych bytowych pokładów.

Pojęcie bytu, będąc owocem – jak mówi Krąpiec – „szczypcowego chwytania” w obszarze sądów podmiotowo-orzecznikowych (negatywnych), a zatem będąc efektem procesu metafizycznej separacji, jest artykułowane w formie bazowej zasady, jaką jest zasada-prawo tożsamości. Jej zasięg, jako zasady pierwotnej, jest tak szeroki, że dotyczy zarówno samego porządku ontycznego, jak i – wtórnie – epistemicznego. Tak więc, podnoszona tutaj transcendentálność bytu (jako bytu), bez względu na to, czy jest to jego aspekt typowo egzystencjalny, czy esencjalny, ściśle ontyczny, czy także teoriopoznawczy, komunikuje to podstawowe ustalenie, iż zawsze w jej treści odsłania się sam – proporcjonalnie uchwycony – byt. To dlatego właśnie Autor *Realizmu ludzkiego poznania* powie, iż „w każdym transcendentálnym pojęciu jest uwikłany sąd egzystencjalny, jeśli samo transcendentálne pojęcie jest alternatywnym sprzężeniem sądów egzystencjalnych i pojęć w ich najdoskonalszym stanie nawrotu do wyobrażeń” [Krąpiec IV, s. 145; zob. VII, s. 100nn]. Ta ontyczna prawidłowość jest bardziej jeszcze czytelna na kolejnej płaszczyźnie analizy transcendentálności świata, to znaczy w polu jego reflektowania przez pryzmat ściśle treściowy, tj. odsyłający do rozumienia transcendentálne rzeczy.

⁸ „Jeżeli sąd separacji – zauważa S. Kowalczyk – oddziela bytowość od jej konkretnych sposobów realizacji, to jedynie po to, aby wykazać, że bytowość jako bytowość nie wiąże się koniecznie z żadną konkretną jej realizacją” [1997, s. 47].

⁹ W celu pokazania szerszego kontekstu historycznego odnoszącego się do prób rozumienia i opisu bytu w jego rzeczywistości warto wskazać stanowisko idealistyczne Platona, dla którego całe dostępne pracy zmysłów *spectrum* świata jest zaledwie cieniem. Dlatego też, wyrazem takiego ujęcia jest jego ontologiczna koncepcja języka metafizyki. Zob. Marchewka [1996], s. 108.

2. „Poszerzenie” pojęcia bytu – rzecz

Historia myśli filozoficznej, bez względu na rozmaite rozkładanie akcentów, zna wiele przykładów ujęć skrajnych. Mają one zasadniczo miejsce w tych nurtach, które – niejako *ex definitione* – umiejscawiają swoje rozumienie kosmosu na pozycjach esencjalizujących. Stąd też, należy tutaj podkreślić, iż w sytuacji metafizycznego reflektowania bytu realnego, to znaczy analizy bytu na kanwie realizmu filozofii, nie ma potrzeby swoistego antagonizowania płaszczyzn bytu – esencjalnej i egzystencjalnej. To, co jest tutaj istotne, to fakt posiadania świadomości odmienności samych podejść interpretacyjnych. Oznacza to, że byt jako byt jest ukonstytuowany zarazem z porządku egzystencjalnego, jak i esencjalnego. Obydwe „strony” bowiem komunikują jego wnętrze, jak również sposób i jakość relacji międzybytowych. Zauważyć więc należy, iż przy analizie transcendentale rzeczy ujawnia się ten – jakby punkt wyjścia, że istotowym (treściowym) warunkiem koniecznym ludzkiego poznania jest bez wątpienia esencjalny aspekt bytu [por. Tupikowski 2009a, s. 349].

Treściowy „przejaw” bytu staje się naturalną bazą dla formułowania wszelkich predykatywnych sądów o świecie. Dlatego też pojęcie bytu-rzeczy, będąc pojęciem transcendentalnym – po pojęciu bytu jako bytu – absolutnie pierwszym, jest istotną składową racjonalnej i stąd także – wyjaśniającej refleksji na kanwie realnego świata. Trzeba tutaj jednak podkreślić, że fundamentem tego pojęcia okazuje się być ponownie samo sformułowanie, jak również wyartykułowanie prawa relatywnej tożsamości bytu. Jak widać, była ona niezbędna dla rozumienia samego pojęcia bytu jako takiego, ale jest ważna także w procesie ontycznej eksploracji bytu w zakresie jego treści, czyli w istocie – bycia rzeczą. Dzieje się tak, ponieważ stopniowe odsłanianie wewnętrznych zasobów bytu dokonuje się w zasadzie na mocy sądu tożsamościowego o bycie-rzeczy. To uwaga pokazuje, iż ontyczny i epistemiczny jednocześnie paralelizm – i płaszczyzny esencjalnej (treściowej), i płaszczyzny egzystencjalnej (ściśle bytowej, w sensie – aktowej). Sąd ten znajduje w tym kontekście następującą formę: „każdy byt jest tym, czym jest”. Znaczy to, że wszystko, cokolwiek istnieje jest zawsze czymś, tzn. w swojej określoności jest jakąś treścią-rzeczą [por. Krąpiec IV, s. 66 oraz VII, s. 108nn].

Dodajmy, iż ten właśnie sąd staje się podstawą konstatacji, że obydwie reflektowane dotąd pojęcia – pojęcie bytu jako bytu, a także pojęcie bytu jako rzeczy, są w istocie pojęciami charakteryzującymi się równością (odpowiedniością) swoich zakresów orzekania. Choć w różnych aspektach, to jednak posiadają odniesienie do tego samego przedmiotu. Uwaga ta pokazuje, w jaki (naturalnie ontyczny) sposób, pomimo odmienności porządków, oba wymiary – egzystencjalny i esencjalny, „się spotykają”, co podkreśla ich komplementarność, ale także – z drugiej strony – różnicę ontycznej konstytucji. Dlatego M.A. Krąpiec wyprowadza stąd rzucający wiele światła wniosek: „bytem – podkreśla – nazywamy jakiś konkret, o ile on ist-

nije, natomiast otrzymuje miano rzeczy, o ile jest ukonstytuowany w swej treści, o ile jest wewnętrznie *uporządkowany*, tak że przedstawia jedną, nie podzieloną, z sobą tożsamą treść, która nosi również nazwę istoty, gdy staje się przedmiotem poznania pojęciowego i jest definiowalna” [VII, s. 114].

Z powyższych ustaleń wynika, że rzecz i byt są *de facto* tym samym. Oznacza to, iż dopiero w różnych poznawczych odsłonach pojawia się ich specyfika, czyli aspektowość ujęć. I tak, bytem jest każdy konkretny przedmiot istniejący, natomiast rzeczą jest zawsze wtedy, kiedy ów realny fakt jako określony „zbiór” treści, w swojej ontycznej strukturze jest po prostu zdeterminowany. Inaczej mówiąc, ów aspekt rzeczowości bytu manifestuje swoją nośność, kiedy ujawnia niepodzieloną (w sobie) treść. Tak więc bytem-rzeczą jest każdy realny fakt (przedmiot), który realizuje tożsamą i konsekwentnie – niesprzeczną w sobie treść. Dodajmy tu – treść tożsamą i niesprzeczną, i to zarówno w porządku logicznym, jak i czysto ontycznym. Pokazuje to wszystko, że cały ów (intelektualny) proces reflektowania bytu-rzeczy w naturalny poniekąd sposób suponuje to podstawowe stwierdzenie, iż rzecz jest bytem. Byt-rzecz jako istniejąca faktycznie, stanowi uporządkowaną w sobie istotę możliwą do poznawczej penetracji na drodze analogii. Dlatego też w zasadniczym znaczeniu, bytem jest rzecz jako realnie istniejąca (treść), co oznacza, że główny akcent należy tu postawić na samym momencie aktualizowania owej rzeczowości przez akt (jako akt) istnienia [zob. Tupikowski 2008, s. 184-185].

Poznawczy nacisk spoczywa tu na aspekcie treściowym bytu, to znaczy tym jego „wymiarze”, który przesądza o jego bytowej określoności; jest też podstawą jego definiowalności. Więcej, aspekt ten uwydatnia fakt uporządkowania bytu, co oznacza, iż sprawia jego czytelność oraz podkreśla jego niepowtarzalność względem innych bytów-rzeczy. Należy też tutaj podkreślić to, że byt ujęty jako rzecz, a więc zdeterminowana w sobie treść występująca pod aktualnym istnieniem, staje się fundamentem wszelkich ujęć definicyjnych. Uwaga ostatnia wydaje się być szczególnie doniosła nie tylko dla samych analiz świata natury metafizycznej, ale także w ogóle dla budowania racjonalnej (kulturowej) jego wizji. Sama natomiast metafizyka-filozofia pierwsza, jako zresztą jedyna, jest taką drogą uniesprzeczniania, której pierwszym przedmiotem jest analiza rzeczywistości istniejącej realnie, to znaczy od strony jej (realnej) rzeczowości. Naturalnie, rzeczowość sama realna jest tylko wówczas, kiedy rzecz-byt istnieje realnie i jest równocześnie afirmowana u swoich ontycznych źródeł, czyli w akcie realnego istnienia [por. Krąpiec VII, s. 24]. A zatem, jakkolwiek by rozkładać akcenty na płaszczyźnie samej rekonstrukcji tych transcendentálnych pojęć, zawsze jednak aspekt egzystencjalny ujawnia się jako „pierwszy”. Wynika to z samego realizmu świata, który właśnie w akcie istnienia odnajduje swoje pierwotne ugruntowanie.

3. Równość zakresów – byt i jedno

Poznawcza penetracja kosmosu pod kątem samej jego bytowości oraz – wtórnie – jego pokładów treściwych, a zatem sięgających jego natury w jej rzeczowości, otwiera perspektywę stawiania kolejnych pytań. W tym kontekście najważniejszym z nich wydaje się następujące: czy rzeczywistość „cała”, czy sam byt, realnie dany do wyjaśniania fakt, jest w sobie niepodzielony? Należy tutaj wstępnie podkreślić, iż już w obszarze refleksji na kanwie zasady niesprzeczności, która odsłania byt realny w jego (wewnętrzny) niepodzieleniu na jakiś rodzaj bytu i jego zaprzeczenia, czyli niebytu, wyłania się rozumienie następnego pojęcia transcendentального, którym jest bytowa jedność¹⁰. Tak zatem wszelkie – jak wynika to z poprzednich ustaleń – relatywne niepodzielenie bytu, to znaczy każdy typ ontycznej jedności, zasadza się na powszechnej (w bytowaniu oraz w porządku teoriopoznawczym) obowiązywalności prawa niesprzeczności. Jego „zasięg” jest ogólnobytowy. A zatem bytowość bytu-rzeczy, realizm tegoż bytu opiera się na fundamencie relacyjnej zasady tożsamości. Ona sama zaś, jej treść jako pierwszy „komunikat” ze strony rzeczywistości, najbardziej wyraźnie sygnalizuje absolutnie pierwotne zdanie-sąd o świecie, a więc sąd egzystencjalny [por. Krąpiec VII, s. 117-118].

Z powyższych ustaleń wynika, iż wszystko, cokolwiek „cehuje się” aktem istnienia, nie posiada tym samym w swojej strukturze niczego z niebytu. Krótko mówiąc – byt nie jest niebytem. „Jeśli coś jest bytem – jak mówi M.A. Krąpiec – to nie ma w nim nic, co by w nim realnie nie było bytem; byt nie jest w sobie podzielony na byt i niebyt. I jak wewnętrzne niepodzielenie bytu na byt i niebyt stanowi transcendentalną jedność, tak epistemicznym wyrazem tej transcendentalnej jedności jest ogólna zasada niesprzeczności” [XXII, s. 27]. Jakby w sposób naturalny wypływa z tego wniosek, że sądowe stwierdzenie jakiegokolwiek (ale zawsze realnej) bytowości, jest jednocześnie spontaniczną akceptacją jej wewnętrznego niepodzielenia. Dlatego w każdym wypadku jedność transcendentalna wszystkiego tego, co istnieje, komunikuje je jako realny fakt-byt. Można więc powiedzieć, iż – analogicznie – jak różne są rodzaje bytów, tak również rozmaite są ich jedności. Dotykając tutaj raz jeszcze egzystencjalnego aspektu istnienia i funkcjonowania kosmosu, w tle tych refleksji należy skonstatować, że to nie jedność (jako taka, czyli jakieś proste niepodzielenie) bytu określa ten ostatni jako właśnie byt-jedność, ale całkowita niepodzielność w aspekcie bazowym, a mianowicie w akcie rzeczywistego istnienia. „Jeśli bytowość jest dzięki istnieniu, to ten właśnie istniejący, konkretny byt jest jeden dlatego, że jego akt bytowy – istnienie – nie jest podzielony, dzięki czemu w jednym bycie jest tylko jeden akt istnienia” [Krąpiec VII, s. 126].

¹⁰ Szerokie omówienie transcendentale jedno podejmuje T. Klimski w pracy *Jedno i byt* [1992]. Zob. również: Kowalczyk 1997, s. 113-118.

Droga analizy bytu-rzeczy wydobywa nowy rys interpretacji świata. Tym rymem jest prawda o tym, że świat prezentuje sobą i wszystkimi swoimi składowymi ontyczną jedność. Tutaj każdy realny byt przez swoje istnienie, a zatem także poprzez swoje, wynikające stąd niepodzielenie, realizuje transcendentalną jedność. Pierwotnym i zarazem ostatecznym powodem tego niepodzielenia jest właśnie rys egzystencjalny. Oznacza to, że faktu jego bytowej jedności nie sprawia jakiś jedynie prosty brak podziału, lecz jego realna (rzeczowa) konstytucja, której rdzeniem jest akt najdoskonalszy – akt istnienia [por. STh, I, q4, a.1]¹¹. To, co przydaje bytowości jako takiej nowy jej walor, to doskonałość, jej wewnętrzne piękno istnienia w odsłonięciu jedności [por. Krąpiec XXII, s. 115nn]. Słowem, każda jedność transcendentalna, jak stąd wynika, to istniejący realnie byt jako niepodzielony w sobie na jakiś byt i nie-byt. Dlatego dochodzi do tego kolejna jeszcze uwaga, iż czynnikiem koniecznym owego niepodzielenia bytu na jego płaszczyźnie egzystencjalnej jest brak tego podzielenia pod względem formalnym. Jedynie wtedy bowiem może byt istnieć jako jeden (jedno), kiedy jego ontycznie „jedna” treść-istota konstytuowana jest odpowiednio przez jedną tylko formę. Jednak tym, co sprawia i realizm treści, i realizm formy, to znaczy tym, co dokonuje owej „spójni” bytu jest akt istnienia bytu [por. Krąpiec, XXII, s. 26]. Tożsamość zatem realna bytu jako takiego, jak i bytu-jedności – jedności transcendentalnej, w świetle analiz metafizyki wydaje się być czymś spontanicznie poniekąd oczywistym. „Jeśli bowiem jedność jest zamienna co do wartości bytu – przekonuje Krąpiec – to tam, gdzie mamy do czynienia z bytem rzeczywistym, mamy też do czynienia z bytem jednym. Orzekanie o jakiejś rzeczy-jedności niczym się nie różni od orzekania o samej rzeczy-być” [V, s. 320; zob. XXII, s. 114]. Jak zatem w przypadku percepcji bytu jako istniejącego kluczową rolę odgrywa spontaniczność formułowania sądów egzystencjalnych, tak i tutaj – na tej właśnie podstawie realizmu – odsłania się spontaniczność odbioru świata w swej treści transcendentalnie jednego [zob. Tupikowski 2010a, s. 217].

4. To, co istnieje jako odrębne

Maksymalizm wyjaśnień świata na gruncie metafizyki „prowokuje” niejako konieczność dalej jeszcze posuniętych jego badań. Ustalenie, którego treścią jest odkrycie i uzasadnienie, że każdy byt jest tym, czym jest – bytem realnym, w owej rzeczywistości jest „czymś” – rzeczą (jak mówi Krąpiec) „tryskającą” *ad extra* swoim ontycznym bogactwem, a przy tym jest w sobie relacyjnie niepodzielony – jest jedno, prowadzi – poniekąd z konieczności – do tych kolejnych bytowych przestrzeni, które z całego jego „potencjału” mogą wydobyć inne jeszcze transcendentalne

¹¹ „Największą doskonałością wszystkich rzeczy – zauważa Akwinata – jest samo ich istnienie; [...] wtedy dopiero byt staje się rzeczywistością, gdy otrzyma istnienie” (tamże).

wymiary. Okazuje się bowiem, że jeśli byt (każdy byt) istnieje jako „coś” (rzecz-jedno), co jest w swej strukturze istotnie (treściowo właśnie) określone, oczywiście – zawsze z proporcjonalnym do teje istoty aktem istnienia, to w związku z tym każda taka istota, jako istniejąca „pod” inną, odróżnialną formą, realizując tym samym inny akt istnienia, konsekwentnie jest odrębna od każdej (innej) rzeczy. Wypływa to, przypomnijmy, z treści prawa-zasady wyłączonego środka. Zasada ta komunikuje świat w jego realizmie i w ten sposób dotyka niejako swą ontyczną i epistemiczną „mocą” rzeczywistego bytu, który ujawnia się tu jako „coś” – konkret („inny”) na sposób ontycznej odrębności. W świetle tego można stwierdzić, iż wszystko, co istnieje, będąc w swym wnętrzu niepodzielone – jest jedno, jest równocześnie „samodzielne”, tj. istnieje jako wyodrębnione od wszystkiego innego. Poszczególne zatem bytowe „jedności” jako w sobie ściśle zdeterminowane, nie są ze sobą tożsame. Dlatego pojawia się tu wniosek, że ontyczna, transcendentalna odrębność stanowi swoistą implikację samego rdzenia bytu, czyli w zasadzie aktu istnienia bytu. Akt istnienia bowiem, nigdy w sobie (jako akcie) niepodzielony, jest (w sobie) tożsamy, co oznacza, iż jest transcendentalnie odrębny. Stąd też kosmos zyskuje nową, „oryginalną” specyfikację. Będąc w swym bytowym układzie pluralistyczny, jest jako byt – rzecz – jedno oraz odrębność czytelny, dla poznającego go podmiotu – jest zrozumiały. Odrębność więc transcendentalna stanowi rację, ontyczny motyw jego harmonii [por. Krąpiec XXII, s. 123nn].

Wspomniana harmonia, ontyczny porządek rzeczywistości kierowanej transcendentalnością tej jej „cechy”, jaką jest ontyczna odrębność, przydaje jej rozumieniu oraz interpretacji nowe perspektywy [w aspekcie historycznym zob. Jaroszyński 2002a, s. 24nn]. Niesie bowiem wiele konsekwencji, które dodatkowo „zabezpieczają” realizm świata, a także jego osnowę pluralistyczną. „Koncepcja odrębności [bowiem – JT] wyraża się [...] w sądzie o bytowych różnicach, czyli w sądzie stwierdzającym pluralizm bytów” [Krąpiec IV, s. 68]. Oznacza to, że już samo odpoznanie transcendentalnej odrębności opiera się zasadniczo na wyartykułowaniu i podkreśleniu alternatywności zdań-sądów. Jedynym w swoim rodzaju sprzężeniem tychże sądów okazuje się być pojęcie podstawowe, a mianowicie pojęcie bytu jako bytu. Stąd już poniekąd prosta intuicja świata – kompleksu bytów mnogich sygnalizuje prawdę o tym, że byt, który (jako byt właśnie) jest w sobie jednością, odsłania się jednocześnie jako wyodrębniony od innych bytów. Można więc powiedzieć, iż do pojęcia jedności dodaje kolejną ontyczną charakterystykę, tj. odrębność, a zatem podkreślenie realnego oddzielenia od bytów drugich. Warto w tym kontekście nadmienić, że taka perspektywa – płaszczyzna pluralistycznej „kondycji” świata, eliminuje zasadność jego pojmowania świata w obszarze interpretacji monistycznych. Transcendentalna odrębność stanowi tu typ fundamentalnego rozgraniczenia – wyznacza ona poniekąd granicę dla samego rozumienia bytu, co umożliwia także pojmowanie bytu jako jedności. „Jeśli transcendentalna jedność jest bytem niepodzielonym w sobie – pisze M.A. Krąpiec – i owo niepodzielenie

wpływa z aktu istnienia, oddzielającego bytowość od nie-bytu, to ten sam byt, który jest jednym – jest zarazem *czymś-odrębnym*. Odrębność bowiem *naddaje* jedności nową relację, jaką jest oddzielenie od bytów drugich” [XXII, s. 28; por. VII, s. 130]. Uwaga powyższa z jednej strony pokazuje „rozwojowość” kolejnych, odsłanianych tutaj transcendentaliów, z drugiej zaś – ciągle nawrót do transcendentale pierwszego (bytu), głównie samego aktu istnienia.

Przywoływana tu transcendentalna odrębność staje się nośnikiem nowej jakby informacji na temat struktury świata, a mianowicie tego, iż wszystko, cokolwiek jest bytem, jest – jako istniejące – oddzielone od wszelkich ontycznych faktów. Jak zatem widać, transcendentale to nie tylko sygnalizuje samo oddzielenie bytu od jego zaprzeczenia, lecz także eksponuje bogactwo odrębności w ogóle; ujawnia się odrębności jednych bytów od drugich, które, będąc wobec siebie zrelacjonowane, są relacyjnie właśnie, czyli aspektywnie ujętym innym (już) bytem [Krapiec XXII, s. 120]. Uwagi te podkreślają fakt, że sam ontyczny pluralizm świata nie jest jedynie prostą konsekwencją odrzucenia ujęć monizujących, lecz stanowi realną egzemplifikację takiego podejścia w wyjaśnianiu kosmosu, które sięga ontycznej (realnej) struktury bytu, poczynając – jak to pokazuje na przykład płaszczyzna odczytania transcendentalnej odrębności – od jego rdzenia, jakim jest ujmowany sądowno akt istnienia. Jest to zarazem nieodzowny grunt dla uwydatnienia innego już nieco klucza interpretacji bogactwa rzeczywistości, a jest nim próba pokazania wielorakich odniesień bytu do ukazywanych stopniowo władz bytów cechujących się posiadaniem intelektu i woli, czyli bytów osobowych. Otwiera to zatem możliwość reflektowania świata w obszarze transcendentaliów relacyjnych, a zatem „kulturotwórczych” wręcz z natury swojego transcendentalnego przesłania [zob. Tupikowski 2009, s. 352-353].

5. Czytanie bytu – prawda

Zaprezentowana powyżej ontyczna struktura świata pozwala na wyprowadzenie jednego, ale o fundamentalnym znaczeniu wniosku – świat jest zespołem nieprzeliczalnej ilości bytów. Byty te są czymś realnym dzięki aktualizującemu, urzeczywistniającemu je aktowi istnienia. To *compositum* bytów stanowi ontyczną sieć cechującą się wielopokładowym bytowym pluralizmem. Rzeczywistość po prostu istnieje (jest-istniejąca). Jako taka jest obszarem ludzkich analiz, ponieważ jest pierwszym przedmiotem ludzkiego poznania. Stąd też pojawia się, naturalna poniekąd, potrzeba poczynienia kilku wyjaśnień zmierzających do tego, aby podać podstawowe racje jej poznawalności. Dlatego też transcendentalne pojęcie prawdy, w ontycznym sąsiedztwie dobra oraz piękna, wyłania się jako (poznawczo właśnie) pierwsze z grupy relacyjnych transcendentaliów. Relacyjnych, przypomnijmy, gdyż nieustannie są one odnoszone do którejś z władz duchowych osoby, czyli poznającego podmiotu. Chodzi tu więc o zrelacjonowanie wobec intelektu, bądź też

odniesienie względem woli. Zupełnie oryginalna sytuacja ma miejsce w analizie swojego rodzaju syntezy, jaka zachodzi w przypadku piękna, bo chodzi tu o odniesienie i do woli, i intelektu jednocześnie (jednoaktowo) – zob. Stępień 1995, s. 106. 219-220.

Transcendentale prawdy jest szczególnie doniosłe z uwagi na jego charakter. Jego swoistość wypływa z podwójnej niejako roli, jaką spełnia, czy też mówiąc inaczej, z dwóch różnych – choć dopełniających się – aspektów – w jakich może być rozpatrywana. Istnieje bowiem prawda w sensie epistemicznym, to znaczy – prawda w aspekcie logicznym, a także prawda w sensie bardziej jeszcze pierwotnym, czyli prawda w sensie ontycznym. Pomimo odmienności perspektyw, za każdym razem jest to refleksja na kanwie tej samej rzeczywistości, która odsłania się jako prawda. Jej rozumienie w sensie ontycznym odgrywa tu rolę pierwszoplanową, ponieważ ten rodzaj jej pojmowania wydaje się również kluczowy dla wyartykułowania i uzasadnienia natury prawdy na jej płaszczyźnie epistemicznej. Uwaga ta jest szczególnie doniosła w odniesieniu do rozumienia-definiowania prawdy w sensie klasycznym. Korepondencyjność bowiem prawdy w samym tylko aspekcie logicznym byłaby mało czytelna i łatwo poddająca się krytyce. Dzieje się tak z uwagi na fakt, iż w sensie ścisłym, eksplikacja prawdy logicznej jest *de facto* wtórna wobec prawdy ontycznej, a więc w istocie prawdziwości samej rzeczywistości. W epistemicznym aspekcie prawda polega więc na swoistym uzgodnieniu, korespondencyjności właśnie, aktów poznawczych ze światem. W aspekcie natomiast ontycznym, będąc bazą racjonalności rzeczywistości jako takiej, ujęta formalnie, prawda jest w istocie samą bytowością. Naturalnie, zawsze przy spełnieniu warunku koniecznego odniesienia wobec intelektu – człowieka lub Boga. Oznacza to, iż prawda ontyczna komunikuje, i to jakby wprost, samą bytowość (faktyczność) rzeczy. Odsłania przy tym całkowitą naturalność jej przyporządkowania względem intelektu. Dlatego też, jak powie M.A. Krąpiec – „*być bytem i wyrażać prawdę ontyczną* – to jedno i to samo” [VII, s. 143].

Intuicyjność takiego rozumienia kosmosu, rozumienia go w porządku fundamentalności prawdy (jako takiej), składa się zasadniczo na prostotę, a przez to i (spontaniczną poniekąd) zrozumiałość metafizycznej jego interpretacji. Ten typ zrozumiałości, czy to *explicitie* czy *implicitie*, jest podstawą rozumienia świata w innych dziedzinach ludzkiej refleksji. Prawda bytowa bowiem po prostu wyraża bytowość i czyni to swoją ontyczną nośnością wprost. Odsłania konieczne przyporządkowanie do intelektu (roz)poznającego ją podmiotu, co obrazuje wspomniane już wcześniej zauważalne *sui generis* „zdwojenie” – raz bowiem komunikuje byt jako istniejący konkret, innym zaś razem byt „równozakresowy” z prawdą, to jest – wyrażający ją. Kwestią, którą w tym kontekście dodatkowo należy przywołać jest problematyka wyjaśniania bytowej prawdy w potrójnej niejako jej optyce. Pierwsza z tej jej charakterystyk poszerza dotychczasową perspektywę w tym znaczeniu, iż mówiąc o naturze prawdy w sensie ontycznym, można mówić o jej (1) aspek-

cie fundamentalnym. Ujęcie to ukazuje „zasób” samej li tylko bytowości bytu, co oznacza, że nie skupia swojej uwagi na konieczności przyporządkowania prawdy względem intelektu. Po drugie (2), należy podkreślić jej aspekt formalny, to jest ten, który ukazuje bytowość, ale w tym wypadku na płaszczyźnie jej koniecznego zrelacjonowania w stosunku do intelektu, od którego *de facto* jest zależna. Pojawia się tutaj również (3) rys kauzalny prawdy, w obrębie którego eksponuje się bytowość (aktualność) bytu w jego myślnym przyporządkowaniu wobec odpoznającego go intelektu. Ta trójczłonowa charakterystyka prawdy w jej sensie ontycznym przydaje także nowej optyki w reflektowaniu specyfiki prawdy w aspekcie logicznym. Zwraca ona uwagę główną na fakt, iż jest ona jakby wtórną płaszczyzną bytowości samego bytu, którego wewnętrzne „zaplecze” jest tożsame z prawdą (w sensie ontycznym). Pojawia się zatem konstatacja, że intelekt człowieka cechuje się naturalną zdolnością sądowego poznania bytu we wszystkich jego „wymiarach”¹². Owa zdolność jest w istocie funkcją poznania, które – jako zapośredniczone przez byt realny – jest poznaniem prawdziwościowym. „Prawda bytu jako transcendentálna własność wszystkiego, co realnie istnieje, jest więc wyrazem inteligibilności i racjonalności całej rzeczywistości” [Maryniarczyk 1999, s. 123-124; por. Krąpiec XXII, s. 34].

Splot problematyki transcendentálności prawdy, dla swojego pełnego obrazu domaga się poczynienia tej jeszcze uwagi natury metafizycznej, a konkretnie – interpretacji świata w odślonie uzasadnień ostatecznych. Należy bowiem wyeksponować tutaj ten podstawowy fakt, iż prawda jako pierwsze spośród transcendentálności relacyjnych ukierunkowuje refleksję na konieczne zrelacjonowanie całej struktury kosmosu do Osoby Boga. Taka bowiem dopiero perspektywa jest fundamentem odczytania inteligibilności (każdego) bytu niekoniecznego, tj. pochodzącego ostatecznie od Intelaktu Boga. Byt przygodny (jako taki) jest totalnie zależny od Bytu Koniecznego. Tym bowiem, co określa-stanowi każdy realny byt jako prawdę (najpierw prawdę w aspekcie ontycznym) jest ta transcendentálna relacja, której ontyczna moc przeświała całą bytowość (rdzeń) bytu. Przez to samo odsłania jego całkowitą pochodność od Intelaktu Boga, sprawiając, że „całość” bytu jest na wskroś inteligibilna. Prowadzi to do wniosku, iż skoro Bóg jest ostateczną przyczyną wzorcą całej rzeczywistości, to „każdy byt naturalny, inteligibilny, jest okazem *egzemplaryzmu Absolutu*” [Krąpiec XXII, s. 128; por. tamże, s. 34-35].

6. Racja wszelkich działań – dobro

Transcendentálna prawdy jest pierwszym spośród trzech transcendentálności relacyjnych i – jak zostanie to podkreślone bardziej szczegółowo w kolejnych partiach książki – tym transcendentálnym pojęciem, które, przy pewnej interpretacji,

¹² Zob. na ten temat – Zachariasz 1999, s. 133nn.

stanowi konieczny warunek kontekstu odkrycia i uzasadnienia transcendentności dobra oraz piękna. Mając na względzie tę uwagę i przechodząc do analizy transcendentale dobra należy zauważyć, iż analogicznie, jak w obszarze transcendentnej prawdy, pojawia się tutaj kolejny „rys” bytu jako wyodrębniony na linii zrelacjonowania w stosunku do władzy woli osoby. Odsłania to kolejne transcendentale relacyjne, jakim jest dobro. Dobro jako takie, oprócz innych swoich „porządków” – dobro godziwe, dobro przyjemnościowe, dobro użyteczne, najbardziej jakby czytelne jest w jego interpretacji fundamentalnej, jaką jest jego aspekt finalistyczny. Naturalnie, samo owo zróżnicowanie porządków dobra ma charakter analogiczny. Bazą teź analogicznie pojętej specyfiki dobra – jego ontycznych pokładów, jest *de facto* sam realny przedmiot jako kierunek-cel pożądania (dążenia). Wspomniane tu dążenie dokonuje się zawsze ze względu na ten faktycznie istniejący przedmiot. „Dobro jako przedmiot naszego pożądania jest następstwem uzgodnienia naszego pożądania (miłości) z charakterem (naturą) pożądanego dobra”. I dalej wyjaśnia M.A. Krąpiec: „jeśli dobro jest do osiągnięcia wskutek tego, że człowiek jest bytem przygodnym i nie jest sam w sobie jakąś pełnią dobra, to w zależności od sposobu związania pożądania z dobrem wyróżniamy trzy dziedziny dobra: godziwego, przyjemnego i użytecznego” [XXII, s. 39; por. VII, s. 156nn]. Dodać należy, iż wyartykułowane wyżej aspekty dobra za każdym razem stanowią jakiś „odcień” dobra-bytu. Samo wszak dobro rozumiane już ściśle transcendentnie komunikuje prawdę o tym, że wszystkie elementy świata są – jak się wyraża A. Maryniarczyk – albo „pochodne od”, bądź teź „istniejące dla”. Wynika stąd, iż w istocie cała struktura kosmosu ukonstytuowana jest na bazie tych specyficznych więzi, które scalają ontycznie byt oraz dobro. W tym właśnie sensie bytowa „konstrukcja” rzeczywistości jest po prostu zespołem ukierunkowanych wzajemnie dóbr. Są one różne, ponieważ same byty są niejednorodne, ale zawsze stanowią swoisty obraz samego faktu istnienia, bytu – tego, co istnieje [por. Maryniarczyk 1999, s. 128nn].

Kluczem do interpretacji świata jest – przypomnijmy – podstawa wszelkich metafizycznych analiz, czyli realny byt. W związku z tym, także w odczytywaniu całego transcendentnego *spectrum* rzeczywistości czymś fundamentalnym jest dobro ontyczne, to znaczy dobro jako podstawowy aspekt wszystkiego, co istnieje. I, jak jeszcze stanie się to bardziej jawne w dalszych wyjaśnieniach, dobro ma strukturę relacyjną; relacyjną, tj. taką, która jest transcendentna oraz konieczna. Oznacza to, iż na płaszczyźnie analiz ostatecznościowych jest ono relacją, jaka występuje między samym bytem a wolą Boga. Zaznaczyć jednak trzeba, że to sam byt (przygodny) odsłania ten typ zrelacjonowania. Tak więc jest to jakby własne prawo jego natury, jego wewnętrzna, konieczna funkcja. I z tego zasadniczo powodu należy mówić o naturalnej zamienności każdej realnej bytowości z dobrem. Wszak dobro bytowe jako wyraz bytowości, to po prostu sam byt. W związku z tym następuje tutaj analogiczny „mechanizm”, jaki miał miejsce w przypadku transcen-

dentale prawdy, to znaczy ontyczne dobro można reflektować w trzech odsłonach, a zatem w perspektywie naczelnej, czyli samego bytu, ale także w układzie formalnym, jak i przyczynowym. Dobro bowiem jest zawsze jakąś zdeterminowaną bytowością – jest jakąś postacią ontycznej doskonałości. „Dobro i byt są tym samym: jako przedmiot poznania intelektualnego nazywamy go bytem, a ten sam byt rozumiany jako byt (jako realnie istniejący) budzi nasze pożądanie, albowiem dostrzegamy, że dobra potrzebujemy, bo sami czujemy się bytami przygodnymi” [Krąpiec XVIII, s. 31]. Owa przygodność, tj. niekonieczność w istnieniu odwołuje się bowiem zawsze do konieczności urzeczywistnienia bytu przez akt istnienia. Pokazuje to porządek dobra formalny i przyczynowy. W perspektywie formalnej bytowe dobro jest samą konkretnie istniejącą (zdeterminowaną) bytowością. W perspektywie natomiast ściśle przyczynowej okazuje się być, ponownie jakby, samą bytowością. Warunek konieczny jest tu w istocie jeden – bytowość ta realizuje się wtedy i tylko wtedy, o ile jest ona chciana w tym, aby istniała. Wynika stąd o fundamentalnym znaczeniu wniosek, a mianowicie to, że dobro ontyczne, dobro reflektowane w perspektywie podstawowej, to *de facto* sam byt, o ile tylko znajduje się w polu (transcendentalnego) zrelacjonowania go wobec osobowej władzy woli – osoby ludzkiej lub Boskiej. Uwypuklając przy tym ostateczny kontekst odkrycia, jak i koniecznego uzasadnienia dobra w funkcji transcendentalnej „cechy” świata, należy się odnieść do faktu (koniecznego właśnie) zrelacjonowania całej rzeczywistości do woli Osoby Boga. To bowiem fundamentalne odniesienie jest ontyczną bazą naturalnego dla każdego bez wyjątku bytu (który w porządku ontycznym jest dobrem), swoistego przyciągania, to jest – pożądaniami-chceniemi siebie w „otoczeniu” bytów, czyli w istocie dóbr pozostałych [por. Krąpiec XXII, s. 39. 133; VII, s. 158].

Jak zaznaczono wcześniej, transcendentalia w ogóle – dotyczy to także transcendentaliów relacyjnych – występują w pewnym porządku. Kontekst ich stopniowego odkrywania nie jest tutaj czymś przypadkowym. Stąd też transcendentalne dobra zakłada uzasadnienie istnienia i obowiązywalności transcendentalnej prawdy. Dzieje się tak z uwagi na to, że ontycznym oraz – wtórnie – epistemicznym kryterium uwypuklenia dobra rozumianego jako cel-racja (za)działania, jest, ponad wszelką wątpliwość, inteligibilność kosmosu. Należy zatem powiedzieć, iż samo już odkrycie, jak też uzasadnienie bytu jako ontycznego dobra jest efektem rozumienia bytu jako ontycznej prawdy. Uwydatnia to swoistą logiczną konsekwencję ontycznej struktury rzeczywistości. Cały bowiem układ bytu przygodnego – jego dorzeczność, jego treść przekonuje, iż jest on pochodny i to zarówno od woli, jak i od intelektu osobowego podmiotu [por. Krąpiec IV, s. 69]. Warto odnotować także i to, że rzeczowe właśnie, integralne pojmowanie dobra-bytu sponuje, i to u samych podstaw jego rozumienia, bytową obowiązywalność transcendentaliów pierwszych, tj. absolutnych. Dotyczy to najpierw samego rdzenia całego tego *spectrum*, to znaczy transcendentalnego pojęcia bytu. Ono bowiem wyznacza centralny kierunek pierwotnego rozumienia świata i wyrosłej stąd refleksji. W późniejszych

odsłonach pojawia się tutaj także transcendentale rozumienie bytu jako rzeczy, bytu jako jedności i wreszcie ontycznej odrębności.

Jak już to wcześniej podkreślono, każde kolejne transcendentale zamienne z samą bytowością, posiada również swój aspekt epistemiczny. Dlatego też, zwracając uwagę na swoiste skorelowanie dobra transcendentálnego z ontyczną prawdą należy uwypuklić fakt, iż podstawowe znaczenie posiada tutaj płaszczyzna rozumienia bytu w jego (bytowej) racjonalności, to znaczy jego ontycznej inteligibilności. Wspomniane tu skorelowanie jest na tyle istotne, że gdyby cała struktura kosmosu nie cechowała się racjonalnością, czy nie była na wskroś inteligibilna, samo ontyczne dobro nie posiadałoby ontycznego, a zatem i koniecznego „tła” dla zakomunikowania się jako racja-motywu wszelkiego działania. Dobro, tracąc wtedy poniekąd swoją do-rzeczność, ukazywałoby swoją niezrozumiałość, a przecież wszelki dynamizm bytów ukazuje się zawsze jako ściśle (celowo) zdeterminowany. Owa ontycznie po-kierowana określoność demonstruje swoją „formę” na płaszczyźnie odsłaniania treści dobra, jak również we wszystkich odcinkach jego realizacji. Pokazuje to fundamentalna w tym kontekście właściwość, a mianowicie fakt, że każdy kolejny etap jest czytelny, a poprzez to zrozumiały jedynie w perspektywie „chwytania” kresu całego (konkretnego) działania. Faza pierwsza takiego swoistego ciągu działania, jak i każda pośrednia, stają się zrozumiałe w horyzoncie celu-kresu całego działania. Wynika stąd wniosek, iż ostatnia sekwencja dowolnego działania, czyli w istocie jego kres, w naturalny sposób determinuje wszystkie jego składowe. Dotyczy to także punktu „początkowego” samego organizowania się tegoż działania, samej niejako pierwotnej skłonności, samej dyspozycji do owego dynamizmu, którego pointą jest zrealizowanie kresu – nasycenia całego działania. Oznacza to, iż występuje tu naturalne przyporządkowanie wszystkich kolejnych faz, ale również całego działania, co ujawnia – powtórzmy raz jeszcze – sprzężenie porządków dobra i ontycznej prawdy. Ontyczna bowiem struktura, w obrębie której zarówno elementy-fazy, jak i całość jakiegokolwiek działania, co dokonuje się wyłącznie w perspektywie dobra bytowego owej całości, okazuje się możliwy do ujęcia tylko w akcie działania intelektu. Dzieje się tak, ponieważ cały układ bytu jest inteligibilny. Inteligibilność zaś sama ujawnia się najbardziej na płaszczyźnie (aktu) działania natury, której inteligibilność jest absolutnie pochodna od Boga¹³. Bóg jako Byt Pierwszy tę naturę oraz działanie zdeterminował, to znaczy ukierunkował ku dobru. Ono samo, ujawniając się w działaniu, jest celem. Świat więc jest poniekąd „zobligowany” poprzez dobro; jest przez nie – na różnych poziomach jego ujawniania się – określony [por. Krąpiec XXII, s. 43].

Metafizyczna analiza świata w obrębie struktury jego działania wskazuje na istnienie tej koniecznej jego charakterystyki, jakie wyznacza ontyczne dobro. Niemniej, należy odnotować fakt, iż w rozmaitych splotach działań natury poja-

¹³ Zob. wnioski wyprowadzane przez I. Kanta – 2001, s. 316.

wiają się pewne braki, zwane – w języku metafizyki, a także w języku potocznym – złem. Tak zatem, jakimś pobocznym problemem, jaki daje w tym kontekście refleksji o sobie znać, to kwestia istnienia zła. Nie wchodząc w zagadnienia bardziej szczegółowe należy zaraz na początku odnotować fakt, że zło nie jest jakąkolwiek ontyczną naturą rozpatrywaną pozytywnie. Jedynym wytłumaczeniem jego „zaistnienia” jest jedynie natura podmiotu, w którym ma miejsce jakiś brak bytu, czyli w istocie brak dobra. Zło więc nie odnosi się do jakiegokolwiek wyjaśniającej je, a tym bardziej powodującej je, przyczyny sprawczej. Jako takie zatem, nie posiada w swej (negatywnej) „naturze” żadnego celu. Jeśli nie jest ono domeną bytu, ponieważ jest brakiem, to tym samym jego (negatywna) funkcja jest czystą postacią jakiegoś typu „wybrakowania”. Ujawnia ono zawsze jakąś „zapaść” tego, co jest bytem. W związku z tym, nie może być ono *de facto* wyjaśniane w kategoriach ontycznych, czyli w tym wypadku – w obszarze tego, czym jest bytowe dobro, a więc coś (cokolwiek), co istnieje.

Nie wchodząc w bardziej analityczne wyjaśnienia, w tym miejscu należy odnotować jedynie to, że całokształt refleksji wokół transcendentaliów relacyjnych w ogóle, a transcendentale dobra w sposób szczególny, wiąże się z problematyką ontycznej wewnętrznej struktury bytu. A zatem celowe wydaje się w tym kontekście uwydatnienie fundamentalnych składowych bytu, to jest takich jego strukturalnych elementów, które w istocie odpowiadają za to, iż realnie jest on tym, czym jest. Jest to zbieżne z bardziej ogólną jeszcze uwagą, że wszystko, dla faktyczności swojego istnienia i wewnętrznego uposażenia, musi mieć w sobie „coś”, co istotnie sprawia, iż jest tym, czym jest. Stąd też mówi się o „elementie” istotowym (czyli bezwzględnym) jakiegoś dowolnego bytu. Owo „coś” zatem w warstwie czysto ontycznej funduje jego naturę. Ta ostatnia jest w związku z tym „czymś” takim, poza kontekstem którego byt w ogóle nie jest (nie byłby) możliwy. Snucie więc refleksji poza realnym „układem” bytu wyprowadza *de facto* myśl poza obszar jego ontyczności, co w efekcie sprawia, iż sama taka refleksja nie byłaby już możliwa jako wyjaśnianie metafizyczne na kanwie realizmu świata. Nie chodzi tutaj bowiem o byt (tylko) możliwy, w jakiś sposób w sobie jedynie niesprzeczny, bądź zaledwie dający się pomyśleć jako możliwy, ale o byt-fakt realny.

Następną odsłoną zasygnalizowanego tutaj „wnętrza” bytu są jego składowe, które należy określić mianem czynników integrujących oraz – poprzez ów proces integracji – doskonalących go. Chodzi tu więc o takie „części”, które ostatecznie przesądzają o tym, że pewna (dowolna) całość ontyczna jest nią istotnie, to znaczy faktycznie istnieje i istniejąc, urzeczywistnia pewien zbiór ontycznych doskonałości. Dzieje się tak z uwagi na to, iż w żadnym realnym bytowym układzie absolutnie nie może wystąpić brak takich jego składowych, które są istotowe, tj. takich, które konstytuują jego naturę. Bez takich elementów byt po prostu przestaje być bytem – istniejącym „czymś”. Zdarza się jednak, i to jest również ontyczny fakt, że mogą się pojawiać pewne braki w obrębie innych jego składowych. Kosmos bowiem od-

słania się w poznaniu jako wielorako złożony. Taka jest poniekąd jego natura. Sam nie jest „bytem” prostym i nie jest konglomeratem bytów prostych. Dlatego też wszelki brak, jaki się ujawnia, ukazuje się jedynie tam, gdzie ma miejsce jakakolwiek mnogość części składowych oraz – co jest tutaj istotne – występuje jakiś brak na płaszczyźnie bytowej harmonii między nimi. Oznacza to, że zło-brak zawsze jest ubytkiem jakiegoś „detalu”, tj. dowolnej składowej przynależnej bytowi. Zło więc samo z siebie w istocie nie istnieje, ponieważ nie jest ono obrazem jakiejś pozytywnej natury. Dlatego też w wyjaśnianiu zła można się silić wyłącznie na wskazanie elementarnego braku przynależnych danej istocie bytowych elementów. Sam natomiast ontyczny pluralizm świata jest, i niejako *ex definitione*, czymś (istotnie) dobrym, a poprzez to godnym bytowej inklinacji. Stąd też sam brak może w ogóle wystąpić tylko w obszarze tych czynników, które są (ontycznie) integrujące, czyli doskonałościowe. Tutaj lokuje się „siedlisko” braku-zła [por. Krąpiec VII, s. 164nn; XXII, s. 44nn]. Wynika stąd, że wspomniane braki nie konstytuują niczego „rzeczonego”, co oznacza, że nie „niosą” nic, co jest bytem, czyli dobrem. Tak więc, jak w przypadku bytu-dobra mówimy o naturalnej nośności bytu, tak też rozpatrując byt negatywnie, a więc od „strony” zła-braku, należy stwierdzić, że w jego tle nie można w istocie mówić o jakiegokolwiek ontycznej nośności. Zło nie posiada „umocowania” w realnym bycie, gdyż nie charakteryzuje się żadną pozytywną naturą.

7. Miłość bytu – piękno

Charakterystyka świata – posługując się terminologią stosowaną przez M. Heideggera – w „przystępie” ontycznej prawdy oraz dobra otwiera nową poznawczą perspektywę. Komunikuje ona dwie poprzednie, tj. zasada się w obszarze wskazania na kontekst odkrycia oraz uzasadnienia prawdy i dobra, ale sama w sobie ten ontyczny układ poniekąd poszerza, bo wydobywa zeń zupełnie nowy – czysto naturalny i kulturowy – typ przekazu. A zatem, w tym obszarze wyjaśnień rzeczywistości pojawia się kolejna jej „cecha”, a stanowi ją to swoiste ontyczne natężenie, które ujawnia podwójną „reakcję”, a mianowicie ruch poznania (intelektu), jak również ruch pożądania (wola). Tak więc, kolejnym relacyjnym transcendentale jest zdwojenie perspektywy dobra i prawdy, czyli ontyczne piękno. Z uwagi na swoją ontyczną konstrukcję (poniekąd wtórną) jest to specyficzne pojęcie transcendentale, ponieważ jest ono takim rodzajem „patrzenia” na byt, który niejako domaga się ciągłego brania pod uwagę dwóch poprzednich pól metafizycznego czytania świata, a więc rozumienia tak prawdy, jak i transcendentalego dobra. W związku z tym, piękno jest osobliwą syntezą przywołanych uprzednio „wymiarów” bytu [zob. Tupikowski 2009a, s. 358nn].

Specyfika rozumienia transcendentale piękna ujawnia konieczny, a także intencjonalny ontyczny (i wtórnie – epistemiczny) związek, jaki ma miejsce pomiędzy harmonijnym, naturalnym współdziałaniem samego intelektu, jak i osadzonej

w polu jego aktywności inklinacji ku dobru, jako przedmiotowi pożądania¹⁴. Ten typ jakby jednostronnego sprzężenia aktów rozumu i woli, domaga się szerszego układu odniesień, bowiem dotyczy całokształtu struktury istniejących bytów. To naturalne zrelacjonowanie obejmuje swym „zasięgiem” samą współgrę działania intelektu oraz woli, a także dotyczy zawsze dowolnej, zdeterminowanej w sobie bytowości. Konsekwentnie oznacza to, że każdorazowo ujęcie intelektualne, a zatem ujęcie poznawcze jest motywem dla urzeczywistnienia się z kolei tego, czym jest działanie pożądcze. Można powiedzieć, iż praca intelektu staje się swoistą (poznawczą właśnie) tematyzacją wobec uaktywnienia się „ruchu” aktów wolitywnych. „Intelektualne zatem poznanie i towarzysząca mu nieodmiennie i koniecznie reakcja naszego rozumnego pożądania – podkreśla Krąpiec – są jakby dwoma ramionami naszej psychiki, za pomocą której *ogarniamy* intencjonalnie całościowo rzeczywistość”. Można tu więc mówić o „scałościowaniu” ludzkich aktów poznawczych i wolitywnych zawsze wtedy, kiedy ich punktem odniesienia jest jakiś (poznawczo i wolitywnie) dany przedmiot. W tym sensie otaczający człowieka kosmos, poprzez aktywność władz duchowych, poniekąd „wkracza” do jego wnętrza [VII, s. 170; zob. tamże, s. 169-171].

Wniosek centralny, jaki z tych uwag wypływa jest taki, iż „ludzki” odbiór świata, jego – w naturalny sposób – „scałościowana” recepcja, jest integralna. Wszystkie bowiem aktywności człowieka, tj. sam kontakt poznawczy, jak i wstępne chociażby upodobanie-inklinacja, są względem siebie rzeczywiście proporcjonalne; są – w różnych oczywiście aspektach – wobec siebie współmierne. Wyrażony zatem w jakiejś, przynajmniej względnie określonej, formie intelektualno-poznawczej świat – z jednej strony, oraz jego naturalne pożądanie – z drugiej, składa się na jego pełny obraz. Dlatego można skonstatować, iż płaszczyzna transcendentalnego piękna bytu stanowi uporządkowany obraz więzi, jaka zachodzi między faktycznością samego bytu, a podmiotem. Jest to więc wyraz związku pomiędzy bytem, a podmiotowymi, ściśle osobowymi przejawami egzystencji, czyli poznaniem oraz pożądaniem (miłością). Zarówno bowiem akty poznawcze, jak i wolitywne są realnie uprzedmiotowione w bycie, który jako byt właśnie, jest i poznawalny, i wzbudza ruch inklinacji ku niemu. Pokazuje to poniekąd naturalną „mądrość” rzeczywistości, która w swej wewnętrznej strukturze jest inteligibilna, ponieważ „daje się” poznać, oraz jest amabilna, gdyż staje się przedmiotem miłości.

Nadto ujawnia się tu jeden jeszcze istotny aspekt patrzenia na byt w odsłonięciu jego ontycznego „przecięcia” w obrębie ontycznej prawdy i dobra, a mianowicie to, iż akt poznawczego „ciążenia” ku bytowi, który – jako rzeczywisty – stanowi „materię” poznania, właśnie poznania pięknościowego, jest jeden. Dzieje się tak z uwagi na to, że (poznawcza) kontemplacja każdego istniejącego bytu jest zawsze jakąś

¹⁴ Nie wchodzimy tutaj w analizę bytów intencjonalnych oraz analizę samej intencjonalności. Zob. na ten temat m.in.: Judycki 2003, s. 890-892.

formą pola możliwości urzeczywistnianej w przeżyciach podmiotu. Te podmiotowe akty wyrażają się w takim typie upodobania, który w istocie jest aktem miłości. Jest to więc naturalna miłość, która się ujawnia w obliczu swoistego „promieniowania” bytu dostępnego w wizji intelektualno-poznawczej. Owo „promieniowanie”, przypomnijmy, pochodzi tu z dwóch kierunków – z czytania prawdy-bytu i z inklinacji ku dobru-bytu. W konsekwencji można stąd wyprowadzić wniosek, że wszystko jest pięknem (bytem), o ile tylko wyraża ono realnie istniejący byt. Chodzi zatem o byt „ujrzany” w jego naturalnej inteligibilności. Jako bowiem czytelny – inteligibilny, istnieje on i bytując – jest dobrem, to znaczy wyzwala on w poznającym go podmiocie miłość, to jest ontyczne (podmiotowe) upodobanie. Cały ten „pięknościowy” proces wywołuje tło jedyne w swoim rodzaju osobowego stosunku wobec bytu, który zawsze jest relacją amabilną, ponieważ zawiera w sobie i komunikuje jednocześnie zaafirmowaną prawdę (dobro) bytu. Jak się wydaje, jest to wystarczająca, bo na wskroś racjonalna ilustracja tego podstawowego faktu, iż człowiek porusza się w świecie – tym przez siebie „zastanym”, jak i tym przez siebie „tworzonym”, w zasięgu obydwu ruchów, jakby dwutorowo, ukazując nieustannie jeden bazowy, poznawczo-pożądczy rezultat, którym w swej istocie jest piękno, czyli prawda bytu i dobro bytu naraz; piękno, które jest prawdą-dobrem i jako takie – jest „blaskiem” wzbudzającym „zachwyt” prowadzący ku miłości [por. Krąpiec IV, s. 69; XXII, s. 141; zob. Jaroszyński 2002a, s. 139nn].

Zaprezentowana tutaj dotąd porcja refleksji pozwala na poczynienie uwagi, iż metafizyczna recepcja piękna, czyli w istocie bytu, który jest prawdą i dobrem składa się na integralną wizję całej rzeczywistości. Spójny bowiem rezonans intelektualno-wolitywny jest w zasadzie tą poznawczo-wolitywną reakcją, która jest rdzeniem jedyne w swoim rodzaju przeżycia, a więc przeżycia pięknościowego. Jest on więc afirmacją piękna w jego akcie, tzn. piękna w jego rzeczywistym „stawianiu się”. Niemniej jednak, uwypuklona wyżej współgra działania intelektu oraz woli nie oznacza bynajmniej tego, aby owe podmiotowe, zdwojone „ruchy” rozumu i woli stanowiły coś ontycznie jednego, niepodzielne. Zadaniem tej analizy jest jedynie odczytanie i podkreślenie ontycznej i w efekcie – epistemicznej koherentności w percepcji świata na sposób osobowy. Wszak ani sama prawda nie jest w stanie wyeksploatować pełni treści bytu w perspektywie jego piękna, ani też sam układ jego dobra, lecz jedynie ich ontyczna harmonia, to znaczy zupełnie naturalne zintegrowanie obydwu tych „tropów” rozumienia świata. Chodzi o to, że i „szlak” inteligibilności, i „szlak” amabilności kosmosu są swoistymi partykularyzacjami tych odniesień, jakie występują na płaszczyźnie „spotkania” bytu i osoby.

Fundamentalne ustalenie, jakie stąd wypływa ujmuje piękno jako swoistą spójnię w metafizycznym czytaniu świata. Stanowi ono bowiem ontyczną wypadkową, zarówno obszaru amabilności, czyli ujęcia bytu jako dobra, jak również inteligibilności, czyli recepcji bytu jako prawdy. Taka „wypośrodkowana” perspektywa samego ontycznego osadzenia oraz rozumienia transcendentalnego piękna oka-

zuje się być czymś bardziej bytowo źródłowym, niż próba odkrycia i uzasadnienia prawdy i ontycznego dobra w jakiejś ich perspektywie odizolowanej. To są, przypomnijmy, różne aspekty tego samego bytu. Dlatego też pierwotny, pochodzący stąd „komunikat” o rzeczywistości, jaki się w tym kontekście pojawia, to źródłowa właśnie, całkowicie pierwotna afirmacja rzeczywistości. Jej wyrazem jest wywołane przez byt upodobanie, co pokazuje zaproponowana przez Akwinatę definicja wiążąca w jednym akcie obydwie perspektywy – perspektywę czytania świata, czyli poznania oraz inklinacji wobec jego treści, a więc dobra¹⁵. Takie integralne podejście gwarantuje realizm tej naddanej „wartości” rzeczywistości, której formą jest ontyczne piękno. Piękno świata zatem, to taka jego „cecha”, która jest absolutnie niezbywalna, ponieważ wpisuje się nie tylko w sam rdzeń jego (racjonalnego) rozumienia, ale i – bardziej jeszcze źródłowo – „mądrości (prawdy i dobra naraz) w bytowaniu.

Podstawowy zatem „wymiar” transcendentalnego piękna, treść tego podwójonego na kanwie prawdy i dobra aktu, pochodzi ze wnętrza ujmowanej tymże aktem rzeczy-bytu. „Pierwsze uderzenie bytu – pisze P. Jaroszyński – jest ujawnieniem się bytu jako pięknego, ponieważ wyzwala ku sobie zarówno naszą miłość, jak i nasze poznanie” [2002a, s. 206]. Istotne okazuje się tutaj to, iż umysł człowieka skorelowany w akcie swojej (intelektualnej) wizji z pożądanym-chcianym bytem-dobrem, ma w nim upodobanie. Byt-rzecz – inteligibilna i amabilna jednocześnie – pociąga go swoją „zawartością”. Przy czym, intelekt nie kreuje owego bytu-rzeczy, lecz w fundamentalny sposób afirmuje ją, wydobywa z niej te bytowe pokłady, te „warstwy” ontycznego uposażenia, które w naturalny (ponieważ realny) sposób z niej wypływają. Można zatem konsekwentnie skonstatować, iż każdy taki akt intelektualnego upodobania w faktyczności zaafirmowanego bytu jest aktem jednym. Oznacza to, że owa poznawcza „kontemplacja” bytu jest swoistą potencjalnością „wydobywaną” – urzeczywistnianą poprzez relację intelektualno-wolitywną, jaka daje o sobie znać właśnie w upodobaniu, czyli *de facto* miłości bytu. Ten ostatni odsłania się zawsze w jakiejś wizji, w jakiejś intelektualno-poznawczej formie [por. Krąpiec XXII, s. 48; VII, s. 175]. Stąd też transcendentalne piękno, będąc wyrazem każdego realnego bytu, powoduje ruch-akt miłości, a więc takiego upodobania, które wybija zanurzony w świecie podmiot z (aktowej) bierności. Więcej, stanowi ono pomost tej fundamentalnej, podmiotowej właśnie, afirmacji, która wiąże wszystkie ramy wszelkich amabilnych odniesień w całokształcie kosmosu, który – jako istniejący – jest u swych ontycznych fundamentów piękny [zob. szerzej: Jaroszyński 2002a, s. 219nn. 229nn].

Piękno, jak widać z powyższych analiz, jest niewątpliwie szczególnym wyrazem doskonałości bytu. Stąd też, wskazane wydaje się wypuklenie tej jego roli,

¹⁵ Oto Tomaszowe ujęcie z *Sumy Teologicznej*: „Piękne jest to, co ujrane wzbudza upodobanie” – I, q. 5, a. 4 ad 1 oraz I-II, q. 27, a. 1 ad 3. Zob. Krąpiec XXII, s. 48.

którą za A. Maryniarczykiem można określić mianem „zasady integracji”, czyli w istocie zasady doskonałości bytu. Jest to wszak ten podstawowy jego „rys”, który kształtuje, zarówno jego ontyczne „wnętrze”, jak i gwarantuje właściwy jego poznawczy „odbior”. Zasada ta zatem jest *sui generis* racją osadzającą byt w aspekcie piękna [por. 1999, s. 152]. Z takim ostatecznie, całościowym ujęciem ontycznego piękna jest powiązana miłość rozumiana jako wewnętrzna nisza wszelkich aktów pożądanyczych. Stanowi ona tym samym najbardziej pierwotny motyw wobec każdego typu działania. Każde bowiem działanie jest właściwie funkcją jakiegoś zdeterminowanego ruchu, inklinacji „ku”. Piękno zatem jako miłość ujawnia się jako swoiste „ukoronowanie” prawdy i dobra ontycznego i jako takie jest komunikatem tego fundamentalnego scalenia, jakie ma miejsce pomiędzy samym bytem, a nieustannym aktualizowaniem się (personalizacją) życia osobowego.

Na kanwie poczynionych powyżej refleksji należy wyprowadzić wnioski, iż istotne wydaje się tu ciągle branie pod uwagę wszystkich trzech typów partykularyzacji w obrębie odkrycia i uzasadnienia prawdy, dobra, jak również piękna. Samo piękno bowiem rozumiane aktowo, staje się jakby bardziej czytelne, gdy bierze się pod uwagę jego naturalne ontyczne „zaplecze”, to znaczy wyartykułowanie ontycznego kontekstu poznania, które niesie prawdę (bytu) oraz miłość jako „nosiciel” dobra (bytu). Ten dopiero kontekst bardziej jeszcze uwytatnia piękno (bytu) jako akt. W tej odsonie – prawdy i dobra – staje się ono poniekąd bardziej umotywowane, ponieważ i inteligibilne, i amabilne równocześnie. Na tej drodze sam akt podmiotowego przeżycia piękna stanowi najprostszy i tym samym najbardziej źródłowy akt komunikujący człowieka ze światem i jednocześnie będący podstawą najbardziej pierwotnej (aktowej) afirmacji. I tak, jak mówi M.A. Krąpiec, „obie główne władze człowieka – intelekt i wola – aktualizują się w kontakcie z bytem, nie ograniczając się do wyizolowanych aktów poznania, a następnie miłości, lecz splatając w jedno przeżycie: rozkoszy płynącej z intuicyjno-kontemplatywnego poznania bytu” [XXII, s. 49; por. s. 48. 141]. Jak widać, jedynym ontycznym fundamentem piękna transcendentnego jest akt realnego istnienia bytu. Dlatego też ostatecznie, wszystko co nim jest, jest ontycznie piękne, ponieważ „uzależnia się” w swej pochodności, zarówno racjonalnie, jak i wolitywnie od istnienia absolutnego, istnienia czystego, czyli Boga, który jako Byt Pierwszy, Osobowe Źródło wszelkiego istnienia, jest pięknem samostannym¹⁶. A zatem, być czymś pięknym, to urzeczywistniać piękno, a więc w istocie po prostu istnieć. A to jest możliwe tylko i wyłącznie na płaszczyźnie koniecznego przyporządkowania do obydwu władz osoby – woli oraz intelektu. W przypadku Osoby Boga, wspomniane władze stanowią jeden absolutnie prosty akt [por. Krąpiec VII, s. 177; Jaroszyński 2002a, s. 205-206. 211-212; Kunicki 1996, s. 100-101].

¹⁶ „Ten bowiem – podkreśla w swojej *Metafizyce prawdziwej* Geulincx – kto jest pierwszy w naturze, nie może być z powodu czegoś innego; albowiem tym samym to coś innego byłoby wcześniejsze, skoro dzięki światłu natury jest bardziej oczywiste. Wcześniejsze jest bycie, niż dawanie bytu drugiemu, czyli konieczne jest, aby wcześniejsze było to, co drugiemu daje byt” [2009, s. 75].

Rozdział trzeci

Analogeniczna „mądrość” ontycznej i poznawczej nośności świata

Realizm rozumienia bytu, będąc podstawową racją faktu bytowego pluralizmu, stanowi pierwszy, nośny fundament, zarówno samego odkrycia, jak i (racjonalnego) uzasadnienia ontycznej nieredukowalności różnych elementów składowych bytu. Tym samym, realizm ów prowadzi metafizyczną refleksję w obszar koniecznych ujęć transcendentalizujących, to jest tych kolejnych odsłon rzeczywistości, których bardziej jeszcze adekwatnym rysem staje się wyartykułowanie oraz uzasadnienie takich ujęć ontycznych relacji-proporcji, które są najbardziej ogólne, a zatem i najbardziej ontycznie nośne. Nośne w tym podstawowym znaczeniu, że oddające integralnie pojętą strukturę kosmosu, jak również (jakby) najbardziej reprezentatywne, bo *de facto* odnoszące się do całego ontycznego spłotu metafizycznego *uniwersum*. Chodzi tu więc o takie poznawcze ujęcie bytowych relacji, międzybytowych, jak i wewnątrzbytowych proporcji, jakie gwarantuje poznanie analogiczne [zob. Kant 2001, s. 209]¹. „Zagadnienie analogii bytu – zauważa M.A. Krąpiec – leży u podstaw rozumienia samego bytu, jako przedmiotu metafizyki, analogia bowiem warunkuje poprawne rozumienie bytu metafizycznego, a przez to – filozoficzne rozumienie całej rzeczywistości” [I, s. 251]. Analogia stanowi przykład takiego specyficznego typu poznania, który równocześnie dostarcza poznania konkretystycznego, jak i generalizującego. Dzięki temu zasadniczo nie „odgradza” ono od realizmu rzeczywistości, co ma miejsce w przypadku poznania opierającego się na abstrakcji. Głębia poznania analogicznego polega na tym, iż – jako jedyne – chwytta ono wszelkie proporcje rozumiane na sposób transcendentalny [por. Kowalczyk 1997, s. 73]. Stąd też analogia transcendentalna, jakby *ex definitione* zasadza się na relacjach transcendentalnych, które są relacjami i realnymi, i zarazem koniecznymi,

¹ Biorąc za punkt wyjścia ludzkich aktów poznawczych doświadczenie, Kant mówi, iż możliwe jest ono „tylko dzięki przedstawieniu koniecznego powiązania spostrzeżeń” [2001, s. 209; zob. tamże, s. 210-212].

ponieważ takie typy relacji w istocie konstytuują faktyczną bytowość wszystkiego, co realnie istnieje. Analogia transcendentálna – jak to już było widoczne w poprzednim rozdziale – jest więc tym narzędziem, które zapewnia grunt dla tworzenia całej panoramy pojęć transcendentálnych. W związku z tym, realistyczna perspektywa bytu może być jedynie analogicznie wspólna. Oznacza to, iż komunikuje ona strukturę całego świata i to w jego „elementach” konstytutywnych, a więc tych, które – przy ich ontycznej niepowtarzalności – chwytają jego realne istnienie oraz jego treść [por. Krąpiec XXII, s. 202nn; XXI, s. 146; I, s. 233; VII, s. 408].

Należy tutaj podkreślić fakt, iż relacje transcendentálne jako realne, są relacjami koniecznymi i w związku z tym są istotne, zarówno dla porządku substancjalnego, jak i – poniekąd wtórnie – porządku przypadłościowego². Te ontyczne odniesienia „uobecniają się” w strukturze „całości” bytu, ale jako relacyjne właśnie, zapodmiotowane są także we wszystkich jego konstytutywnych składowych, których „układ” nie jest czymś tylko dowolnym. Sygnalizowana tutaj relacyjność – proporcjonalność odpowiada tak płaszczyźnie (czysto) egzystencjalnej bytu, jak i treściowej [zob. Ziemiański 2011a, s. 90-92]. Taka prawidłowość zachodzi z uwagi na fakt, iż analogia transcendentálna odnosi się w swej (powszechnej) nośności do pojęcia bytu jako takiego, ale ze względu na swój ontyczny „kształt” – także do pozostałych transcendentálnych jako tych jego charakterystyk, które są zamienne z samą jego treścią. Wynika stąd, że w obszarze przywołanego wyżej realizmu koncepcji bytu, chodzi o zwrócenie uwagi na kluczowy tutaj aspekt, a jest nim porządek realny świata. Tym samym oznacza to, iż zawiera on w sobie – jako realny – i porządek realny-przedmiotowy, i porządek realny-poznawczy. Taki układ faktów myślowo-realnych staje się podstawą ujęć ściśle analogicznych [zob. Maryniarczyk 2005, s. 86]. I chociaż nie są one czymś jednym w sposób doskonały, to jednak ich nośność jest operatywnością realną, ponieważ nieoderwaną od samych rzeczy. Można zatem powiedzieć, iż świat jako układ realnych rzeczy jest przez ludzką myśl nieustannie na nowo niejako „redagowany”. „Redagowany” – nie w znaczeniu jakiejś *a priori* poznawczej kreacji, ale rozumiejąco interpretowany. Same więc pojęcia transcendentálne jako ściśle „związane” poprzez realizm rzeczywistości, są w zasadniczym sensie operatywne. Są to właśnie pojęcia transcendentálne, rzeczowo ściśle związane, bo stanowiące o samej ontycznej nośności analogii transcendentálnej [por. Krąpiec I, s. 147nn. 248].

Wspomniane tutaj „redagowanie” świata nie oznacza – podkreślmy to raz jeszcze – żadną miarą jakiegoś typu „kreowania” świata. Jego „zawartość” jako istniejąca realnie w istocie nie poddaje się żadnym poznawczym „manipulacjom”. Pojęcia te bowiem i sama analogia transcendentálna składa się na „opis” całości obiektywnie (czyli przedmiotowo) istniejącej struktury całego kosmosu. Ten

² Na temat fundamentalnego rozumienia substancji w systemie metafizyki Arystotelesa – zob. Dłubacz 1991-1992, s. 225-239.

zaś „układa się” właśnie analogicznie, ukazując tym samym swoją „zawartością” naturalną konieczność uprzyczynowania tej swojej ontycznej struktury [zob. Wojtyśiak 2008, s. 205nn]. W tym kontekście owe transcendentalne relacje przybierają postać przyczynowania sprawczego, wzorcowego bądź celowego, ilustrując w ten sposób fakt najbardziej fundamentalnego „związania” całej ontycznej struktury świata, który dla swojego (za)istnienia domaga się, i to z konieczności, swojej racji dostatecznej. Ów zatem kauzalny układ rzeczywistości sygnalizuje konieczność odwołania się do głębszych jeszcze „śladów” jego analogiczności. Chodzi tu więc głównie o zwrócenie uwagi na ten rodzaj transcendentalnej analogii, która jest w istocie analogią proporcjonalności właściwej. Ona bowiem zasadza się na jedności takich ontycznych proporcji, które są wzajemnie powiązane relacjami podstawowymi, bo relacjami koniecznymi. Więcej, ten typ analogii opiera się na nośności struktury relacji ściśle transcendentalnych, a więc komunikujących obecność przyczyn zewnętrznych i to w pełnym zakresie ich oddziaływania [por. Zdybicka 1972, s. 145; Krąpiec XIII, s. 233].

1. Ontyczna harmonia ujęć analogicznych

Porządek wszystkich transcendentaliów – bytowych oraz relacyjnych – odsłania ich naturalną wewnętrzną harmonię. Analogia metafizyczna, podkreśla w związku z tym S. Kowalczyk, zasadza się na nośności transcendentalnych charakterystyk bytu, a więc tych jego specyficznych ujęć, które są z nim sprzężone „bezpośrednio”, a przy tym, w swojej „zakresowości”, tak ontycznie „szerokie”, jak sam ów byt [1997, s. 74]. Każde z nich, rozpatrywane samodzielnie, jak również cały ich splot jest obrazem ontycznego bogactwa kosmosu. Samo już istnienie bytu w jego realizmie, jak i wszystkie „uzupełniające” go jego transcendentalne właściwości prezentują jedyną w swoim rodzaju integralną wizję rzeczywistości. Ukazują bowiem całkowitą odpowiedniość ich własnych, poniekąd niepowtarzalnych treści z wieloaspektowym (zewnętrznym) przyczynowaniem bytu. Ontyczny układ świata pokazuje w tym kontekście refleksji to, iż wszystkie te, jakby naddane, transcendentalne doskonałości bytu, w każdym konkretnym bycie są partycypowane. Ukazuje to także, że każdorazowo są one uzależnione od (swojego) analogatu głównego. Ten ostatni zaś, na kanwie swojej istoty, ukazuje się tu jako konieczne źródło partycypacji, co jest doniosłe tym bardziej, gdy bierze się pod uwagę fakt, że w pierwszym rzędzie chodzi o „wydobycie” samego jądra całej struktury świata, a jest nim akt istnienia, jako ten „czynnik”, który sprawia, że w ogóle cokolwiek istnieje. Reflektując tu również pozostałe transcendentalne „cechy” kosmosu, czyli byt-jedno, byt-prawdę, byt-dobro itd., należy podkreślić, iż podobnie – są one czytelne jedynie w sytuacji koniecznego zrelacjonowania ich treści wobec bytu. Bez niego ich treść jest całkowicie niezrozumiała, gdyż brakuje wtedy realnego osadzenia – i samego „rdzenia”, czyli aktu istnienia, jak i ich ontycznej specyfiki,

a przecież każde transcendentale niesie w sobie jakiś odrębny bytowy „komunikat” o świecie. Tak zatem okazuje się, iż akt (jako akt) istnienia wiąże całą ową transcendentalną perspektywę. Wiąże więc (na sposób analogiczny właśnie) wszystkie te ontyczne doskonałości z analogatem głównym. Dlatego też, pomimo że wszystkie te transcendentale właściwości przynależą w sobie właściwym „wymiarze” do istoty każdego (odrębnego) bytu i tym samym istotnie komunikują coś o każdej konkretnej rzeczy, to jednak rzeczywistość ich realizowania się w każdym bycie, swój ontyczny fundament, jak i uzasadnienie odnajdują w harmonijnym współdziałaniu zewnętrznych przyczyn [por. Krąpiec I, s. 230].

Poczynione tu uwagi nie prowadzą jednak do (upraszczającego) wniosku, iż na kanwie komunikowalności transcendentalnej analogii bytu, poznający świat podmiot sięga do samej głębi wszelkich ontycznych jego determinacji. Jest to bowiem ujęcie analogiczne, a więc chwytające jedynie pewne zespoły proporcji. Analogia ta jednak gwarantuje poniekąd ujęcie samej analogiczności świata, czyli jego ontycznej odpowiedniości w najbardziej ogólnym, bo ogólnobytowym horyzoncie. Poznawcze zatem ujęcie danej rzeczy w obszarze ściśle ontycznym suponuje taki typ jej intelektualnej, wyjaśniającej penetracji, który rzeczzone wcześniej „związanie” jej realnej określoności, dostrzega zawsze w perspektywie aktu najdoskonalszego, czyli aktu istnienia. Ono bowiem nie stanowi czegoś w rodzaju „dodatku” do samej natury i odpowiadającego tej naturze istnienia, które występuje w roli aktu konstytuującego konkretny byt. Tym samym nie jest ono czymś naddanym wobec istoty, ale jako akt zawsze stanowi o jedności bytu. Byt wszakże, stanowiąc „układ” ukonstytuowany przez spłot swoich korelatów, i to w rozmaitych relacjach, zawsze jest w sobie jeden, czyli (ontycznie) niepodzielony; analogicznie zawsze stanowi jeden złożony byt. I właśnie poprzez tę złożoność jest w sobie analogicznie poznawalny – jest to bowiem poznanie rzeczowe, konkretne [por. Krąpiec XXI, s. 82]. Tym niemniej należy zwrócić uwagę na to, iż sama transcendentalnie rozumiana analogia nie wyciska jakby wprost stopnia tego związania z aktem istnienia, ale z jednym, jedynym wyjątkiem. Tym wyjątkiem jest Bóg, który – jako Przyczyna „całego istnienia” – jest takim Doskonałym Bytem, że całą swoją naturą „aktualizuje”, realizuje istnienie czyste. Prowadzi to do wniosku, iż występuje tutaj absolutna, tj. nieuwarunkowana poprzez konieczność jakichkolwiek odniesień zewnętrznych, pełna tożsamość „czynnika” egzystencjalnego oraz esencjalnego. Bóg jako Byt Pierwszy jest więc Bytem, którego istotą jest Jego (własne, czyli niepartycypowane) istnienie [por. Krąpiec VIII, s. 276; I, s. 232; zob. Kowalczyk 1997, s. 78-79].

Jak zauważa to J. Wojtysiak, ujęcie takie koresponduje z kluczowym pytaniem metafizyki Leibniza – „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Nic jest przecież – argumentuje Autor *Monadologii* – prostsze i łatwiejsze niż coś. Co więcej, dopuściwszy, że rzeczy powinny istnieć, trzeba podać rację, dlaczego powinny istnieć tak, a nie inaczej” [Leibniz 1995, paragraf 7, s. 103]. W przekonaniu J. Wojtysiaka owo pytanie jest jak najbardziej zasadne, bowiem charakteryzuje się tymi podstawowymi

własnościami, jakimi są: „syntetyczność” – „jest [bowiem – JT] pytaniem o najlepsze wyjaśnienie”, dalej – „określoność” – ukierunkowuje na „odpowiedzi właściwe”, „prostota” – ponieważ „posiada tylko jedną niewiadomą” i w końcu „rozstrzygalność” z uwagi na to, że podsuwa „ściśle kryteria wyboru spośród dopuszczalnych wyjaśnień” [Wojtysiak 2008, s. 222]. Efektem wszystkich w tym kontekście analiz jest rzeczony przez niego „kauzalizm transcendentny”, bez względu na jego rodzaje (kontyngencjalny, necessaryczny), którego treścią jest (mocne, ale jak najbardziej uzasadnione) twierdzenie, iż „racja niepustości zbioru S”, która suponuje istnienie (realnych) elementów składających się na „nasz świat” posiada – 1) „charakter przyczynowy” i 2) jest wobec tego świata „zewnętrzna” [tamże, s. 378-379].

Wracając do porządku bytów przygodnych, to znaczy tych, w których bytowości taka tożsamość nie występuje, należy zauważyć fakt, iż cały zakres ich bytowości posiada charakter na wskroś relacyjny. Tak zatem, wszystkie ontyczne relacje zbiegają się z samą bytowością bytu, co sprawia, że jest on relatywny ze swojej natury. Relatywny w tym znaczeniu, że jest on (jakby naturalnie) przyporządkowany do „całości” bytów drugich, czyli do ich relatywnej ontycznej struktury, lub – ponieważ „detailednie” – tylko do jakiejś ich składowej, bądź też jedynie do jakiegoś ich wybranego aspektu. Oznacza to także, że samo rozumienie owego kontekstu bytów drugich jest niejako zawarte w racjonalnym uchwyceniu istoty samej relacyjności bytu, która to relacyjność w swojej istocie nie jest czymś wyłącznie myślnym. Ma ona charakter realny, ponieważ obydwa porządki – myślny i „czysto” realny zbiegają się na płaszczyźnie tego samego bytu. Poza tym, nie jest ona także jedynie samą wizją koniecznych relacji, z uwagi na fakt, iż ta właśnie wizja jest urzeczywistniona w realnie istniejącym bycie. Wyraża ona ontyczny związek i to związek konieczny, czyli swoją nośnością komunikuje powiązanie bytu z bytem drugim i to do tego stopnia, iż wyjaśnienie istoty owego pierwszego bytu poza korelacyjnym ujęciem drugiego bytu nie jest w istocie możliwe, a nawet – jak to podkreśla M.A. Krąpiec – sprzeczne [por. VII, s. 408].

Zasygnalizowana tutaj relacyjna struktura rzeczywistości, relacyjność sama, staje u podstaw metafizycznego rozumienia świata. Uchwycenie bowiem tychże bytowych relacji jest fundamentem poznania analogicznego. Wystarczy nadmienić, że sama „konstrukcja” pluralistycznego sposobu istnienia oraz jego poznania determinuje równocześnie tryb jego bytowania, które jest bytowaniem analogicznym. Wynika stąd, że relacyjność bytu jako taka, a więc relacyjność realizująca się w każdym ontycznym układzie świata, w każdym aspekcie bytu, posiada także swój grunt nośny, a jest nim zwrócenie uwagi na relacyjność fundamentalną, to jest tą, która ma miejsce w urzeczywistnianiu się każdego bytowego faktu będącego ukonstytuowanym z aktu istnienia i proporcjonalnej do niego treści. To podstawowe ontyczne złożenie w pierwotny sposób warunkuje samą bytową analogię. Oznacza to, iż w wewnętrznym „obiegu” każdego bytu urealniana się i istota, i odpowiadające jej naturze istnienie, które sprawia, że owa istota jest czymś aktualnym. Oba te

„elementy”, stanowiąc poniekąd dwie strony bytu, są – jak już była o tym mowa wcześniej – w każdym bytowym wypadku zupełnie niepowtarzalne. Samo istnienie jednak, jako „strona” doskonaląca rdzeń tego złożenia, jest fundamentem analogicznej jedności każdego bytu i całego kosmosu. Istnienie bowiem „całe” („całego” bytu oraz „całego” świata) jest aktem. Znaczy to, że aktualizuje ono każdorazowo istotę, sprawiając jej faktyczność (aktualność) – pełną determinację wszystkiego, co istnieje. Tak więc każdy bez wyjątku byt, byt w swoim istnieniu niekonieczny, całą swoją treścią jest zrelacjonowany do swojego (niepowtarzalnego) aktu istnienia. Ten ostatni zaś nieustannie ją aktualizuje, tj. urzeczywistnia w tym znaczeniu, iż istnienie, będąc z konieczności aktem prostym, poniekąd „wyczerpuje się” w aktualizowaniu tejże treści [por. Krąpiec XIV, s. 211; X, s. 102].

Jak zatem widać, rola analogii w ogóle, a w szczególności rola analogii transcendentnej, dla kształtu wyjaśnień natury metafizycznej jest czymś kluczowym. Wydobywa ona bowiem i zarazem pozwala uchwycić całości kształt ontycznej struktury świata. Jest więc ona specyficznym wyrazem intelektualnego orzekania na płaszczyźnie wszelkich relacji rzeczowych. Stanowi tym samym swoistą oś poznawczego i wyjaśniającego chwywania rozmaitych relacji transcendentnych, co dokonuje się w obrębie pojęć (ściśle) transcendentnych. Taki typ analogicznego czytania świata w ogóle zachodzi, gdyż owe pojęcia – transcendentne oraz jednocześnie konieczne, są – w różnych naturalnie bytowych perspektywach – ontycznymi aspektami samej realnej rzeczywistości. Jako takie, odnoszą się do niej w jej „całości”, co oznacza, iż są zrelacjonowane wobec struktury wszystkich bytów. Wszystkie bowiem byty, jako w swoim „wnętrzu” złożone, istnieją na sposób analogiczny, działają w taki właśnie sposób oraz wchodzą nieustannie w nieskończony spłot relacji z bytami drugimi [zob. Tupikowski 2009a, s. 456-460].

Ontyczny (ogólnobytowy) „prześwit” nośności analogii transcendentnej odnosi się do jej rozumienia i stosowalności podstawowej, a mianowicie – do ujęcia analogii w znaczeniu specyficznym metafizycznym. W związku z tym, raz jeszcze należy zauważyć, iż wszystkie – analogicznie ujęte – składowe „warstwy” bytu, tworzą *de facto* jeden, uchwycony analogicznie byt. Dotyczy to głównie, jakby w pierwszym rzędzie, *compositum* fundamentalnego, którym jest złożenie bytu z istoty oraz istnienia. Jakkolwiek składowe te są faktycznie nietożsame, to jednak nie znaczy to, że można je w realnym bycie „izolować”. Izolacja taka prowadziłaby bowiem do ontycznego unicestwienia. Dlatego więc, poniekąd sama natura świata³, jego (racjonalny) układ sprawia, że istnieje analogiczny (i harmonijny) po-

³ Zob. uwagi G. Simmela w jego pracy *Filozofia kultury. Wybór esejów* [2007], gdzie rozważając „istotę kultury” czyni refleksje na temat pojęcia *natury*. Zauważa on, iż pojęcie to jest aktualnie swoiście „interdyscyplinarne”, zastępując wiele, uważanych dotąd za klasyczne, pojęć. Mówi, iż pojęcie *natury* „uchodzi za istotę absolutną” (s. 15nn). Na tym dopiero tle snuje swoje refleksje o tzw. „kulturze obiektywnej” i „kulturze subiektywnej” (s. 21-22). Zob. też refleksje R. Konersmanna nt. specyfikacji kultury na tzw. jej pojęcie „deskryptywne” oraz „dynamiczne” – 2009, s. 13.

rządęk rzeczy jako „całości”. Owa „całość” jest do głębi analogiczna i analogiczne są wszelkie jego „wymiary” oraz cechy. Nie istnieją natomiast żadne typy porządków wyizolowanych, w jakiś sposób oderwanych od „reszty” rzeczywistości. Oznacza to, iż nie istnieje jakiś dowolny (sam w sobie) układ esencjalny i – z drugiej strony – jakiś odseparowany stan egzystencjalny, ponieważ byłaby to realizacja ontycznej sprzeczności [w kontekście myśli Hegla zob. Chudy 2003, s. 275-276]. W analizie bytowych faktów jeden układ zakłada i warunkuje wręcz ów drugi. Obydwa są proporcjonalne. Tak zatem, przywołany tutaj typ analogii, tj. metafizyczna analogia chwyta oba krańce tejszy relacyjności, to znaczy treść bytu i jego realne istnienie. Poza wyartykułowaniem całkowitej niesprowadzalności do siebie tych „elementów” oraz poza podkreśleniem ich obopólnego, koniecznego warunkowania się i zarazem, w związku z tym, pełnej ontycznej spójności, nie podobna byłoby ująć samą metafizyczną analogię bytu. Składowe te przecież są czynnikami realnymi bytu i chociaż zupełnie względem siebie nietożsamymi, to jednak – jak mówi Krąpiec – konstytuującymi jedność-tożsamość bytu [por. I, s. 17nn]. Bez odniesienia się do tej ontycznej tożsamości, nie można mówić o jakichkolwiek ontycznych faktach, a te w strukturze kosmosu są czymś oczywistym i to samą oczywistością przedmiotową [zob. Stępień 1971, s. 77-83 – zwłaszcza – s. 82].

W następnej odsłonie analogicznego „zaplecza” rzeczywistości należy stwierdzić, iż bazą ujęć analogicznych wszelkiego typu jest zawsze refleksja wokół świata jako struktury istniejącej realnie, to znaczy świata jako zespołu (analogicznie danych) faktów. Fakty te „promieniują” swoim realizmem. Wszak to akt istnienia przesądza o doskonałości kosmosu w zasadniczym znaczeniu. Stąd też jakiegokolwiek rzeczywistej bytowości, jakiegokolwiek faktu nie da się poznać w oderwaniu od jego konkretnego (aktualnego) istnienia. Dzieje się tak z uwagi na to, że każdy analogat na płaszczyźnie obowiązywalności analogii transcendentalnej jest przyporządkowany, i to przyporządkowany koniecznie, do (aktu) istnienia całą swoją (wewnętrzną) treścią. Nieprzypadkowy dopiero bowiem związek istoty bytu z istnieniem „składa się” na bytowość. Tak więc dokładnie każda konkretna treść bytu całym swoim splotem cech konstytutywnych, jak również konsekwentnych prezentuje swoją ontyczną komunikowalnością i konieczne, i transcendentalne zarazem zrelacjonowanie względem właściwego sobie realnego aktu istnienia [por. Krąpiec VII, s. 426]. Taka sytuacja ma miejsce, gdyż to sam akt istnienia, a więc najdoskońalszy, ontyczny „refleks” kosmosu, jest zawsze współmierny; jest on (naturalnie) odpowiedni wobec każdej, w sobie zdeterminowanej, a zatem jednostkowej natury bytu-rzeczy. Oznacza to, że jeśli w każdym bycie jego istota, będąc w sobie czymś określonym jest całkowicie niepowtarzalna – ontycznie jedyna w swoim rodzaju, to tym samym – „jednocześnie” – również i jego istnienie (jego akt) jest także „w sobie” jednostkowe i jako takie – zupełnie (jako akt tego oto konkretnego bytu) niepowtarzalne. Wynika stąd więc, iż skoro funkcją aktu istnienia jest urzeczywistnianie treści rzeczy, to funkcja ta ujawnia się jako – w jakiś sobie wła-

ściwy sposób – wspólna (powszechna) dla całego *spectrum* kosmosu. Jednocześnie jest to fundament wspólnego, czyli w istocie – analogicznego właśnie pojmowania bytu jako czegoś na wskroś realnego. Płaszczyzna bowiem realnego bytu pokazuje, że ontycznym faktem jest to i w zasadzie tylko to, co bytuje (tj. istnieje) „pod” aktualnym istnieniem. Tylko więc akt (jako akt) istnienia sprawia, a więc aktualizuje bytowość faktyczną, która we wszelkich swoich przejawach jest analogiczna [por. Krąpiec XVII, s. 81].

Ontyczny „zasięg” analogii jest „zasięgiem” transcendentalem, co powoduje, że wszędzie tam, gdzie „sięga” istnienie i tym samym coś-cokolwiek istnieje, jedyną *de facto* płaszczyzną wyjaśniania tego stanu rzeczy jest metafizyka, której pierwszym metodycznym instrumentarium jest wyjaśnianie. Otóż, cały obszar analogii transcendentalnej pokazuje tę podstawową prawidłowość, iż to sam akt istnienia jako istnienia urzeczywistnia się ontycznie wewnętrznie, przez co stanowi taki „czynnik”, który uniesprzecznia bytowość w samych jej fundamentów. Uniesprzeczniając, sprawia-aktualizuje jej realność, ukonkretnia jej ontyczną przedmiotowość (bazuje bowiem na przedmiotowym ujęciu świata). Od strony zatem wyjaśnień maksymalistycznych, ostatecznościowych byłoby to czymś zupełnie niezrozumiałym poza perspektywą koniecznego odniesienia bytu (przygodnego) do Boga jako Istnienia Czystego. On, mocą swojej absolutnej natury, jest racją główną wszelkiej (dostatecznej) doskonałości, czyli w zasadzie doskonałości analogicznej. Z tego też powodu pomijanie Boga rozumianego tutaj jako główny analogat analogii transcendentalnej, wydaje się rezygnacją z dorzecznego – w sensie racjonalnego, ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości. Ta ostatnia, ujmowana realistycznie, domaga się z konieczności ciągłego wskazywania na jej racje. Dlatego też Autor *Teorii analogii bytu* w swoich analizach podkreśla potrzebę wiązania ontycznej nośności aktu realnego istnienia z pytaniem o konieczne przyczynowanie zewnętrzne. W związku z tym zauważa, iż w obszarze analogii transcendentalnej samo istnienie, jego akt urzeczywistnia się (aktualizuje właśnie) wewnętrznie i przez to samo stanowi ten „element”, który tłumaczy samą bytowość oraz faktyczność rzeczy i to we wszelkich możliwych sposobach bytowania. Zaznacza przy tym wspomniany Autor, że dochodzi tu płaszczyzna działania przyczyn zewnętrznych, ale ten aspekt jest zawsze związany z rdzeniem rzeczywistości, tj. z faktem aktu istnienia i jego koniecznych funkcji w każdym istniejącym bycie [por. I, s. 224; XIII, s. 179; zob. Wojtysiak 2008, s. 208-209].

Analogia na płaszczyźnie epistemicznej, bazująca na samej analogiczności bytu, w obrębie której kluczową rolę spełnia fakt ontycznego złożenia prowadzi do afirmacji istnienia Absolutu jako Bytu doskonale prostego, to znaczy takiego (jedynego) Bytu, którego natura realizuje tożsamość absolutną. Tak zatem „droga” analogicznych proporcji wiedzie do stwierdzenia (konieczności) istnienia Boga jako absolutnej Racji (za)istnienia kosmosu, jak i wszelkich jego ontycznych doskonałości. Analogia więc sama ujmuje pewne zespoły doskonałości, których

ontycznym fundamentem i zarazem bezwzględnie koniecznym warunkiem jest akt istnienia stanowiący „szkielet” całego świata i jako taki urzeczywistnia się we wszystkich analogatach. W tym sensie można powiedzieć, że jakkolwiek doskonałość-cecha, która nie jest ich charakterystyką konstytutywną, jest przez to samo względem niego jakimś aspektem zewnętrznym. Zakłada to konieczność istnienia (dostatecznej) racji realizowania się jej w tychże analogatach. Niemniej jednak racją tą nie mogą być same tylko analogaty, z uwagi na fakt, iż w takiej sytuacji owa doskonałość musiałaby stanowić czynnik, który je wszystkie konstytuuje. Prowadziłoby to tym samym do niedorzecznego wniosku o braku różnicy pomiędzy analogatem, a właściwym wobec niego analogonem. W kontekście tych uwag pojawia się istotna konstatacja, że musi istnieć taki (jeden – jedyny) analogat, w którym wszelkie transcendentalne właściwości, wszystkie ontyczne doskonałości konstytuują jego naturę. Oznacza to, iż w tym wypadku (jako jedynym) nie zachodzi sytuacja konieczności „zdwojenia” na analogat oraz analogon. Jest to jednocześnie podstawa wszelkiej analogicznej doskonałości [por. Krąpiec XIII, s. 236nn].

2. Analogiczna „moc” bytu i jego poznania

Transcendentalna osnowa rzeczywistości, to znaczy fakt „posiadania” przez każdy bez wyjątku byt całej palety właściwości transcendentalnych, ujmowanych na bazie analogii (transcendentalnej), opiera się na fundamencie ontycznej racjonalności kosmosu. Jest ona swoistym „sygnałem” komunikującym jego prawdę ontyczną, a zatem odnosi się do każdego bytu. Na kanwie zaś samej analogii „cecha” owej racjonalności dotyczy całego *spectrum* rzeczywistości, co oznacza, iż cały obszar rzeczywistości jest ontycznie prawdziwy. Jego ontyczna prawdziwość – przypomnijmy – ostatecznie „odsła” do Intelktu Boga jako bezwzględnej Racji zarówno istnienia, jak i samej tej racjonalności. Kosmos, jako zrozumiały-inteligibilny, staje się wobec poznającego go intelektu czytelny. Odsłania przy tym sukcesywnie całe swoje bogactwo, tj. prezentuje się mu we wszystkich jego aspektach niepodobnych (różnych), lecz również w takich, które są tożsame. Owa tożsamość, jeśli nie ujawnia się całkowicie, to przynajmniej na polu pewnych (rozpoznawalnych) proporcji. „Każdy istniejący konkret stanowi niepowtarzalny układ różnorodnych części” – zauważa w związku z tym M.A. Krąpiec. „Jednak taki układ jest poznawalny przede wszystkim jako rzeczywisty, a więc jako istniejący faktycznie, i dlatego jest poznawalny poprzez swą strukturę bytową – właśnie analogiczną”. Dlatego też – kontynuuje ten wątek – „konkretne byty posiadają sobie tylko właściwą (tożsamą) bytową strukturę, powstałą jako relacyjna jedność różnorodnych składników, a więc jako potencjalno-aktualna jedność bytowa” [XXI, s. 149].

Z powyższych analiz wynika, iż charakteryzujący się ontyczną jednością-tożsamością byt jest jeden-tożsamy, ale jest to jedynie jedność-tożsamość relacyjna. Ten właśnie „cały” układ jest strukturą (analogiczną) na wskroś racjonalną. Każ-

dy zatem byt jest racjonalny i w związku z tym, każdy typ poznania i „narosłej” na nim refleksji, w jakiejś przynajmniej mierze, jest – jako pochodna – zależna od bytu. Dlatego też cała panorama racjonalności, wszystkie jej przejawy są pierwotnie treścią samego realnego bytu i rządzących nim (pierwszych) zasad. W tym kontekście należy stwierdzić, że sam fakt analogiczności bytu, jak również wypływający stąd fakt analogiczności poznawczego jego ujęcia sytuuje poznający świat podmiot w obrębie bez-zakresowego obszaru bytu. Obszar ów charakteryzuje się posiadaniem dwóch biegunów, a są nimi, zarówno realna istota bytu, jak i odpowiadający jej akt istnienia [Krąpiec VII, s. 141; XIV, 135]. Pojawia się zatem wniosek, iż każdy byt, który cechuje się przyporządkowaniem do siebie rozmaitych bytowych komponentów, przy tym ujmowanych w różnych aspektach, jest po prostu analogiczny. Analogiczność ta zachodzi w obliczu ściśle zdeterminowanego, racjonalnego zrelacjonowania odpowiednich układów tychże komponentów i to na płaszczyźnie ich własnej struktury, jak i ich naturalnym przyporządkowaniu wobec całości. W sensie ścisłym więc byt odsłania się jako wielorako zrelacjonowany, co powoduje, iż właściwie nie może być on wyizolowany z płaszczyzny owych relacji. Słowem, taka jest jego natura – relacyjna. Poza jej ontyczną nośnością sam byt wydawałby się poniekąd czymś sprzecznym. Sam bowiem fakt analogiczności bytu oraz analogiczności aktów poznawczych wydaje się być czymś ujmowanym i to już na kanwie poznania spontanicznego. Byt istnieje jako układ-sieć faktycznie zachodzących relacji, ponieważ istniejąc na sposób tożsamy, ale także w sposób zmienny, jest w swoim wnętrzu na wskroś analogiczny. Jest to podstawa jego (racjonalnej – rzeczowej) poznawalności. Taki sposób rozumienia bytu gwarantuje realizm i racjonalność poznania metafizycznego, czyniąc zeń typ poznania uporządkowanego, to jest pokierowanego analogicznie ujętym, realnie istniejącym przedmiotem. Sam zatem byt, jak i jego poznanie, osadzone na gruncie do-rzeczności, są (analogicznie) racjonalne [por. Krąpiec XV, s. 160; XIII, s. 205nn]. Racjonalność jest wpisana w sam rdzeń ontycznych faktów, z których ukonstruowany jest świat.

W związku z faktem (powszechnej) inteligibilności struktur kosmosu, epistemiczny jego porządek okazuje się być czymś wtórnym względem porządku ontycznego. Stąd też przedmiotowa – obiektywna spójność, swoista jedność aktów poznania, jak też spójność całego, epistemicznie rozumianego układu warstw prawdy, jest spójną strukturą analogiczną. Wynika to z tego faktu, iż samo poznanie jako takie, sama poznawcza treść również jest czymś rzeczywistym – stanowi osobliwy fragment rzeczywistości, co prowadzi do wniosku, że jest ono w konsekwencji bytem. Bytem specyficznym, ale – jako akt realny – stanowi rzeczywistą, poznawczą formę świata jako zespołu danych do wyjaśnienia faktów. Jako intelektualny „obraz” kosmosu, poznanie metafizyczne nie jest w swoim realnym układzie ani jednoznaczne (jak dzieje się to w naukach formalnych), ani też wieloznaczne (co ma to miejsce w szeroko rozumianej humanistyce), ale zdecydowanie analogiczne. Takie ujęcie właśnie – ujęcie analogiczne poniekąd „wymusza” sama struktura świata oraz

sposób jego metafizycznej analizy, która w gruncie rzeczy polega na poznawczym procesie uniesprzeczniania. To ostatnie, jako istotny „zabieg” w analizie rzeczywistości w świetle jej uzasadnień ostatecznych, swój ontyczny fundament odnajduje jakby w punkcie wyjścia, to znaczy w obrębie operacji poznania zdroworozsądkowego, czyli tego, które jako „pierwsze” kontaktuje podmiot ze światem [por. Krąpiec VIII, s. 249]. Poznanie jako poznanie zawsze jest zrelacjonowane wobec swojego (rzeczywistego) przedmiotu, czyli do danych do dalszych wyjaśnień rzeczy. Samo ich istnienie i naturalne uposażenie jest czymś spontanicznie oczywistym.

Z powyższego wynika, że sama koncepcja realnego bytu ujmowanego poznawczo – zawsze jako analogicznego – jest koncepcją zborną [zob. Maryniarczyk 1991]. Oznacza to, iż jest ona koherentna ze wszystkimi partykularnymi ujęciami-koncepcjami rozmaitych „układów” bytów składających się na całą panoramę kosmosu. Jest ona również koherentna w splocie wszelkich koniecznych jego racji, bo zarówno istnienia, jak i racjonalności. Ostatecznie zatem dokonuje się tutaj coś w rodzaju sprzężenia koncepcji bytu jako takiego, czyli bytu przygodnego z Bytem Koniecznym, który jest Absolutem-Osobą, ale także z człowiekiem jako bytem osobowym, a także z całokształtem wszelkich bytów niekoniecznych (naturalnych). Perspektywa ta dotyczy też takich rodzajów bytów, które, pomimo swej specyfiki, są czymś realnym. Chodzi tu bowiem np. o byt moralny, ale także byt-poznanie, byt-miłość, byt-dzieło sztuki itd. Podejście takie umożliwia wyjaśnianie kosmosu jako takiej ontycznej struktury, która wciąż jest konstytuowana poprzez rozmaite „warstwy” bytów pojmowanych w ten sposób, iż są one w swoim istnieniu, jak i treści analogiczne. Jako takie więc, stanowią panoramę obejmującą swoim zakresem coraz bogatsze i szersze kręgi układające się w relacyjne stany rzeczy [por. Krąpiec XXI, s. 149nn].

W tym kontekście należy zwrócić także uwagę na specyfikę rozumienia ludzkiej refleksji. Jako akt podmiotowy, tzn. jako akt poznającego intelektu pokazuje ona, jest nawet poniekąd dowodem tego, że samo poznawanie świata jako coś źródłowego jest *de facto* swoistym „wiązanym” się intelektu z rzeczywistością. Jest ona i odkrywaniem, i równocześnie całkowicie naturalnym potwierdzeniem związku, jaki zachodzi między myślą (jako aktem intelektu), a samą rzeczywistością, wobec której jest on zrelacjonowany [por. Krąpiec II, s. 69]. Uwaga ta staje się podstawą odnotowania faktu, iż obszar wszelkich realnych bytowości i – odpowiednio – samych ujęć analogicznych, jest naturalnym gruntem rozumienia, jak również komunikowalności analogii w odsłonie realistycznie pojmowanych aktów poznania. To ostatnie jest bowiem komunikatorem, a więc swoistym znakiem struktury i zawartości samej rzeczywistości. Oznacza to, że zadomowiona w naturze świata pytajność⁴, czyli w istocie jej problemowość, jest „uzewnętrznieniem” wewnętrznego układu kosmosu jako zbioru bytów-faktów, które – jako realne – „prezentują”

⁴ Na temat logicznej jej natury zob. K. Ajdukiewicz 2006 I, s. 278nn.

się zawsze jako analogiczne. Wspomniana pytajność świata sygnalizuje, i to niejako już w punkcie wyjścia tychże analiz, wieloaspektowość, rozumianą także analogicznie, jego sproblematyzowania. To jest naturalne – ontyczne i epistemiczne jednocześnie źródło rodzących się w obrębie metafizyki aporii.

W związku z tym należy poczynić uwagę, iż sam, już wstępnie odczytywany fakt analogiczności bytu i jego poznania, stanowi fundament „demonstracji” realistycznie ujętego przedmiotu poznania oraz samej jego metody. Wynika stąd, że rzeczona tutaj analogiczność odnosi się do przedmiotu, to znaczy – ściśle mówiąc – do zbioru faktów poza samym poznającym podmiotem, lecz także do samego podmiotu, którego intelektualna władza, czyli intelekt, te fakty reflektuje. Jest to zatem ujęcie bytu typowo analogiczne. Jest orzekaniem, a to ostatnie zawsze stanowi naturalną funkcję analizującego świat intelektu. Naturalnie, mówiąc tu o samym „momencie” analogicznych ujęć danych do wyjaśnienia stanów rzeczy, chodzi tu o rozumienie czysto metafizyczne. Dlatego warto przy tym dodać, iż przedmiotowa jedność metafizyki jest po prostu „jednością analogiczną”. To oznacza, że analogia jako droga wyjaśniania struktury kosmosu dokonuje się w odślonie dwóch odmiennych poznawczych (intelektualnych) podejść. Pierwsze z nich odnosi się do płaszczyzny heurezy pojęć, drugie natomiast ma związek z samą konstrukcją uniwersalnych pojęć, zadomowionych już poniekąd w ludzkim poznaniu na bazie ujęć poznawczych bardziej pierwotnych. Wystarczy nadmienić, że pojęcia jako byty typowo myślnie, analogicznie jak same byty realne, mogą się między sobą łączyć na bazie rozmaitych relacji (typowo myślnych), które i tak swoje („ostateczne”) uzasadnienie czerpią w rzeczach lub relacjach pomiędzy nimi. Wynika stąd, że w obszarze pojęć analogia „pojawia się” w każdym zakresie, gdzie występuje jakakolwiek wielość-splot pojęć skorelowanych pomiędzy sobą w dowolną (relatywną) jedność [Krapiec I, s. 64. 241. 246; por. IV, s. 259, II, s. 27].

Na kanwie tych uwag pojawia się konstatacja, że analogia okazuje się być nieodzownym instrumentem poznawczym i to zarówno wszelkich istniejących bytów-faktów danych do wyjaśnienia, jak i znowu – analogicznego sposobu samego poznania, czyli – w tym wypadku typu orzekania, które z natury rzeczy posiada charakter analogiczny. Zasygnalizowany tu „charakter” poznania nie jest czymś banalnym, gdyż okazuje się, iż dzięki analogiczności (jako takiej) w ogóle staje się możliwe międzypodmiotowe komunikowanie się. Analogiczność zatem wyznacza pewien naturalny obszar „wspólny” (powszechny). Jest to przecież fundament epistemicznego obiektywizmu. Sama rzeczywistość jako układ realnych faktów, istniejąc na sposób analogiczny, w tenże sposób jest poznawana. Z tego jej poznania wypływa również jej analogiczne rozumienie. Poznanie oraz rozumienie dokonują się zawsze „proporcjonalnie” – odpowiednio do różnych typów samej analogii „bazowej”, czyli na kanwie ontycznej struktury bytu jako czegoś realnego wprost. Wypływa stąd wniosek, iż akty poznania, będąc analogicznymi, w punkcie wyjścia charakteryzują się ujęciami bezznakowymi. Oznacza to, że są

one (spontanicznym) czytaniem aktualnego (realnego) istnienia wszystkiego, cokolwiek istnieje, to znaczy jest bytem, a zatem każdą, dowolną treścią istniejącą „pod” aktualnym (aktem) istnienia. Ono samo właśnie jest całkowicie bezznakowe. Nie daje się ująć pod postacią jakiegokolwiek pojęcia. Co jest tu jednak istotne to fakt, iż ów w zupełności bezpośredni, poznawczy kontakt ze światem zapewnia naturalną, odpowiednią „skalę” i „umocowanie” dla wszelkich typów aktów poznawczych. Ich pierwszą i podstawową cechą jest realizm. Dlatego też analogiczność poznania osadzona na analogiczności samego bytu jest zawsze pierwotna wobec wszelkich ujęć poznawczych typowo abstrakcyjnych. Tak więc pierwotna afirmacja istnienia całej struktury realnych bytów jest niezbywalnym, koniecznym wręcz „progiem” całej poznawczej panoramy rzeczywistości. Jest ona zatem epistemiczną racją (bytu) wobec samego poznania jako czegoś faktycznego. Uwaga ta pozwala dodatkowo na spostrzeżenie odpowiedniości sygnalizowanych już tutaj porządków – ontycznego i poznawczego. Jak bowiem sam byt jest realny jedynie wówczas, kiedy rzeczywiście istnieje, tak również i jego (od)poznanie nosi tę „cechę” tylko wtedy, kiedy pierwotne „chwytanie” rzeczywistości jest „wytracone” z obszaru poznawczej bierności przez „działanie” rzeczywiście istniejącego, to jest realnego przedmiotu [Krąpiec II, s. 73-74; por. XXI, s. 169; XXII, s. 197nn].

Kosmos jako analogiczny układ faktów, nie zaś jakieś niezdeteminowane w sobie ontyczne podłoże generujące z siebie pewne nieokreślone modyfikacje tej samej (ontycznej) natury, okazuje się być taką ontyczną strukturą, której pierwszą poniekąd charakterystyką jest mnogość. Świat jest ukonstytuowany z niepoliczalnej ilości bytów, relacji pomiędzy nimi oraz rozmaitych elementów składowych układających się w harmonijną całość. Byt-świat zatem odsłania się w tym kontekście jako *spectrum* bytów, które – jako w sobie tożsame – realizują ontyczną jedność. Rzeczona tu jedność realizuje się pomimo ciągłego wchodzenia wszystkich bytów w nieprzeliczalny splot różnorodnych relacji⁵. Rzeczywistość jest w swej naturze dynamiczna, co oznacza, że byt, pomimo swej zmienności, ukazuje się jako swoiście „niezmienny”, tj. na kanwie owej ciągle się dokonującej, wciąż przebiegającej przemienności jest (relacyjnie) tożsamy. Jest transcendentally jeden, ale sama ta jedność jest jednością relacyjną. Przywołana zatem relacyjna tożsamość bytu jest po prostu przykładem realizowania się wewnątrzbytowej analogii. Posiada ona także swoje „oblicze” *ad extra*, co suponuje, iż analogiczny w swej istocie byt jest analogiczny względem wszelkich innych (przygodnych) bytów, „układając się” wraz z nimi w analogiczną strukturę całego świata rzeczy i osób. Wspomniana analogiczna (relacyjna) jedność rzeczywistości bazuje na analogicznym „wnętrzu” każdego rzeczywistego bytu. Sam zatem wewnętrzny układ bytu jest fundamentem jakiegoś wstępnego spostrzeżenia, jak i rozumienia analogii pomiędzy bytami [por. Krąpiec XXII, s. 76nn].

⁵ W swojej procesualnej metafizyce, A.N. Whitehead powiedziałby tutaj o ich „wkraczaniu” (*ingression*). Zob. 1969, s. 27, 53, 55 i in.

W świetle tych uwag zarysowuje się ta pierwsza charakterystyka rzeczywistości, jaką jest jej ontyczny pluralizm. Analogicznie „ułożony” ład kosmosu staje się obrazem swoistej proporcji, jaka zachodzi między substrukturą bytu, a jego wspomnianym wchodzeniem w relacje zewnętrzne. Ontycznym przejawem tej „współgry” jest zachodząca w tym obszarze odpowiedniość, współmierność w realizowaniu się analogii wewnątrz samego bytu, jak i w sferze pomiędzy bytami. Z powyższego wynika, że pluralizm bytowy, będąc ontyczną konsekwencją realizowania się odrębności transcendentalnej, właśnie w analogii bytu znajduje swą – zawsze relacyjną – jedność i coś w rodzaju bytowej „wspólnoty”⁶. Z tego też powodu, w odsłonie ontycznego układu rzeczywistości, sama analogia ukazuje się jako relacyjna jedność – swoista sieć o relacyjnej jedności. Wynika stąd, iż i poznanie świata oraz związany z tym cały proces (analogicznego) orzekania również stanowi wyraz owej relacyjnej jedności [por. Krąpiec XXII, s. 121nn]. Orzekanie to dotyczy „całego” bytu, jak i wszystkich jego strukturalnych elementów. Zachodzi zatem ścisła ontyczna relacja między relacyjną jednością bytu (przygodnego), a jego ontycznymi składowymi. W dalszym ciągu uwypukla to wszystko wieloaspektową złożoność kosmosu, czyli jego na wskroś pluralistyczną ośnowę. W sensie zasadniczym to sam naturalny porządek natury rzeczy komunikuje tę (bytową) prawidłowość, że w każdym wypadku wszelka całość (jako taka) jest konieczną racją względem wszystkich konstytuujących ją elementów. Naturalnie, pojawia się tutaj również ontyczny komunikat jakby odwrotny, w obrębie którego każda całość, ontyczna zupełność tworzona jest z tych właśnie składowych. Wszystko to oznacza, że nieustannie zachodzi (proporcjonalny) związek pomiędzy „wszystkimi” częściami, a integralną „całością”. Wspomniane tu części „dopasowują się” – zupełnie naturalnie – w sieć wielorakich realnych relacji, które „dzieją się” w odsłonie dwóch zasadniczych płaszczyzn, to znaczy: elementów względem całości, jak i elementów w stosunku do siebie wzajemnie. Takie integralne rozumienie tych relacji składa się na rzeczoną wyżej transcendentalną, analogiczną (relacyjną – proporcjonalną) jedność. Ta ostatnia zaś przemawia na korzyść, nieprzypadkowej – jak się okazuje – harmonii świata. Jest ona „zastanym” przez poznający podmiot faktem.

Jak już sygnalizowano to wyżej, specyfiką poznania metafizycznego jest to, iż pretenduje ono do miana takich poznawczych ujęć, których celem jest wyjaśniająca (uniesprzeczniająca) analiza wszystkiego, cokolwiek istnieje. Oznacza to, że swoim poznawczym „ramieniem” obejmuje ono zarówno Boga jako Byt Absolutny, ale także wszelkie typy bytów w swoim istnieniu niekoniecznych. Zasygnalizowany w ten sposób jego cel staje się możliwy do realizacji wyłącznie na płaszczyźnie obowiązywalności analogii transcendentalnej. Sam bowiem rdzeń metafizycznego poznania opiera się na relacjach, które ze swej natury są relacjami koniecznymi oraz realnymi, czyli w istocie relacjami transcendentalnymi. Zachodzą one w każdym

⁶ Takie rozumienie owego ładu pojawia się w pracy Z.J. Zdybickiej – 1972, np. s. 172.

realnie istniejącym bycie, co dodatkowo podkreśla fakt, iż poznanie metafizyczne jest poznaniem transcendentalizującym. To jest jego centralna kwalifikacja, w odróżnieniu od tych wszystkich nauk, których sednem poznania jest poznanie uniwersalizujące [por. Krąpiec VII, s. 426nn; X, s. 102; XXI, s. 83]. W świetle tej uwagi widać, iż w każdym bycie dają o sobie znać trojakiego rodzaju relacje transcendentalne. Są nimi kolejno – sam realizm istnienia aktualizującego każdy byt, następnie bytowa inteligibilność jako racja całego intelektualnego (racjonalnego) układu kosmosu, gdzie pierwszą „wartością” jest ontyczna prawda i w końcu taka transcendentalna relacyjność, która jest swoistą wypadkową (koniecznego) związku, jaki występuje w obszarze każdego typu działania, a także jest celem tegoż działania. To ostatnie jest po prostu dobrem, to jest ontycznym fundamentem, tak samego dynamizmu rzeczywistości, jak również jego naturalnie zamierzonego, to znaczy w sensie ścisłym – celowościowego porządku. Dodać tutaj należy, iż wszelkie „stany prawdziwościowe” w obrębie poznania skorelowane są z językiem, który to język jest także językiem transcendentalizującym, to jest analogicznym. Wyraża on, czyli poznawczo „niesie” realne stany rzeczy. W odświeżeniu języka metafizycznego przyjmują one formę analogicznego pojęcia bytu (jako bytu) oraz całkowicie zamiennych z nim samym wszystkich właściwości transcendentalnych [por. Krąpiec XX, s. 77; XI, s. 139].

Owocem powyższych ustaleń jest podstawowy wniosek, a mianowicie to, że rzeczywistość jest kosmosem, czyli właśnie ładem, ontyczną harmonią, spłotem wielości samych bytów i ich wielorakich ontycznych „konstelacji”, gdzie każdy analogat, poprzez swoją wewnętrzną treść, każdorazowo realizuje analogiczną doskonałość, odpowiadającą zawsze, czyli w zupełności współmierną do (aktu) istnienia. Przy czym należy pamiętać o tym, iż stopień owego istnienia, jego „intensywność” w każdym analogacie jest całkowicie odmienny, aczkolwiek w każdym bytowym wypadku identyczny, jeśli chodzi o sposób zrelacjonowania wobec treści. Jest to bowiem zawsze relacja transcendentalna. Tak zatem rozumiejące wyjaśnianie kosmosu wskazuje na to, iż kluczowym czynnikiem, który we wszystkich rodzajach bytu jest identyczny, jest relacja (transcendentalna) danej, dowolnej treści wraz z wszelkimi naturalnie jej przysługującymi cechami do istnienia jako aktu. Oczywiście, sam akt jest „różny” w każdym konkretnym bycie z uwagi na to, że jest on tym „elementem”, który istotnie doskonali wszystkie owe treści. Jest więc aktem rozmaitych, całkowicie odmiennych natur. Stąd wynika, iż zasygnalizowany tutaj konieczny związek zachodzący między istotą bytu, a proporcjonalnym do niej istnieniem jest właśnie ową relacją transcendentalną. Zachodzi zatem naturalne podobieństwo wszystkich bytów. Wszystkie one bowiem istniejąc, realizują jakąś naturę, charakteryzują się jakąś „jakością”. Zawsze jednak dokonuje się to w „obrębie” aktu istnienia. Sprawia to konsekwentnie, że dające się tu zauważyć analogiczne „pary”, czyli pewne układy ontycznych proporcji, stają się podstawą definicyjnych ujęć innych takich (analogicznych) „par” [por. Krąpiec I, s. 157nn. s. 225nn]. Przy-

wołane w tym kontekście analiz ujęcia definicyjne są podstawą analogicznego, czyli opartego na czytaniu proporcji – wewnątrz i międzybytowych relacji „składających się” na spójną, metafizyczną wizję świata. Fundamentem owych analogicznych ujęć jest przecież samo (spontaniczne już i następnie zreflektowane) rozumienie bytu jako istniejącego. Oznacza to, że najbardziej istotną sprawą jest tu sam sposób odczytywania analogiczności, „proporcjonalności” aktu istnienia.

Reasumując powyższe uwagi należy nadmienić, iż w istocie sama analogia (jako analogia) jest analogiczna. Jej ontyczna i poznawcza „moc” sprawia, że realizm ujęć świata jest takim typem realizmu, który niesie tę fundamentalną charakterystykę kosmosu, jaką jest pluralizm. Tak zatem, samo ogólne rozumienie analogii warunkuje poniekąd rozumienie bytowego pluralizmu. Rozumienie to jednak, obejmując swym „zasięgiem” każdy rodzaj bytu, ukazuje konieczność wskazania istnienia takiego Bytu, który – jako jedyny – istniejąc przez siebie, jest zarazem ostateczną racją całej pluralistycznie pojmowanej rzeczywistości. Ostateczną Racją jest Bóg, a więc Byt, który jest absolutnie wolny od wszelkich relacji, jakie tylko występują na płaszczyźnie realizowania się bytów niekoniecznych [por. Krąpiec XXII, s. 209]. Absolut zatem jest takim Bytem, którego natura nie jest w jakikolwiek sposób zrelacjonowana – jest Bytem prostym. W każdym jednak innym bytowym wypadku owe analogiczne proporcje są podstawą zaistnienia samego (analogicznego właśnie) pojęcia bytu, jak również wszystkich innych pojęć analogicznych. Dzieje się tak zasadniczo z tego powodu, że wszystkie byty „posiadają” akt istnienia. Wszak to on sprawia, że realnie istnieją i istniejąc, realizują swoją (konkretną) proporcjonalną naturę. Owe konkretne, relacyjne natury-istoty, dzięki temu, czym *de facto* są, wyrażają zawsze, komunikują transcendentalną relację do odpowiedniego, to znaczy do ontycznie właściwego sobie (proporcjonalnego) aktu istnienia. On jest, powtórzmy, racją realizmu. Wypływa stąd o fundamentalnym znaczeniu wniosek, iż metafizyczna jedność wszystkich (analogicznych) pojęć sprawia ontyczną, proporcjonalną jedność. Same bowiem analogiczne pojęcia w poszczególnych, konkretnych bytach realizują się na różne (analogiczne właśnie) sposoby. Wynika stąd zatem, że pierwotna afirmacja istnienia każdego realnie poznawanego bytu jest konieczną racją wobec wszystkich realistycznie rozumianych aktów poznania. Tym samym staje się probierzem rzeczoności tutaj poznawczego realizmu. Afirmacja owego istnienia dokonuje się przez działanie intelektu, a zatem nie tylko poprzez ujęcia zmysłowe, ponieważ zmysły jako takie nie są w stanie uchwycić aktu istnienia jako aktu istnienia. Zmysły bowiem ujmują jedynie odpowiednie dla ich natury zmysłowe jakości [por. Krąpiec II, s. 75; I, s. 159].

Rozdział czwarty

Głębia racjonalności pluralizmu i „blask” teleologii kosmosu

Analogiczna wizja rzeczywistości, wzbogacona teorią transcendentaliów, staje się podstawą tego fundamentalnego ustalenia, iż świat w swej wewnętrznej konstytucji jest różnorodny. Jakby pierwszą charakterystyką jest to, że kosmos cały, jak i wszystkie jego składowe przedstawia się jako struktura pluralistyczna. Świadczy o tym sama realistyczna koncepcja bytu (jako istniejącego), a także te wszystkie ontyczne jego obszary w postaci uwypuklenia kontekstu jego przyczynowania, jak również analiza istnienia i działania bytu w odświeżeniu treści pieszych zasad bytu i poznania. Wszystko to jest bazą tej porcji metafizycznych analiz, których nadrzędnym celem jest swoiste wyświeślenie wewnętrznej struktury bytu. Uwaga ta prowadzi do wstępnego już wniosku, iż świat rzeczy i osób, dostępny już w sekwencjach ludzkiego poznania spontanicznego, zdroworozsądkowego, następnie dopiero zorganizowanego, zreflektowanego, ukazuje się jako ontyczny układ wieloaspektowo złożony [zob. Kowalczyk 1997, s. 80]. Ta spontanicznie czytana złożoność, ukazujące się stopnie „sproblematyzowania” bytu wydają się być czymś zupełnie naturalnym i poznawczo pozadyskusyjnym. Kosmos bowiem w żadnym wypadku nie wyczerpuje całości swoich treści, całego „potencjału” tego, czym w istocie jest, w jednym tylko bycie, gdyż – o czym przekonuje proste doświadczenie – istnieją również inne dane do wyjaśnienia fakty – rzeczywiste byty, istniejące dzięki aktualizującemu je aktowi (realnego) istnienia. Ono, będąc aktem bytu, jest po prostu doświadczane; jest więc dane, jak się wyraża M.A. Krąpiec, „nadpoznawczo”, to znaczy dane jest poza jakimkolwiek typem znakowania świata. Jako takie, wydaje się być poniekąd czymś poznawczo oczywistym. Oznacza to, iż fakt istnienia nie odsłania się w aktach poznania w jakimś typie poznawczego dystansu. Jako „coś” realnego, faktycznego, jest doświadczane jakby wprost, to znaczy sam akt istnienia mnogich bytów jest tu czymś poznawczo „zastanym”. Tak więc owo pierwotne doświadczenie świata jest *de facto* doświadczeniem bytowego pluralizmu [por. Krąpiec XXI, s. 187; zob. Mazanka 1997, s. 65-82].

Poczynione powyżej uwagi przekonują, iż kosmos nie stanowi czegoś w rodzaju prostego, ontycznego układu, ale wciąż odsłania się jako wielowątkowo złożony. Złożoność jego wewnętrznej struktury „widoczna” jest jeszcze bardziej, kiedy się weźmie pod uwagę to, że świat w swoim ontycznym ukonstytuowaniu jest jednocześnie wieloaspektowo przemienny, a także dynamiczny. Należy tutaj jednak podkreślić, że przywołana złożoność układu świata prezentuje się tu jako możliwa oraz jednocześnie konieczna wyłącznie pod tym specyficznym „warunkiem”, że to wszystko, co jest faktem, a więc istnieje realnie, jest osadzone w rozumieniu takiego „elementu”, który całą tę strukturę świata aktualizuje, czyli urzeczywistnia. Tym samym chodzi o wskazanie na ten „element”, który niejako niesie „komunikat” o możliwości realizowania się czegoś jeszcze innego. Wynika stąd, że akt istnienia (jako akt istnienia) każdorazowo „nadąża” za wciąż pojawiającymi się (nowymi) treściami. Pojawia się tu następujący typ intuicji: istnieje (dowolny) przedmiot A; istnieje przedmiot B, ale poza tymi ich treściami istnieją także inne przedmioty (C... Cn). Istnieją przecież inne byty, realizujące jakąś treść, posiadające zdeterninowaną w sobie istotę, która dokonuje się zawsze w ontycznym zespoleniu z aktem istnienia. Pojawia się w związku z tym wniosek, iż istnienie jest w pewnym sensie „mnogie”, co oznacza, że nie jest ono, jako akt, w jakiś sposób wspólne dla wszystkich realizujących się w jego „obszarze” treści. Jest natomiast „mnogie”, jak wieloraka, jak mnoga właśnie jest struktura samego bytu. Ontyczny, niepowtarzalny „fenomen” istnienia jako doskonalącej „strony” bytu polega na tym, iż „dostosowuje się” ono niejako do istoty każdego bytu [por. Krąpiec XIII, s. 203nn; X, s. 93nn]. Konsekwentnie, za M.A. Krąpcem należy powiedzieć, iż „być bytem, znaczy być taką oto treścią konkretnie istniejącą (sąd egzystencjalny), być inną treścią konkretnie istniejącą (inny sąd egzystencjalny), być jeszcze inną treścią konkretnie istniejącą (jeszcze inny sąd egzystencjalny) itd.”. Wynika stąd, że wielość bytów stwierdzamy zawsze na płaszczyźnie mnogości sądów egzystencjalnych. A zatem „istnieje [...] pluralizm bytowy”. I co ciekawe – „każdy z tych przejawów bytowych nazywamy bytem” [IV, s. 63].

Najbardziej doniosłe ustalenie, jakie wypływa z tych refleksji jest to, iż byt rozpatrywany w jego mnogości jest po prostu faktem. Przy czym pojawia się także inny doniosły wniosek, że jedynie te i tylko te byty są realne i tym samym stają się podstawą aktów poznawczych zasadzających się na pierwszych prawach bytu i – wtórnie – myśli, które odsłaniają się jako intelektualne interioryzacje (ontycznej) inteligibility oraz samego „zaplecza” właściwości transcendentalnych. Wyłącznie bowiem pluralizm bytów jest tym obszarem, gdzie przywołane tu ponownie pierwsze zasady ukazują swoją wiążącą moc. Są tym samym bazą całego racjonalnego – kierowanego układem rzeczy – porządku, który okazuje się być niezbywalnym warunkiem poznania. Z tego wynika, iż kosmos jako struktura zorientowana pluralistycznie jest rzeczywistością, to znaczy układem ontycznych faktów, tj. realnie istniejących konkretów. Dodać jedynie należy, że jest to zarazem fundament jego

(relatywnej) poznawalności. Konstituujące świat byty są z natury wielorakie, są mnogie, wieloaspektowo złożone i to z różnych składowych. Jako mnogie właśnie, są równocześnie transcendentalnie „scalone” – są ontyczną jednością. Jej podstawą jest – przypomnijmy – relatywna tożsamość realizująca się w każdym bycie. Składowe te, będąc do siebie wzajemnie (naturalnie) przyporządkowane, stanowią specyficzne „zestawy”, co oznacza, iż układają się w analogiczne proporcje. Są więc całkowicie nieprzypadkowymi korelatami tej samej, tj. analogicznej „całości”. Ujawniają one tym samym konieczne zrelacjonowanie, jakie zachodzi w naturze bytów, bo wyrażają sobą sieć odniesień, zarówno względem jakiegoś jednego konkretnego bytu, jak i wobec pól szerszych, tzn. całych ontycznych kręgów. Wynika stąd zatem, iż bezsprzeczny fakt reflektowanego tutaj pluralizmu „narzuca się” jako ontyczne „zdarzenie” najbardziej pierwotne. W każdym razie bardziej fundamentalne, niż dające się poznawczo zauważyć wszelkie typy relacji, jakie mają miejsce na płaszczyźnie związków międzybytowych. Dzieje się tak z uwagi na to, że afirmując epistemicznie owe relacje zachodzące pomiędzy bytami, i tak konieczne okazuje się – wcześniejsze poznawczo – afirmowanie faktu samej mnogości jako bazy ich metafizycznego uniesprzeczniania. Mnogość zatem jest danym do wyjaśnienia faktem, takim faktem, który poniekąd warunkuje dalsze (poprawnie ukierunkowane) kroki analiz [por. Krąpiec XXII, s. 212nn; X, s. 94nn; XXI, s. 168].

1. W stronę pluralizmu

Na mocy poczynionych wyżej uwag należy odnotować fakt, iż składające się na kosmos byty są ontycznie niejednorodne i tym samym wielowątkowo złożone. Jednocześnie to nie oznacza, że uwypuklane w metafizycznych refleksjach ich składowe są czymś w rodzaju odrębnych bytów. Same w sobie nie są one czymś realnym. Elementy bowiem składowe realnego bytu i przez to dające się ujmować w filozoficznej refleksji, a zatem – chociaż są czynnikami realnymi jego wewnętrznej struktury – to jednak samym (jako takie) realnym bytem nie są. Naturalnie, jest to refleksyjnie „zauważalne” w każdym układzie jego składowych, ale „widoczne” jakby najbardziej okazują się być w fundamentalnym obszarze ontycznych złożań, to jest – na kanwie całkowitej nieredukowalności (do siebie) treści, czyli istoty oraz istnienia, a więc aktu bytu. Wszak każdy („oddzielny”) akt istnienia jest odmienny, zupełnie (ale nie na podstawie pojęć) odróżnialny od jakiegoś innego (innego bytu) aktu istnienia. W związku z tym, w palecie całego porządku rzeczywistości istnieje *de facto* tyle różnych, całkowicie niepowtarzalnych i tym samym nietożsamyh aktów istnienia, ile istnieje rozmaitych bytów. Wynika stąd konsekwentnie, że byt, każdy byt jest złożony wewnętrznie z czynników wobec siebie niesprowadzalnych, stanowiący jakąś ontyczną substrukturę. Dotyczy to głównie wspomnianych „elementów”, czyli istoty i proporcjonalnego względem niej istnienia. Te właśnie czynniki okazują się być fundamentem dla samego poznawczego

realizmu, jak i całej filozoficznej interpretacji świata, która – przy swoim podejściu mądrościowym – eliminuje, i to gdzieś już w „punkcie wyjścia” absurdalność obszaru bytowania, jak i niedorzeczność aktów ludzkiego poznania [por. Krąpiec XI, s. 238; X, s. 101nn].

Pluralizm rzeczywistości komunikuje zatem realną infrastrukturę bytu, to znaczy artykułuje jego niezbywalne elementy. Staje się podstawą sądów, w nośności których ujawnia się to, co konstytuuje byt lub mówiąc inaczej – wyraża to, z czego byt „się składa”. Niemniej jednak – to należy tutaj podkreślić – nie chodzi przy tym o próbę czynienia z owych czynników czegoś w rodzaju odrębnych bytów, bądź też niezależnych od samych bytów – ich przejawów, czy też jakichś hipostaz. Prowadzi to raz jeszcze do wyostrenia poczynionego już wcześniej wniosku, iż jedynym językiem, który jest adekwatny do komunikowania owej infrastruktury bytu jest język analogiczny. Nie chodzi zatem o językowe znakowanie świata w nośności języka jednoznacznego, lub wieloznacznego. Przesądza o tym cała realna struktura bytu, ale głównie ten jej wyjątkowy „moment”, jakim jest rozumienie jego substruktury w złożeniu bazowym, czyli w ontycznej niesprowadzalności do siebie istoty i istnienia. Ono bowiem jest płaszczyzną wskazywania, jak i każdorazowego artykułowania fundamentalnych ustaleń odnoszących się do całej rzeczywistości. W tym polu ujawnia się fakt, że cały kosmos jest w swej naturze przygodny, a więc istniejący na sposób niekonieczny. Poza tym, co jest z tym ściśle powiązane, jest w swej ontycznej osnowie dynamiczny i właśnie – pluralistyczny. Następnie, jakby „wtórnie” odsłaniają się także inne pokłady wnętrza bytu, a mianowicie jego ukonstytuowanie z substancji oraz właściwych jej przypadłości, co jest podstawą tożsamości poszczególnych elementów świata oraz ich wewnętrzny, ontyczny dynamizmu. Należy tutaj także podkreślić rolę tego układu bytu, który wyznacza materia i forma, będące tymi składowymi, które są fundamentem właściwie rozumianej ewolucji kosmosu, znowu jednak respektując jego (substancjalną) tożsamość. Zawsze bowiem jest tak, że każdy byt aktualnie istniejący, będąc czymś konkretnym, a więc będąc jakąś (dowolną) zdeterminowaną w swej strukturze treścią, jest wielorako wewnętrznie złożony, zarówno z czynników potencjalnych, tj. tych, które stanowią jego konkretną treść, jak i aktualnych tj. dotyczących współmiernego względem niej istnienia. Jako taki, podlega ciągłym procesom przemian, co oznacza, że nieustannie się doskonalą, ale także podlega naturalnym procesom destrukcji [por. Krąpiec XII, s. 101; zob. Tupikowski 2008, s. 181nn.].

Przywołując ten ontyczny układ realizujący się w każdym bycie należy także dodać, że dla integralności poruszanych tu treści trzeba również uwypuklić rolę, jaką spełnia w rzeczywistości teoria aktu i możliwości. Możliwość bowiem i akt stanowią ontyczny grunt wobec całego ujawniającego się w różnych warstwach poznania świata dynamizmu. Ten ostatni, rozpatrywany znowu metafizycznie, stanowi naturalne następstwo wewnętrznej struktury bytu. Świat bowiem odsłania się jako panorama wielopostaciowych zmian – właśnie dynamizmu. Stąd także

i w tym kontekście sam ontyczny pluralizm zakłada wewnętrzne, wielorakie złożenie wszystkiego, cokolwiek istnieje z czynników, które są do siebie nieredukowalne. Ale znowu, najbardziej intuicyjnym obrazem takiego stanu rzeczy jest konstytuowanie się bytu z istoty oraz (aktu) istnienia, czyli tych bazowych „wyrazów” wnętrza i zarazem uposażenia bytu, które w sposób najbardziej fundamentalny wyjaśniają i sam ów pluralizm, i wszystkie pozostałe rodzaje bytowych złożań, dla których stanowi on podstawę realności. „Samodzielność substancjalnego istnienia – podkreśla Krąpiec – nie wyklucza wzajemnego warunkowania się w bytowaniu ze względu na najrozmaitsze relacyjne powiązania międzypodmiotowe, które to powiązania (i ich powody) są władne wpłynąć na powstanie i zniszczenie podmiotu samodzielnie istniejącego”. I konsekwentnie dodaje: „Wszystko to nie jest afirmacją monizmu tak długo, jak długo nie neguje się samodzielności istnienia różnych podmiotów; jak długo uznaje się bytowość realną za podmiot istniejący” [XI, s. 164; zob. XII, s. 37nn; XIII, s. 203nn].

Interpretacja świata w świetle jego ontycznego pluralizmu dodatkowo artykułuje fakt, że dany w poznaniu byt jest sam w sobie – to znaczy w swej analogicznej konstytucji – racjonalny. Racjonalność rzeczywistości jest w tym kontekście (realnym) odpoznanie jej samej. E. Gilson stwierdza nawet, że „poznanie [z konieczności – JT] nie wykracza poza byt, gdyż poza nim nie ma nic” [1963, s. 253]. Prowadzi to do istotnego wniosku, iż racjonalność całej struktury kosmosu nie jest czymś w rodzaju „dodanej” cechy, ale w sensie podstawowym stanowi samą rzeczywistość. Jest z nią, w odślonie transcendentalności prawdy, *de facto* zamienna. Konsekwentnie to oznacza, że mnogość bytów jako zespół danych do wyjaśnień (ontycznych) faktów daje się poznawczo ująć oraz wyrazić w obszarze obowiązywalności dwóch zwłaszcza zasad – zasady niesprzeczności i tożsamości. Świat jest racjonalny (inteligibilny), gdyż racjonalny jest sam byt, czyli istniejący realnie przedmiot poznania.

Stąd też pochodzi wniosek, że w istocie, w takiej jedynie mierze, w której byt jest-istnieje, w takiej mierze ukazuje się jako inteligibilny. Jak już było to widoczne wcześniej, tak i tutaj pojawia się pytanie sięgające wyjaśnienia ostatecznych zrębów racjonalności jako takiej. Rzeczywistość bowiem po prostu istnieje i jako (bezsprzecznie) istniejąca jest po prostu racjonalna. W jej obrębie realizuje się ontyczna odrębność, czyli niesprowadzalność jednych bytów – niepowtarzalnych konkretów do drugich. Przywołany tu transcendentalny rys składa się także na tę ontyczną charakterystykę, że w całym tym splocie bytowych odrębności zachodzi jakiś typ racjonalnej harmonii. Co jest przy tym istotne to fakt, że istnienie (jako akt) nie jest w żaden sposób pochodne od istoty. Niemniej jednak istnienie bytu samo, tj. rozpatrywane „poza” jego kontekstem, jest poniekąd „ułomne”; jest ono – pomimo, iż jest czynnikiem bytu doskonałościowym – kruche. Wynika stąd, że w sytuacji, gdy treść bytu nie może być racją (za)istnienia i istnienie samo, *in abstracto* od rzeczy jest utracalne, to musi być ono całkowicie pochodne od takiego

Bytu, który ze swej natury jest Istnieniem, a więc od Boga. Tym samym jest absolutnym Intelktem, ponieważ pochodny od Niego byt (przygodny byt) jest w sobie racjonalny. Raz jeszcze podkreślić tutaj należy, że pierwszym jakby ontycznym tłem takiej wykładni świata jest fakt niesprowadzalności do siebie aktu istnienia oraz istoty, ponieważ to właśnie złożenie jest „znamieniem” tej fundamentalnej różnicy, jaka zachodzi między Absolutem, a bytami z natury swej niekoniecznymi. Więcej, to *compositum* jest ontyczną podstawą określającą cały porządek bytów przygodnych, gdyż stanowi tym samym ostateczny fundament pluralizmu świata. Jest to jednocześnie podstawa, która determinuje cały układ przyczynowania. Wykluczenie ontycznego kontekstu tego złożenia prowadziłoby w konsekwencji do afirmacji jakiejś formy bytowego monizmu [por. Krąpiec VII, s. 141; XIV, s. 188; XXII, s. 176nn].

2. Bogactwo różnorodności świata

Z powyższych ustaleń wynika, iż fundamentem teorii bytowego pluralizmu jest kontekst odkrycia i uzasadnienia różnych, a przez to niesprowadzalnych do siebie składowych bytu. Z drugiej strony, opozycyjnie poniekąd, każda metafizyczna teoria, w świetle której byt jest rozumiany jako niezłożony, a zatem jest jakąś jednorodną istotą, jest zawsze pewną formą monizmu, bądź stanowisk monizujących. Odrębność zatem bytowa jako taka okazuje się tu być podstawą dla metafizycznej interpretacji rzeczywistości w jej realizmie. Każda więc „indywidualna” różnica, jakiś typ ontycznej nierówności, odnajduje swój bytowy kres, sięgając aż do swoistych „granic”, to znaczy do różnicy najbardziej fundamentalnej, tj. natury substancjalnej. Substancja bowiem „odpowiada” za układ konkretnych, to znaczy *de facto* sprawiających ową odróżnialność stanów bytowania. Struktura ontycznych odrębności, a więc paleta bytów, w obrębie której jeden nie jest absolutnie drugim, odsłania bytową mnogość, a więc realizm ontycznego pluralizmu. Nadmienić jednak należy, iż ów pluralizm nie jest przy tym jakąś bytową „mieszanicą”, ponieważ każdy konkretny (inny) byt jest w sobie czytelny i jako taki – dostarcza poznającemu go podmiotowi racjonalnych przesłanek do fundowania różnych klasyfikacji samego pluralizmu. Wyniki tego „posortowania” mnogich z natury bytów jako efekty pracy intelektu, swoje ostateczne osadzenie odnajdują w samym (konkretnym) bycie oraz w różnorodnych relacjach, w jakie wciąż wchodzi. Stąd właśnie pojawia się wniosek, że rzeczony tu ontyczny pluralizm nie komunikuje się tutaj jako jakiś typ chaosu powodującego bytowy izolacjonizm, ale jako płaszczyna kosmosu (czyli porządku) pluralizmu [por. Krąpiec XXII, s. 28; III, s. 98].

Ontyczność rzeczywistości zatem jest ontycznością na każdym „poziomie” rzeczy uporządkowaną. Oznacza to, że przywoływany w tych analizach fakt złożoności bytu, komunikujący istnienie różnych jego składowych nie prowadzi do wniosku o jakimś szczególnym „skomplikowaniu” ontycznej struktury rzeczy, ale

staje się podstawą tezy, że sam bytowy pluralizm zasadny jest jedynie wtedy, kiedy dany do wyjaśniających analiz byt jest wewnętrznie złożony. Pojawiają się tu zatem dwie komplementarne wobec siebie charakterystyki – z jednej strony wewnętrzne złożenie rzeczy, z drugiej zaś jej faktyczna jedność. Obydwie te charakterystyki są całkowicie niesprzecznie tylko i wyłącznie przy takim ujęciu ich elementów, kiedy są wobec siebie zrelacjonowane jak aspekt potencjalności bytu do (swojego) aktu. W takiej tylko perspektywie byt jest rzeczywiście jeden i tym samym istnieje na sposób właściwej mu złożoności. Oznacza to, że istotna jest tutaj odpowiednia proporcja czynników rzeczy, to znaczy jeśli jego składowe „występują” wobec siebie jak możliwość względem aktu. Wtedy bowiem dopiero istniejąca wielość czynników sprawia daną rzecz jako byt, który w istocie jest ontycznie jeden. Wielość, mnogość – jak stąd wynika – odznacza się pewną względną jednością, ta zaś ostatnia zakłada jedność absolutną. Dlatego też, pomiędzy samą wielością oraz jednością mają miejsce istotne bytowe powiązania [por. Zdybicka 1972, s. 172; Krąpiec VII, s. 228].

W obszarze powyższych refleksji pojawia się wniosek, że w bycie – rzeczywistości oraz w każdym bycie „detalicznym” występują relacje, które muszą być uznane za relacje konieczne. Konieczność sama pojmowana typowo ontycznie, jest niczym innym, jak próbą ujęcia bytu w jego aspekcie podstawowym (istotnym), tzn. aspekcie przesądzającym ostatecznie o tym, iż jest on tym, czym jest. Z tego też względu, naczelną racją samego pluralizmu kosmosu może być i *de facto* jest jedynie wewnętrznie ukonstytuowanie bytu z elementów, które (same w sobie) nie istnieją samodzielnie z uwagi na fakt, iż są czynnikami nietożsamyymi tego (oto) właśnie bytu. Ostatecznie zatem to, co formuje byt, urzeczywistnia go, to wyraz naturalnego oraz koniecznego przyporządkowania tychże elementów względem siebie, czyli elementów jako elementów (składowych), ale także ich samych w zrelacjonowaniu wobec całości rzeczy. Taka dopiero koncepcja rozumienia substruktury bytu staje się podstawą pluralizmu i tym samym prowadzi do potwierdzenia słuszności wyjaśniania rzeczywistości przez kontekst rzeczony tu perspektywy koniecznych relacji transcendentnych, które to relacje są ontycznie „pierwszoplanowe”. Ten typ relacji okazuje się być zupełnie poznawczo czytelnym, jak też refleksyjnie uzasadnionym wyłącznie jako efekt ich odniesienia wobec sfery bytowego przyczynowania. Chodzi tu naturalnie o przyczynowanie sprawcze, jak i wzorcze oraz celowe, co definitywnie prowadzi do wniosku o bezwzględnej konieczności afirmacji Absolutu jako ostatecznej Racji i istnienia, i – konsekwentnie – pluralizmu [por. Krąpiec VII, s. 282nn].

Ontyczny kontekst tych wyjaśnień prowadzi do konstatacji, że ostateczną Racją racji, a więc racją-przyczyną samego ontycznego pluralizmu, jak i wszelkiej racjonalności rzeczy jest Bóg. Wniosek ten wspiera się na tej przede wszystkim uwadze, iż istnienie (akt istnienia), będąc fundamentalnym oraz doskonałym „faktem”, a więc czymś poznawczo niezaprzeczalnym, jest w istocie „zabezpieczeniem” całej ontycznej struktury świata przed polem epistemicznego absurdu. Jest bowiem

uniesprzecznieniem kosmosu w obszarze bytowo węzłowym, bo „pojawia się” na tej ontycznej „krawędzi”, jaką wyznacza przywoływana już wcześniej niesprowadzalność do siebie „czynników” – istoty, a także istnienia. Z tego punktu widzenia sama konieczność afirmacji Absolutu jako niesprzeczniającej Racji ostatecznej, odsłania się niejako spontanicznie, intuicyjnie. Jeśli bowiem cała struktura rzeczywistości jest w istocie *compositum* niejednorodnych, tj. mnogich bytów i jeśli tym samym, są one rzeczywiście ukonstytuowane z niesprowadzalnych do siebie czynników, to wypływa stąd o podstawowym znaczeniu wniosek, iż tak rozumiany świat nie posiada w sobie absolutnie żadnej adekwatnej racji zdolnej uzasadnić rzeczowo (racjonalnie) ów fakt podstawowy, którym jest (realne – nie tylko jakieś w sobie niesprzeczne) istnienie. To ostatnie, jako akt bytu, nie jest i nie może być pojmowane jako dające się wywieść z czynnika bytu treściowego, gdyż bez aktu istnienia właśnie, poza jego aktualizującym „kontekstem”, istota sama po prostu nie istnieje, ponieważ nie ma racji (aktu) bytu [por. Krąpiec X, s. 103]. Tak zatem, ontycznym, koniecznym gruntem odczytywania i uzasadniania pluralizmu kosmosu jest akt realnego istnienia. Jest on swoistym ontycznym rdzeniem, na podstawie którego możliwe się staje czytanie oraz rozumienie innych, względem niego pochodnych, charakterystyk wszystkiego, co istnieje.

Filozoficzne wyjaśnianie rzeczywistości, z właściwym mu realistycznym nastawieniem analitycznym (uniesprzeczniającym), prowadzi do wizji świata jako nieprzeliczalnego kompleksu złożonych rzeczy. Są one „tworzone” poprzez rozmaite i względem siebie nieredukowalne czynniki, które konstytuują bytową jego strukturę. Te czynniki, pomimo iż stanowią konieczny grunt dla ukonstytuowania się bytu jako bytu, nie istnieją jednak w jakiś sposób „przed”, czy też „w opozycji” wobec samej bytowości (jako takiej). Po prostu są to elementy konstytuujące byt i w związku z tym, są realne, tzn. istnieją jedynie w sytuacji (za)istnienia rzeczy. Za aktem istnienia podąża również konieczna – jaki się okazje – racja jednostkowania, którą otrzymują od bytu jako podmiotu istniejącego realnie. Przywoływane dotąd składniki bytu istnieją i realizują się zawsze jako w sposób konieczny sobie przyporządkowane. Przy czym, znowu, motywem ich konieczności, a zatem racją owego zrelacjonowania jest sam podmiot-byt, gdyż tylko on te komponenty urealnia i przez to uzasadnia. Jak już to zaznaczono, czynniki te są wewnętrznie – rzeczowo i racjonalnie – przyporządkowane. Samo ich naturalne przyporządkowanie okazuje się być niejako zdwojone, ponieważ odniesione do siebie nawzajem, ale też pozostające w relacji do całości rzeczy-bytu.

Należy w tym obszarze wyjaśnień nadmienić, że powyższe ustalenia potwierdzają fakt transcendentalności tych wszystkich typów przyporządkowań. Każda bowiem relacja, będąca „wypadkową” natury samego bytu, jest rzeczoną tutaj relacją transcendentalną. Każda relacja, w polu działania której pojawia się „ślad” przyporządkowania części względem siebie, jak i części wobec całości (jako całości), zawsze konstytuuje faktyczność rzeczy. W układzie każdego bowiem bytu,

jako struktury wielorako złożonej, występują różne relacje, które są relacjami właśnie o charakterze transcendentnym, bo odnoszącym się do ogółu istniejących rzeczy. Należy przy tym uwypuklić fakt, że wszystkie wyłuskiwane w metafizycznych analizach rodzaje złożzeń, nie są w stanie „wyeksploatować” do końca całego (aktualnego oraz możliwego) bogactwa złożzeń. Uwaga ta wzmacnia dodatkowo tezę, iż cały czas konieczne pozostaje zwracanie poznawczej uwagi na naturze rzeczywistości w jej odsłonie wyrażanej za pomocą kategorii aktu i możliwości. Ten bowiem ontyczny splot jest drogą, na której najbardziej jakby intuicyjne jest zwrócenie uwagi na istotną charakterystykę bytu, którą stanowi jego tożsamość. Ona sama jest tu kluczowa, chociaż jednocześnie akcentuje także jego naturalną przemienność oraz przygodność jego istnienia i całej jego natury. „Osobno” jednak, to znaczy w jakiejś ontycznej „izolacji” – trzeba to raz jeszcze podkreślić – i akt, i potencjalność bytu, nie stanowią bytu samego – jego realizmu. Oznacza to, że mogą być rozpatrywane wyłącznie jako niezbywalne, konieczne czynniki bytu urzeczywistniające go i stanowiące podstawę jego racjonalnych wyjaśnień [por. Krąpiec III, s. 74; XXII, s. 184]. Uściślając ten zakres problematyki Z.J. Zdybicka podkreśla, że „fakt wewnętrznej złożoności z elementów potencjalnych i aktualnych bytów świadczy o ich niedoskonałości, niesamodzielnosci bytowej (nieabsolutności), skutkowości i pochodności”. I dodaje: „Złożoność wyjaśnia także możliwość istnienia wielu bytów, bo może być wiele kombinacji i zestawów wyróżnionych w analizie elementów”. I wyprowadzając wniosek natury ostatecznościowej zauważa, iż „Byt prosty (niezłożony) z konieczności byłby jeden” [1972, s. 156].

W rozumieniu całego bogactwa tych zagadnień na czoło wysuwa się sama egzystencjalna koncepcja bytu jako treści (złożonej) pod determinującym samą jej bytowość aktem istnienia. Jest ona bazą całego racjonalnego układu świata. Ontyczna i epistemiczna nośność pierwszych praw bytu i jego poznania komunikuje ten poznawczy fakt, iż byt, każdy byt w swoim ontycznym uposażeniu jest racjonalny. Jak już zaznaczono, zasady, którymi rządzi się „wnętrze” bytu są równocześnie prawami samego poznania oraz – wtórnie – procesów myślenia i wszelkiej (racjonalnej) refleksji. Uwyraźnione tutaj obszary działania podmiotu nie stanowią jakiejś jedynie dowolnej, niesprzecznej logicznie struktury, czyli jakiegoś układu znaków, ale jest efektem odczytania realnej płaszczyzny rzeczy, wobec których są naturalnie zrelacjonowane. Tak zatem, integralnie pojmowany kontekst inteligibility rzeczywistości, jak i wypływające z niego realne tło intelektualnego poznania jest (rzeczowo i racjonalnie) przyporządkowane bytowi. Stąd pochodzi wniosek, iż w istocie, w obszarze pracy intelektu nie znajduje się „nic”, co na jakiegokolwiek płaszczyźnie nie byłoby powiązane koniecznie z bytem realnie istniejącym. Chodzi zatem o to, iż wszystko, cokolwiek się pojawia w aktach intelektu, w samym bycie jest jego pierwszą, tj. realną treścią. Treść ta w naturalny sposób komunikuje się władzom poznawczym podmiotu. Dlatego też, fundamentem intelektualnego (od) poznawania kosmosu jest właściwa jego ontyczności inteligibility. Racjonalność

bowiem jakby w pierwszym rzędzie przynależy do rzeczy, która zawsze stanowi adekwatny przedmiot poznania [por. Tupikowski 2009a, s. 409].

Dodatkowo wynika stąd, iż rzeczony tu porządek racjonalnego układu rzeczywistości jest poniekąd fundowany samą nieodzownością powszechnej obowiązywalności prawa racji bytu. Jego ontyczna oraz poznawcza nośność komunikuje to, iż to właśnie rzecz-byt jest i dostateczną, i zarazem ostateczną bazą dla wszelkich wyjaśnień struktury ontycznego, jak również poznawczego obszaru świata. Nadmienić tu jednak należy, że to sam realny byt posiada w swej naturze to, dzięki czemu w ogóle istnieje i istniejąc (tak oto) realizuje konkretną, taką a nie inną treść. Wypływa stąd wniosek, że pluralistyczna rzeczywistość jest w sobie całkowicie uzasadniona, ale w aktach intelektualnego poznania – wciąż poddająca się dalszym, uszczegóławiającym uzasadnieniom. Oznacza to, iż każda rzecz, posiadając (swoją) rację bytu, jest tym samym poznawalna, głównie z uwagi na to, że sama jej racja (bytu) jest poznawalna. Cały ten kontekst refleksji prowadzi do wniosku ostatecznego, a mianowicie tego, że Racją bytu bezwzględnie pierwszą jest Bóg. Rzeczywistość jest specyficzną wspólnotą odrębnych (i tożsamych w sobie) bytów jednostkowych. Byty te wchodzą nieustannie w nieprzeliczalny układ relacji z bytami drugimi. W ten sposób, uczestnicząc poniekąd w ontycznym bogactwie innych bytów, realizują swego rodzaju dopełnienie struktury ich własnej bytowości. Wspomniane tu dopełnienie najbardziej wyraziste staje się w ich zrelacjonowaniu wobec Źródła wszelkiego istnienia, jak i wszelkich doskonałości, czyli Boga. Wynika stąd szczególnie doniosła pointa, że mnogość wszystkich bytów przygodnych oraz sam Absolut jako ontyczna Jedność w sensie absolutnym stanowią bytową „więź”, której ontycznym fundamentem jest partycypowanie owej wspólnoty bytów niekoniecznych w Bogu. Jak się więc okazuje, partycypacja w istnieniu Boga całej rzeczywistości poza Nim samym, stanowi najbardziej istotną podstawę ontycznej jedności świata, a także niezbywalny grunt dla realizowania się analogii pomiędzy wszelkimi bytami przygodnymi pomiędzy nimi samymi oraz między nimi a Bytem Absolutnym. Bytową, swoistą „spoistość” całego świata sprawia zatem jedność, która jest pryncypium wszelkich aktualizacji. Wynika stąd konsekwentnie, iż wszystkie akty partycypowane są powiązane, i to na sposób konieczny, z Bogiem jako (jedynym) Aktem Samoistnym. W tym też sensie stanowią one z Nim konieczną (naturalnie „od strony” samych bytów partycypujących) „wspólnotę”. Dlatego też należy tutaj skonstatować, że Bóg po prostu istnieje, wszystkie natomiast inne byty – byty w swej naturze niekonieczne, „współistnieją” z Bogiem, a także współistnieją z wszystkimi innymi bytami od Absolutu pochodnymi. Można w świetle tych refleksji powiedzieć, że owa ontyczna „wspólnota” ma swój wymiar wertykalny, jak i horyzontalny [por. Zdybicka 1972, s. 172nn; Krąpiec XXII, s. 35nn].

3. Przyczynowanie celowe jako racja racji

Poczynione wyżej uwagi zawierały w sobie ten wniosek, że analogiczny układ rzeczywistości, jako wieloaspektowo złożony, jest jednym wielkim „stanem rzeczy”, który jako struktura realna, jest układem pluralistycznym. Sam jednak ontyczny pluralizm, jak i sama struktura bytu – jak już to zasygnalizowano – domaga się swoich racji. Jako fakt, którego pierwszą jakby „cechą” jest realne istnienie – i poniekąd wtórnie – realizowanie proporcjonalnych do niego treści, jest tym samym „szeregiem” we wszystkich swoich przejawach uporządkowanym. Jest zatem taką ontyczną paletą, której wyjaśniającą ją charakterystyką jest jej wielorakie uprzyczynowanie. Naturalnie, chodzi tutaj o cały kompleks przyczyn, ale swoistą syntezą, jak i jednocześnie racją (bytu) funkcjonowania wszystkich innych przyczyn, okazuje się być przyczyna celowa. Ona bowiem, a ściślej mówiąc, cel jako taki, cel sam w sobie, jest przyczyną zupełnie wyróżnioną. Dzieje się tak, ponieważ stanowi ona przyczynę i pierwszą, i najbardziej doniosłą w porządku działania wszystkich przyczyn. Owszem, układ przyczyn pozostałych, ich (kauzalna) struktura i ontyczna nośność uniesprzecznia, i to w sposób konieczny, każdy realny byt, ale przyczynowanie celowe jako celowe jest tutaj zupełnie wyjątkowe, z racji tego, jaką pełni rolę w samym (za)istnieniu, jak i działaniu bytu. Każdy bowiem byt jest (ze swej natury) dobrem oraz celem. Samo zaś dobro, jak i cel utożsamiają się i to utożsamiają realnie, nie zaś jedynie jakoś funkcjonalnie. Ich różnica tkwi w samej tylko warstwie pojęciowej. Należy tu jednak podkreślić ich specyfikę – w pojęciu dobra bowiem zawiera się jedynie moment pożądalności, pojęcie natomiast celu ujmuje aktualną inklinację. Wynika stąd, że dążenie jako takie jest funktorem, który ze swej natury rzeczywistość harmonizuje. W związku z tym sam fundament działania przyczyny celowej, to w istocie umiłowanie celu-kresu jako dobra-motywu owego działania. Dlatego też kres-cel już rozpoznany w naturalny sposób „pociąga” ku sobie ruch pożądania, ponieważ jako wyraz samej inklinacji „ku”, jest dobrem. To pierwotne pociąganie ku sobie na płaszczyźnie ujrzanego (konkretnego) dobra, wytrąca niejako działania pożądarkowe z bierności i ukierunkowuje na dążenie-ruch ku sobie [por. Krąpiec V, s. 309; II, s. 189].

Przywołane tutaj obszary wyjaśnień, jakimi są dobro i cel suponują – i to już niejako w punkcie wyjścia – działanie tej władzy zanurzonego w świat podmiotu, jaką jest wola. W związku z tym należy odnotować fakt, że pierwszy akt, naturalny „ruch” woli (ontycznie rozumianej miłości) jest działaniem ściśle ukierunkowanym; jest więc zawsze jakimś ruchem „ku” (bytowi). Oznacza to tym samym, że należy go pojmować jako niezbędny motyw, który stanowi poniekąd rację bytu wobec (sprawczego) działania. Pokazuje to, że głębia analizy przyczyny-celu z konieczności dotyka „wnętrza” przyczyny sprawczej, „składającej się” na wyzwolenie określonego działania. Tym samym pojawia się jeszcze jedna uwaga, a mianowicie to, iż sygnalizowany tu ruch, czyli ontyczne pożądanie, zachodzi w konkretnym

działaniu bytu, co oznacza, że podąża zawsze w jasno zdeterminowanym kierunku. Jeśli tak, to konsekwentnie stanowi efekt jednoczesnego realizowania się przyczyny wzorczej. Działanie bowiem jest zawsze działaniem „jakimś”, tj. ontycznie określonym; dokonuje się w ściśle określonych (ontycznych) ramach.

Można w związku z powyższym skonstatować, iż w każdym układzie, gdzie ma miejsce pewien, choćby jedynie „rys”, podążania ku czemuś, to znaczy jakiś względnie ukierunkowany ruch – w sobie zorganizowany, przyporządkowany w jakimś aspekcie dobru (jako dobru), następuje mechanizm działania celowego. Jak już była o tym mowa wcześniej, dobro (bytu) jest podstawową racją (bytu) dla wszelkiego ontycznego dynamizmu i to we wszystkich obszarach działania. W porządku zatem przyczynowości celowej należy wyartykułować sam cel, jak i prowadzące do niego środki. Przy czym istotne jest to, iż racją bytu, racją dostateczną samych środków (jako środków) jest cel. Ten ostatni bowiem jest podstawą ich istnienia i funkcjonalności. Środki więc jako takie żadną miarą nie posiadają racji w sobie, to znaczy poza ich zrelacjonowaniem wobec celu. Poza nim są w istocie niezrozumiałe [por. Krąpiec II, s. 142]. Wypływa stąd wniosek, że przyczyna celowa jest dostateczną racją wobec przyczyny sprawczej, której jest motywem, jak i w ogóle uzasadnieniem jej realnego sprawstwa. Przyczyna sprawcza bowiem zdeterminowana przez określoność celu jest operatywna, tj. działa sprawczo właśnie na materię – odciska w niej swoje „piętno”, sprawiając przez to ściśle określone skutki. Współdziałanie owych przyczyn stanowi w tym kontekście układ konieczny, gdyż fakt pomijania samej przyczyny celowej, czyli w zasadzie brak akceptacji dla realnego występowania działania w obszarze bytu, jest w istocie – konsekwentnie – brakiem (analogicznej) afirmacji wobec czegoś jeszcze „głębszego, a mianowicie – racji (dostatecznej) samego pojawienia się oraz działania przyczyny sprawczej. Tymczasem ta ostatnia jest podstawą wobec realizowania się konkretnych skutków w ogóle. A to, że skutki po prostu istnieją, jest faktem pozadyskusyjnym. Są one czymś oczywistym, ponieważ realnie istnieją i istniejąc, stanowią ontyczny fundament dla wszystkich typów aktów poznawczych. Wynika stąd więc, że wszystkie wskazane przyczyny są wobec siebie nawzajem przyczynami. Oznacza to, iż działanie samo, funkcjonowanie przyczyny jako celu, nie jest i nie może być pojmowane jako wyizolowane z kontekstu ontycznej operatywności przyczyn pozostałych [por. Krąpiec XXII, s. 195; II, s. 183].

Cały zasygnalizowany tutaj obszar współdziałania przyczyn, owszem – jest rozpoznawalny w sprawstwie i wszelkim działaniu istot rozumnych w sposób wyróżniony, ale jest także „widoczny” w bytach, które ze swej natury są pozbawione poznania. W odniesieniu do tych ostatnich, rzeczona powyżej struktura odsłania pewien „rys” względem niej transcendentny. Jako taki, jest więc racją jej racjonalności, która – jako struktura ontyczna – jest swoistym znakiem inteligibilności całej palety takich bytów. Wystarczy nadmienić, iż jest to układ rzeczy charakteryzujący się wewnętrznym (celowym) uporządkowaniem, a zatem i (racjonalnie

pokierowaną) powtarzalnością działań oraz ich regularnością. Cała zatem ich natura jest w ten sposób operatywna, że realizuje po prostu cel-dobro. Oznacza to, iż we wspomnianą tu płaszczyznę celowego działania niejako zapodmiotowany jest przejaw ontycznego porządku, jak i racjonalności oraz harmonii. W tym kontekście refleksji sam cel może być rozumiany jako przyczyna, a zatem jako motyw-racja faktu wszelkiego sprawczego działania. Jako taki, może być w związku z tym pośredni, a więc jako środek do realizacji jakiegoś dalszego jeszcze celu, albo też jako cel ostateczny. Tak rozumiany cel zawiera w sobie wszystkie możliwe „momenty” dobra. Zresztą, jest także ostatecznie pożądanym sam ze względu na siebie, nie zaś ze względu na cokolwiek innego, niż on sam. Jest on, i to na mocy swojej natury, ostatecznym kresem-motywnym wszelkiego działania sprawczego [por. Krąpiec VII, s. 397nn].

Z powyższych ustaleń wynika, że samo działanie przyczyny celowej (jako celowej) jest racją (bytu) dla tego, iż jakieś ściśle określone działanie (jako jedno działanie) w ogóle zachodzi. Jak widać, przyczyna celowa stanowi rację, z uwagi na którą w ogóle występuje taki, a nie inny rodzaj działania. Dzieje się tak, gdyż jej wewnętrzny układ jest koniecznie związany z dobrem, a zatem – konsekwentnie – z jego (za)działaniem. Przyczynowanie celu, czyli w istocie kresu działania wiąże się naturalnie ze swoistym „promieniowaniem” dobra jako takiego. Dobro bowiem odśłania się zawsze jako (jakiś – konkretny) przedmiot pożądania. Tak więc sam cel jako racja (bytu) działania jest w tym wypadku rozumiany jako realizowanie się samej przyczyny celowej. Każde więc konkretne dobro, gdy tylko jest „ujrzane” oraz pożądane, a więc „chciane”, aby było (istniało), jest tym samym motywem działania; jest jego celem. Dlatego można powiedzieć, że przyczynowość celowa jest w istocie przyczynowością, która w ogóle motywuje działanie-sprawstwo samej przyczynowości sprawczej, sprawiając jednocześnie urzeczywistnianie się bytu [por. Krąpiec VIII, s. 286; XXII, s. 74nn]. W związku z tym, zasada celowości, będąc swoistą racją (bytu) funkcjonowania, czyli ontycznej operatywności wszystkich pozostałych przyczyn, odnosi się zarówno do układu bytów-podmiotów poznających, jak i bytów poznania pozbawionych. Oznacza to naturalnie, iż sama celowość (jako celowość) w wymienionych tu rodzajach bytu realizuje się odpowiednio w odmienny sposób, przy czym sama owa różność jest w jakiejś mierze, to znaczy analogicznie zbieżna, z uwagi na fakt, że analogicznie wspólne (współmierne) pozostają same konieczne kryteria zachodzenia działania. Celowość bowiem dotyczy zawsze zaistnienia w każdej działającej rzeczy samego „impulsu” działania. Konsekwentnie zatem, pojawienie się tego impulsu jest tym (koniecznym) czynnikiem, z uwagi na który samo działanie w ogóle następuje [por. Krąpiec XXII, s. 133-135].

Rozdział piąty

Theoria – rzeczywistość w horyzoncie prawdy

W klasycznym nurcie rozumienia kultury oraz samego uprawiania filozofii, kiedy się mówi o całym potencjale ludzkich działań w odświeżeniu duchowej oraz materialnej (cielesnej), wskazuje się na trzy – jakby akty – ludzkich, osobowych działań. Biorąc pod uwagę różne zawarte tutaj cele szczegółowe uwypukla się więc działanie-poznanie teoretyczne, a zatem poznanie o charakterze informacyjnym, czyli *speculabile*, następnie działanie-poznanie praktyczne, a więc związane ze sferą moralności – *agibile* i wreszcie działanie-poznanie wytwórcze, tj. *factibile*. Naturalnie, wszystkie te płaszczyzny we właściwej proporcji są zrelacjonowane wobec poznawczego refleksowania rzeczywistości i w jej obrębie – samego człowieka. Stanowią one bowiem swoisty „potrójny podział” aktywności człowieka [por. Stein 1995, s. 450]¹. Na szczególną jednak uwagę zasługuje w tym kontekście poznanie teoretyczne (*theoria*), które jest w istocie kontemplacją prawdy, a zatem każdorazowo jest intelektualnym (intuicyjnym) ujęciem świata [zob. STh, I-II, q. 65, a. 3; I-II, q. 56, a. 2; I-II, q. 8, a. 2; Dec 2011, s. 225nn]. Naturalnie, nie oznacza to, iż prawda (prawda sama w sobie) jest czymś wyizolowanym od swojego naturalnego poniekąd kontekstu, jakim jest perspektywa dobra oraz piękna [por. Wolsza 2010, s. 50].

Dla samej jednak prawdy – prawdy w jej najgłębszej istocie (prawdy „samej”) – wypływa stąd pierwsze o fundamentalnym znaczeniu ustalenie, iż prawda, będąc wartością poznawczą absolutnie nadrzędną, stanowi podstawę w realizowaniu się, w osobowym spełnianiu się człowieka jako istoty pod wieloma względami wyróżnioną. Oznacza to również, iż wszelkie stany prawdziwościowe jako efekt aktów, działań poznawczych, w swoisty sposób wiążą go z całym układem kosmosu, który to układ charakteryzuje się (ogólnobytową) inteligibilnością. Prawda więc poniekąd „tryska” z ontycznej struktury świata, co prowadzi do wniosku, że zanurzony

¹ E. Stein czyni tutaj co prawda odniesienia do modelowania ludzkiego myślenia na temat Trójcy Świętej, jednakże zwrócenie uwagi na takie akty życia osobowego, jak „myślenie, czucie i chcenie” rzuca tu wiele cennego światła. Zob. Stein 1995, s. 450.

w świat poznający podmiot kontaktuje się z tym, co faktycznie istnieje. Poznanie metafizyczne – przypomnijmy – nie jest poznaniem jakichś zespołów treści „oderwanych”. Nie chwytą także treści jedynie w ich „fizycznej” konkretności. Ujmując natomiast to, co istnieje realnie. Tym bardziej, że poznawcza analiza bytu „rozgrywa się” w obszarze sądów, z czego wynika, iż jest ona nastawiona na refleksyjne czytanie prawdy i ewentualne „tropienie” fałszu [por. Krąpiec X, s. 133nn; IV, s. 35; XI, s. 139; zob. Dec 2011, s. 119-120]².

Wracając do zasygnalizowanego wcześniej trójpodziału ludzkiego działania i jednocześnie koncentrując się na samym teoretycznym aspekcie tegoż działania (jest ono samo istotną dziedziną kulturowej działalności człowieka – Zachariasz 2001, s. 90), a zatem na poznaniu w oparciu o intelekt, należy zwrócić uwagę na rys rozumowego, tj. dyskursywnego czytania układu kosmosu³. Ten ostatni odsłania się przed intelektem jako poznawcza struktura integralna. Mówiąc więc o tym aspekcie poznania, chodzi tu o chwytanie elementów konstytutywnych bytu, co św. Tomasz z Akwinu określa mianem – *recta ratio speculabilium* [zob. STh, I-II, q. 65, a. 3c], akcentując w ten sposób pracę-działanie rozumu, który w każdym naturalnym procesie poznania kieruje się tym, co jest (naturalnie) poznawalne. Prowadzi to do wniosku, iż nieodzownym „składnikiem” wspomnianego tutaj obszaru *speculabile* jest aspekt konieczności. Ona sama swoje ontyczne i racjonalne, czyli epistemiczne umocowanie odnajduje w (wewnętrznej) strukturze bytu. Jej ontycznym „tłem” staje się tutaj struktura bytu. Przy czym podkreślić należy, że sama owa struktura jest zrozumiała bardziej, kiedy bada się byt na płaszczyźnie jego ontycznego ukonstytuowania z (bytovej) formy, która – jako taka – każdorazowo organizuje (sobie) materię do bycia takim a takim (jakkolwiek zdeterminowanym) ontycznym układem. Wynika stąd, iż to właśnie forma stanowi w bycie ów czynnik przesądzający o jego „stałości”; jest bowiem tym faktorem, który u samych „podstaw” doskonali bytowość, czyli coś w sobie ściśle określonego. Wyrażając się w duchu metafizyki Arystotelesa można więc stwierdzić, iż jest ona także fundamentem jej definiowalności, bowiem poznanie, o którym tu mowa – a więc poznanie koniecznościowe, jest w istocie poznaniem ogólnym, to znaczy takim, które chwytą formalne aspekty bytu [por. Krąpiec VII, s. 27nn].

1. Prawda kluczem rozumienia świata

W związku z powyższymi uwagami należy podkreślić fakt, że wszystkie typy poznawczych ujęć rzeczy, które w swoich „zasobach” stają się podstawą wskazywania na przyczyny bytu, są egzemplifikacją poznania koniecznościowego, a więc

² Uwaga K. Wolszy jest tu poczyniona na kanwie analizy pism E. Stein, dla której wszystkie trzy wymiary ludzkiej aktywności są czymś integralnym – zarówno w warstwie teoretycznej, jak i czysto egzystencjalnej. Zob. Wolsza 2010, s. 50.

³ Zob. opracowanie J. Gajdy-Krynckiej: 2004, s. 11-32.

tego, które jest poznaniem i ogólnym, i powszechnym. Naturalnie, wspomniana tu ogólność i powszechność poznania czerpie swój realizm epistemiczny z realizmu samej struktury bytu. Jak już to było artykułowane wcześniej, rozum – aby mógł czynić jakiegokolwiek realne ustalenia – musi się nieustannie odnosić do kontekstu realnych bytów, to znaczy poniekąd „równolegle” do pojawiających się w jego obrębie działań-refleksji, musi mieć miejsce intuicja, czyli czytanie (realnych) rzeczy w ich aktualnym istnieniu. Oznacza to, że człowiek, a więc zanurzony poznawczo w świat podmiot, charakteryzuje się posiadaniem zupełnie naturalnej zdolności, jaką jest przywołane tu czytanie świata jako „całości”, jak i wszystkich jego (realnych) aspektów. Słowem, kosmos jest przez niego aspektywnie rozumiany, gdyż to samo poznanie jako takie jest naturalną platformą umożliwiającą kontakt z wszystkim tym, cokolwiek istnieje. Trzeba tutaj jednak zauważyć, iż rzeczonych tutaj analizach metafizycznych należy również zdawać sobie sprawę z (naturalnie) pośredniczącej roli języka jako właściwego (choć nie jedynego) instrumentu komunikowania treści aktów poznawczych. Jest on narzędziem poznania, nie zaś samym jego (pierwszym) przedmiotem. Jako taki, jest on bowiem zawsze wtórnym przedmiotem poznania, co oznacza, że poniekąd domaga się on jakiejś refleksji towarzyszącej, która określa jego naturalną rolę; refleksji, która we właściwym tego słowa znaczeniu uprzedmiotowia sam ów instrument, czyli język jako ten swoisty przedmiot poznania. Wynika stąd, że język nie jest żadną miarą (pierwszym) przedmiotem poznania. Nie jest on bowiem podstawą realizmu (jako takiego) ujęć poznawczych z uwagi na fakt, iż nie stanowi on „pierwotnej” danej, jaka płynie z rzeczywistości [por. Krąpiec XII, s. 27nn; XI, s. 56; VII, s. 29. 45nn].

W związku z tym należy skonstatować, że ontyczna struktura rzeczy w aktach poznania jest analogiczna do tej, jaka się realizuje w samym przedmiocie poznania, a zatem w rzeczy. Dzieje się tak dlatego, iż intencjonalny aspekt pojęć, jak i sama treść, tj. ontyczny układ rzeczy są różnymi „fragmentami” tej samej rzeczywistości. Wniosek, jaki stąd wypływa jest taki, że w zasadzie istnieje tylko jeden (realny) przedmiot poznania, a jest nim (realnie) istniejąca rzecz. Taki wniosek narzuca poniekąd sama struktura świata, za którą to strukturą poznanie jako takie „nadaża”, gdyż to właśnie we wszelkich poznawczych aktach ma miejsce naturalny „styk” z bytem-rzeczą. Przy czym należy uwypuklić fakt, iż ów „styk” zachodzi tylko na tyle, na ile jest on powiązany z materialnym aspektem bytu. Oznacza to, że samo konstruowanie jakiegokolwiek pojęcia dokonuje się w granicach tej swoistej „miary”, jaka wypływa z bytu materialnego. Odnosi się to także do bytów z natury swej niematerialnych, jako że i te ostatnie są dane, są poznawane na wzór tego, co materialne. Wynika stąd, iż samo poznanie jest w ogóle w sobie zrozumiałe jedynie w sytuacji, gdy jest zrelacjonowane wobec realnego układu kosmosu. Sam więc realizm rzeczy może być reflektowany bez konieczności wiązania go z poznaniem. Niemniej jednak w poznaniu samym nie występują nigdy etapy w pewien sposób „dowlone”, to znaczy takie, które byłyby zupełnie niezależne od nieodzowności

zrelacjonowania względem świata jako układu rzeczy. Bowiem – jak podkreśla Krąpiec – „choć i w bycie jako transcendentальной prawdzie, wystąpi w którymś momencie analizy zupełnie jasno przyporządkowanie bytu do poznania intelektu, to jednak – wyprowadza wniosek – będą istniały takie momenty analizy bytu, w których nie wystąpi jego relacja do dziedziny poznawczej” [Krąpiec II, s. 368; por. X, s. 134].

W kontekście powyższych uwag pojawia się również ten – jak się wydaje – najbardziej pierwotny stan całej struktury poznawczej, którym jest ontyczny stan nadprawdziwości. Jego ontycznie wiążąca moc jest tutaj czymś bazowym, ponieważ poza jego nośnością, nie istniałaby prawda jako absolutnie fundamentalna wartość poznawcza. Stan owej nadprawdziwości zachodzi bowiem jedynie wówczas, kiedy ma miejsce ta podstawowa afirmacja, która cechuje się dwoma jakby kierunkami oddziaływania. Jest to wszak afirmacja samego realnego istnienia bytu, a także afirmacja, której „treścią” jest stwierdzenie istnienia podmiotowego, to znaczy osobowego „ja” jako poznawczego „centrum”, z którego wyłaniają się wszelkie poznawcze akty. „Ruch” zatem owej afirmacji dosięga obydwu krańców osi poznawczej podmiot – przedmiot. W związku z tym, każda poznawcza afirmacja, dająca o sobie znać głównie w palecie sądów egzystencjalnych, dokonuje się zawsze w odświeżeniu spontaniczności i bezpośredniości. Jako (ze swej natury) bezznakowe, a przy tym bezpośrednio, poznanie realnego istnienia świata stanowi pierwotny punkt wyjścia wobec wszelkich innych typów poznania i – jako takie – jest poznaniem całkowicie niepowątpiewalnym. Z uwagi na zasygnalizowaną tutaj spontaniczność, jak też samą bezznakowość, jest ono poniekąd epistemiczną racją bytu dla samego faktu poznania, którego istotą jest komunikowanie poznającego podmiotu ze światem jako (pierwszym) przedmiotem poznania. Właśnie ów „kontekst” pierwotności poznawczego ujmowania bytu staje się podstawą rzeczywistego zachodzenia rzeczzonego wyżej stanu nadprawdziwości poznania. Jest ono i fundamentem, i jednocześnie ontycznym swoistym warunkiem tego, aby pozostałe akty poznawcze – poniekąd wtórne, były po prostu dorzeczne. Wynika stąd, iż przywołana tu nadprawdziwość aktów poznania jest w zasadzie jedyną racją realizmu samego (rzeczowego – racjonalnego) poznania [por. Krąpiec XI, s. 136nn; XII, s. 43nn]. „Prawda – komentuje to zagadnienie S. Kowalczyk – przysługuje tylko bytowi i każdemu bytowi”. I dodaje w związku z tym: „niebyt, czyli nicność, nie jest nośnikiem prawdy, ponieważ nie zawiera w sobie niczego, co mogłoby być uzgodnione z intelektem twórcy” [1997, s. 123]. Oznacza to konsekwentnie, iż do (racjonalnego – rzeczowego) pojęcia prawdy nie przynależy jedynie – jak zauważa I. Dec – „reprezentacja rzeczy”, ale adekwatne odpoznanie tejże reprezentacji jako odpowiadającej faktycznemu stanowi rzeczy, bądź też nie [por. 2011, s. 117].

Ujęty w swoim realizmie byt – treść jako istniejąca – jest po prostu poznawalny. Poznawalność ta jest podstawą jego zrozumiałości. W tym też sensie należy powiedzieć, że byt, będąc czymś zrozumiałym, jest przez to samo swoiście „uzgad-

nialny” z aktami intelektu. Słowem, jest jemu ontycznie przyporządkowany. Jednocześnie samo artykułowanie faktyczności bytu staje się oparciem dla ludzkiego poznania, które ze swej natury jest czymś komunikatywnym. Wspomniana faktyczność bytu jako układ określonej natury treści jest z kolei podstawą dla sformułowania pojęcia o (danej) rzeczy. Jest także podstawą dla samego wydawania sądów, czyli w istocie zdań jako komunikatorów o stanie-faktyczności rzeczy. Naturalnie, wynika stąd również, iż poznając samą ową rzeczowość w pojęciach bytu, ludzkie akty poznawcze chwytają niektóre tylko właściwości tej (danej) treści rzeczy. Cały bowiem ciąg aktów poznania bytu-rzeczy niesie tę informację, że rzecz (byt) jest bytem (rzeczą), co oznacza, iż faktycznie istnieje oraz istniejąc rzeczywiście, jest w sobie zorganizowaną, a przez to uporządkowaną treścią (istotą), która – odnotujmy to raz jeszcze – jest poznawana i ujmowana, czyli poznawczo eksplorowana w pewnych jedynie aspektach [por. Krąpiec XXII, s. 24].

Wynika stąd konsekwentnie, że byt jako treść realnie istniejąca jest po prostu do-rzeczny i jako taki właśnie jest (w sobie samym) wystarczającą racją-powodem swej poznawalności. Dorzeczność, w innej odsłonie – racjonalność bytu-rzeczy wypływa z kształtu jego struktury, ponieważ prawa bytu są jednocześnie prawami myślenia. To jest fundament jego ontycznej racjonalności. Nie istnieją bowiem jakieś (dowolne) prawa myśli; myśli, która w swojej strukturze byłaby odseparowana od realnych faktów, które są przecież właściwym przedmiotem wszystkich aktów poznawczych w obrębie działania intelektu⁴. Problem ten związany jest z kwestią obowiązywalności tej podstawowej zasady bytu i poznania, jaką jest zasada tożsamości. Zasada ta dodatkowo poniekąd „scala” sam aspekt poznawczy oraz bytowy. W związku z tym można skonstatować, iż w perspektywie tejsze zasady jako zasady pierwszej i naczelnej, intelekt człowieka „widzi”, że to realny byt jest przedmiotem właściwym myśli. Dostrzega to, że i zrozumiałość, i tym samym sensowność rzeczy opiera się w istocie na swoistej, przynajmniej częściowej, identyczności, co niejako „uspokaja” ludzkie poznanie, to znaczy staje się oparciem dla wszelkich dalszych eksplikacji. Wynika stąd zatem, że racjonalność w pierwszym rzędzie stanowi niezbywalną właściwość samego realnego bytu, który jest pierwszym (właściwym) przedmiotem poznania. Cały bowiem wachlarz poznania intelektualnego zawsze jest powiązany z bytem – *de facto* dotyczy bytu i tylko bytu. W tym też znaczeniu mówi się, iż w myśli nie ma niczego, co w jakiś sposób nie byłoby pochodne od realnego bytu. Ludzki intelekt jedynie wówczas jest w stanie dokonywać właściwych mu poznawczych działań, kiedy jest zrelacjonowany względem bytu. Wobec tego wszystko, cokolwiek „pojawia się” w intelekcie, w bycie samym stanowi jakiś typ realnej treści, bądź też w jakiś sposób jest wobec niej wtórne [por. Krąpiec II, s. 117; VII, s. 103. 133].

⁴ Analizy natury intelektu w duchu filozofii realistycznej, zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu, podejmuje W. Dąbrowski: 1999, s. 33-41.

Realizm prezentowanego tutaj metafizycznego stanowiska przekonuje zatem, iż akty ludzkiego poznania nie stanowią czegoś, co w jakiś sposób wytwarza (*a priori*) pewne stany rzeczy, stany bytowe, bądź też jest jakimś ich apriorycznym warunkiem w znaczeniu ustaleń I. Kanta. Jest przeciwnie – poznanie jest zawsze jakąś aspektywną analizą. Jest refleksją, która jest zdolna ujmować sens-istotę wszystkiego tego, cokolwiek istnieje i jest tym samym (w jakiś sposób) w sobie zdeterminowane. Oznacza to, że rzeczony tu akty poznawcze są w istocie w swej „operatywności” pasywne. Przyjmują bowiem zasady-prawa, którymi rządzi się sama rzeczywistość, co prowadzi do wniosku, iż proces poznawania istoty rzeczy jest w zasadzie odkrywaniem pokładów jej inteligibilności. Świat jest bowiem wszystkim tym, co jawi się jako intelektualnie „dane”. Jest strukturą rzeczy takich, które realnie istnieją i są takie, jakie po prostu w swej naturze są. Metafizyczna analiza tej ontycznej struktury ujawnia równocześnie całkowitą przygodność jej istnienia, co konsekwentnie prowadzi do kolejnego wniosku, a mianowicie tego, że cała ta – sama w sobie – struktura w obszarze racjonalności jest niewytłumaczalna. Jak już było to sygnalizowane wcześniej, prowadzi to do konieczności afirmacji istnienia Boga, który „odsłania się” tutaj jako absolutna Racja samego istnienia, jak i wszelkiej inteligibilności. Stąd też perspektywa metafizycznych wyjaśnień niejako najpierw jest zainteresowana analizą samej struktury bytów, ich istoty i relacji pomiędzy nimi zachodzącymi. W tle dopiero tych wyjaśnień, jako Racja konieczna niekoniecznych bytów „pojawia się” Absolut. Jest On swoistą „gwarancją” do-rzeczności wszelkich bytów przygodnych [por. Krąpiec III, s. 63. 100; VII, s. 440]. Wynika stąd, że Bóg będąc ostateczną Przyczyną bytu ukazuje się u samego kresu analizy bytów niekoniecznych. Niemniej jednak, jakby z drugiej strony – Absolut jawi się tutaj niejako u samych fundamentów ich rozumienia. Bez Przyczyny Pierwszej układ bytów przygodnych jest całkowicie niezrozumiały; jest niedorzeczny, ponieważ nie posiada (żadnej) racji bytu, a więc i podstawy samej swej zrozumiałości [zob. Tupikowski 2010c, s. 618nn].

Zarysowująca się w kontekście powyższych uwag inteligibilność świata prowadzi do wniosku, że prawda jako wartość poznawcza znajduje się poniekąd – i to w sposób całkowicie naturalny – w polu działania podmiotu. Sama jednak (w sobie) opiera się na ontycznym, tj. realnym układzie rzeczywistości. Jest bowiem poznawczym wyrażeniem swoistej współgry, czyli w zasadzie zgodności⁵ danych do wyjaśnień konkretnych stanów rzeczy z „chwytającą” owe fakty myślą [por.

⁵ Warto tutaj odnotować stanowisko L. Wittgensteina, który w obrębie tej problematyki zgłasza problem podstawy owej – klasycznie rozumianej – zgodności. Pisze on: „W użyciu wyrażenia *prawdziwe lub fałszywe* dlatego jest coś mylącego, że sprawia wrażenie, jakby się mówiło: *zgadza się z faktami lub się nie zgadza*, a przecież tego właśnie nie wiadomo, czym jest tu zgodność”. I jak dalej wyjaśnia, w jego przekonaniu, nie jest to sprawa owych faktów, ale zwykłej decyzji woli – „*Zdanie jest prawdziwe lub fałszywe* – znaczy to właściwie tylko tyle, że możliwa musi być decyzja, by opowiedzieć się za nim lub przeciw niemu. Nie mówi to jednak, jak wygląda podstawa takiej decyzji” [2001, 199-200].

Zachariasz 1999, s. 228; Tenże 2011, s. 390nn]. Oznacza to, iż ta adekwatność charakteryzuje się pewną „stałością”, to znaczy konkretne, dane do analiz stany rzeczy nie są w istocie raz mniej, raz bardziej adekwatne do ujęć samej myśli. Wynika stąd także ta fundamentalna konkluzja, że prawda w korespondencyjnym jej pojmowaniu jest po prostu niestopniowalna [zob. Kowalczyk 1997, s. 123-124]. Prawda nie jest zatem czymś w rodzaju zwykłego podobieństwa, ale jest ontycznym i epistemicznym „dorównaniem”. Samo jednak takie „dorównywanie” realne występuje lub nie. W związku z tym prawda (jako prawda) nie może w pewien sposób „wzrastać”, bądź też „maleć”, skoro w swej wewnętrznej konstytucji z samym bytem jest po prostu zamienna [por. Krąpiec II, s. 104]. We właściwym sobie dyskursie L. Kołakowski powie, iż swoisty „czynnik” prawdy, jakim jest rozum, służy po prostu temu, „by wykrywać prawdy wieczne”, a zatem – jak to nazywa – „odporne na czas” [2009, s. 297].

Dodać należy tutaj jedno jeszcze spostrzeżenie. Otóż, zarysowana wyżej problematyka prawdy musi brać pod uwagę ewentualność zachodzenia fałszu. Trzeba tutaj zwrócić uwagę na to, że metafizyczna penetracja kosmosu przekonuje o tym, że w istocie jedyne i przy tym konieczne kryterium, które umożliwi fundamentalną odróżnialność prawdy od fałszu stanowi tzw. oczywistość przedmiotowa [zob. Stępień 1995, s. 130nn]. Podstawą takiego stwierdzenia jest to, iż ontyczny układ rzeczywistości odsłania się każdorazowo jako *spectrum* zawierające w sobie naturalny potencjał bycia „czytanym”. Wynika stąd zatem, że to sama ontyczna struktura bytu jako przedmiotu ludzkich aktów poznawczych dostarcza istotnych „warunków” poznania [zob. Zachariasz 1999, s. 232]. Stąd też samo takie poznanie jest tutaj rozumiane jako akt-poznanie, które jest (ontycznie) konieczne, czyli pewne. Nadmienić tu należy, że wspomniane warunki owego niepowątpiewalnego, a więc pewnego poznania lokują się w istocie realnego bytu. Jako poznawany, byt samą swą oczywistością – przedmiotową właśnie, poniekąd zmusza rozum do formułowania o nim wszelkich sądów. Tak więc owa obiektywna (przedmiotowa) oczywistość jest i podstawowym, i ostatecznym kryterium samej prawdy⁶. Pojawia się zatem wniosek, że kryterium prawdy naczelnym, tj. istotnie odróżniającym prawdę aktów poznania od jakiegoś typu poznania zafałszowanego jest zawsze oczywistość bytu – oczywistość przedmiotowa. Chodzi tutaj o to, iż sam byt, będąc właściwym przedmiotem wszelkiego poznania intelektualnego, w sobie samym, w swojej istocie zawiera (swoją) poznawalność, przez co „dostarcza” koniecznych założeń poznania pewnego, a przez to i jasnego [zob. Kant 2001,

⁶ Inaczej sprawa wygląda w transcendentnej filozofii Kanta, dla którego „dostęp” do oczywistości przedmiotowej jako właściwego kryterium prawdy opierającego się na stałych zasadach, jeśli w ogóle niemożliwy, to przynajmniej nie w obrębie – jak to nazywa „tradycyjnej” metafizyki, lecz geometrii. „Zatem – pisze on – geometria posługuje się zasadami, które są nie tylko niewątpliwe i dyskursywne, lecz także przez umysł ujmowane naocznie, a oczywistość w dowodzeniu (...) jest w niej nie tylko oczywistością najwyższą, lecz wręcz jedyną, jaka istnieje w czystych naukach (...)” – [2005, s. 35].

s. 102-103. 601-602]. Oznacza to, że poznanie prawdziwościowe jest rozumiane dzięki odsłaniającemu się w nim realnemu przedmiotowi poznania. Wynika stąd konsekwentnie, że poza tym poznawczym faktem, którym jest byt, poznanie jako akt (poznania) w ogóle nie mógłby zaistnieć, co komunikuje to ustalenie, że cały ów „gmach” epistemiczny jest swoiście ufundowany na bazie tejże (pierwotnej) oczywistości przedmiotowej. Ta ostatnia zmusza poniekąd ludzką myśl do proporcjonalnego, ciągłego uzgadniania się z jej nośnością [por. Krąpiec VIII, s. 291nn; II, s. 105].

Realizm tego podejścia przekonuje, iż byt jako „coś” istniejącego realnie nie potrzebuje *de facto* zespołu jakichś dodatkowych uzasadnień. Można nawet powiedzieć, że sam poniekąd komunikuje się swoją ontyczną oczywistością. Więcej, swą strukturą, jej istotową nośnością zmusza niejako intelekt do afirmacji siebie, to znaczy tego, że 1) realnie, konkretnie istnieje oraz 2) zawsze jest „czymś”, co oznacza, iż każdorazowo aktualizuje, realizuje pewien zespół treści. Wynika stąd, że przywoływana wyżej zrozumiałość bytu, czyli w zasadzie jego (bytowa – przedmiotowa właśnie) oczywistość nie przydaje mu jakichś dodatkowych właściwości z uwagi na to, iż każda jego właściwość jest (już) zapodmiotowana w samym jego pojęciu, a więc tym ujęciu, które komunikuje jego treść, „przemycia” jego zawartość. Tym samym, ta jego wewnętrzna zrozumiałość, czyli ontyczna „czytelność” staje się bazą dla utworzenia w swoisty sposób nowego, jakby dodatkowego o nim pojęcia, czyli w tym wypadku – prawdy. Z tego względu – należy to wyartykułować – w samym sednie aktów poznania, to znaczy zawsze jako jego przedmiot właściwy, lokuje się rzeczywisty byt. Ujawnia się on wraz ze swoją – wieloaspektowo ujmowaną – treścią. Ona z kolei stanowi konieczne i ostateczne zarazem kryterium, swoisty warunek prawdziwości samego poznania [por. Krąpiec, XXII, s. 25. 34; II, s. 137].

2. Prawda w odsłonie Prawdy

Perspektywa ontyczna ujmowana w jej realizmie „prowokuje” metafizycznie zorientowaną myśl do analizy rzeczywistości w świetle jej racji ostatecznych, to jest takich, które w swej najgłębszej treści nie bazują na podawaniu jakichś jedynie deskrypcji układu i porządku kosmosu, ale mierzą się wciąż z powagą odpowiedzi sięgających racji wszelkich jej racji. Realizm tego ujęcia – o czym była już mowa wcześniej – bazuje na samym fakcie realnego istnienia świata jako ontycznej „całości” oraz wszystkich jego realnych składowych. Okazuje się bowiem, że wyjaśnianie rzeczywistości w swoim istnieniu niekoniecznej, to znaczy – w wewnętrznej strukturze złożonej z „czynnika” treściowego oraz proporcjonalnego do niego aktu istnienia jest ontycznym układem, dla którego czynnikiem koniecznym i podstawowym jest zawsze akt (realnego) istnienia. Okazuje się jednak, że ten ostatni nie posiada – i to w żadnym wypadku – swego uzasadnienia w aktualizowanej przez siebie istocie. Metafizyczne zatem uniesprzecznianie musi z konieczności pójść dalej.

Powyższy kontekst suponuje więc, że i sygnalizowana już inteligibilność, i sam ontyczny pluralizm kosmosu w sobie nie posiada racji swojego bytu. Natomiast zyskuje ją w koniecznym odwołaniu się do istnienia takiego Bytu, w którym – jako absolutnie jedynym – sam akt istnienia jest jednocześnie (pod tym samym względem) jego faktorem konstytutywnym, tzn. w zrelacjonowaniu się wobec Boga jako Intelaktu Czystego. W tym dopiero świetle widać, iż wszystko cokolwiek jest bytem realnym (wszystko, co istnieje) – jest intelektem czystym, albo jest od niego całkowicie pochodne. I to jest racja, dla której byt „nosi znamię” i samej poznawalności, czyli ontycznej czytelności, i swej wewnętrznej do-rzeczności. Prawda jest przecież zawsze „cechą”, wartością osobową. Tak więc Bóg jest tutaj bezwzględnie koniecznym uzasadnieniem bytowości bytu, a więc jego faktyczności. Jest tym samym absolutną Racją jego inteligibilności, to znaczy podstawą jego dorzeczności, czyli zrozumiałości jego treści. Oznacza to po prostu, iż zawsze każdy byt, który w sobie nie jest zrozumiały, tj. brak mu owej pierwotnej dorzeczności, w konieczny sposób „ucieka się” do Bytu, który ze swej natury jest zrozumiały sam w sobie. Wypływa stąd wniosek, że byt – każdy byt przygodny, cechuje się pełną pochodnością, zależnością, tak w swoim (niekoniecznym z natury) istnieniu, jak i w swoim wewnętrznym, treściowym uposażeniu. Tak więc sama bytowość bytu, tudzież wszystkie jego przywołane wcześniej doskonałości transcendentalne, znajdują ostateczne swoje wytłumaczenie w koniecznym ich związaniu z Absolutem jako Racją i istnienia, i treściowej czytelności. Odsłania to konieczne odniesienie wszystkich bytów przygodnych do doskonałego Intelaktu Boga. Od Niego są one pochodne, a poprzez to są rozumiały, są w swej naturze inteligibilne. Obrazuje to również konieczne związanie z Boską Wolą, która swoim działaniem ostatecznie chce, to znaczy pożąda, by wszystkie te byty w ogóle (za)istniały, i istniejąc – będąc czytelne, realizowały tę, kolejną już charakterystykę swego bytu, jaką jest ontyczne dobro [por. Krąpiec VII, s. 103. 444; VII, s. 146; XXIII, s. 275].

Przywołane tu uwagi komunikują ten fakt, że bytowość sama, a więc fakt jej realnego istnienia, w samym jej ontycznym układzie nie odnajduje racji dostatecznej tego, iż *de facto* istnieje oraz jest tym, czym w swej istocie jest. Poza takim, zupełnie koniecznym odniesieniem, wszelki byt gubi swoją czytelność, traci swą wewnętrzną inteligibilność. Prowadzi to do wniosku, że prawda bytu – prawda ontyczna, jest wyrazem samej (faktycznej) bytowości jakiegokolwiek rzeczy. Tym samym, poniekąd odwzorowuje to przyporządkowanie, to odniesienie, które jest przyporządkowaniem, i to koniecznym, względem intelektu. Dlatego też realizacja jakiejś bytowości jako bytowości i jednocześnie wyrażanie ontycznej prawdy, w istocie oznacza tę samą rzeczywistość. Sama jednak prawda, przywołajmy raz jeszcze ten moment wyjaśnień, ostatecznie, tj. w swoim wytłumaczeniu maksymalistycznym, odwołuje się do Intelaktu Absolutu, gdyż ten właśnie moment stanowi fundament całego porządku inteligibilnego kosmosu. Można zatem skonstatować, że każdy, przygodny w swoim istnieniu byt jest czymś (jako istniejący) wtórnym,

to znaczy pochodnym od Boga na drodze – jak się wyraża M.A. Krąpiec – działania intelektu [por. Krąpiec XXII, s. 34]. Sama więc prawda ontyczna – jak z tego wynika – jest bytem, specyficznym bytem, charakteryzującym się transcendentальnym zrelacjonowaniem w stosunku do Intelaktu doskonałego, czyli Boga.

Konieczną zatem bazą, która konstytuuje realny byt jako (realną) prawdę, jest ta transcendentálna „cecha”, która się odnosi do „całej” bytowości. Zaznacza przy tym nieustannie swoją bezwzględną pochodność od Absolutu jako Intelaktu Czystego. Jego działanie – poprzez fakt zmaterializowania w każdym bycie Jego idei – stanowi absolutną, w tym wypadku – wzorcą przyczynę wszelkiego realnego bytu. Stąd też, każdy naturalny i poprzez to – inteligibilny byt, stanowi swoistą egzemplifikację Boskiego działania, jakim jest teoria egzemplaryzmu. Sama natomiast ontyczna wtórność, tzn. pochodność bytu jako prawdy, jest odsłoną konkretnej, realnej bytowości i równocześnie – z innym jedynie akcentem – wyrazem koniecznego przyporządkowania do Intelaktu Absolutu. Pojawia się zatem wniosek w postaci tezy, że istniejące, zapodmiotowane w Boskim Intelakcie idee są swoiście zmaterializowane. Wyrazem tego zmaterializowania jest realna „siatka” bytów, to znaczy w istocie sama ich inteligibilność. Ostatecznie więc „całość” bytu, a zatem sam porządek (w sensie ścisłym) egzystencjalny oraz układ inteligibilności bytów, okazuje się być pochodną od Intelaktu Boga [por. Krąpiec VIII, s. 288; X, s. 109; XXII, s. 127nn]. A zatem „być bytem i wyrażać prawdę ontyczną to jedno i to samo; z tym że w prawdzie – mówi Krąpiec – uwzględniamy tę właśnie relację do intelektu Absolutu, która uwidacznia się w samej inteligibilności bytu przygodnego, a więc w całości bytu pochodnego od Absolutu na drodze intelektu” [XXII, s. 128].

Z analiz dotychczas w tym kontekście przeprowadzonych wynika, iż fundamentem wszelkich (kulturowych) wartości, tych zwłaszcza specyficznie osobowych, jest ta zupełnie – jak się okazuje – podstawowa wartość, którą stanowi prawda. Jest tak także wtedy, kiedy afirmuje się fakt, iż sam byt jako dobro jest w tym wypadku wartością ontycznie wtórną wobec bytu-prawdy. W związku z tym, także ów centralny poniekąd wyraz dobra, którym jest miłość, swoje „rozumienie”, swoją nośność odnajduje w „istocie” tego, czym jest prawda. Dlatego też, odnosząc się do samej ontycznej struktury całej rzeczywistości, a jeszcze bardziej koncentrując się na niepowtarzalności tego faktu, jakim jest życie osobowe (tutaj na podkreślenie zasługuje „moment” rozumności), należy szczególnie wyeksponować doniosłość prawdy, która pełni również rolę kryterium „negatywnego”. Zasadza się ono na gruncie ludzkich działań (osobowych właśnie), przez co poniekąd uracjonalnia, tj. dostarcza racjonalnych motywacji dla płaszczyzny ludzkich (właśnie racjonalnych) działań-sprawstwa. Stąd też w istocie wszystkie specyficznie ludzkie akty, osobowe działania suponują gdzieś w tle swego rodzaju niszowość aktów-działań rozumu. Tym samym odsłaniają się poniekąd, jako od niego pochodne, ponieważ wchodzą swoim działaniem w akty (działania) intelektu, z czego wynika, że cała

osobowa struktura działań osoby ludzkiej nosi „piętno” nieustannych wyborów odsłaniających się w jej poznaniu konkretnych dóbr, czyli (rozpoznanych) przedmiotów jego inklinacji [por. Krąpiec XVII, s. 24; XVI, s. 121].

3. Świat rzeźbiony Intelktem

Wstępem do *Metafizyki* Arystotelesa jest – bardzo często przez jej interpretatorów przywoływana – teza, wedle której wszyscy ludzie ze swej natury, to znaczy ze względu na przyrodzoną im rozumność, dążą do poznania. Rzeczywiście, ludzkie akty poznawcze są tym specyficznym, osobowym wehikułem, na którym spoczywa zasadnicza część duchowej działalności człowieka. W tym kontekście przypomnijmy, iż cokolwiek człowiek poznaje, poznaje zawsze na sposób bytu, pomimo tego, iż samo to poznanie nie jest pełne. Nie wyczerpuje ono bowiem nigdy całego „potencjału” treści bytu i wszystkich jego aspektów. Niemniej jednak, powoduje to naturalną poniekąd tęsknotę człowieka za takim typem poznania, które pretenduje do miana bycia poznaniem (możliwie) integralnym. Jest to zatem rodzaj zupełnie naturalnej inklinacji ku takim intelektualnym ujęciom, które byłyby podstawą swoistego oglądu tej pełni bytu, jaką ostatecznie – na gruncie wspomnianego wcześniej maksymalizmu poznania metafizycznego – stanowi sam Absolut. Znaczące tutaj jest także to, że także swój własny byt, swoją własną, osobową istotę człowiek afirmuje w horyzoncie poznania Boga, który jako osobowa Prawda absolutna jest tym samym swoistym – choć niedosiężnym – Wzorem prawdy na płaszczyźnie intuicji całości życia osobowego [por. Krąpiec II, s. 573; XVI, s. 209].

W kontekście tej uwagi należy podkreślić fakt, iż ostateczną przyczyną zaistnienia całego *spectrum* bytów w swoim istnieniu niekoniecznych, a przez to wielorako złożonych, jest Byt w swej naturze prosty, a zatem i najbardziej inteligibilny. Wynika stąd wniosek, że Bóg jest samym Intelktem, takim Intelktem, którego prostota i doskonałość polega na tym, że sam w sobie jest (absolutnym) „przedmiotem” swojego poznania i dlatego sam w sobie poznaje zarówno Siebie, jak i wszystko to, co od Niego jest całkowicie, tzn. w każdym aspekcie, pochodne i jako takie właśnie, jest i niekonieczne, i złożone zarazem [por. Krąpiec VII, s. 142nn]. Oznacza to, że jedynie Absolut jest w stanie poznawać w jednym akcie i jednocześnie w każdym aspekcie całą strukturę i całe bogactwo bytów przygodnych. Intelkt zatem Boga może – i to zawsze „w stopniu” absolutnym – ująć każdą rzecz komprehenzywnie, tj. we wszelkich możliwych jej „wymiarach” i przejawach. I co w kontekście tej porcji analiz jest szczególnie doniosłe to fakt, iż jest to wyraz tej transcendentalnej relacji, jaka ma miejsce w odświeżeniu rzeczywistości realnej, a więc rzeczywistości z istoty swej wieloaspektowo złożonej. Jest nią zawsze fakt realnej inteligibilności bytu-rzeczy. Z tego właśnie względu mówimy, że w każdym bycie istnieje możliwość odpoznania swego rodzaju „istnienia” (obecności) intelektu. Niemniej, trzeba w tym miejscu podkreślić to, iż przygodny układ bytu

wyklucza stanowczo jakikolwiek rodzaj tożsamości jego niekoniecznej struktury z intelektem, co obrazuje jego od niego całkowitą pochodność. W wyjaśnieniach ostatecznych, a zatem z punktu widzenia realizmu metafizyki, podkreśla to tę transcendentalną relację, która ma miejsce między przygodnym bytem, a Intelktem Boga. W istocie od Niego bowiem – jak już była o tym mowa – inteligibilność jako taka jest pochodna. W związku z powyższym, cała inteligibilna struktura kosmosu ujawnia się jako swoista „jakość” relacyjna – fundamentalna. W jej świetle, to znaczy w kontekście jej zrozumiałości, czyli w zasadzie – racjonalności, i zrozumiałości, i w ogóle możliwe okazują się być wszystkie inne – możliwe do odpoznanania – właściwości bytu [por. Krąpiec XXII, s. 111. 201].

Zarówno transcendentalna paleta „cech” świata, jak i w ogóle fakt całkowitej pochodności wszystkiego co istnieje od Absolutu, a więc Pełni Istnienia i zarazem Intelktu oraz Dobra, tj. źródła ontycznej Miłości „naprowadza” metafizyczną analizę w obszar tych uzasadnień, które komunikuje teoria transcendentalnej partycypacji. Jej „zasięg” – przypomnijmy – obejmuje wszystkie byty niepoznające, czyli tzw. byty nieobdarzone poznaniem, jak i byty poznające, czyli ludzi. Powyższe refleksje pokazały jednak, iż zarówno osoba ludzka, jak i cały świat ściśle materialny są absolutnie pochodne od Boga z uwagi na sposób Jego wolnego działania, którego ostatecznym „motywym” jest miłość. To zaś konsekwentnie oznacza, że wszystko cokolwiek istnieje, istnieje dzięki ontycznemu uczestnictwu w istnieniu Boga, to znaczy – dzięki Boskiemu stwórczemu działaniu, właśnie przez Intelkt [zob. Geulincx 2009, s. 65-66. 66-69]⁷. Dlatego też, na mocy analogii należy stwierdzić, że i przywołany wyżej byt ludzki, a więc obdarzony intelektem, jak i wola posiada zupełnie – jak się okazuje – naturalną zdolność poznawania świata. Ten ostatni jako skutek (stwórczego) działania Boga, a więc Jego Intelktu i Woli, jest zarówno inteligibilny, jak również amabilny. W tym właśnie tle, ściśle metafizycznym, można interpretować biblijną ideę człowieka – istoty obdarzonej intelektualnym poznaniem jako „obraz Boży” (por. Rdz 1). Naturalnie, jedynie na mocy analogii, co oznacza, że nie na sposób doskonały, ale można mówić o swoistym „podobieństwie” osoby ludzkiej do Osoby samego Boga, co jakby na drugim polanie pokazuje, że także człowiek jest swego rodzaju twórcą [por. Zdybicka 1997, s. 669].

4. Człowiek i kosmos w blasku Boskich idei

Problem zasygnalizowanej powyżej ontycznej „twórczości” Boga wiąże się ściśle z zagadnieniem próby rozumienia Boskiego Intelktu. Problematyka to bowiem dotyka teorii idei w Jego umyśle. Odwołując się do klasycznej nauki na

⁷ Zob. uwagi I. Kanta – 2005, s. 44. „[...] forma uniwersum jest świadectwem istnienia przyczyny materii i tylko wyłączna przyczyna wszystkich rzeczy w ogóle jest przyczyną wszechcałości oraz nie istnieje taki architekt świata, który nie byłby zarazem jego stwórcą” (s. 43-44). Zob. na ten temat szerzej: Tupikowski 2010b, s. 335-348.

ten temat można powiedzieć, że w doskonałym Intellekcie Boga istnieje tyle idei-wzorów, ile w ogóle istnieje bytów, które z konieczności domagają się racji swego (za)istnienia, jak również swojej do-rzeczności, czyli zrozumiałości. Warto tutaj jednak od razu podkreślić, iż pomimo absolutnej prostoty natury Absolutu, nie chodzi tutaj o takie rozumienie owych idei, które w jakiś sposób należałoby pojmować jako jakąś unifikującą „całość”, to znaczy, że w Intellekcie Boga nie znajduje się jakaś jedna idea – idea ogólna obejmująca wszystkie możliwe rzeczy. Przywołana tutaj mnogość idei nie stoi w jakiś sposób w opozycji do prawdy o całkowitej prostocie, a więc absolutnej niezłożoności Jego natury. Choć żadną miarą nie jest to i być nie może przedmiotem dostępnym ludzkiemu poznaniu, to jednak w umyśle Absolutu wspomniane idee istnieją na sposób czegoś jednego. Jako zatem Byt absolutnie niezłożony, Bóg w swoim Intellekcie nie może posiadać jakiejś wielości idei od strony samego sposobu poznania. Z tego względu można powiedzieć, iż w tym właśnie względzie posiada jedną tylko ideę, jaką w istocie jest On sam [por. Krąpiec VII, s. 382].

Paleta zaprezentowanych tutaj ustaleń pokazuje, iż pochodność wszelkich bytów niekoniecznych jest czymś racjonalnym jedynie w perspektywie istnienia i działania Boga, który jest absolutnym źródłem istnienia. Takie dopiero tło przekonuje definitywnie, że zarówno aspekt egzystencjalny, jak i powiązany z nim aspekt epistemiczny składa się na ten sam, czyli w istocie spójny obraz świata [por. Ajdukiewicz 2006 I, s. 189-190]. Zasadza się to jednak na próbie ujęcia specyfiki Boskiego poznania. Otóż Absolut poznając w sobie, posiada tym samym poznanie wszelkich bytów na sposób szczegółowy, co oznacza, że poznaje wszystko w swojej własnej istocie. Ona bowiem okazuje się być tą (doskonałą) naturą, która jest – jak już była o tym mowa – nieskończenie partycypowalna. Jest ona absolutnie, nieskończenie otwarta na ciągle partycypowanie (w sobie) wszystkich rzeczy przygodnych. Oznacza to konsekwentnie, iż w poznaniu Boga „mieści się” jedna tylko idea, jaką *de facto* jest Jego własna istota. Jedynie w jej „zawartości” wszystko jest nieskończenie i doskonale poznawalne. Wynika stąd, że ze względu na doskonałą niezłożoność Jego natury, w istocie nie zachodzi tutaj jakiś typ partycypacji idei ogólnych, ponieważ w umyśle Boga takich ogólnych idei nie ma [por. Krąpiec VII, s. 382nn].

Na kanwie tych uwag pojawiają się dwa, dopełniające te refleksje wnioski, a mianowicie to, że 1) istniejące w Intellekcie Boga idee stanowią sposób Jego poznania i 2) same w sobie, są one Jego (własnym) poznaniem, przy czym samo to poznanie jest poznaniem stwórczym. Dzieje się tak z tego powodu, że wszelkie stworzenia, czyli wszelkie byty przygodne preegzystują w Boskiej naturze jako poznawcze formy, to znaczy jako idee-wzory zawarte w Intellekcie Absolutu [por. Gilson 1960, s. 185]. Wszystko bowiem cokolwiek istnieje, jest absolutnie od Boga pochodne. Wynika stąd, że działanie Boga, czyli Jego tworzenie stanowi w istocie przejaw Jego doskonałego poznania. Tym samym pokazuje to Jego stwórczą moc

względem każdego „stworzonego”, a więc powołanego do istnienia bytu. Dodać tu jednak należy, iż pomimo takiego rodzaju Boskiego działania, każdą rzecz poznaje On szczegółowo, tzn. w jej konkretnej jednostkowości. Ostatecznie prowadzi to do wniosku, iż tyle jest idei w Intelcie Absolutu, ile jest tylko istniejących (realnie) bytów. Dlatego też każda jednostkowa, konkretna rzecz – i jako realnie istniejąca, i jako poznawana nieustannie przez Boga – posiada swoją niepowtarzalną i jedy-ną w swoim rodzaju ideę, co nie oznacza tym samym faktu złożoności Jego istoty. W odślonie bowiem samego sposobu poznawania mówi się tu, że istnieje tylko jedna idea, co podkreśla fakt prostoty tejże natury. Jest ona nieskończenie partycypowalna, co oznacza, że Bóg każdą konkretną rzecz poznaje, „dostrzega” poniekąd *ad extra* [por. Zdybicka 1972, s. 165nn].

Kontekst sformułowanych wyżej uwag raz jeszcze prowadzi metafizykalnie zorientowaną refleksję do jej przedmiotu właściwego, jakim jest „chwytany” w splocie sądów egzystencjalnych każdy realny byt. W tym właśnie tle pojawia się konieczność ich analizy w świetle ciągłego odwoływania się do ich przyczyn zewnętrznych, to znaczy tak racji ich (za)istnienia, jak i przyczyn jakiegokolwiek zrozumiałości. Racjonalność bowiem – przypomnijmy ten fakt – „idzie” zawsze za realnym, konkretnym istnieniem. Konstatacja ta dotyczy całej rzeczywistości oraz każdego poszczególnego bytu. I jest to istotne tym bardziej, kiedy się bierze pod uwagę to, iż absolutnie każdy byt, jako ze swej natury pochodny od Absolutu, zarówno w swoim akcie istnienia, jak i samej owej zrozumiałości, charakteryzuje się swoim indywidualnym, wewnętrznym „charakterem”. Każdy byt posiada swój – na swoją ontyczną „miarę”, odrębny, „inny” sposób bytowania. Znaczy to, że każdy byt – w swej strukturze przecież analogiczny – jest w jakiś sposób (bytowo) niepowtarzalny.

Ontyczna perspektywa zasygnalizowanej tu niepowtarzalności bytu jest związana także z analizą bytu w aspekcie jego działania (jako działania), czego wyrazem jakby „pierwszym” jest działanie celowe. Ono bowiem w cały ontyczny układ kosmosu wprowadza „zależek” porządku oraz harmonii. Od razu pojawia się tutaj istotna uwaga, a mianowicie to, iż jeśli istnienie i działanie istot pozbawionych poznania intelektualnego w swojej strukturze wskazuje na istnienie jakiejś porządkującej myśli, to działanie celowe natury jest – konsekwentnie – działaniem intelektu. „Na podstawie analizy celowości nie możemy wiedzieć, czy tego rodzaju myśl – LOGOS – jest zmieszana z bytem przygodnym, czy też w stosunku do tego bytu jest transcendentna, czy wchodzi ona w skład bytu i materii, czy też odeń jest zupełnie odłączona. Naturę LOGOSU, będącego racją celowości przyrody – argumentuje M.A. Krąpiec – odkrywa dopiero analiza metafizyczna w filozofii pierwszej, niemniej jednak zasada celowości stawia nas w obecności myśli, od której, jako racji, zależy rzeczywistość porządku, realizm celowości” [II, s. 187; por. II, s. 188; zob. VII, s. 382]. Naturalnie, kontekst ten komunikuje tę uwagę, że jedynie Absolut jest Bytem (w sobie) samozrozumiałym, gdyż z konieczności swej natury

posiada rację bytowania w sobie samym. Cała natomiast struktura bytów przygodnych, jako że nie ma racji istnienia w sobie, z konieczności odwołuje się do osobowej Przyczyny transcendentnej, a zatem Racji tłumaczącej jej inteligibilność, jak i samą ontyczną harmonię. Nie jest bowiem możliwe racjonalne ujęcie inteligibilności świata poza obszarem jego koniecznego zrelacjonowania wobec Intelaktu Boga. Byt niekonieczny, z natury swojej inteligibilny, odnosi się – i to koniecznościowo – do Intelaktu [por. Krąpiec XIV, s. 212; IX, s. 243].

Rozdział szósty

Praxis – świat w odświeżeniu dobra

Analiza rzeczywistości pod kątem wyłuskiwania właściwości transcendentalnych każdego składającego się na nią bytu dostarcza tej jej charakterystyki, iż na kanwie obowiązywalności pierwszych zasad bytu, jak i poznania oraz bazując na treści tzw. transcendentaliów bytowych (absolutnych), pojawia się także płaszczyzna transcendentaliów relacyjnych. Pierwszym z nich jest prawda w sensie ontycznym, która komunikuje przede wszystkim fakt (naturalnej) inteligibilności bytu. Każda bowiem rzecz jako zrelacjonowana wobec intelektu bytu osobowego jest zamienna z prawdą rozumianą transcendentally. Przywołana tutaj „czytelność” świata wiąże się z drugim transcendentally relacyjnym, jakim jest dobro, które – jako transcendentally relacyjnie – „ustawia” poniekąd byt w perspektywie działania woli poznającego rzeczywistość podmiotu [zob. Dec 2011, s. 119-121; Tupikowski 2010c, s. 625nn].

Już z poprzedniej porcji metafizycznych wyjaśnień wynika, że natura podmiotu poznającego, a konkretnie – natura ludzkiego intelektu nosi tę naturalną cechę, iż jest on receptywny. Znaczy to, że posiada zdolność i percepcji, i wtórnie analizy wszelkich treści, które lokują się w polu jego działania. Warto od razu dodać, iż właściwie to sama struktura kosmosu – struktura inteligibilna, poniekąd „prowokuje” do intelektualnej, poznawczej aktywności, czyli do owej jej (poznawczej) percepcji [zob. Zachariasz 2001, s. 45nn; Tenże 1999, s. 136nn]¹. Jako w sobie pytajna, jako wieloaspektowo sproblematyzowana „ustawia się” niejako w polu rozumiejąco jej „czytania”. Sprawia to – przypomnijmy – sama natura bytu, który będąc zawsze czymś, tj. konkretną, zdeterminowaną w sobie treścią – zawsze jako istniejącą, narzuca się poniekąd ludzkim aktom poznawczym. Oczywiście, owa natura bytu nie jest poznawalna w pełni. Jako bowiem wielopłaszczyznowo problemowa, jest w sobie złożona i w związku z tym, stawia naturalny, poznawczy „opór” [por. Krąpiec VII, s. 440; zob. Jaroszyński 2002a, s. 101. 106-107].

¹ A.L. Zachariasz mówi, iż sama kultura jako taka to po prostu „struktura dóbr ze względu na wartości” [2001, s. 45].

Kontekst odkrycia oraz uzasadnienia takiej właśnie struktury rzeczywistości tym samym przekonuje, iż cały kosmos jako realnie istniejący, odsłania tę jego, jakby dodatkową cechę, którą stanowi jego całkowicie naturalne działanie. Byt istnieje i jako istniejący realizuje swoją analogiczną co do treści istotę i jest przez to samo odczytywany jako działający. Działanie bowiem bytu jest czymś rzeczywistym. Wynika stąd, że musi w tym kontekście istnieć jakiś przedmiotowy, realny czynnik, który owo działanie (jako działanie właśnie) w ogóle sprawia i tym samym je konkretyzuje, to jest określa jego ontyczne „ramy”, czyli powoduje, iż działanie to faktycznie ma miejsce i – jako realne – przybiera konkretny kształt swego (ontycznego) zdeterminowania. Czynnikiem ten stanowi zatem dostateczną rację wszelkiego działania. Jest jego przedmiotowym „nośnikiem”, co oznacza, iż ostatecznie jest po prostu celem. Dlatego też pojawia się tutaj konstatacja, że cel (jako taki) określa daną rzecz. Jest on racją (za)istnienia działania, który dzięki temu staje się realnym bytem. Cel jest więc racją istnienia działania, które odsłania się tu jako dobro, czyli *de facto* motyw-kres, w kierunku którego samo to działanie w rzeczywisty sposób dąży [zob. Ziemiński 2009, s. 560²]. Tak więc, także sam działający byt poprzez swoje działanie „demonstruje” celowość, co dzieje się przez fakt realnego istnienia swojego, ściśle określonego działania. To ostatnie jest zawsze odniesione wobec jakiegoś (konkretnego) przedmiotu, poza którym samo owo działanie byłoby całkowicie nieczytelne. Nie istnieje bowiem żadne realne działanie, które mogłoby być w jakiś sposób przedmiotowo nieokreślone [por. Krąpiec II, s. 178; Kowalczyk 1997, s. 211-212. 214nn].

Metafizyczna perspektywa odsłaniania się bytu w kontekście jego działania komunikuje ten „moment” wyjaśnień, iż sam przedmiot działania, tj. działania rozumianego jako cel, czyli w istocie cel-dobro, jest zasadniczą racją samego owego działania. Należy w związku z tym podkreślić to, że ów motyw jest samą ontyczną racją, w obrębie obowiązywalności której jakieś rzeczywiste działanie w ogóle się pojawia. Chodzi więc o jego realną aktualizację. Znaczy to, że sam fakt działania (jako takiego) poza „kontekstem” dobra-motywu, będącego czynnikiem umożliwiającym owo działanie, nie posiada żadnej racji bytu. Jest po prostu niezrozumiałe. Oznacza to także dodatkowo, iż w izolacji od działania, nie można by w ogóle odkryć przyczyny celowej, zwłaszcza w jej funkcji najbardziej doniosłej, ponieważ cel-dobro tylko o tyle jest (może być) przyczyną, o ile faktycznie urealnia (aktualizuje) pewne określone działanie. Tak zatem, cały układ opierający się na racjonalności świata, czyli jego ontycznej zrozumiałości tego działania, które stanowi przyczynowanie sprawcze, dokonuje się w obszarze racji celu (celu jako takiego). Cel bowiem sam – odnotujmy to raz jeszcze – jest zawsze uzasad-

² „Największym dobrem – pisze w związku z tym I. Ziemiński – okazuje się zachowanie bytu, największym zaś złem – unicestwienie go” (tamże). Problematykę tę w perspektywie historycznej ukazuje Z. Nerczuk 2002 (zwłaszcza w paragrafach pt. *Dobro jako cel* – s. 114-128 i *Sztuka a dobro* – s. 139-149).

nieniem jakiegokolwiek działania. W nim zaś, jako właśnie (w sensie ścisłym) działaniu celowym, „rozgrywa się” to fundamentalne ukierunkowanie, które sprawia, iż byty w zgodzie ze swoją naturą orientują się na zrealizowanie wszystkiego tego, co w polu ich istoty jest optymalne. Pokazuje to więc bardzo dobrze naturalną funkcjonalność całej rzeczywistości, ale w szczególny sposób sygnalizuje to ten typ sprawstwa, które jest działaniem bytów osobowych, czyli podmiotów działania (S. Kowalczyk powie w związku z tym, że sama „kultura jest działaniem, tj. aktualizacją możliwości zawartych w naturze człowieka” – 2005, s. 90). W tym wypadku każde działanie jest działaniem, a zatem osobowym spełnianiem się, które każdorazowo jest determinowane poprzez pewien konkretny (realny i adekwatny) przedmiot, który jest podłożem owego „przyciągania”, czyli jakiś byt-dobro. Naturalnie, to sam cel zawsze uzasadnia, poniekąd eksponuje (swoją) przyczynę sprawczą, nigdy zaś przeciwnie, ponieważ samej przyczyny sprawczej nie można by zrozumieć bez kontekstu celu [por. Krąpiec II, s. 179]. Dlatego też uwypuklając twórczą funkcję aktów miłości K. Wojtyła zauważa, iż osoba jako działający podmiot ma świadomość ontycznej i osobowej głębi swoich aktów – „spełniając czyn, spełniam w nim siebie, o ile tenże czyn jest *dobry*, tzn. zgodny z sumieniem [...]”. Przez taki czyn ja sam *staję się* dobrym i *jestem dobry*” [1976, s. 19].

1. Racja dynamizmu świata

Kontekst tych wstępnych ustaleń pozwala na ogólną konstatację, że dobro bytu, tj. dobro w aspekcie podstawowym jest racją – konieczną racją jakiegokolwiek ontycznego dynamizmu. Jest więc fundamentem działania i to działania-sprawstwa wszelkiego rodzaju. Dynamizm zatem, czyli w istocie działanie wszystkich bytów powodowane rzeczywistym dobrem, stanowi zawsze działanie o charakterze celowym [por. Zachariasz 2011, s. 288]. Dzieje się tak, gdyż każdy typ działania jest działaniem przedmiotowym, czy mówiąc bardziej precyzyjnie – działaniem uprzedmiotowionym, ponieważ dokonującym się zawsze ze względu na cel, czyli (ontyczne) dobro. I znowu, wypada tutaj dookreślić specyfikę owych działań, ponieważ – naturalnie – uwagi te odnoszą się do wszystkich typów bytów, a więc tych poznających, ale również tych – nieobdarzonych (naturalną – na ich ontyczną „miarę”) zdolnością poznania. I jak stąd wynika, celowość jako taka dokonuje się w każdym bycie; i to w każdym bycie-dobru w odmienny sposób, lecz zawsze w pewnych naturalnych proporcjach, a zatem na sposób analogiczny. Dzieje się tak tym bardziej, kiedy bierze się pod uwagę fakt, iż przeciw i samo działanie (jako działanie) jest w istocie stanem bytowym niesamodzielnym. Oznacza to, że jest poniekąd czymś w rodzaju „pochodnej” takiego bytu, który w realizacji swojej bytowości istnieje samodzielnie. Dlatego też taki byt, działając, czyli sprawiając ukierunkowanie-inklinację, odsłania się tutaj w roli przyczyny – właśnie przyczyny sprawczej [por. Krąpiec XXII, s. 40nn; zob. Ziemiański 2011b, s. 26nn]. „Emana-

cja energii jest konsekwencją bytowego bogactwa formy substancjalnej i zawartych w niej możliwości. Ten byt, który powoduje powstanie formy substancjalnej, jest pośrednio sprawcą wszelkich działań charakterystycznych dla określonego typu substancji” [Kowalczyk 1997, s. 210].

Kontekst zasygnalizowanych dotąd transcendentálních odsłón rzeczywistości w perspektywie działania bytu osobowego w aspekcie teoretycznym (prawda), jak i praktycznym (dobro) pozwala wyartykułować fakt swoistej ontycznej spójności, swego rodzaju odpowiedniości, jaka zachodzi między inteligibilnym oraz amabilnym układem świata. Oznacza to konsekwentnie, iż analizowany tutaj byt jako dobro jest w istocie czymś w rodzaju konsekwencji prawdy, ponieważ jeśli wszystkie byty są w swej naturze dorzeczne i jednocześnie jako istniejące realnie – przygodne, to tym samym są one pochodne i to w dwojakim znaczeniu, bo i od intelektu, i – jakby wtórnie – od działania woli [por. Dec 2011, s. 120-121; Krąpiec VII, s. 103].

Stąd wynika, że naturalna afirmacja przyporządkowania, a więc zrelacjonowania bytu do pożądanego go woli podmiotu (najpierw poznającego), pozwala na samo wyodrębnienie, jak i wyeksplikowanie dobra jako „czegoś”, co jest wyrażeniem odniesienia bytu względem ruchu woli, czyli pożądanego-chcienia. Dlatego też ma tutaj miejsce zasadnicza współmierność, czyli odpowiedniość samych (różnych) ujęć bytu i przy tym, pokierowana naturą rzeczy, będąca czymś nieprzypadkowym, kolejność jego – ontycznych i epistemicznych – uwyraźnień³. A zatem relacja wobec przywołanego tu układu pożądanego jest koniecznym i naturalnym zarazem rezultatem przyporządkowania bytu-rzeczy intelektowi poznającego podmiotu. Tak więc samo naturalne powiązanie istniejącego realnie bytu z zanurzonym poznawczo w świat intelektem ukazuje się tu jako całkowicie fundamentalne w stosunku do wiązania rzeczy z działaniem woli, a więc aktem pożądanego. Stąd też, uwyraźniając poznawczo dobro jako byt, należy położyć akcent na fakt tego specyficznego ujęcia, jakim jest ujęcie ściśle metafizyczne, a zatem rozumienie go i wyjaśnianie jako bytu, który jest właściwym (naturalnym) przedmiotem ruchu woli, czyli pożądanego. Dlatego też, na płaszczyźnie (ściśle) metafizycznego wyjaśniania rzeczywistości kwestią najbardziej istotną wydaje się być rozumienie rzeczy-bytu jako dobra. Ono jest bowiem ogólnobytową, a zatem transcendentálną cechą bytu, która to właściwość „sprawia”, że w istocie byt jest dobrem nie z uwagi na to, iż go podmiot („najpierw” poznający) pożąda, a więc *de facto* kocha, ale z tego powodu, że go pożąda-kocha, ponieważ on sam (w sobie) jest po prostu dobrem. Przywołana tutaj naturalna odpowiedniość obydwu porządków, a więc i prawdy, i dobra na tej właśnie płaszczyźnie wyjaśnień znajduje swoje racjonalne – ponieważ w pełni inteligibilne, jak i odpowiadające mu, a zatem – proporcjonalnie – amabilne dopełnienie. Wszelkie bowiem zespoły działań

³ Podkreśla tutaj S. Kowalczyk, iż sama „rzecz nie dlatego jest dobra, że jest pożądana, ale dlatego pożąda się jej, ponieważ jest dobra” [1997, s. 127-128].

są zawsze albo „emanacją” intelektu, albo też wynikiem jego (za)działania, co dokonuje się w aspekcie pośrednim, tzn. w sytuacji, o ile w istocie są, bądź mogą być ukierunkowane przez rozum. Wynika stąd, iż w sytuacji izolacji od intelektu nie można mówić o sprawstwie specyficznie osobowym [por. Dec 2011, s. 128-129; Krąpiec XII, s. 42; VII, s. 145; XXII, s. 37-38]⁴.

Z ustaleń tych wypływa wstępny wniosek, że układające się w uporządkowane *compositum* całej rzeczywistości bytu, w swej osnowie ontycznej jawią się jako dynamiczne, a więc kierowane ciągle jakimś rozumnym, naturalnym pożądaniami. Oznacza to, iż każda rzecz jest w swojej istocie konstytuowana przez pewien od wewnątrz ją kształtujący czynnik, czyli bytową formę. Dlatego też swoistą konsekwencją każdej takiej formy jest pewna naturalna dążność w kierunku przedmiotu działania, który jest – w jakiejś przynajmniej mierze – współmierny wobec działania bytu. Dążność ta, owa naturalna inklinacja jest w zasadzie egzemplifikacją czegoś w rodzaju kosmicznej miłości-pożądania bytu. Prowadzi to do wniosku, że najgłębszą naturą każdego bez wyjątku bytu jest właśnie działanie, co oznacza, że byt zarówno istnieje, jak i jest tym, czym (realnie) jest – realizuje swoją niepowtarzalną naturę jako działający. To jest jego naturalna – wspomniana wcześniej – funkcjonalność (operatywność). Płaszczyzna ta jest odśloną porządku doskonalenia się bytu, jego swoistego ontycznego „wzrostu”, to znaczy prezentacji całej jego (wewnętrznej – co do struktury) aktywności. Jej konieczną bazą, poniekąd „warunkiem” jest jednak zawsze akt istnienia, który w każdym wypadku sprawia, że jakaś (zrazu) dowolna istota bytu staje się tym, czym rzeczywiście jest. Ujawnia to sam sposób działania przywołanej wcześniej, każdej ontycznej formy, a więc elementu, który „odpowiada” za harmonijne, to znaczy pokierowane dobrem, organizowanie materii. Ta ostatnia w tej perspektywie, czyli w układzie dobra-bytu, jest zawsze do formy współmierna. Zasygnalizowany tu moment współgry pomiędzy materią i formą pokazuje poniekąd ontyczną strukturę pożądania – zawsze proporcjonalnej – doskonałości, która w stosunku do każdego konkretnego bytu jest proporcjonalna właśnie, a więc współmierna [por. Krąpiec VII, s. 145].

2. Inklinacja podstawowa – inklinacja ku dobru

Wiążąc samo ujęcie dobra jako istotnego (obok prawdy) aspektu bytu należy stwierdzić, iż każdy cel działania rozumiany jako (ostateczny) przedmiot inklinacji w kierunku pożądania jest dobrem. Dobro bowiem jako dobro, a więc dobro konkretne – jako konkretne nigdy nie jest ono czymś abstrakcyjnym – posiada tę właściwość, iż skierowuje ku sobie ruch pożądania, które ujawnia się w działaniu.

⁴ „Osoba ludzka – mówi S. Kowalczyk – jako rozumny i wolny podmiot, jest podmiotem i przyczyną sprawczą wszelkich działań” [1997, s. 175].

I przez to samo staje się ono niejako ontyczną „pierwszą miłością”, która wybija pożądanecze władze do (za)działania. Dzięki nim następuje realizacja, czyli osiągnięcie dobra, które w swoisty sposób staje się przyswojone [por. Krąpiec XVIII, s. 194; VII, s. 146; zob. Dec 2011, s. 128-130]. Każdy bowiem przedmiot działania stanowi ten czynnik, który każdemu konkretnemu sprawstwu zapewnia i ściśle określoną treść, i precyzyjne zdeterminowanie, czyli naturalne ukierunkowanie. To ostatnie odsłania swoją strukturę dzięki skorelowaniu z przedmiotem, który stanowi kres owego zrelacjonowania. Tak zatem, pierwszym motywem każdego typu działania, chociaż poznawanym nie do końca w sposób jasny, jest dobro. To właśnie poznawane przez człowieka konkretne dobro jako poznane w mniejszym, bądź większym stopniu jest tym czynnikiem, który swoim układem i nośnością treści (wnętrza) wzbudza pożądanie, a więc jest ową „pierwszą miłością”, która – ze swej natury – wytrąca podmiot ze stanu bierności [por. Krąpiec XVII, s. 205].

Należy w tym miejscu raz jeszcze odnotować to, iż cała ta struktura ruchu ku dobru jeszcze bardziej staje się czytelna i poniekąd oczywista w sytuacji działania bytów osobowych. W polu ich sprawstwa pojawia się jakby najbardziej pierwotny ruch „ku”, który to ruch jest (prostym) następstwem poznania konkretnego dobra jako takiego. Naturalnie, przede wszystkim dobra personalnego, ale nie tylko jego. Pokazuje to dodatkowo także i ten bytowy porządek, na płaszczyźnie którego widać, iż czym innym jest sam akt poznania (jako poznania) dobra, czym innym zaś działanie ukierunkowane na znajdujący się w polu poznania byt jako dobro, czyli w istocie – kres tegoż działania. Podkreśla to odmiennosć ujęć od strony samych konkretnych poznawczych form, ponieważ – 1) rozpatrując formę intelektualno-poznawczą, okazuje się, że jej efektem jest rozumne dobro, a więc miłość jako ukierunkowanie w stronę intelektualnej wizji dobra oraz 2) koncentrując się na formie zmysłowo-poznawczej, okazuje się, iż jej z kolei rezultatem jest dążenie, czyli – znowu – ruch ku dobru, ale teraz dobru czytalanemu na miarę poznania zmysłowego⁵. „Różnica między dobrem a celem – zauważa w tym kontekście M.A. Krąpiec – jest różnicą pomiędzy działaniem w jego *zaczątku* (*in actu primo*), a działaniem w jego faktycznym wykonywaniu i dążeniem do dobra jako zdeterminowanego kresu działania. Do natury celu w sensie ścisłym – dodaje tutaj – należy ukonstytuowanie (w bycie działającym) motywu działania, który to motyw jest zdolny wytrącić z bierności podmiot działający”. Następnie wyjaśnia, że samo „ukonstytuowanie motywu jako impulsu działania suponuje działanie poznawcze rozumu, ale jest odeń różne, jak różne są działania poznawcze i działania dążnościowe”. I wyprowadza stąd ostateczny wniosek, mówiąc, iż „celowość dotyczy właśnie skonstruowania w bycie działającym samego motywu-impulsu działania, gdyż tylko jego zaistnienie jest

⁵ P. Jaroszyński podkreśla, że „pierwsza miłość [bytu – JT] nie jest miłością pożądaneczą, zwierzęcą, tylko osobową. Jest to miłość do ujrzanego dobra – dobra w nim samym. Duchowa interioryzacja bytu ani nie pochłania, ani nie niszczy tego bytu” [2002a, s. 212].

tym czynnikiem, dla którego działanie raczej zaistniało niż nie zaistniało. Funkcje poznawcze natomiast są koniecznym warunkiem celowości” [Krapiec XXII, s. 42; por. tamże, s. 41 oraz XVIII, s. 64]⁶.

3. Dobro kosmosu w obliczu Dobra

Analiza przygodności kosmosu w aspekcie analizy prawdy wykazuje, iż byt-prawda ma charakter relatywny, to znaczy dla zrozumienia swojego realnego zaistnienia, jak również swojej ontycznej „zawartości”, czyli racjonalności, domaga się zrelacjonowania wobec Intelaktu, który wyjaśnia zarówno jego istnienie, jak i całą bytowość. Tak zatem relatywność prawdy bytu staje się czymś dorzecznym, a przez to racjonalnym w sytuacji odniesienia do jej Racji naczelnej, a więc do Intelaktu Absolutu. Analogicznie przedstawia się sprawa z przywołaną powyżej kwestią bytu rozumianego jako dobro, które z konieczności – właśnie analogicznie – odsłania swoje nieodzowne zrelacjonowanie wobec Boga, a zatem do istnienia oraz działania Pierwszej Przyczyny; w tym wypadku – naczelnej Przyczyny dobra, czyli w zasadzie wszelkiego bytu.

Kontekst poczynionych wyżej ustaleń pozwala na wyprowadzenie wniosku, iż dobro (byt-dobro) jest ontyczną „konsekwencją”. Oznacza to, że wszystko cokolwiek istnieje, jest w związku z tym bytowo dorzeczne. I chociaż w swoim bytowaniu absolutnie przygodne, to jednak odsłania się jako każdorazowo przyporządkowane – i to na sposób konieczności – zarówno do intelektu, jak i do woli. A zatem, analogicznie do wcześniejszych uwag dotyczących rozumienia prawdy rzeczywistości należy stwierdzić, że wszystkie byty jako istniejące realnie i dorzecznie są koniecznie pochodne od woli i z nią związane. Ta nowa zarysowująca się tutaj „właściwość” rzeczy jest ontycznym dobrem [por. Krapiec VII, s. 103].

Sygnalizowany już fakt ontycznego pluralizmu kosmosu suponuje wieloaspektowość i w ogóle wielość bytów. Warto tu jednak raz jeszcze podkreślić to, że wszystkie one – jako w istnieniu niekonieczne – nie mają racji istnienia w sobie. Dzieje się tak głównie z uwagi na to, iż realizowana, czyli w istocie aktualizowana przez akt istnienia ich (relatywna) treść, nie stanowi podstawy dla wyjaśnienia ich bytowości jako czegoś rzeczywistego, tym bardziej zaś – nie jest uzasadniającą podstawą realizowania ich natury, to znaczy zapodmiotowanego w samej (wewnętrznej) strukturze bytu działania, a więc *de facto* – realizowania celu-dobra. Wynika stąd konsekwentnie, iż maksymalistycznym, czyli w tym wypadku – ostatecznym uzasadnieniem całego tego stanu rzeczy jest konieczność odwołania się do Boga – Jego istnienia oraz natury. Jest On bowiem Bytem, który – przypomnijmy – istnieje *in se et per se*, a więc – jako taki – jest nacelną Racją dla (za)istnienia

⁶ S. Kowalczyk powie tutaj po prostu, że „istota celowości polega na umiłowaniu dobra, będącego celem” [1997, s. 219].

i (z)realizowania się wszelkich (możliwych) doskonałości, oczywiście (na czele) z samym dobrem bytu [zob. Kowalczyk 1997, s. 128-129].

Kluczowe zatem wydaje się tu absolutnie konieczne związanie całej rzeczywistości z Bogiem, czyli Istnieniem Czystym. Wszystko bowiem, co w sobie samym nie ma racji istnienia, a więc samo w sobie nie jest zrozumiałe, „ucieka się” do Przyczyny (za)istnienia, do Przyczyny wszelkiego dobra. Pokazuje to zatem, że i rzeczywista bytowość świata i wszystkie jego transcendentalne cechy jedyny dla swojego wyjaśnienia grunt odnajdują w swoistym związaniu ich układu ze stwórczą (z natury stwórczą) Wolą, czyli w istocie ze stwórczą Miłością Boga. Jak już była o tym mowa wcześniej, istnienie wszystkich bytów poza Absolutem jest istnieniem niekoniecznym, a więc i powód-motyw ich (za)istnienia nie „mieści się” w naturze ich samych. Tak zatem, jedyną racją, i to racją o charakterze ostatecznym, jest akt (osobowy) chcenia, czyli akt miłości Osoby Transcendentnej – Boga [zob. Zdybicka 2009a, s. 254; 2009b, s. 127nn]. Działania wszelkich bytów-dóbr w ich ontycznej strukturze zamiennych z samym dobrem są działaniami, czyli istotnie czymś w rodzaju „wytrącenia” z bierności, zawsze w kierunku aktualizacji, a więc realizacji dobra, które stanowi tu ów motyw powodowania, sprawiania miłości jako zupełnie naturalnego ruchu ku bytowości ich samych. Wspomniane tutaj działania uczestniczą ostatecznie w obszarze sprawstwa tej – jedynej w swoim rodzaju – „pociągającej siły”, którą jest Istnienie (Czyste) Dobra, które jest Dobrem *in se*. Pokazuje to całkowitą ontyczną wyjątkowość układu świata, ponieważ okazuje się, iż w tym bytowym splocie zachodzi działanie, a więc akt miłości samego Boga, który istniejąc przez Siebie, działa-stwarza – a zatem kocha wszystko by było-zaistniało, ale ma miejsce również działanie bytów przygodnych, w swoim istnieniu całkowicie zależnych i tym samym koniecznie ukierunkowanych (na mocy ich „kruchej” natury) na Miłość Transcendensu, a więc Dobra Czystego. „Każda miłość dobra – zauważa w związku z tym M.A. Krąpiec – jest wirtualnym dążeniem do Boga, jest miłością Boga *implicite*, albowiem wszystko jest dobrem na mocy Dobra Pierwszego” [XV, s. 72-73; por. XVIII, s. 24nn; w kontekście rozważań nt. śmierci człowieka – zob. Ziemiński 2010, s. 236-237]. Wynika stąd, iż cała rzeczywistość, jak i wszystkie jej składowe, istniejąc i będąc tym, czym są – relatywnie pojmowanym, ontycznym dobrem, noszą na sobie to fundamentalne „znanie”, jakim jest naturalna (ontyczna) miłość wobec Stwórcy. Tak więc, nie tylko sam układ bytów spersonalizowany, lecz także struktura wszelkich bytów pozbawionych poznania oraz woli charakteryzuje się swoistą „znakowością”, tj. komunikowaniem ich koniecznej, Transcendentnej Przyczyny [zob. Geulincx 2009, s. 76-77].

W świetle tych uwag można poczynić kolejne ważne spostrzeżenie, a mianowicie to, iż jeśli racją, a więc ontycznie rozumianym motywem zaistnienia bytu jako dobra jest absolutnie konieczne zrelacjonowanie do woli Boga, to tym samym jedynie ona – jako konieczna-dobra sama w sobie – stanowi rację wszelkiego dobra-bytu. Zarysowuje się tu więc swoista metafizyczna konsekwencja – sama

perspektywa (do)rozumienia bytu jako dobra okazuje się być możliwa jedynie na płaszczyźnie jego transcendentalności, to znaczy w tym istotnym aspekcie, jakim jest ujęcie jego (relatywnej) tożsamości z bytem, jak i samego odniesienia do wspomnianego tu „ruchu” miłości. Tak więc ontycznie pojęte dobro, to byt rzeczywiście istniejący, który by być bytem-dobrem, „musi” spełniać jeden fundamentalny warunek – „musi” być pożądanym, czyli (przez miłość) chciany – w pierwszej jakby odsłonie do tego, by w ogóle (za)istniał oraz – jako ontyczny fakt – stanowił przedmiot, a więc i motyw owego pożądania, czyli ontycznej miłości względem innych bytów. Dotyczy to całego *spectrum* bytów przygodnych, ale ostatecznie, tj. w wyjaśnianiu o charakterze maksymalistycznym, byt jako dobro jest realizacją tego specyficznego „ruchu”, tego ontycznego chcenia, jakim jest miłość woli Osoby Boga. Okazuje się wszak, iż wszystkie byty niekonieczne, rozumiane tu jako dobra poniekąd „wtórne”, są przyporządkowane i to koniecznie wobec Absolutu jako Dobra Pierwszego, który jest krańcowym celem każdego typu bytowego ukierunkowania. W związku z tym należy skonstatować, iż w zasadzie każdy typ naturalnej miłości stanowi egzemplifikację nieświadomionej miłości samego Boga jako Dobra Pierwszego. Jest to tym samym wyraz wewnętrznej celowości całej natury [por. Krąpiec II, s. 185; XVII, s. 79; VII, s. 444].

Przywołana tutaj problematyka wiąże się także z kwestią wieloaspektowości pragnienia szczęścia jako tego typu spełnienia-realizacji, która jest naturalnym „ruchem” każdej ludzkiej osoby. Pragnienie to stanowi osobowy – psychologiczny przejaw koniecznego zrelacjonowania ludzkiej woli wobec dobra-bytu, który ujawnia się tu jako przedmiot formalny, a zatem przedmiot, który wszelkie akty woli determinuje do działania, to znaczy wytrąca ze stanu osobowo-przedmiotowej bierności. Tym samym oznacza to, iż wola (jej akt) jeśli czegokolwiek pożąda, pożąda zawsze w aspekcie (przedmiotowego właśnie) dobra⁷. Tak więc naturalne pragnienie szczęścia, będąc symptomem (z)determinowania woli poprzez dobro, rzeczywiście jest nieświadomionym, ale zmierzającym do bycia uprzedmiotowionym pragnieniem Dobra-Istnienia Czystego, a więc Dobra jako Dobra, czyli w istocie Absolutnego Celu wszelkich działań kosmosu⁸. A zatem, sam fakt istnienia mnogości rzeczy jest uzewnętrznieniem naturalnej, ontycznej „miłości kosmicznej” w istocie jednego „ruchu” – jednego, gdyż jest to „ruch” Czystego Intelaktu i Czystej Woli. „Byty dorzeczne i istniejące są zatem związane z wolą, z pożądaniem. I tę właściwość bytów – konkluduje Autor *Realizmu ludzkiego poznania* – nazywamy *dobrem*” [Krąpiec IV, s. 69; por. XVIII, s. 65nn; zob. szerzej: Dec 2011, s. 231nn].

Wszystko to pokazuje, iż naturalne ukierunkowanie na dobro, czyli cel (działania) jest po prostu pierwszym aktem naturalnej, kosmicznej miłości. Wynika stąd,

⁷ Zob. ustalenia K. Ajdukiewicza na temat „aktów woli”: 2006 I, s. 355nn.

⁸ „Człowiek jest podobny do Boga – podkreśla S. Kowalczyk [2005] – poprzez fakt twórczego działania, w tym również tworzenia szeroko rozumianej kultury” (s. 91).

iz każde *de facto* dążenie ku ściśle zdeterminowanemu dobru, a więc kresowi działania, stanowi równocześnie naturalne dążenie do ontycznej miłości. A zatem, jest to istotnie pierwszoplanowy ruch, ponieważ wytrąca on jakiś, jakby zastany, układ pożądawczych dynamizmów; jest wspomnianą tutaj „pierwszą miłością”, gdyż z natury swej skłania ku dobru, a więc ku celowi. Ta pierwotna miłość ukazuje się w tym kontekście jako racja-powód (za)istnienia działania, czyli ukierunkowania w stronę dobra [por. Dec 2011, s. 143]. Ono zawsze, jako takie, jest motywem wytracającym z bierności⁹. Jako odpoznane i tym samym uczynione konkretnym i rzeczywistym motywem działania, stanowi konkretny, określony przedmiot tego „ruchu”, który ze swej natury jest miłością ukierunkowaną na osiągnięcie tegoż dobra. Dlatego też przywołana tu dążność-miłość ku realnemu dobru jest też siłą, która unifikuje sam kochający podmiot (działania), jak i to konkretne – ściśle określone, a przez to chciane dobro. Wypływa stąd wniosek, że dobro jest w istocie bytem i to zawsze, o ile tylko ten ostatni może się stać kresem-celem dążenia do jego ontycznej „zawartości”. W związku z tym, każde dobro, a więc dobro (już) poznane, może się stać motywem dążenia. A zatem każdy konkretny byt może wzbudzać ontyczne pożądanie już z tego samego tytułu, iż jest (sam w sobie) dobry oraz z tej racji, że jest (w sobie) dobry, posiada nieustanną możliwość stawania się kresem-celem dążenia biorącego „początek” w rzeczywistym pożądaniu, czyli miłości. Zarysowana tu, swoista prawidłowość dotyczy wszystkich rodzajów bytu, ale naturalnie najbardziej czytelna jest w sytuacji działań osobowych [por. Krąpiec XVII, s. 76nn; XXI, s. 33].

Przedstawiana tutaj problematyka wiązania rzeczywistości z dobrem posiada – jak już to było sygnalizowane – swoje odniesienia do kwestii jej charakterystyki w świetle ontycznej prawdy, a więc koniecznego zrelacjonowania wszystkiego, co istnieje, a zatem jest bytem, czyli jednocześnie bytem-prawdą, jak i bytem-dobrem do intelektu. W związku z tym, to naturalne przyporządkowanie do intelektu odsłania także absolutną konieczność całkowitej pochodności tychże bytów od intelektu. Sprawia on, że rzeczy w ogóle realnie istnieją, jak również to, że w swoim wewnętrznym układzie są one ontycznie czytelne, a więc inteligibilne. Wspomniana powyżej dwukierunkowość wyrażająca się zarówno w ruchu intelektu, jak i w ruchu woli, prowadzi do wniosku, iż wszelka pochodność bytów od intelektu jest zawsze „uwikłana” w tę dążność, która w istocie jest rozumnym pożądaniem. Zachodzi tutaj swoista odpowiedniość ontycznego zrelacjonowania rzeczy wobec osobowego oddziaływania – jeśli bowiem faktycznie istniejące na sposób niekonieczny byty istnieją w swej (wewnętrznej) strukturze jako całkowicie pochodne od Boga jako Intelaktu Czystego, a zatem – są w swej strukturze inteligibilne, to analogicznie – są one (jako takie właśnie) pożądane, tj. stanowią przedmiot ru-

⁹ Wiążąc te sprawy z samą ludzką naturą w kontekście kulturowego spełniania się człowieka, S. Kowalczyk zauważa, iż „człowiek jest sprawcą kultury jako zespołu zróżnicowanych jakościowo wartości, on je dostrzega, ocenia, wybiera i realizuje. Kultura jest obiektywizacją ducha ludzkiego, aktualizacją twórczych idei człowieka i decyzji woli” (2005, s. 91).

chu-pożądania tego właśnie doskonałego Intelaktu. Faktem niezaprzeczalnym jest bowiem to, iż wszystkie one realnie istnieją, co oznacza, że istnieją i są tym, czym są, wyłącznie ze uwagi na działanie woli Boga, który chce, by wszystkie te byty, jako przygodne (za)istniały, a poprzez to działały, to znaczy realizowały swoją naturę. Wynika stąd konsekwentnie, iż jeśli cała struktura bytów, jako pochodna od Intelaktu Boga, jest inteligibilna, to tym samym jest ona także amabilna, ponieważ jest chciana przez Wolę Boga, chciana ku (za)istnieniu [por. Krąpiec VII, s. 145nn].

Charakterystyka ta – odnotujmy to jeszcze raz – odnosi się do całej struktury bytów, a więc do bytów cieszących się poznaniem, lecz również odnosi się do tzw. bytów naturalnych, to jest takich, które nie istnieją na mocy swojej własnej struktury. Celowość bowiem każdego poszczególnego bytu, jak również celowość całego kosmosu, stanowi powszechną cechę wszystkiego, cokolwiek istnieje. Dzieje się tak, ponieważ, gdyby byty nie były chciane do zaistnienia, nie mogłyby faktycznie zaistnieć i w związku z tym – nie mogłyby być „naznaczone” celem, który (jako taki) określa zawsze naturę ich ontycznego dobra [zob. Maryniarczyk 1999, s. 133]. A przecież wszystkie one, w celu swojego zaistnienia oraz bycia tym, czym istotnie są, muszą być chciane-kochane przez Boga. Tym samym, ich naturalną charakterystyką jest – uświadomiony, bądź też nie – ruch miłości wobec Jego istnienia i działania. Bóg zatem, w związku z tym, że wyposaża każdy niekonieczny byt w całe ontyczne bogactwo stanowiące o jego inteligibilności i jednocześnie chcąc, aby ów byt sam w swojej bytowości zaistniał, czyni go rzeczą godną miłości. Sprawia przez to, iż staje się on motywem każdego rodzaju działania, jak również całego ontycznego dynamizmu rzeczywistości. Oznacza to, że dobro ontyczne, a więc w istocie byt jako dobro, jest naturalnym obszarem, który komunikuje konieczną, a także transcendentalną relację wobec (stworczego) działania woli Boga. Byt-dobro jest rezultatem działania Bytu-Dobra ze swej natury. Prowadzi to do wniosku, iż sam byt jako niekonieczny w swej naturze, jest w stanie wzbudzać rzeczony wcześniej „ruch” naturalnej miłości ku sobie samemu wobec innych – także przygodnych – bytów. Jest to – powtórzmy – naturalny, ontyczny symptom, za wyjątkiem bytów osobowych – nieświadomym wprawdzie, ale jednak – ruchu miłości wobec Boga jako absolutnego Źródła (samego) istnienia, jak i wszelkich (możliwych) aspektów dobra. To ostatnie zawsze pozostaje główną racją wszelkich postaci bytowego dynamizmu [por. Krąpiec XXII, s. 39. 133], natomiast sam Bóg ujawnia się tu nie tylko jako „idea”, czy „statyczna forma”, ale jako „Akt absolutnie dynamiczny jako Istnienie” [Góźdz 2011, s. 28. 29].

Kontekst tych uwag odnoszących się do istnienia oraz działania wszelkich rodzajów bytów składających się na kształt świata prowadzi do jeszcze jednej, ale szczególnie doniosłej uwagi, a dotyczącej specyfiki działania osoby ludzkiej. Okazuje się bowiem, że fundamentalnym uzasadnieniem osobowych decyzji podmiotu działań, czyli – w tym wypadku – człowieka, jest osoba druga; ostatecznie natomiast – „Ty” Osobowego Boga. Powodem takiego stanu rzeczy jest to, iż pierwotna afirmacja dobra, dobra-bytu, zawsze jest afirmacją, potwierdzeniem dobra konkret-

nego. I jeśli to ostatnie poddawane jest analizie jako wartość sama w sobie (wartość naturalna), a również jako wartość dla siebie, ujawnia swoje przyporządkowanie do bytu osobowego, który – jak już podkreślono to wcześniej (zawsze jest to jakaś wartość wsobna), jest tym samym podmiotem w sobie i dla siebie. W związku z powyższym, wyłącznie w horyzoncie bytu-osoby każde realne, konkretne dobro (dobro-byt) ujawnia się oraz realizuje się jako cel. Wynika stąd konsekwentnie, że i samo rozumienie osoby jako osoby specjalnie „nie wykracza” poza dobro, jak też i z drugiej jakby strony – samo dobro jako dobro-cel nie wyczerpuje się jedynie w osobie jako osobie [por. Zachariasz 2001, s. 45nn; Krąpiec XVIII, s. 109. 214].

Maksymalizm ujęć metafizycznych komunikuje tutaj także to, iż w perspektywie ostatecznej Celem Najwyższym – ponieważ Dobrem Najwyższym, jest Osoba Boga, Pełnia wszelkich doskonałości. Absolutne, Osobowe „TY” Boga jest podstawą wszelkiego istnienia i w efekcie – także wszelkiego (naturalnego i kulturowego) działania. Absolut jest więc Dobrem, względem którego wszelkie istniejące byty, a w sposób szczególnie wszystkie byty osobowe, okazują swoją totalną „uległość”. Tym samym realizują one swoją naturalną potrzebę ontycznego dopełnienia. Można tutaj mówić wręcz o swoistej sytuacji będącej „możliwością uległości”. Możliwość taka jest poniekąd drugim, ale i jednocześnie ostatecznym „dnem”, który lepiej pozwala zrozumieć samą naturę ich bytowego dynamizmu. Wystarczy dodać, że ta natura jest i spełnieniem, i egzemplifikacją niekoniecznego sposobu bytowania. Jest ono całkowicie pochodne od Boga jako Pierwszego Źródła – istnienia i zawsze analogicznie rozumianego dobra. Przywołana tu „możliwość uległości”, realizując się w obszarze bytów o naturze rozumnej, odsłania się w naturalnym pragnieniu dobra-szczęścia. Jest ono rozumiane jako wpływająca ze – w zupełności spotentjalizowanego – charakteru ich istnienia. Byty te odnoszą się do Dobra Transcendentnego, które (samo w sobie) jest ostatecznym Kresem wszelkiego rodzaju działania i wszelkich form dynamizmu stworzenia [por. Krąpiec XVIII, s. 32nn, VII, s. 280].

Analizowany tutaj ontyczny fakt zrelacjonowania bytu wobec intelektu komunikuje pojawienie się relacji, której treścią jest odkrycie zupełnie nowego wymiaru świata, a mianowicie aspektu jego ontycznego powiązania z wolą jakiegoś (działającego) podmiotu. Zatem relacja do pożądanego jest koniecznym następstwem samej bytowej pochodności, a więc i związania, i przyporządkowania bytu wobec intelektu [por. Krąpiec VII, s. 145]. Konsekwentnie stąd wynika, że Absolut, to znaczy Jego Wola-Miłość jako pierwsza i konieczna przyczyna (za)istnienia wszystkiego, co realnie istnieje, jest uniesprzecznieniem układu całego kosmosu, a także jest bazą orzekania o całym jego ontycznym bogactwie, a więc orzekania o wszystkich (możliwych) jego doskonałościowych kwalifikacjach. Spostrzeżenie to przekonuje, iż Bóg posiada nieograniczone niczym działanie, które to działanie w swoim „wnętrzu” jest stwarzaniem. Stąd też sama pochodność wszelkich (niekoniecznych) bytów świadczy o tym, iż są one następstwem (działania) Jego wolnej woli. Dlatego też sama inklinacja w kierunku dobra zyskuje miano miłości, co powoduje, iż

wszystkie rzeczy, zarówno w swoim rzeczywistym istnieniu, jak również na kanwie realizowanych przez siebie doskonałości są prostym skutkiem Jego Woli, czyli Miłości. Jest to czytelne bardziej jeszcze wtedy, kiedy bierze się pod namysł fakt, że owo Najwyższe, a więc absolutnie obiektywne Dobro jest równocześnie Bogiem, a zatem Bytem Najwyższym, jego Pełnią. Tak więc racjonalność bytów w swym istnieniu niekoniecznych jest efektem ich przyporządkowania do Boskiego Intelktu, samo zaś ich istnienie, a zatem pochodność jest skutkiem sprawstwa Jego Woli. Mechanizm ów ukazuje również naturalna relacja środków (jako środków) wobec celu, gdzie celem koniecznym i zarazem ostatecznym wszystkiego, cokolwiek (i jakkolwiek) istnieje, jest Bóg – Dobro Osobowe, które jest Dobrem samym w sobie oraz przez siebie [por. Krąpiec VII, s. 146; XXII, s. 222; X, s. 169; XV, s. 157].

Poczynione tutaj wyjaśnienia prowadzą do wniosku, iż pochodność od Boga, czego pierwszym i zasadniczym „wyrazem” jest realne istnienie (ono samo nie jest nigdy pojęciwalne), jest wtórnością, pochodnością nie od Intelktu jako takiego, ale od Intelktu, o ile On chce, czyli w istocie od woli Osobowego Bytu Doskonałego. Jeśli bowiem byt jest niekonieczny i tym samym pochodny, to oznacza, iż swoje realne (za)istnienie zyskuje wyłącznie dzięki Absolutowi, który właśnie (przez miłość) chce, aby taki (oto konkretny) byt faktycznie istniał. Dlatego też byt jako dobro i zarazem źródło wspomianej wcześniej pożądalności, jest i koniecznościowo, i jednocześnie transcendentalnie powiązany ontyczną relacją z Wolą Boga. Byt jest w związku z tym dobry, ponieważ jest „chciany-kochany” i to już jest (wystarczająca) racja, aby w ogóle rzeczywiście zaistniał. Tak więc w sam z natury analogiczny sposób bytowania (dobra) wpisuje się relacja transcendentna, to znaczy „układ” między bytem oraz wolą podmiotu, czyli bytu osobowego. Ostatecznie zaś – wolą Dobra Czystego w przypadku samego istnienia dobra, lub też wolą osoby ludzkiej w sytuacji pożądania, a więc ruchu miłości ludzkiej [por. Krąpiec XXII, s. 201; VII, s. 147].

Przytoczony wyżej kontekst działań bytów osobowych ma swoje źródło w specyfice działania Boga, które w istocie jest absolutną ekspresją miłości. Jest to miłość w stopniu absolutnym. Jest to przywoływany już wcześniej ruch miłości „pierwszego istnienia”. Ukazuje się on jednocześnie jako fundamentalne i pierwsze prawo, zasada funkcjonowania wszelkich bytów, bowiem wszystkie byty, a więc cokolwiek istnieje jako byt, istnieje zawsze jako wtórne, bezwzględnie pochodne, a zatem pochodne-wtórne i to w sensie kreacjonistycznym. Pochodność w sensie kreacjonistycznym – chociaż ewidentna na kanwie samej bytowości realnych bytów (które przecież istnieją faktycznie) – nie jest łatwa w obszarze poznawczych wyjaśnień, a to z powodu nieprzekraczalnych trudności w „pozytywnym” orzekaniu na temat natury działania Boga. Jego bowiem działanie, tak działanie Jego Intelktu, jak również Woli, w sensie ścisłym nie jest poznawalne. Wiadomo zaledwie tyle, iż sama prawda, jak i samo dobro suponują ten fundamentalny fakt, że cała struktura rzeczywistości jest przyporządkowana, i to koniecznie, do Boskiego Intelktu i Woli [por. Krąpiec X, s. 108; V, s. 310nn].

Rozdział siódmy

Poiesis – kosmos w perspektywie piękna

Czytanie rzeczywistości w odsłonie prawdy prowadzi do wniosku, iż cały, dany do metafizycznych wyjaśnień świat jest w swej ontycznej, pluralistycznej podstawie inteligibilny. Jako taki, jest polem działania człowieka, które polega na intelektualnym przyswajaniu jego treści. Analogicznie rzecz się ma z czytaniem kosmosu w aspekcie jego wewnętrznego dobra, zamiennego z samym bytem jako przedmiotem działania woli. Ten splot transcendentalnej charakterystyki świata, i na kanwie jego poznania (inteligibilności), i na kanwie ruchu woli (amabilności), czyli ontycznej miłości, domaga się poniekąd pewnego rodzaju dopełnienia. Jest nim płaszczyzna ontycznego piękna, które pozwala rozumieć – racjonalną i chcianą – w swoim układzie rzeczywistość na sposób integralny [zob. Jaroszyński 2002a, s. 201-202]¹. Oznacza to więc, iż metafizycznie interpretowane piękno staje się wyrazem tej palety wyjaśnień rzeczywistości, które stanowią racjonalne ujęcie swoistej syntezy, zarówno porządku transcendentalnie rozumianej prawdy, jak i dobra². „Tak jak przy poznaniu *rozumiemy pierwotnie*, czym jest prawda, a gdy nasze dążenie zostaje wypełnione – czym jest dobro – podkreśla E. Stein – tak samo rozumiemy, czym jest piękno, gdy ów *blask* porusza w nas duszę” [Stein 1995, s. 342; por. Kowalczyk 1997, s. 133; Tenże 2005, s. 144-145].

Świat integralnie wyjaśniany, integralnie – to znaczy w świetle jego ostatecznych i zarazem naczelných uniesprzeczeń, staje się polem poznawczo dostępnym, ponieważ jego racjonalny porządek jawi się jako możliwy do ujęcia przez ludzki rozum. Wynika stąd, że specyfika poznania metafizycznego, ujmując rzeczywistość w jej uporządkowanych, bo racjonalnych aspektach koniecznych oraz – jak już była o tym mowa wcześniej – również transcendentalnych, jest w istocie poznaniem prawdziwościowym. Ujmuje ono bowiem podstawowe, a zatem realne,

¹ Pragmatyczną koncepcję piękna w dyskusji z ujęciem klasycznym podejmuje L. Koczanowicz w swoim artykule *Piękno i poznanie*, [2004, s. 37-48].

² Różne interpretacje omawia A.B. Stępień – 1986, s. 39-46.

dorzeczne uzasadnienia, a wszystko to w kontekście pytań o przyczyny ostateczne. Tak zatem, prawdziwość stanowi wewnętrzny, a przez to i istotny cel metafizyki w sensie teoretycznym, ale również dotyczy poznania praktycznego, ponieważ idące za (zawsze jako „najpierw” poznany) konkretnym dobrem działanie, jest tym samym fundamentalnym i jednocześnie nastawionym maksymalistycznie podłożem wszystkich dalszych (jako wtórnych) ludzkich inklinacji [por. Krąpiec IV, s. 36nn; VII, s. 39]. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera także przywołana wcześniej integralność rozumienia świata w aspekcie prawdy, dobra oraz – w tym wypadku – ich „wypadkowej”, czyli piękna. Pojawia się tu bowiem płaszczyzna ontycznej obowiązywalności „zasady integracji”, a więc tego „czynnika”, który poniekąd skupia w sobie wszystkie (możliwe) wymiary realizowania ontycznych doskonałości [por. Maryniarczyk 1999, s. 152].

Kontekst analizy transcendentálnych aspektów kosmosu i wszystkich jego składowych odwołuje także do kilku metafizycznych ustaleń natury bardziej jeszcze fundamentalnej. Chodzi tu głównie o wskazanie na ontyczną niesprowadzalność do siebie egzystencjalnej oraz esencjalnej „strony” bytu. Rzeczywistość bowiem jest różnorodna, to znaczy wielorako złożona i w tej złożoności – wieloporządkowa. Jest ona po prostu strukturą pluralistyczną. Stąd też fundamentalną poznawczą operacją jest tu proces separacji, dzięki któremu wszelkie ujęcia bytu ukazują konieczność tego podstawowego rozróżnienia, jakim jest zróżnicowanie na istotę i istnienie. Ono z kolei jest, w sensie ścisłym, poznawczym uchwyceniem faktu bytowego pluralizmu, który stanowi bazę całej bytowej harmonii jako tej charakterystyki, która – zawsze analogicznie – określa kształt całej ontycznej struktury istniejącej (realnie) rzeczywistości [por. Krąpiec VII, s. 92; zob. Jaroszyński 2002a, s. 41nn. 47-48].

W tym kontekście pojawia się również spostrzeżenie, iż na gruncie wyjaśnień metafizyki, wszelkie poznawcze ujęcia świata dotyczą zawsze jego rysów koniecznych. Owe konieczne aspekty odsłaniają się jako powszechne, przez co uzyskują sens transcendentálny. W związku z tym, jako konieczne, nie są one w jakiś sposób limitowane³. Nie są ograniczane ani zespołami treści bytów, ani też jakimikolwiek ich klasami, bądź ontycznymi kategoriami. Odnoszą się one bowiem do rdzenia rzeczywistości, to znaczy do samej płaszczyzny egzystencjalnej, i to w różnorodnych jej aspektach i bytowych uwarunkowaniach. Tak więc stopniowo ujawniający się w tych analizach świat – jako czytelny, poznawalny – jest układem zrozumiałym. Jest on po prostu racjonalny. Stanowi to jednocześnie o tym, iż – jako racjonalny właśnie – jest w swych istotnych elementach definiowalny. Wspomniana wyżej, jakby stała „harmonia” kosmosu nie oznacza, iż z racji niej samej świat jest jakimś układem statycznym oraz izolowanym. W całości różnorodnych bytów ist-

³ W tym kontekście analiz P. Jaroszyński zauważa, że „bez metafizyki realistycznej, a więc takiej, której przedmiotem jest byt realnie istniejący, nie da się poprawnie zbudować ani teorii piękna, ani teorii sztuki” [2002a, s. 250].

nią bowiem pewne stałe obszary zmian. Istnieją też takie uporządkowane spłoty jego składowych, które nie ukazują się jako dowolne, ale właśnie konieczne. Stają się tym samym fundamentem i swoistym odniesieniem dla formułowania takiego pola pojęć, które są i konieczne, i powszechne. Te ostatnie ujmują aspekty treściowe, to znaczy istotowe, które są podstawą dla wszelkich ujęć (ściśle) definicyjnych [por. Krąpiec V, s. 294; IV, s. 35nn].

1. Celowość piękna – piękno celowości

Jak już była o tym nieco wcześniej mowa, odsłona metafizycznego wyjaśniania rzeczywistości nie może się obejść bez wskazania istotnej, a przez to niezastąpionej roli analizy kosmosu pod kątem jego działania celowego. Każdy bowiem realny byt ujawnia swoją naturę jako rzeczywistość istniejąca i tym samym – realizująca pewne zespoły ontycznych doskonałości. Jako taki, jest bytem-dobrem, a zatem dobrem-celem. Sprawia to, iż stanowi on taki realny czynnik, który całym swoim ontycznym uposażeniem harmonizuje świat. W związku z tym, sama celowość jest fundamentem tego, co stanowi naturalną miłość całego ontycznego uniwersum. Ontyczna miłość ukazuje się tutaj jako (w sobie) bogaty, wieloaspektowy węzeł różnorodnych i analogicznych, czyli proporcjonalnych odniesień, a więc i wszelkich harmonijnych struktur świata rzeczy i osób [por. Jaroszyński 2002a, s. 203-204. 239nn]. Pojawia się tu uwaga, iż wszelkie realnie istniejące rzeczy w swej istocie posiadają (swoją) dostateczną rację, która – jako racja właśnie – sprawia, że wszystkie one faktycznie istnieją oraz to, że są tym, czym w swej treści są, a więc realizują właściwe tej istocie ontyczne doskonałości. W ten właśnie sposób swoją realną moc objawia przyczyna celowa rozumiana jako jedna z centralnych racji (dostatecznych) takiego właśnie układu świata. Składa się ona na wieloaspektowo bogaty i wszechstronny „kosmiczny nurt miłości”. W związku z tym, każdy byt jako coś istniejącego, posiada swój zupełnie naturalny cel, a więc lokuje się w obszarze dobra-miłości, a także sygnalizowane już poprzednio przyporządkowanie swojego (konkretnego – realnego) istnienia wobec płaszczyzny bytów drugich; analogicznie istniejących, a więc realizujących – zawsze proporcjonalne do ich aktu istnienia – treści [por. Dec 2011, s. 148-149; Krąpiec V, s. 309nn].

W tym kontekście należy odnotować fakt, iż jeśli byty w ogóle działają – a jest to ustaleniem niepodważalnym – to tym samym są zdeterminowane poprzez cel; zawsze są zdeterminowane do działania konkretnego – „tego oto” oraz „tak oto”. Samo zaś owo zdeterminowanie, albo wypływa z poznania jako takiego, albo wypływa z natury bytu, tj. jego elementów konstytutywnych. Elementy te działają w ściśle określony sposób, ponieważ charakteryzują się konkretnie zdeterminowaną, a zatem i przyporządkowaną do (konkretnego) działania naturą. Tak więc pojawia się wniosek, iż wszelkiego rodzaju działania odsłaniają w istocie owe wewnętrzne typy przyporządkowania oraz naturalnych inklinacji pewnych zespołów

bytów ku innym. W związku z tym, wspomniana nieco wcześniej ogólnobyto-
wa miłość komunikuje ontyczny fakt podstawowy, a mianowicie to, iż wszelkie
– w sobie mnogie, złożone oraz różnorodne – byty okazują się być pochodne zupeł-
nie od Boga, który swoim doskonałym, w istocie – stwórczym działaniem, udziela
wszystkiemu, co jakkolwiek istnieje aktu (realnego) istnienia, przez co powoduje,
iż ujawnia ono naturalne ukierunkowanie na jakiś (konkretny) cel. Działanie Boga
w pierwszym i podstawowym znaczeniu jest fundamentem harmonii, czyli piękna
kosmosu. Ono *de facto* tworzy rzeczywistość, a więc stanowi podstawę jej har-
monii, jak i bytowego uporządkowania. Zarysowujące się tu ukierunkowanie ku
owemu ontycznemu łaadowi jest w rzeczywistości swoistym przyporządkowaniem
ku Dobru, które dla bytów osobowych oznacza spełnianie się w dobru-szczęściu
[por. Krąpiec V, s. 310nn]⁴.

2. „Dusza” prawdy i dobra

Ontyczna nośność, a także obowiązywalność wszystkich transcendentaliów
relacyjnych składa się na racjonalną kompozycję całej integralnie pojmowanej
rzeczywistości. W tym kontekście samo piękno jako transcendentalna właści-
wość wszystkich realnie istniejących bytów ukazuje się jako swoista synteza
prawdy oraz dobra; przypomnijmy – transcendentalnych cech bytu zamien-
nych z nim samym. W związku z tym, pojawia się już tutaj wstępna konstatacja,
iż piękno również jest zamienne z bytowością jako taką. Oznacza to więc, że
wszystko cokolwiek istnieje realnie, jest wewnątrznie, ontycznie piękne. Jest
takie, ponieważ jest pochodne, i to zarówno w porządku racjonalnym, jak i wo-
litywnym od Osoby Boga, który jako Istnienie Czyste, a przez to samoistne, jest
Piękniem samym [zob. Jaroszyński 2002a, s. 276]. Pięknościowe związanie każ-
dego bytu niekoniecznego z Absolutem pokazuje także to, że jest on całkowicie
od Niego pochodny w odniesieniu do Intelktu i Woli. Każdy bowiem przygod-
ny byt w swoim istnieniu, jak i w całym ontycznym uposażeniu jest prawdziwy
i dobry naraz. W metafizycznej bowiem analizie nie jest możliwe (ontyczne – re-
alne) oddzielenie „strony” inteligibilnej bytu oraz „strony” amabilnej. Oznacza
to więc, iż absolutnie wszystko, co istnieje jako realny byt, jest równocześnie
prawdą i dobrem. Natomiast – i to jest tutaj istotne – rozumienie samego trans-
cendentalnego piękna obydwie te strony integruje, ontycznie zespała. Dlatego też
w rozumieniu piękna (transcendentalnego) podkreśla się to, iż prawda jest do-
brem „stwórczym”, jeśli chodzi o odniesienie do Osoby Boga, zaś we wszelkich
innych bytowych odsłonach – kontemplatywnym [por. Kowalczyk 1997, s. 135-
136; Krąpiec XV, s. 158; VII, s. 17].

⁴ Paletę różnych sposobów pojmowania piękna przedstawia A.B. Stępień w swej pracy *Pro-
pedeutyka estetyki* [1986, s. 25-27], zwracając uwagę na typy jego rozumienia pozaestetyczne. Zob.
także: Jaroszyński 2002a, s. 121nn.

Przywołany tutaj kontekst rozumienia piękna prowadzi do wniosku, iż piękno bytu, piękno jako właściwość z nim samym zamienna dopełnia poniekąd całą strukturę transcendentaliów relacyjnych jako tych cech bytu, które komunikują swoją ontyczną nośność oraz czytelność wyłącznie w obszarze odniesienia samego (realnego) bytu do osobowych władz, które wyrażają rozumność i wolność. Stąd też piękno jest takim specyficznym transcendentale, które odsłania najbardziej fundamentalną więź wszystkiego, co rzeczywiście istnieje, z bytem-podmiotem. Dotyczy to również tych specyficznie osobowych, wyróżnionych aktów, jakimi są uprzedmiotowione, czyli zmaterializowane w naturze – poznanie oraz miłość. Należy w związku z tym zwrócić uwagę na istotny – jak się okazuje – aspekt pojawienia się piękna, właśnie na płaszczyźnie poznania, jak i miłości [zob. Hasker 2009, s. 65nn]. W rozmaitych bowiem ontycznych, ale także czysto osobowych, jakby spersonalizowanych kontekstach, piękno (samo w sobie) pojawia się jako bezpośrednia, naturalna przyczyna upodobania, a więc miłości. Analogicznie dobro jako dobro, czyli dobro samo, ale również dobro jako piękno (bytu), nie byłoby w stanie wzbudzać aktów miłości w takiej sytuacji, gdyby to właśnie piękno nie było (przedmiotowo) poznane. Oznacza to, iż koniecznym poniekąd warunkiem zaistnienia miłości jest akt realnego poznania. Dlatego też i przyczyną właściwą samych owych aktów miłości jest jakiś stopień podobieństwa, jaki zachodzi pomiędzy osobą-podmiotem, który kocha, jak również przedmiotem, który – jako konkretny i chciany – jest miłowany. Wyartykułowane tu podobieństwo stanowi swoistą podstawę ugruntowania miłości poprzez właściwe „zjednoczenie” podmiotu i odpowiadającego mu przedmiotu [por. Krąpiec XX, s. 250nn].

Transcendentalne piękno posiada wyjątkowo bogatą specyfikę swego ontycznego „wnętrza”. Z jednej strony jest ono swoistą syntezą ontycznej prawdy oraz dobra, z drugiej natomiast prezentuje się jako coś jeszcze więcej niż owa synteza, z uwagi na to, iż stanowi ontyczny wyraz więzi, jaka zachodzi pomiędzy pełnią życia osobowego z bytem i to więzi jeszcze nieodniesionej do samego porządku poznania i miłości. Metafizyczne analizy pokazują bowiem, że sama bytowa prawda nie wyczerpuje bytowości bytu w pełni, to znaczy nie ujmuje bytu w jego wewnętrznym pięknie. Dzieje się tak, ponieważ ten sam byt – jako inteligibilny – odsłania się również jako bytowo amabilny, co z kolei komunikuje transcendentale dobra. Tak więc i amabilność, i inteligibilność ontycznego układu kosmosu są istotnymi, ale jedynie partykularyzacjami tego rodzaju relacji, jaka ma miejsce między rzeczą realną a osobą. Tymczasem przeżycie pięknościowe – ono jest w tym kontekście analiz kluczowe – jako wstępna, pierwotna afirmacja wszystkiego, co istnieje, ukazuje się tutaj jako płaszczyzna najbardziej fundamentalna [zob. Jaroszyński 2002a, s. 199nn]. Dlatego też obydwie naczelne władze człowieka, tj. intelekt oraz wola, aktualizują się w poznawczym kontakcie z realnym bytem, co oznacza, że nie ograniczają się jedynie do samych aktów poznania, dopiero wtórnie miłości, ale splatają się *de facto* w jedno przeżycie, w to przeżycie, jakim jest rozkosz pochodzą-

ca z kontemplatywnego poznawania bytu. W związku z tym pojawia się tu swoisty „trójrytm”, zarówno obszaru poznania, jak i miłości oraz wolności. Razem wzięte, stają się poniekąd niszą realizacji życia (specyficznie) osobowego [por. Krąpiec XIII, s. 133; zob. Dec 2011, s. 121nn; Ziemiński 2010, s. 228nn].

Osobowe akty poznania i miłości konstytuują personalnie rozumiane pole, wywołując poniekąd nowy ontyczny stan. Ów nowy stan jest strukturą relacyjną, tj. ufundowaną na bazie analogiczności bytu i to w jego relacjach fundamentalnych [por. Jaroszyński 2002a, s. 45. 47], a zatem – odpowiednio – w aspekcie przyczynowania sprawczego, co uwypukla samą ontyczność osoby jako osoby, w aspekcie przyczynowania wzorczonego, które podkreśla jej prawdziwość oraz w obszarze przyczynowania celowego, a więc tego, które akcentuje inklinację ku osobowo pojmowanemu dobru, czyli miłości. Tak zatem akty poznania, akty miłości, a także wolności tworzą zupełnie wyróżnioną, specyficzną strukturę działań bytu osobowego, której to struktury składowe wzajemnie się warunkują oraz przenikają. Akty zatem poznawcze uwarunkowane są – jak z tego wynika – i miłością, i wolnością. Chodzi tu bowiem o spełnianie się osoby, a zatem w samym akcie osobowym odciśka swoje personalne piętno jaźń jako podmiot wszelkiego działania [por. Krąpiec XII, s. 39; XIII, s. 232nn].

Powyższe uwagi przekonują, iż piękno jako synteza ontyczności prawdy, jak i dobra, jest taką charakterystyką realnej rzeczywistości, która pod wieloma względami jest wyróżniona, i to na płaszczyźnie analizy samego „wnętrza” piękna, jak i ze względu na zakres „oddziaływania” na osobowe życie człowieka. Wspomniany tu wpływ ontycznego piękna ujawnia się w głębi życia poszczególnych osób, jak i całych społeczności kierujących się poznaniem, a także dobrem. Już bowiem sam kontekst poznania oraz miłości przekonuje, iż osoba istnieje i działa dla osoby – osób drugich. Odsłania tu kulturotwórczy rys życia i podejmowanych działań osoby ludzkiej [zob. Zdybicka 1992, s. 141nn]. Naturalnie, paleta owych działań rozszerza się na wszystkie kręgi rzeczywistości, która na wiele różnych sposobów staje się przedmiotem (ludzkich) działań. W tym właśnie sensie mówi się o tym aspekcie działania człowieka, jakim jest kultura, czyli swoista „intelektualizacja natury” [Krąpiec IX, s. 236].

Można w związku z tym powiedzieć, że z tego punktu widzenia kultura jest całkowicie naturalnym rezultatem poznawczego, czyli w istocie intelektualnego zanurzenia się ludzkiej osoby w świat rzeczy oraz innych osób. Samo to duchowe „wejście” w rzeczywistość odsłania świat jako (naturalny) grunt-przedmiot ludzkich działań. Wszakże te ostatnie są kierowane poznaniem intelektualnym. Tak więc cały świat natury, stanowiąc pole działań osoby ludzkiej bazujących na poznaniu, staje się w ten sposób właśnie kulturą; kulturą w jej rozumieniu oraz interpretacji metafizycznej. Wynika to głównie stąd, iż człowiek jako podmiot penetrujący intelektualnie byt w jego rzeczywistym istnieniu i uposażeniu, zdolny jest odkrywać jego (wewnętrzzną) wartość z uwagi na to, że rzeczywistość

sama przedstawia się mu jako kosmos, tj. nieprzypadkowa, uporządkowana, w pełni harmonijna struktura ontycznych treści. Ów kosmos ukazuje się jako swoista mozaika różnorodnych jakości, które w istocie są od bytu (jako takiego) czymś nieodłącznym. Można tu zatem mówić o swoistym naturalnym, ontycznym „ujakościowieniu” całego świata, ponieważ owo ujakościowienie zachodzi w najszerszym, bo transcendentalnym zakresie, co podkreślają i egzemplifikują te jego powszechne oblicza, jakimi są relacyjne transcendentalia, a więc prawda, dobro i piękno. Warto przy tym pamiętać, iż rozumienie samego transcendentale piękna jako ontycznej syntezy prawdy oraz dobra jest jak najbardziej zasadne, aczkolwiek należy uwzględnić tu i to, że byt (jako byt) w swej bytowości – jako od innych odrębny – jest jeden, czyli (ontycznie) niepodzielny. Pochodzi stąd wniosek, iż eksplikacja bytowego piękna winna być rozumiana jako swoista jego parcelacja poprzez pryzmat czytania i rozumienia bytu-dobra oraz bytu-prawdy. Tym bardziej, że samo ontyczne dobro zawiera w sobie poniekąd byt jako „to”, co jest – w istnieniu i treści – zamienne z prawdą. Z tego zasadniczo tytułu, rolę bytu jako piękna jest funkcja integrująca byt w jego rzeczywistej bytowości. Oznacza to, że intuicja realnie ujmowanego poznawczo piękna-bytu „wyprzedza” poniekąd wszelkie pozostałe jego kwalifikacje [por. Krąpiec XII, s. 104nn; XXII, s. 141; X, s. 136; XV, s. 158nn; XVIII, s. 64].

W związku z powyższą uwagą dotyczącą tej ontycznej syntezy, jaką jest piękno należy stwierdzić, że całkowicie wyjątkowym, bo i kulminującym wszystkie pozostałe, a zatem (specyficznie) osobowym działaniem pozostają akty miłości. Są one wypadkową tego szczególnego rodzaju scalenia, jakim jest zespolenie w palecie wszystkich aktów działań człowieka – prawdy oraz dobra, jak również – jakby naddatkowo – piękna. Sama miłość odsłania się tu jako ów specyficzny ludzki akt, dodajmy – pełny akt, to znaczy, co do swojej wewnętrznej intensywności – maksymalny, przez który osoba poniekąd wyraża się na zewnątrz. Dzięki temu, zarówno wobec osób drugich, jak i wobec składowych świata niepoznających, bierze odpowiedzialność. W horyzoncie miłości człowiek najpełniej się wyraża i tym samym w sposób najbardziej doskonały – spełnia jako działający w wielu obszarach podmiot. Miłość, będąc aktem ludzkim szczególnym, z samej swojej wewnętrznej istoty jest aktem społecznym, to znaczy takim, w obrębie którego wyłaniają się wszelkie nowe relacje, które ze swej natury powiązane są zawsze – na polu przyczynowości – z podmiotem, tj. ich sprawcą. W związku z tym, za cały układ oraz kształt aktów miłości jest odpowiedzialny sam podmiot, a więc osoba ludzka. W tych aktach wyraża się on, komunikuje jako człowiek. Wspomniana wyżej (podmiotowa) odpowiedzialność jest wyjątkowo szeroka, gdyż, jak podkreśla to M.A. Krąpiec, odnosi się ona zawsze do osoby (osób), dając tym samym podstawy dla uzasadnienia dobra wspólnego, ale także – we właściwym zakresie i proporcji – jest odpowiedzialnością wobec Osoby Boga-Miłości transcendentnej [por. XVI, s. 40].

3. Piękno jako „trójrytm” wnętrza świata

Metafizyczny „rozbiór” wnętrza transcendentalności piękna pozwala odkryć ten fakt, iż dla swojego dogłębnego wyjaśnienia musi być ono – i to koniecznie – powiązane z istnieniem, a przez to i z działaniem Absolutu. W tym kontekście, na co zwraca poznawczą uwagę poczyniona wcześniej analiza transcendentalności prawdy oraz dobra, wszystko cokolwiek realnie istnieje, jest (w sobie) piękne. Jest bowiem na sposób konieczny wtórne, tj. pochodne wolitywnie, jak również racjonalnie od Boga, czyli Bytu, który (sam w sobie) jest Istnieniem Czystym. Relacja każdej istniejącej rzeczy do Jego Intelaktu oraz Woli konstytuuje zarazem wewnętrzne piękno bytu, który – jako byt realny właśnie – jest w stanie powodować osobowe przeżycie piękna. Stąd też wniosek, że być ontycznie pięknym, oznacza być (po prostu) bytem, a zatem być zrelacjonowanym wobec Intelaktu, a także Woli Boga w aspekcie transcendentalnym oraz osoby ludzkiej w aspekcie przedmiotu na nią oddziałującego. Konsekwentnie wynika stąd, iż wszelkie relacje rzeczy wobec intelektu i względem woli – jako prawda i dobro, są swoistymi partykularyzacjami zrelacjonowania bytu do Osoby Boga, a zatem zarówno do Intelaktu i Woli, co jest ostateczną podstawą konstytuowania się transcendentalnego piękna [por. Krąpiec XIII, s. 232; VII, s. 177].

Perspektywa tego ujęcia rzeczywistości komunikuje prawdę, że w fundamentalnym sensie tylko (transcendentalne) piękno może wyrazić pełny ontyczny związek, czyli zupełnie wyjątkowy splot działania bytu i osoby. Przy czym sam ów splot należy rozumieć integralnie, ale także dokonując tu pewnej specyfiki z uwagi na to, iż z jednej strony chodzi tutaj o sam byt, ale także – z drugiej strony – o samą osobę. Jest to usprawiedliwione dodatkowo tym, że byt jako istniejące realnie dobro suponuje (za)istnienie bytu jako prawdy. Wynika stąd zatem, że prawda bytu, a więc jego inteligibilność, rozumiana jako pole na wskroś amabilne, jest podstawą rozumienia i uzasadnienia ontycznego wnętrza piękna [por. Maryniarczyk 1999, s. 176nn]. Oznacza to, iż ontyczne piękno poniekąd ogniskuje w swoim „zasięgu” relacje i inteligibilne, i amabilne naraz. Natomiast odsłaniający się tutaj charakter bytu osobowego zawiadamia o jego (naturalnej) zdolności intelektualnie poznawczego interioryzowania zespołu treści składających się na obraz świata, a także ich pożądania, co w konsekwencji, jakby dodatkowo – poznawczo i ontycznie – wiąże ten podmiot, a więc osobowy byt. Wspominana już wcześniej ontyczna więź z Bogiem jako Osobową Zasadą Istnienia suponuje – i to całkowicie konieczne – przyporządkowanie całej realnej struktury kosmosu do Jego działania. W tym sensie można powiedzieć, że Absolut „objawia się” poniekąd jako doskonała, to jest Czysta Aktualność – Miłość miłująca Siebie i w tym (Boskim) miłowaniu, miłująca cały stworzony przez Siebie świat. Prowadzi to do wniosku, iż Bóg jest absolutną Racją bytu dla całej przygodnej rzeczywistości, która jest od Niego „wszechstronnie pochod-

na”. Świat, cały jego ontyczny układ jest stworzeniem, to znaczy bytem, którego „cała” bytowość jedyne swoje wytłumaczenie odnajduje w istnieniu i działaniu Absolutu, który jest Źródłem, Celem oraz transcendentnym Wzorem. Jest On przy tym Bytem Osobowym; jest Intelktem i Miłością, ponieważ struktura pochodnego od Niego świata ujawnia istnienie oraz działanie bytów osobowych – poznających i tym samym zdolnych do wynurzenia z siebie i zakomunikowania miłości jako głównego motywu wszelkiego działania [por. Krąpiec XVIII, s. 64; XV, s. 158nn; II, s. 177].

Podkreślić tu raz jeszcze trzeba, iż o każdym typie celowego działania, czyli realizowania dobra jako określonej w sobie bytowości na mocy celu, można mówić jedynie wtedy, kiedy się uwzględnia pierwszą, pierwotną jakby miłość tegoż – zawsze konkretnego – dobra. Bowiem wyłącznie z samej owej miłości wypływa funkcja ontycznego ukierunkowania w kierunku dobru, a więc realizowania zdeterminowanego ściśle celu. Oznacza to, że wszelkie objawy celowości w naturze, w obszarze jej celowego działania, jakby poza samą ową miłością pierwszą, są zawsze – chociaż należące do zawartości pojęcia celu – wtórne [por. Krąpiec II, s. 190]. Pochodzi stąd konkluzja w postaci tezy, że Bóg działając jako Przyczyna Pierwsza oraz Osobowe Dobro, przez sam fakt udzielania wszelkim rzeczom bytowości, jak i formy, udziela tym samym teźże naturalnej inklinacji w stronę ontycznego dobra. W związku z tym należy podkreślić, iż zawsze, kiedy mówimy, że Bóg chce, aby coś (za)istniało, to tym samym chce, aby – jako realnie istniejące – było konkretnie (w sobie) zdeterminowane. Konsekwentnie zatem należy skonstatować, że byt jest piękny nie z uwagi na to, iż jest po prostu przedmiotem ludzkiego poznania i kontemplacji, lecz ponieważ jest zrelacjonowany wobec Intelktu oraz Woli Boga. Dlatego teź ludzkie „oczarowanie” poprzez piękno komunikuje to tylko, co naturalnie „mieści się” w samym realnym bycie [por. Jaroszyński 1986, s. 105].

Wspomniana wcześniej, całkowicie naturalna inklinacja ku dobru-celowi, ostatecznie zaś ku Dobru Absolutnemu, jest fundamentem ontycznego uporządkowania, wszelkiej harmonii, jak i piękna całego kosmosu, którego wszelkie składowe, Bóg – Byt Doskonały, kierując nimi, we właściwy sobie sposób podporządkowuje. Wynika stąd, że Absolut jest ostatecznym, swoistym „ujściem” miłości, która w swej istocie jest miłością absolutną. Jest ona obecna i działa w całej rzeczywistości, gdyż zupełnie wszystko, świadomie czy teź nie, zmierza do Celu, którym jest Dobro Najwyższe. Ono jest także Absolutną (Najwyższą) Wartością oraz Absolutną Jednością i to w sensie najbardziej pryncypialnym, bo w sensie kreacjonistycznym. Wynika stąd zatem, że do Boga wszystko zmierza jako do „szczytu” Absolutnego Piękna, ponieważ On jest Absolutną Syntezą, zarówno Prawdy, jak i Dobra. Oznacza to, że Bóg jest Intelktem i Miłością, to znaczy Pięknem Osobowym [por. Krąpiec V, s. 312].

4. Piękno (przygodne) ikoną Piękna (absolutnego)

Realizm ujęć metafizycznych przekonuje, iż wszelkie odnoszone do Boskiej natury przymioty swoje podstawowe uzasadnienie odnajdują w najbardziej (ontycznie) prostym ujęciu jej istoty, a jest nią afirmacja absolutnej doskonałości Jego istnienia. Jest to istnienie jedyne w swoim „rodzaju” – Istnienie Czyste. Absolut jest zatem Bytem (absolutnie) prostym, ale nie w znaczeniu prostoty Jego bytowego „ubóstwa”, lecz bytowej Pełni. Konieczność Jej istnienia jest możliwa do stwierdzenia jedynie na kanwie bytowej analogii, co oznacza, że samej Boskiej Pełni Bytu - przypomnijmy – w istocie nie poznajemy. Bóg zatem odsłania się poznającemu intelektowi człowieka jako Pełnia oraz Źródło bytu, co dotyczy tak samej rzeczywistości istnienia, jak i zrozumiałości wszystkich bytów niekoniecznych. Niemniej jednak ontyczna struktura bytów przygodnych stanowi analogiczną podstawę jakiegokolwiek orzekania o istocie Boga. Dzieje się tak, ponieważ – jak już była o tym mowa wcześniej – główny analogat całego obszaru transcendentnej analogii bytu – Byt pierwszy jest takim Bytem, w którym nie występuje „zdwojenie” z analogatu i jakiejś (analogicznej) doskonałości, a więc analogonu. Jest On zatem Bytem, którego istotą jest Jego (własne) istnienie. Wynika stąd konsekwentnie, że Absolutowi z konieczności przysługują wszystkie te atrybuty, które nie stają w sprzeczności w stosunku do tego, co afirmuje transcendentna analogia, a więc nie są *de facto* w sprzeczności z absolutną tożsamością istoty oraz istnienia [por. Krąpiec XIV, s. 227; I, s. 163].

Płaszczyzna wyjaśniania kosmosu po linii transcendentaliów, zwłaszcza zaś transcendentaliów relacyjnych, których swoistym „ukoronowaniem” jest transcendentale piękna staje się podstawą fundamentalnych ustaleń dotyczących poznawalności Boskiej natury. W związku z tym, mówiąc o istocie Boga jako absolutnej pełni wszelkich doskonałości, można – oczywiście jedynie analogicznie – próbować odczytywać Jego atrybuty. Ta właśnie płaszczyzna komunikuje Boską dobroć, nieskończoność Jego natury, doskonałą, absolutną jedność (jedyność), Boską prostotę, jak również Boskie poznanie i miłość. Wyjaśniany w tym kontekście świat jako pole racjonalności, jest całkowicie zależny i pochodny od Absolutu-Osobowego Piękna. „Objawia się” On zatem jako Prawda-Cel oraz ostateczna, doskonała norma poznania oraz Dobro-Cel i tym samym motyw wszelkich osobowych działań, czego wyrazem jest fakt ludzkiej transcendencji, która w sposób osobowo integrujący ogniskuje się w tych specyficznych osobowych aktach, jakimi są akty religijne. Te ostatnie są rozumiane jako osobowo-osobowa więź z Bogiem, czyli Pełnią życia osobowego, Pełnią Piękna – Piękniem Samym [por. Krąpiec VI, s. 145nn; XVII, s. 143nn].

Przywołana tutaj poznawcza droga transcendentaliów relacyjnych odciśka także swoje piętno w wyjaśnianiu ontycznej perspektywy partycypacji bytu. Tym samym stanowi znaczący poniekąd pomost, który – częściowo przynaj-

mniej – pozwala na sposób analogiczny orzekać na temat natury Absolutu. Wszak obowiązywalność transcendentalnej partycypacji bytu prowadzi ludzką myśl do konieczności afirmacji Boga jako Istnienia Czystego. W związku z tym, można mówić o fakcie „równoczesnej” – zarówno Boskiej transcendencji, jak i immanencji w ontycznej strukturze kosmosu. Zachodzi tutaj swoisty splot owych Boskich przymiotów. Rys bowiem transcendencji Boga opiera się na całkowitej ontycznej odrębności Absolutu wobec istnienia oraz uposażenia wszelkich bytów przygodnych. Z drugiej strony immanencja w najbardziej podstawowym rozumieniu zasadza się na fakcie przyczynowej „obecności” Boga we wszystkim tym, co istnieje w sposób niekonieczny [por. Zdybicka 1972, s. 150nn]. W związku z tym można skonstatować, że wszelka doskonałość, która nie jest sprzeczna z samostannym Istnieniem, czyli Bogiem, i tym samym swoiście „oczyszczona”, to jest wyeksponowana do najwyższego stopnia, jest podstawą stanowienia o którymś z Boskich przymiotów. Naturalnie, samo poznanie tychże doskonałości jest zawsze analogiczne, co oznacza, iż są one różne w odniesieniu do wszelkich wartości dostępnych w poznaniu bytów przygodnych. Tak więc, przywoływana tutaj relacja jest transcendentalna we wszelkich (możliwych) analogatach, za wyjątkiem analogatu pierwszego. W tym wypadku ostatnim jest ona relacją wyrażającą absolutną tożsamość. Wynika stąd, że w jej odsłonięciu nie jest to już jakaś realna relacja, ale sam czysty Absolut, który z Siebie samego uzasadnia wszelkie doskonałości, które partycypują w analogatach mniejszych [por. Krąpiec I, s. 163].

Poczynione tutaj uwagi, bazując na analizie samej analogicznej struktury kosmosu są także podstawą dla afirmacji absolutnej transcendencji Boga w stosunku do wszelkich bytów przygodnych oraz wobec wszelkich przysługujących im doskonałości, które ostatecznie zasadzają się na ontycznej strukturze złożenia bytu z istoty i proporcjonalnego do niej istnienia. Okazuje się zatem, iż transcendencja Boga jest totalna, co także oznacza, że w obszarze realizmu metafizyki w zasadzie nic więcej nie da się o Boskiej naturze orzekać ponad to, co wypływa z samej (analogicznie rozumianej) struktury bytu. Odnosi się to głównie do zespołu analiz idących po linii ujęć transcendentalnych, które dla tego orzekania są fundamentalne. Jeśli bowiem Absolut (*in se*) jest Pełnią Istnienia, to znaczy Pełnią wszelkich doskonałości (*in se et per se*), to przez to samo realizuje w Sobie (realizuje Sobą) pełnię wszystkiego tego, co wyrażają i komunikują transcendentalia. Prowadzi to do wniosku, iż w naturze Boga treść Bytu – Prawdy, Dobra i Piękna realizuje się na sposób istotny, tj. niepartycypatywny, co suponuje, że Bóg jest (absolutnym) Źródłem wszelkiego bytu, jak również wszelkich doskonałości. Pozwala to także na stwierdzenie, iż Absolut jest Stwórcą całej struktury kosmosu. Są także podstawy do mocnej konstatacji, iż jest Nim jako Osoba, gdyż w swoim Istnieniu-Działaniu poznaje, kocha oraz działa mocą działania, które jest absolutnie wolne. Tak więc Stwórca działa, to znaczy w istocie stwarza rzeczywistość „powodowany” tą racją, iż chce świat stwarzać i w istocie już go stworzywszy, działa-stwarza w dalszym

ciągu, podtrzymując w istnieniu. Znaczy to, że immanencja Absolutu w akcie stwarzania jest nieprzerwana, jak ustawiczny jest sam akt stwarzania [por. Krąpiec XIII, s. 247; XXIII, s. 408; X, s. 104].

5. „Personalizacja” piękna

Cały splot metafizycznych transcendentaliów, a w sposób wyróżniony trzech z nich ostatnich, tzn. transcendentaliów relacyjnych składa się na kształt wielu ustaleń natury antropologicznej. Jest to związane z osobowym życiem człowieka, które się ukazuje jako specjalna forma bycia. To bycie jest byciem jedynym w swoim rodzaju, ponieważ jest byciem „dla”. Zasięg owego „dla” jest bardzo szeroki, gdyż dotyczy drugiej osoby (ludzkiej), ale odnosi się również do płaszczyzny ostatecznej, tj. otwiera się na ten wymiar „dla”, który ukazuje swoją specyfikę w obliczu Osoby Boga. Osoba Boga jest Osobą transcendentną i jako absolutna Pełnia wszelkiego bytu, jest Pełnią wszelkich (aktualnych i możliwych) doskonałości [por. Krąpiec IX, s. 425]. Dotykając więc powtórnie faktu całościowych, czyli integrujących przeżyć osoby ludzkiej, a więc zespołu przeżyć natury pięknościowej – przeżyć rozumianych jako intelektualna rozkosz z samego faktu odpoznawania bytu należy stwierdzić, że człowiek odnajduje kres swojego maksymalnego, osobowego nasycenia w tym typie poznania, którego podstawą jest intuicja oraz (intelektualna) kontemplacja Boga.

Tak zatem, chodzi tutaj o taki sposób uchwycenia specyfiki aktu osobowego, którym jest (ontyczna) rozkosz miłości, której motywem jest czysta więź osobowa. Dlatego też to, co nazywa się wizją uszczęśliwiającą, pojawiającą się u kresu osobowego życia człowieka, a więc wizją osobowego poznania w wieczności, jest w istocie ostateczną, a przez to w pełni doskonałą formą poznania Boga, czyli także jakiegoś (analogicznego) przeżycia Jego Piękna [por. Krąpiec XXII, s. 49. 142nn]. Stąd też, analizując sam ów stwórczy „proces” Boga jako Osobowego Piękna, a także samo źródło owego procesu, którym jest – jak już była o tym mowa – poznanie oraz idee Boga, odsłania się specyfika ujęcia bogactwa człowieka jako osoby. Jest on przecież bytem wyróżnionym, co w tym kontekście refleksji oznacza, że stworzonym, a więc i analogicznie ukonstytuowanym wedle „wzoru” samego Absolutu. Oznacza to, że ludzka osoba jest konkretnym, to znaczy realnym wyrazem personalnie ontycznego bogactwa Osoby Boga. On jest absolutnym, ontycznym kresem wszelkich doskonałości [por. Zdybicka 1992, s. 219].

Wynika stąd, że człowiek jest osobą, tj. bytem, który kryje w sobie ontyczną obfitość osobowych potencjalności – naturalnych oraz kulturowych. Te ostatnie są zarówno natury intelektualnej – poznawczej, ale również wolitywnej, formując w ten sposób jego personalne uposażenie. Jest to więc styk personalnie rozumianego pola inteligibilności oraz amabilności. Zatem jako rzeczywisty byt, człowiek istnieje i działa, czyli rozwija się jako osoba zawsze przez zwiążanie z realnym do-

brem, realną prawdą, a także naturalną syntezą ich obu, a więc pięknem. Oznacza to, że *de facto* jakiś typ całkowitego dystansu wobec otaczającego go kosmosu nie jest możliwy. Naturalnym bowiem obliczem świata oraz pierwszym jego (ontycznym) komunikatorem jest prawdziwość i dobro. Dlatego też świat jako całkowicie od Boga-Piękna pochodny, a jednocześnie Jemu przyporządkowany, nieustannie przetwarza oraz komunikuje realizm i całkowitą naturalność i pełną racjonalność prawdy, dobra i piękna. „Jak boska Prawda i Dobro jest ostateczną przyczyną wszelkiej prawdy i dobra – zauważa E. Stein – tak też boskie Piękno musi być ostateczną przyczyną wszelkiego piękna” [Stein 1995, s. 341].

Warto w tym miejscu nadmienić, że w pełni maksymalistycznym i zarazem ostatecznościowym odniesieniem człowieka wobec Osoby Boga, Bytu Doskonałego, a więc Bytu duchowego, w swej istocie nieskończonego oraz wiekuistego jest synteza i jednocześnie osobowe, kulminujące spełnienie wszelkich wartości, którą jest ta swoista pełnia bytu, jaką osobowa świętość. Z metafizycznego punktu widzenia, religijna odłona ludzkich działań jest zrozumiała jedynie na gruncie ontycznej rzeczywistości – zarówno rzeczywistości prawdy, dobra, oraz piękna jako tych ontycznych „wartości”, które na sposób konieczny są odnoszone do ich absolutnego, transcendentnego Źródła, a więc Boga, czyli i Prawdy, i Dobra, i Piękna Osobowego. Bóg jest tutaj Absolutnym Wzorem, swoistą Granicą wszelkich bytowych doskonałości, wobec których wspomniana wyżej świętość jest poniekąd szczytem w sensie podniesienia wszelkich osobowych potencjalności na wyższy, bardziej jeszcze wysublimowany (personalny) poziom bytu [por. Krąpiec XXIII, s. 299nn; XV, s. 258nn; XII, s. 49nn; XVI, s. 124nn]. Pozostaje tu także wskazać na szerszy, kulturowy kontekst, w którym dokonuje się wspomniana tutaj osobowa wartość świętości. Jako istotna składowa kultury – sztuka [zob. Kisiel 2003, s. 52nn. 62nn; Jaroszyński 2002a, s. 55nn]⁵, której fundamentalną osią jest kategoria-wartość piękna, wiąże się, i to w sposób naturalny, z religią. Dlatego też i sama sztuka – obok innych faktorów życia osobowego – wpisuje się głęboko w proces wieloaspektowego doskonalenia się człowieka jako osoby [por. Kiereś 2008a, s. 150; Jaroszyński 2002a, s. 68; Zachariasz 2001, s. 78nn].

⁵ Zagadnienie to rozwija Z.J. Zdybicka w pracy *Religia i religioznawstwo* [1992, s. 209-219]. Zob. J. Wrabec [2004, s. 51-60]; W. Okoń [2004, s. 63-74].

Rozdział ósmy

Człowiek-osoba: klejnot natury i twórca kultury

Perspektywa ukazanych powyżej wieloaspektowych płaszczyzn osobowego działania człowieka w obszarze realizacji prawdy, dobra oraz piękna, dla swoich uzasadnień bardziej jeszcze dogłębnych, zakłada rozumienie samego człowieka jako bytu osobowego. Podstawą zaś takiego jego rozumienia jest problematyka substancjalnego pojmowania kosmosu, jak i – w sposób wyróżniony – osoby ludzkiej. Tak zatem, celem tej porcji metafizycznych refleksji, zbierających poniekąd wyniki analiz poczynionych wcześniej jest próba, metafizycznego właśnie, spojrzenia na człowieka jako tę istotę, która – owszem – jest „elementem” świata natury¹, ale także w jego obrębie jest kimś jedynym w swoim rodzaju, kimś zupełnie w swej ontyczności wyróżnionym [por. Jaroszyński 2005, s. 140]². Płaszczyzna bowiem bytowej prawdy, nośność ontycznego dobra, a także integralność piękna jako syntezy dwóch poprzednich charakterystyk świata, każe widzieć w człowieku podmiot, który jest personalnym zwornikiem wszelkiego typu aktów (specyficznie) ludzkich³. Całkowicie wyróżniony sposób bytowania człowieka wyraża się w tym, iż jest on w swej istocie „jaźnią” natury rozumnej i – jako podmiot – jest swoistym punktem wyjścia dla rozumienia wszelkich aktów owego „ja”, które jest ontyczną, osobową bazą dla wszelkich – na różnych poziomach – aktów doświadczanych jako „moje”

¹ Warto przytoczyć tutaj uwagę C. Geertza, który w obrębie swojej antropologii interpretatywnej uważa, iż istnieje bardzo ścisły związek pomiędzy samą ludzką naturą, a tworzoną przez człowieka kulturą – „nie istnieje nic takiego – mówi on – jak niezależna od kultury natura ludzka” [1965, s. 112 – cyt. za: Jenks 1999, s. 13; zob. także: Tenże 2005; zob. Jenks 1999, s. 84-86].

² Wyróżniony charakter życia (istnienia) i działania człowieka omawia P. Mrzygłód w swej pracy – 2009 (s. 150nn.).

³ Ujęcie takie jest zatem dalekie od wielu ujęć myśli postmodernistycznej, w świetle której mówi się o podmiotowości człowieka „rozproszonej w języku”. Zob. analizy, jakie przytacza J. Życiński [2009, s. 67nn]. W tym kontekście wiele znacząca jest także uwaga Ch. Jenksa, który twierdzi, iż „źródłem postmodernizmu są problemy wynikające z językowego charakteru kultury” [1999, s. 192]. Zob. rozdział 6 pracy F. Inglis [2007] zatytułowany: *Kultura i postmodernizm: dobro, prawda i piękno* (s. 171-212).

[zob. Dec 2011, s. 66-67]. Naturalnie, prowadzi to do pewnych generalizacji, co z filozoficznego punktu widzenia wydaje się być czymś zupełnie oczywistym i to nie tylko w obrębie realistycznej metafizyki klasycznej, ale także – chociaż w nieco innej znaczeniowo tonacji – na polu filozofii współczesnej jako takiej, także w nurcie filozofii analitycznej. Można tu nawet mówić o swoistej „globalizacji filozofii” [Szubka 2009, s. 231].

1. Substancjalność bytu

Warto w tym miejscu odnotować fakt, że w realistycznym rozumieniu bytu jako takiego, a także w pojmowaniu człowieka jako osoby istotna wydaje się wyjaśniająca refleksja wokół bytu jako substancji. Ta ostatnia jest tą wyróżnioną składową każdego realnego bytu, która cechuje się samodzielnym istnieniem⁴. Jest ona zatem podmiotem, który charakteryzuje się posiadaniem istnienia w sobie; jest racją i zarazem fundamentem (relatywnej) tożsamości rzeczy, a także jej (relatywnej) niezmienności. Stąd wynika, że jedynie kategoria substancji wyjaśnia wszelkie stany bytowe, które poza jej ontycznym kontekstem byłyby całkowicie niezrozumiałe. Dzieje się tak, ponieważ wszystko cokolwiek istnieje, istnieje jako sama substancja, bądź też jest przejawem jej destrukcji, lub też jej właściwością, jak ma to miejsce w przypadku przypadłości, czy wreszcie jej całkowitym brakiem, bądź negacją [por. Krąpiec I, s. 64; XXII, s. 152].

Realistyczne rozumienie substancji pozwala na racjonalne wytłumaczenie dynamiki całej rzeczywistości – aspektu jej natury oraz kultury. Dynamizm bowiem, swoista kreatywność każdego realnego bytu jest faktem. Tak więc właściwie pojęta ewolucyjność kosmosu jest wyrazem „działania” bytu-substancji. Jest ona – przypomnijmy – podmiotem, który może posiadać swoje ontyczne oblicze poza tymi konkretnymi cechami bytu, jakimi są jego przypadłości. Substancja jest więc podmiotem, który – zawsze jako podmiot (samodzielnego) istnienia, jest (bytowo) pierwszy i to zarówno w definiowaniu, i – jak okazuje się – czymś pierwotnym w aktach poznania [zob. Kowalczyk 1997, s. 165-166]. Dlatego też, będąc ontyczną zasadą-racją tożsamości każdego bytu, substancja jest koniecznym podłożem (jako podmiot) wszelkich ontycznych zmian; jest podmiotem realizowania się jego wszelkich bytowych, konstytutywnych charakterystyk. Jest także – jak już o tym wspomniano – bazą wszelkich ujęć *stricte* definicyjnych. Z tych ustaleń wynika, że substancja w pewien sposób wyznacza samą określoność bytu. Dzieje się tak, ponieważ bez (ontycznie) koniecznej podstawy tożsamości, nie można by w ogóle mówić o samej realnej tożsamości bytu. Gdy tymczasem każdy sąd tożsamościowy jako racjonalnie zreflektowana swoista ikona bytu, jest fundamentem uznania

⁴ A.L. Zachariasz mówi tutaj o kategorii „indywiduum” oraz „indywidualizacji” jako swoistej zasadzie bycia człowieka w jego historyczności [2001, s. 138nn. 200nn; zob. także – Tenże 1999, s. 145nn oraz Tenże 1996, s. 129].

tego faktu, że wszelkie akty poznawcze wiążą podmiot z realną rzeczą. Jest też podstawą epistemicznej pewności (podmiotowego przeświadczenia), że poznanie jest po prostu racjonalne, to jest sensowne. Wyraża bowiem konieczną relację do każdego realnego bytu, który – jako rzeczywisty właśnie – jest afirmowany w sądzie o tożsamości relatywnej. W związku z tym pojawia się wniosek, że u samych korzeni wszelkich aktów poznawczych odsłania się realny byt, to znaczy byt-substancja i to z całym bogactwem uposażenia jego istoty, jak również całego wachlarza (wewnętrzny) dynamizmu. Jest to tym samym jedyne i niezawodne kryterium prawdziwości wszystkich ludzkich aktów poznawczych. Jest to też fundament ich do-rzecznej racjonalności [por. Krąpiec XXII, s. 54nn. 112nn].

Pomimo obowiązywalności poczynionych wyżej uwag, substancja nie jest czymś, co ujawnia się (ontycznie, ale także poznawczo) w oderwaniu od swych przypadłości, co jednak nie oznacza, iż jest z nimi (bytowo – realnie) tożsama. Jest ona ich podmiotem, a zatem od wszelkich akcydensów różni się ona realnie. Tym samym, wobec przyporządkowanych do niej właściwości stanowi kres ich naturalnego, celowego ukierunkowania. A zatem, w fundamentalnym znaczeniu być bytem realnym, oznacza być bytem-substancją, ponieważ ona – jako podmiot – charakteryzuje się zdolnością istnienia samodzielnego. Wszak owa samodzielność jest podstawowym sposobem substancjalnego bytowania w ogóle, zaś samodzielność bytów-natur cechujących się intelektualnym poznaniem stanowi szczytowy „próg” w całej ontycznej hierarchii [por. Krąpiec VII, s. 260nn]. Wynika stąd zatem, że substancja jest fundamentalną racją samej tożsamości bytu, jak również racją jego realnej poznawalności. Przy czym, jako racja właśnie, nie jest ona wolna od ontycznego skorelowania z sobie właściwymi przypadłościami. Jest to ponieważ konieczne, ponieważ poza kontekstem akcydensów substancja sama byłaby zupełnie niepoznawalna. Samo zresztą jej (realne) istnienie jest swoiście „uwikłane” w ich współwystępowanie. Oznacza to konsekwentnie, iż substancja jest bytem realnym, tj. działa, czyli w istocie – nie utożsamiając się z nimi – wyraża swoją istotę zawsze jednak poprzez swoje ontyczne charakterystyki, którymi są przypadłości. I chociaż nie jest ona (sama w sobie) przedmiotem bezpośredniego poznania, tym niemniej jest poznawalna ponieważ „wtórnie”, to znaczy dzięki przypadłościowemu istnieniu oraz działaniu przypadłości, które – znowu, analogicznie – bez substancji jako ich podmiotu, nie istnieją. Tak zatem, byt realny, a więc rozumiany jako substancja wraz z przyporządkowanymi do niej akcydensami, a także relacjami, które w istocie są czymś zrozumiałym jedynie przez nią, na jej mocy, pokrywa się kompletnie z pojęciem natury rzeczy [por. Krąpiec I, s. 64nn; XXII, s. 155; VII, s. 269nn].

Rzeczywistość – jak już na to wskazywano powyżej – jest utkana z nieprzeliczalnej ilości bytów, w swej naturze zmiennych, a zatem podlegających wielorakim ontycznym dynamizmom. W związku z tym, przywoływane tutaj substancjalne pojmowanie realnego bytu, a więc bytu jako faktu (zespołu faktów) nie jest przy-

kładem suponowania jakiegokolwiek rodzaju bytowego statyzmu. Rzeczywistość zatem może się zmieniać, co oznacza, iż jej bytowa osnowa, czyli substancja, stanowi fundament owej przemienności, jak również dynamizmu całego kosmosu. Substancja bowiem wyłania z siebie ciągle nowe pola akcydensów, zawsze będąc ich podmiotem. Sygnalizowana tutaj płaszczyzna ontyczna posiada swoje swoiste odbicie w obszarze poznawczym, gdyż substancja pozostaje jednocześnie pierwszym jakby przedmiotem ludzkich aktów poznawczych, w obrębie realizmu których „prezentuje się” jako czytelna. Jest ona zatem rozumiana jako konkretny byt, który swoją (zawsze proporcjonalną – analogiczną) bytowość realizuje wraz z (konkretną) formą. Ta ostatnia jest wewnętrzną racją jego (naturalnie relatywnej) tożsamości. Równocześnie jest także wewnętrzną racją jego ontycznej inteligibility [por. Krąpiec XXII, s. 17; zob. XXI, s. 202].

Substancja – będąc fundamentem poznawalności rzeczy – stanowi ten jej „faktor”, który sprawia, iż istnienie wszelkich przypadłości staje się czymś racjonalnym. Istnienie akcydensów jest bowiem wtórne. Rozpatrując je z punktu widzenia samej substancji, jest ono swoiście zmodyfikowane. Wynika stąd, że pochodność istnienia wszelkich cech bytu, a zatem ich (ontyczna) modalność w „układzie” samego istnienia substancji, okazuje się być wypadkową wtórności bytowości przypadłości w ich zrelacjonowaniu względem bytu, czyli substancji. Poczyniona tutaj uwaga przypieczętowała specyficzną, jedyną w swoim rodzaju jedność ontycznej struktury wszystkiego, co istnieje. Dzieje się tak z uwagi na fakt, iż jeśli byt-substancja jest zakresowo (w sensie treści) tym samym, co natura (istota) jako struktura koniecznego zespołu właściwości konstytutywnych, to w istocie właśnie ona przesądza o określoności, wewnętrznym zdeterminowaniu bytu, a więc w zasadzie jego (ontycznej) tożsamości.

Stąd też wypływa wniosek, że o ile natura, czyli działanie bytu jako substancji odsłania się jako jakiś określony konglomerat przypadłości, to tym samym sama substancja, czyli byt ujawnia się jako koniecznie ukonstytuowany z czynników materialnego oraz formalnego. Dlatego też – konsekwentnie – wszystko, cokolwiek istnieje, tj. istnieje substancjalnie, a więc jako podmiot (zmian), jest złożone z elementu doskonalącego, a także doskonalonego. Tak zatem wszystko, co jest (jakimś) przejawem bytowej niedoskonałości, odnajduje swoje źródło w ontycznych uwarunkowaniach materii, która, obok formy, stanowi „składnik” wszystkiego, co realnie istnieje. Materia jest więc zasadą i ograniczania, i jednocześnie faktycznego jednostkowania wszelkich form substancjalnych. Jako taka może oddziaływać jedynie w takiej mierze, to znaczy może działać tylko na tyle, na ile *de facto* istnieje w całej pałecie swoich naturalnych dyspozycji. Przy czym należy pamiętać, iż czymś kluczowym pośród nich wszystkich jest sam fakt rzeczywistego ilościowania materii. Bowiem to właśnie ilość jest tym jej wymiarem, przez który ustawia się ona w dyspozycji ku działaniu. Dzięki kategorii ilości jest formalnie zorganizowana, a przez to i w ogóle poznawalna [por. Krąpiec XXII, s. 55nn. 172].

2. Substancjalność „spersonalizowana”

Kontekst odkrycia i uzasadnienia faktu substancjalności bytu jako takiego prowadzi do wniosku, iż całkowicie wyróżnionym przejawem substancjalnego bytowania jest osoba. Jest ona pojmowana jako substancja; substancja istniejąca samodzielnie, a przy tym substancja natury rozumnej. Tak zatem, jest to substancja rozumiana konkretnie, na sposób jednostkowy, a zatem analogicznie, jak każda substancja naturalna, czyli każdy byt jako istniejący, ale pojawia się tutaj ta jej naczelną charakterystyką, jaką jest rozumność. Fakt bowiem rozumności eksponuje to, iż chodzi tu o najdoskonalszą formę bytowania, a więc bytowania – egzystencji podmiotu, które ze swej natury cechuje się samoświadomością. Zauważmy tutaj jednak, że tym, co istotnie sprawia, iż (każda) osoba jako indywidualnie, a więc samodzielnie istniejąca substancja – zawsze rozumna, jest konkretną, a zatem taką właśnie, a nie inną substancją jako taką, jest akt (osobowego) istnienia. W związku z tym należy stwierdzić, iż fundamentalny „moment” antropologiczny dotyczy bazowego doświadczenia „ja”; zawsze jako istniejącego realnie, konkretnie podmiotu; podmiotu wszystkiego tego, co z tejże właśnie perspektywy jest (personalnie) „moje” i tym samym jest poniekąd „wypromieniowane” z podmiotu, czyli substancji „ja”. Człowiek nieustannie doświadcza siebie jako rzeczywiście istniejącego podmiotu wobec tego wszystkiego, co w różnych aspektach ujawnia się jako „moje”, to znaczy „moje” w obszarze tego, co intelektualne, tego co psychiczne, czy też tego, co biologiczne. Wynika stąd zatem, że owo „ja” odsłaniające się w swoich różnorodnych aktach jest doświadczone i jako immanentne, i jako jednocześnie transcendujące te akty [por. Wojtyła 1976, s. 14; Krąpiec XVI, s. 239; zob. XXII, s. 158nn; VII, s. 275nn; XVIII, s. 128nn]⁵. W związku z tym I. Dec podkreśla, że osobowe „ja” nie jest dane w poznaniu bezpośrednio. Jest ono dane, czy raczej „współdane” we wszelkich „aktach typu duchowego, takich zwłaszcza jak poznanie oraz miłość” [2011, s. 67; zob. Ziemiński 2010, s. 236-237].

Nawiązując do klasycznych prób definicji osoby należy skonstatować, iż w znaczeniu ontycznym może być ona ukonstytuowana dzięki odpowiadającemu jej naturze – w tym wypadku naturze rozumnej – aktowi istnienia. Wynika stąd, że ta natura jako istniejąca konkretnie, a zatem organizowana poprzez realne istnienie, jest bytem w swej istocie samoistnym. Dlatego też, każda (konkretna) natura rozumna jest osobą i działa jako osoba. To z tej właśnie racji wspomniane wcześniej „ja” ukazuje się tutaj zawsze jako „spełniacz”, który w swej istocie jest „beztreściowy”, co oznacza, że jest podmiotem, którego bytowanie jest w istocie samobytowaniem. Dodatkowo, wszelkie akty, jakie z tegoż podmiotu („ja”) wypły-

⁵ „Samostanowienie – podkreśla K. Wojtyła – jest głębszym i bardziej podstawowym wymiarem sprawczości ludzkiego ja, poprzez którą człowiek w czynie odsłania się jako osobowy podmiot” [1976, s. 14; zob. s. 16]. Szerzej na ten temat zob.: Dec 1983, s. 153nn; Tenże 1986, s. 294-307.

wają są *stricte* osobowymi aktami, a zatem swoistymi emanatami owego – z natury rzeczy beztreściowego, a przy tym stwierdzanego bezpośrednio „ja” [por. Krąpiec IX, s. 130; VII, s. 278].

Kontekst zasygnalizowanych tutaj ustaleń pozwala na wyprowadzenie tego fundamentalnego wniosku, że człowiek-osoba jest podmiotem, czyli specyficzną, zupełnie wyjątkową substancją. Jest tak, ponieważ podmiot, który jest przez samego siebie ustawicznie doświadczany jako ten oto, a więc w swojej egzystencji konkretny, jest w ten sposób przez siebie doświadczany w obszarze wszelkich swoich – specyficznie osobowych – działań [por. Kowalczyk 2005, s. 53]⁶. Dlatego też K. Wojtyła, wyjaśniając ową całkowitą wyróżnialność bytu osobowego zwraca uwagę na te jego faktory, które dla wyłuskania owej specyfiki jawią się jako kluczowe. Są to akty samostanowienia oraz samo-posiadania, a także samo-panowania [zob. Wojtyła 1994, s. 152nn]. Wynika stąd konsekwentnie, iż człowiek, będąc złożony z elementu natury duchowej oraz materialnej, a zatem jako substancja osobowa, działa przez pośrednictwo swoich władz. Te ostatnie ukazują się zawsze jako rzeczywiste, a więc konkretne i przy tym bezpośrednie źródła wszelkich działań akcydentalnych. Sam charakter tegoż źródła ujawnia swój układ w trakcie konkretnych, realnych oznak działania. Te natomiast są nieustannie determinowane poprzez odpowiadający im, właściwy (ich) przedmiot. Raz jeszcze należy dodać, że podstawą jest tutaj pierwotna całkowicie afirmacja realnych bytów. Jest ona równocześnie „najczystszy” ludzkim doświadczeniem; jest wszak doświadczeniem przedrefleksyjnym oraz – konsekwentnie – wolnym od błędu. Jest to więc poznanie bezpośrednie – gwarantuje ono realne osobowe życie, a więc wszystko to, co w rzeczywistym przeżywaniu swojej egzystencji, człowiek czyni [por. Wojtyła 1976, s. 14; Krąpiec XI, s. 112; XVI, s. 33]⁷.

W związku z powyższymi uwagami pojawia się konstatacja, iż pomimo różnorodnych, heteronomicznych aktów natury biologicznej, zmysłowej, ale także aktów natury psychicznej, czy też duchowej, podmiot jest dany, co oznacza, że jest doświadczany od strony swoistego wycucia (podmiotowego właśnie) istnienia, nie zaś z perspektywy układów jakichś wewnętrznych treści. Dlatego pojawia się i ta uwaga, że zanurzona w świecie osoba doświadcza faktu swojego istnienia,

⁶ Kowalczyk mówi, iż „w naturę człowieka jest wpisana aktywność nakierowana na tworzenie kultury. Podstawowym rysem osoby ludzkiej jest autofinalizm, umiejętność współtworzenia kulturowej niszy człowieczeństwa. Człowiek bez kultury – konstatuje – nie jest pełnym człowiekiem, tzn. nie aktywizuje swego człowieczeństwa. Człowiek doskonali siebie poprzez bogatą paletę wartości korelujących z jego psychofizyczną naturą” [2005, s. 53-54].

⁷ W kontekście tych refleksji należy zwrócić także uwagę na aspekt moralny zagadnienia ludzkich aktów poznawczych. Poznanie bowiem (jako takie) stanowiąc o istocie (choć nie jedynie) bytu osobowego niesie ze sobą *sui generis* władzę, ponieważ wiedza-poznanie jest czymś, czym można wielorako operować. Wynika stąd zatem, że poznanie jako akt ludzki powiązane jest ściśle z (osobową) odpowiedzialnością, zarówno wobec układu samej natury, jak i świata ludzkich osób, a także Stwórcy. Zob. Benedykt XVI [2011, s. 54-55; zob. Wroński 2010, s. 76-77].

czyli w istocie – życia, głębiej niż całego tego zespołu danych, które informują o jej naturze. Stąd wynika, że podmiotowe, osobowe „ja” jest wsobne, to znaczy jest immanentne w stosunku do wszystkich tych aktów, jakie – w różnych podmiotowych „konstelacjach” – objawiają się jako tak, czy inaczej „moje”. „W każdym [...] ludzkim przeżyciu (a więc szczególnie w przeżyciach świadomych) – podkreśla M.A. Krąpiec – rejestrujemy istniejącą, własną podmiotowość, wyrażaną jako *ja*, które – jako ich źródło – dokonuje różnych czynności i doznaje różnych oddziaływań pochodzących *od zewnątrz*, mimo iż niekiedy tym *zewnętrznym* jest działanie własnego organizmu” [XVII, s. 19; zob. XXI, s. 85nn].

Osobowe, a zatem substancjalne „ja” jest podmiotem dla wszelkich typów aktów i to bez względu na to, jakiego rodzaju są owe akty, a więc niezależnie od tego, czy mają one charakter poznawczy intelektualny, czy też poznawczy zmysłowy. To natomiast prowadzi do wniosku, iż człowiek, czyli osoba, a przez to – wszystkie jej personalne możliwości, nie są w stanie nigdy wyczerpać owego „ja”, a zatem podmiotu. To bowiem podmiotowe „ja” może ciągle wyłaniać z siebie nowe, oryginalne akty i tym samym komunikować nie mające żadnego innego odpowiednika bogactwo bytu [por. Krąpiec VI, s. 130nn; zob. XVI, s. 28nn. 153nn]. Prowadzi to także do innego jeszcze, mocnego wniosku, a mianowicie tego, iż ostatecznie do samodzielnego, a zatem podmiotowego (substancjalnego) istnienia, to jest istnienia w swojej istocie niezłożonego, może powołać tylko Absolutny Byt, który (sam) jest Osobą. Konieczne jest więc tutaj odwołanie się do Boga, który w wyjaśnianiu świata metafizycznym, czyli w istocie zwieńczającym całość filozoficznych analiz, jest Bytem – jako Osoba właśnie – pod każdym względem wyróżnionym [zob. Gózdź 2011, s. 28-29]. Dlatego też, doprecyzowując ontyczną zasadę jedności bytu jako substancji, należy zauważyć, że podstawowe doświadczenie jedności bytu osobowego, pomimo heterogenicznych, a więc i niesprowadzalnych do siebie typów ludzkiego działania – płaszczyzna biologiczna, sensorywna, duchowa – odwołuje zawsze do tożsamości samego źródła tychże różnych rodzajów działań, wypływających każdorazowo z owego podmiotowego „ja”. Stąd konsekwentnie wynika, iż źródłem osobowych działań w człowieku jest dusza, a więc ten „element”, który jednocześnie jest prazródłem tożsamości bytu, jest podstawą jego ontycznej jedności⁸. Tak zatem, ów podmiotowy faktor, jakim jest dusza obejmuje całość bytu, czyli *de facto* wszystkie jego części [zob. Simmel 2007, s. 201]. Poza tym, dusza jest formą ludzkiego ciała, które nieustannie organizuje, co oznacza, że w rozmaitych aspektach transcenduje. Dokonuje się to wszystko na mocy działań natury duchowej, jakimi są poznanie intelektualne oraz akty świadomości, jak i (podmiotowej) samoświadomości [por. Dec 2011, s. 241-242; Krąpiec VI, s. 132nn; XI, s. 156].

⁸ Naturalnie, z zagadnieniem tym wiąże się problematyka konstytucji ludzkiego ciała jako racji koniecznej – chociaż niewystarczającej – dla (za)istnienia duszy. Zob. Tupikowski [2009b, s. 99-108].

Elementy metafizyki osoby, jej fundamentalne rozumienie – to także należy tutaj wyeksponować – jest ugruntowane nośnością całego systemu filozofii. Będąc szczytowym, ontycznym „wehikułem” wszystkiego, cokolwiek istnieje, osoba jako istota rozumna konstituuje się w swoim wnętrzu poprzez samą realność bytu. Tak więc bazą całego tego rozumienia jest zawsze realny akt istnienia, to znaczy ów akt, który – poniekąd u samych podstaw – decyduje o wszelkiej doskonałości. Oznacza to również, iż – i na płaszczyźnie epistemicznej – podmiot, który jest osobą, poznaje otaczający go świat oraz siebie w perspektywie poznania kosmosu jako istniejącego. Prowadzi to do konkluzji, że poznanie samej osoby rozgrywa się w ściśle określonym bytowym porządku. Człowiek-osoba posiada bowiem (jedyne) tyle wszelkich poznawczych treści, ile poznawczo asymiluje z czytania rzeczywistości jako konglomeratu realnych bytów. Ujawnia to więc pewien ontyczno-poznawczy porządek całego świata. Poznanie bowiem siebie (samego) jako podmiotu chronologicznie jakby „przed” ujęciem pierwotności (istnienia) rzeczywistości, w konsekwencji byłoby czymś poznawczo niezdeterminowanym, a nawet swoiście „pustym”. Akceptacja wyjaśniania podmiotu jako jaźni będącej czymś w rodzaju poznawczego warunku, a więc rozumieniem go jako swoistego *a priori* w stosunku do rzeczywistej struktury kosmosu, powoduje fakt pojmowania samego podmiotu na wzór jakiejś zamkniętej (podmiotowej) immanencji. Okazuje się więc, iż byt ludzki, czyli osoba nie może – i to bezwzględnie – nie afirmować siebie jako kogoś (podmiotowo) realnie istniejącego i tym samym – i w istocie jedynie na tym gruncie – realnie poznającego. Jest wszakże naturalnie zanurzony w świat rzeczy i innych osób. To jest jego naturalna nisza, zarówno nisza egzystencji, jak i płaszczyzna wszelkich wyłaniających się stąd działań [por. Krąpiec XVI, s. 208nn; XI, s. 57]⁹.

Przywołana wcześniej perspektywa transcendentaliów relacyjnych przekonuje, że osoba jest istniejącym realnie podmiotem, a więc jaźnią, która właśnie w swej jaźni ujawnia się jako rzeczywiście wolna oraz rozumna. Osoba jest więc podmiotem wobec wszelkich aktów uznawanych w różnych kontekstach jako „moje”. Te ostatnie odsłaniają się zawsze jako – w różnych aspektach „moje”, lecz jako takie właśnie akty, nie mogą nigdy wyczerpać źródła, a więc tego, co stanowi sam podmiot, czyli (osobowe) „ja” [por. Krąpiec XIX, s. 13nn; XVII, s. 21]. Stąd właśnie pochodzi spostrzeżenie, iż każdorazowo właściwy (proporcjonalny) danej naturze rozumnej akt istnienia konstituuje osobę jako podmiot. Jest to jednocześnie fundament faktu transcendencji osoby, tak wobec natury, jak i względem zbiorowości osób ludzkich, a więc społeczeństwa [zob. Kupczak 2011, s. 110-112]. Z tego też względu istoty człowieka jako podmiotu – bytu osobowego nie można redukować ani do płaszczyzny przyrody, ani do samego społeczeństwa, gdyż przyrodzone mu,

⁹ Referując myśl L. Wittgensteina, I. Ziemiński podkreśla w związku z tym, że cały splot ludzkich działań zasadza się w istocie na naturalnym pragnieniu dobra, czyli szczęścia. Samo zaś „życie szczęśliwe – zauważa – jest formą najwyższej doskonałości ontycznej dostępnej człowiekowi i w tym sensie oznacza absolutną pełnię istnienia” [2009, s. 559].

a zatem naturalne przymioty, jakimi są zdolność poznania, zwłaszcza intelektualnego, poza tym – zdolność miłości, jak również fakt wolności oraz podmiotowości względem prawa oraz godność i zupełność, stanowią fundament ludzkiej, osobowej transcendencji. Jej podstawą jest najwyższa doskonałość wszelkich istniejących rzeczy, czyli akt istnienia. Eksponuje to jedynie ten bazowy fakt, że metafizyczne rozumienie osoby jako bytu-podmiotu w sobie, a także dla siebie jest wyodrębnieniem oraz uzasadnieniem bytu w jego postaci naczelnej. Jest to, z wielu punktów widzenia, swoisty klucz do racjonalnego wyjaśniania całej rzeczywistości [por. Krąpiec XVII, s. 19nn. 143nn; XXII, s. 57nn; XI, s. 73nn; XVI, s. 134nn].

Tak zatem człowiek, będąc bytem całkowicie wyróżnionym odsłania się tutaj jako swoista ontyczna synteza świata ducha oraz świata materii. Jest tym samym szczególnym przedmiotem działania Absolutu, a więc działania stwórczego¹⁰. W tym kontekście należy zauważyć, że Bóg wyraża w człowieku swój „obraz”, a także swoje „podobieństwo”. Stwarza bowiem bezpośrednio ludzką duszę, której genezy nie da się racjonalnie wytłumaczyć na żadnej innej drodze. Tak pojmowaną duszę można rozumieć jako byt istniejący w sobie, a zatem ująć jej istotę w kategoriach formy. Dusza zatem, istniejąc samodzielnie, udziela swojego (podmiotowego) istnienia materii, która jest nieustannie organizowana do bycia i funkcjonowania jako ciało ludzkie [por. Dec 2011, s. 246-247]. Oznacza to, iż wszelkie działania człowieka jako osoby i przy tym istoty psychosomatycznej, są poniekąd nasycone materialnością, a zatem potencjalnością, a przez to i zależnością od ciała. Niemniej jednak ontyczna struktura pewnych rodzajów duchowych skutków osobowego działania odsłania się jako niematerialna. Widać to w całym splocie życia intelektualno-poznawczego oraz woliwytynego. Splot bowiem tychże aktów – poznawczych i woliwytynych – chociaż niezupełnie wolnych od uwarunkowań ciała, ujawnia ich niematerialność [por. Irek 2003, s. 112-113; Krąpiec VI, s. 146]¹¹. I. Ziemiński mówi tutaj o pełnej racjonalności „idei nieśmiertelności” [2010, s. 234].

Poczynione wyżej uwagi, których celem jest ukazanie integralnego, realnego obrazu człowieka przekonują, iż pełnym uzasadnieniem, tak samego osobowego istnienia, jak i działania takiego wyróżnionego bytu, jest fakt jego wewnętrznej, ontycznej struktury. Jej stroną doskonałościową, a więc istotną jest dusza jako podmiot i tym samym jako substancjalna forma, która ciągle organizuje materię, czyli ludzkie ciało dla spełniania przez nie całego wachlarza funkcji specyficznie ludzkich. Należy tutaj jednak raz jeszcze wyakcentować fakt, iż tak samo istnienie, jak

¹⁰ „[...] właściwe postawienie oraz rozwiązanie zagadnienia istnienia Boga – podkreśla Z. Kunicki – wpływa na rozwój kultury oraz na kulturową sytuację samego człowieka. [...] Cały ten kontekst kulturowo-antropologiczny – dodaje – wzmacnia jedynie wagę problemu Boga, zachęcając do poddania go wnikliwej analizie metafizycznej, równie poważnej jak Tajemnica, której dotyczy” [1996, s. 145].

¹¹ W. Irek powie tutaj, iż człowiek jest „istotą autokreatywną” i jako taki „stanowi sam o sobie”. Dzieje się tak z uwagi na jego własną naturę, ale także dzięki jej skorelowaniu z obszarem uczestnictwa w naturze Boskiej [por. 2003, s. 112].

i działanie ludzkiej duszy całkowicie nie jest zrozumiałe poza koniecznością odwołania się do stwórczej interwencji Boga [por. Kowalczyk 1997, s. 221; Dec 2011, s. 250-251]¹². Istniejąc samoistnie, tj. istniejąc w sobie jako podmiocie (swojego) istnienia, dusza nie powstaje jako skutek wpływu jakichś sił naturalnych – sił natury, ponieważ ona sama siły te transcenduje i to w różnych obszarach. Stąd też na drodze racjonalnego wyjaśniania istoty ludzkiej duszy trzeba się odwołać do Absolutu jako Źródła wszelkiego istnienia oraz wszelkich doskonałości. Okazuje się bowiem, że wyłącznie Bóg i to na mocy swej (własnej) istoty jest w stanie duszę stwarzać, to znaczy powoływać do podmiotowego, czyli samodzielnego, a przy tym niematerialnego istnienia. Cały ten, jedyny w swoim rodzaju, „stan rzeczy” jest zrozumiały w sytuacji zakładania niematerialności podstawowych aktów duszy, jakimi są – przypomnijmy – intelektualne poznanie oraz dokonująca się w wolnych wyborach miłość jako akt najdoskonalszy. „Skoro więc dusza w następstwie jej stworzenia, czyli powołania do bytu bezpośrednio przez Boga – konkluduje M.A. Krąpiec – istnieje w sobie samej jako we własnym i adekwatnym podmiocie, to organizuje sobie materię do bycia ludzkim ciałem według genetycznego kodu i udziela zarazem swego istnienia organizowanemu, czyli formowanemu ciału” [Krąpiec XXI, s. 176; por. XIV, s. 243].

3. Ślady metafizyki religii

Metafizyka ludzkiego działania, działania z natury rzeczy ukierunkowanego na tworzenie oraz uczestnictwo w kulturze, posiada także tę wyjątkową i jednocześnie niczym niezastąpioną formę osobowej ekspresji i rozwoju, jaką jest religia [zob. Kisiel 2003, s. 80-83]¹³. Jest ona tym fenomenem, który integralnie absorbuje ludzką osobę i to we wszystkich obszarach jej bytowania. Religia zatem syntetyzuje poniekąd bogactwo fundamentalnych aktów oraz pól życia osobowego [zob. Kowalczyk 2005, s. 178; Zdybicka 2006, s. 298-299; Kamiński 1998, s. 33-36]. W związku z tym, iż angażuje ona osobę, zarówno na płaszczyźnie poznawczej, jak i wolitywnej, stanowi ona tym samym jedyny w swoim rodzaju wyraz on-

¹² W związku z tym S. Kowalczyk, odwołując się zresztą do intuicji Akwinaty, mówi, że „akt stwórczy nie jest [...] zwykłą przemianą czy emanacją świata z Boga, lecz powołaniem go do istnienia z niebytu. Możliwość kreacji jest wyłączną prerogatywą wszechmocnego Boga, ponieważ byty przygodne – jako przyczyny drugie – muszą zawsze korzystać z istniejącego tworzywa” [1997, s. 221]. Zob. uwagi, jakie czyni A. Geulincx: 2009, s. 110.

¹³ W kontekście analizy zagadnień związanych z ontycznymi podstawami religii warto odnotować stanowisko J.H. Newmana, który – mówiąc o religii naturalnej – zauważa, iż należy przez nią rozumieć „znajomość Boga, Jego woli i naszych obowiązków wobec Niego. Są trzy drogi, których natura dostarcza nam do zdobycia tych wiadomości, mianowicie nasz własny umysł, głos ludzkości i bieg świata, to znaczy życie i sprawy ludzkie”. I dodaje, że „nauczycielem religii jest sumienie”. Jest ono – podkreśla – „przewodnikiem osobistym i posługuję się nim, ponieważ muszę posługiwać się sobą” [1989, s. 296].

tycznego oraz osobowego piękna życia człowieka [por. Simmel 2007, s. 201]¹⁴. Pochodzi to głównie stąd, iż przedmiotem jej relacji, personalnego odniesienia jest Osobowy Bóg, który jest Pełnią Bytu, jest Bytem Absolutnym w Sobie, a także przez Siebie. Tak zatem, Bóg jawi się tutaj jako Osobowe Dobro, Osobowa Prawda oraz doskonała (absolutna) synteza ich obu, czyli Osobowe Piękno. Dlatego też, to w „klimacie religijnym” właśnie osoba ludzka odnajduje uzasadnienie oraz pełną sensowność swoich osobowych działań¹⁵. Dzieje się to poprzez odwoływanie się, a także ciągle przyporządkowywanie się do życia i działania osób drugich, natomiast ostatecznie wobec „Ty” Boga. Religijność zatem jest naturalnym tłem dla specyfiki wszelkich ludzkich, a przez to celowych aktywności, dokonujących się w różnych obszarach życia osobowego [por. Krąpiec XX, s. 95; X, s. 141; Szostek 1995, s. 309-310]. Samo ludzkie bycie, osobowa egzystencja jest istnieniem jedynym w swoim rodzaju – jest „jestestwem wobec Boga” [Zachariasz 1996, s. 37; zob. Piątek 2004, s. 109-110].

Powyższa uwaga suponuje fakt całkowicie koniecznego odniesienia wszystkiego, cokolwiek istnieje do Absolutu¹⁶. Naturalnie, w pierwszym rzędzie dotyczy to samego człowieka. Chodzi tutaj o podstawowe zrelacjonowanie wszystkiego do Boga jako Pierwszej Sprawczej Przyczyny istnienia całego istniejącego kosmosu, zrelacjonowanie do Niego jako Pierwszego Wzoru i jednocześnie Absolutnego Źródła jakiegokolwiek racjonalności i wreszcie do Boga-Osoby jako Ostatecznego Celu. Pokazuje to również konieczność odniesienia wszelkich racji motywów ludzkich działań, szczególnie zaś aktów natury wolitywnej. Już przecież sam fakt podstawowej afirmacji własnego podmiotowego, czyli osobowego istnienia jest fundamentem w pełni spontanicznego ukierunkowania się ku Bogu, który dla całej ludzkiej egzystencji objawia się jako „Ostateczne Oparcie”. „Osobowy byt przygodny *zawierając się* Osobie Bytu absolutnego – rozwija tę myśl M.A. Krąpiec – konstytuuje tym samym więź relacji międzyosobowej charakteryzującej się właśnie *zawierzeniem*, tj. uznaniem praktycznym, że Osoba Absolutu jest racją bytu wszystkich osobowych przeżyć – że jesteśmy od Boga zależni w istnieniu, że On jest ostatecznym celem wszelkiego działania, że On wyznacza wzory naszego postępowania i wskutek tego jest pełnym Adresatem osobowego życia człowieka” [Krąpiec XV, s. 197-198].

Owa metafizyczna perspektywa religijności, płaszczyzna wszystkich jej personalnych aktów uwydatnia to, iż osoba przygodna – człowiek odkrywa siebie samego jako

¹⁴ „W wyobrażeniu Boga – pisze Simmel – wierzący ma całość świata, nawet gdy brakuje mu jego wszystkich szczegółów. Mistyka próbuje wyrazić to w pewnym sensie poglądowo, koncentrując istotę duszy w ostatnim, prostym punkcie życia, a tego punktu już nie można oddzielić od owej jedności boskiej istoty”. I dodaje: „Ten motyw w najrozmaitszych formach przenika mistykę religijną i spekulację filozoficzną wszystkich epok [...]” – 2007, s. 201.

¹⁵ Zob. ustalenia J. Wadowskiego [1999, s. 130nn. oraz Tenże, 2010, s. 81-134].

¹⁶ Naturalnie, należy tutaj mieć świadomość tego, że – jak zaznacza A.B. Stępień – „wszystko, co wiemy o Bogu, na terenie metafizyki jest związane z tym, iż jest On racją dostateczną i ostateczną istnienia bytów zmiennych i przygodnych” [1999, s. 295].

(osobowy) dar względem osób drugich oraz specyficzny dar dla Boga, który – działając osobowo – w całej Boskiej, personalnej pełni, może ten dar przyjąć, potwierdzając niejako tym samym jego rozumny i wolny charakter [por. Zdybicka 2006, s. 288]. Religia otwiera zatem pole tego fundamentalnego przyporządkowania osoby wobec osoby (osób), którą stanowi istnienie dla innych osób, czyli proegzystencja, która się wyraża w odsłonięciu całkowicie osobowo zorientowanej relacji, dla której podstawą jest bycie dla drugiej osoby, bądź też – wtórnie jakby – bycie dla całych ludzkich społeczności. Naturalnie, można tu również mówić o podstawie ostatecznego osobowego ukierunkowania człowieka na Miłość-Piękno Absolutne, jako doskonałe – oczywiście, zawsze na miarę człowieka – personalne spełnienie [zob. Wolsza 2007, s. 353-356]. Otwiera to także obszar aktualizacji podstawowych ludzkich potencjalności, szczególnie potencjalności w wymiarze czysto duchowym, tj. w aspekcie poznawczym oraz wolitywnym. Ich fundamentem, a także swoistą syntezą jest osobowa miłość jako akt ludzki, co do swej intensywności naczelny. W zrelacjonowaniu wobec Boga – Osobowego Źródła wszelkich doskonałości, miłość sprawia, że osoba ludzka urzeczywistnia swą (osobową) miarę. Oznacza to, iż realizuje tym samym ową – analogicznie rozumianą – doskonałość, która w istocie jest realizacją, a więc aktualizacją całej palety pełni osobowych potencjalności. Ich poniekąd syntezą jest ta (osobowa) doskonałość, jaką jest świętość [zob. Zdybicka 2006, s. 285-286]. Naturalnie, osobową niszą realizowania się tego wymiaru ludzkiej doskonałości, jaką jest świętość, stanowi cały obszar moralności. Ukazuje się tu ona jako istotna dziedzina kulturowej działalności – działalności „nastawionej” na wzrost człowieka w jego (osobowym) wnętrzu, ale również na płaszczyźnie odniesień interpersonalnych [zob. Trzaskowski 2004, s. 31-32; Zachariasz 1996, s. 166. 300; 2001, s. 112nn].

W kontekście tych analiz samą świętość należy pojmować jako, jedyny w swoim rodzaju, szczyt duchowego dojrzewania człowieka. Jawi się ona jako osobowa aktualizacja wszelkich typów potencjalności wpływających ze swoistego zjednoczenia z Bogiem. Jest wyrazem osobowego do Niego „przyłgnięcia”. Wynika stąd konsekwentnie, że w tym specyficznym personalnym akcie, jakim jest akt religijny (on okazuje się tu centralny dla rozumienia oraz wyjaśnienia przywołanej tutaj analogiczności relacji, jaką wyznacza „pole”: człowiek – Bóg), ma miejsce zupełnie konieczne, a przy tym (analogicznie) naturalne odniesienie osoby ludzkiej względem Osoby Boga. Dokonuje się to wszystko w obszarze niepowtarzalności bogactwa tego – najbardziej pełnego – aktu osoby jako osoby, którym jest miłość. Istotnym jej przejawem jest – powtórzmy – bezinteresowne bycie oraz działanie dla innej osoby, bądź wspólnoty osób [por. Krąpiec X, s. 140nn; XII, s. 154nn; XVIII, s. 71nn]. Pojawia się w związku z tym wniosek, iż „najdoskonalszym aktem osoby ludzkiej jest [właśnie – JT] akt miłości, która jest nie tylko zaczynem i racją (motywem) działania, nie tylko stałą siłą i ciężarem skierującym do umiłowanego przedmiotu, lecz ostatecznie jest oddaniem siebie osobie ukochanej – jest darowaniem siebie” [Krąpiec XII, s. 53].

Perspektywa miłości osobowej będącej najbardziej doskonałą formą ontycznej miłości całego kosmosu, staje się podstawą dla wszelkich innych przejawów życia osobowego. I tak, przywołana tutaj prawda jest gruntem racjonalnego rozumienia pełnego *spectrum* ludzkiej wolności, będącej z kolei polem realizowania specyficznie osobowych potencjalności, których celem jest doskonalenie się człowieka jako osoby na poszczególnych etapach jego duchowo-cielesnego rozwoju [zob. Kant 2002, s. 131-132; Tenże 2009, s. 53; Kupczak 2011, s. 108-109. 112nn]¹⁷. Dokonuje się on zarówno w osobowym życiu indywidualnym, jak również społecznym¹⁸. I co dla integralności tego ujęcia jest istotne, jest on zawsze możliwy wyłącznie na płaszczyźnie personalnego otwarcia się człowieka na Osobę Boga jako Doskonały Byt Transcendentny, będący w istocie Miłością-Pięknem [por. Krąpiec XVII, s. 94nn]. Tak zatem, same osobowe przeżycia religijne, które równocześnie stanowią wyróżnioną formę tych specyficznych ludzkich przeżyć, jakimi są syntetyzujące prawdę i dobro przeżycia pięknościowe, przydają tych podstaw, w oparciu o które człowiek doświadcza racjonalności samego siebie jako osoby, lecz również racjonalności całej dostępnej mu rzeczywistości [por. Zachariasz 2001, s. 45nn]¹⁹. Ta ostatnia, w splocie spontanicznych, ale nie tylko tych, aktów poznawczych przedstawia się jako swoista synteza, jako „całość” osobowych doświadczeń²⁰. Przy czym, wszystko to dokonuje się w obrębie rozumienia bytu jako partycypacji Doskonałego, Pierwszego Rozumu. Dlatego też można skonstatować, że w rzeczywistości absolutnie nic nie jest w stanie „związać” ostatecznie osoby ludzkiej poza Bogiem. Jest On bowiem Bytem istniejącym *in se*, a przy tym istniejącym jako Osobowa Prawda, Osobowe Dobro oraz Transcendentne, Osobowe Piękno [por. Krąpiec XVI, s. 145. 210nn].

W kontekście tych analiz pojawia się wniosek, iż religia jako zupełnie wyróżniony obszar doskonalenia, czyli w istocie realizowania się człowieka jako osoby – także osoby jako twórcy kultury [por. Zachariasz 2001, s. 93], ze swej natury jest relacją osobowo-osobową; jest międzyosobową więzią. Dlatego też, jej ontyczna

¹⁷ Kant zauważa w tym kontekście, iż „w porządku celów człowiek (a z nim każda istota rozumna) jest *celem samym w sobie*, tj. że nigdy nie może być traktowany przez kogokolwiek (nawet przez Boga) tylko jako środek, nie będąc przy tym zarazem sam celem (...)” – [2002, s. 132]. Na innym miejscu wyjaśnia: „istota rozumna jako cel z natury swej, a więc jako cel sam w sobie, musi służyć każdej maksymie za ograniczający warunek wszystkich względnych tylko i dowolnych celów” [2009, s. 53].

¹⁸ S. Swieżawski zwraca uwagę na to, że „relatywizm prawdy prowadzi nieuchronnie do relatywizmu moralnego” [1995, s. 13].

¹⁹ Rzeczywistość jako fundament ludzkich działań – działań osobowych staje się odśloną wszelkich aktywności kulturowych. Stąd i sama kultura jako personalne zwięźcenie tychże aktywności jest układem („strukturą”) dóbr rozgrywających się w polu wartości – „najpierw” prawdy, dobra oraz piękna w sensie ontycznym.

²⁰ W przywołany tutaj splot osobowych doświadczeń człowieka wpisuje się także to specyficzne jego przeżycie, jakim jest doświadczenie mistyczne. Doświadczenie mistyczne jako „wielopłaszczyznowo integrujące” opisuje w swoich pracach B. McGinn. Zob. na ten temat – Kivka [2010, s. 219-247]; Simmel [2007, s. 201-202]. Z perspektywy tzw. filozoficznego pluralizmu religijnego zob. Hick [2005, s. 179-182].

struktura wskazuje zawsze na realizm Osoby Boga, który całą tę relację racjonalnie, ostatecznie uniesprzecznia i stanowi zarazem i najwyższy, i konkretny cel wszelkich osobowych odniesień transcendentnych²¹. Wystarczy dodać, że jest ona takim osobowym przeżyciem, które jest całkowicie racjonalne. Wiąże ono bowiem ludzką osobę z Absolutem, który stanowi ostateczne uzasadnienie, tak istnienia samego człowieka, jak również wszelkich typów jego egzystencjalnych decyzji oraz wypływających z nich osobowych aktywności. Religia więc, rozumiana jako fundamentalne przeżycie rozumne, przeżycie osobowe, ujawniające się każdorazowo w fakcie samej decyzyjności wolnych (z natury) decyzji oraz wiążące osobę człowieka z Bogiem, jest tym istotnym czynnikiem, który jest bazą obowiązywalności wszelkich naturalnych ludzkich uprawnień. Znaczy to, że religijne przeżycie człowieka, wraz z afirmacją samego istnienia Boga, mieści w sobie analogicznie równoważną afirmację osoby ludzkiej i tym samym jej naturalnych oraz niezbywalnych praw [por. Krąpiec 1994, s. 29-30].

Należy tutaj dodać, iż zasygnalizowane wyżej, ale także wszelkie inne typy ludzkich potencjalności, ostateczne swoje źródło mają w Osobie Boga. I co jest istotne, w miarę ich osobowych aktualizacji, człowiek jest, ale również staje się bardziej jeszcze sobą, czyli osobą. Oznacza to, iż poniekąd całkowicie naturalnym „ruchem” swojego bytu oddaje się Bogu w akcie najbardziej fundamentalnym, a jest nim akt miłości jako doskonała synteza wszelkich, wybitnie osobowych wartości. Boskie „Ty” – jak stąd wynika – personalizuje wszelkie typy interpersonalnych relacji, będąc ich ostatecznym sensem. Relacje te, transcendując całą strukturę bytów przygodnych, w ostatecznościowy sposób „krańcują się” w perspektywie Bytu Bożego. Dlatego też wypływa stąd dość istotny wniosek dla całości podejmowanych tutaj refleksji, a mianowicie ten, iż relacje jakby bardziej zrozumiałe, a więc i bardziej dostępne na drodze metafizycznego wyjaśniania układu bytów przygodnych, to znaczą same relacje pochodności (niekonieczności bytu), ale także relacje inteligibilności oraz odpowiadające im relacje amabilności, w tym dopiero obszarze znajdują podstawy swoich uniesprzecznień ostatecznych. Można w związku z tym powiedzieć, że człowiek jako osoba właśnie w swoim osobowym istnieniu oraz działaniu powinien afirmować zarówno prawdę, jak i dobro oraz piękno, i tym samym przyswajać ich treść wedle swojego wewnętrznego rozumienia. W ten właśnie sposób realizuje on swoją, jedyną w swoim rodzaju, „drogę” relacji wobec Boga. Z tego zasadniczo powodu osoba ludzka transcenduje – i to wieloaspektowo – całą społeczność. Ta ostatnia, tak w swojej strukturze, jak i w swoich działaniach winna stwarzać niezbędne warunki umożliwiające właściwy poziom życia osobowego, obiektywnie przecież nakierowanego ku Osobie Boga [Krąpiec XVII, s. 86. 251nn; XII, s. 59. 239].

²¹ „Transcendencja osoby ludzkiej – podkreśla P. Kupczak w kontekście ustaleń K. Wojtyły – odsłania [...] w pełni wymiar duchowy człowieka i wskazuje na istnienie w nim pierwiastka duchowego. Duchowe życie człowieka, poprzez umysłowość i wolność, skupia się [...] i pulsuje wokół prawdy, dobra i piękna” [2011, s. 112].

4. Ludzka mądrość w świetle Boskiej Opatrzności

Świętość jako szczególny wyraz rozumienia oraz przeżywania aktów religijnych jest ściśle związana z problematyką Boskiego Osobowego działania, którego istotną składową jest poznanie Boskiego Intelaktu. Jego zaś działanie wiąże się z tym, co filozoficzna, ale również teologiczna refleksja opatruje mianem Opatrzności. Sama zatem Boska Opatrzność, jej racjonalne pojmowanie należy umieścić w splocie relacji, jakie zachodzą pomiędzy światem rzeczy i osób przygodnych, a Absolutem jako ich ostateczną Przyczyną. W tym kontekście Bóg jako Stwórca świata, a przy tym Byt Konieczny ujawnia się jako Intelakt Czysty, Intelakt Doskonały, z czego wynika, że rządzi całym pochodnym od Niego kosmosem. Rządzenie to oznacza zatem kierowanie całych ontycznych struktur świata ku urzeczywistnieniu, czyli spełnieniu ostatecznemu; oznacza ukierunkowanie ku celowi, którym ostatecznie jest sam Bóg [zob. Zdybicka 2006, s. 339]. Wynika stąd, tj. na gruncie dostępnej analizy Jego życia osobowego, że jest On Bytem Samoświadomym. Dlatego też należy stwierdzić, iż sam plan, swoisty schemat tego kierowania kosmosu, celowego prowadzenia świata znajduje się w Boskim Intelakcie.

Z problematyką tą wiąże się również sprawa zapodmiotowanych w naturze rzeczywistości praw, a pomiędzy nimi, także nurtująca poznawczo człowieka kwestia ontycznego „umocowania” prawa naturalnego, szczególnie zaś gdy chodzi o problem jego odwieczności. Z poczynionych wyżej uwag wynika, iż jak najbardziej zasadna jest teza, że prawo naturalne, skoro wypływa z samego układu rzeczy, nie posiada swoich ram czasowych, z uwagi na fakt, iż w ontyczną strukturę kosmosu zostało ono wpisane przez Boga jako jego Sprawcę. W tym właśnie sensie mówi się o jego odwieczności. W związku z tym Z.J. Zdybicka słusznie podkreśla fakt, że prawo naturalne, będąc uczestniczeniem w – z natury – odwiecznym prawie Bożym, jest rodzajem partycypacji w racjonalności samego Absolutu. Dlatego też, sam ów fakt uczestnictwa rozumiany jest „redukcyjnie” w obszarze partycypacji transcendentalnej i jako taki stanowi (oczywisty) przejaw wzorczego, a także celowego przyczynowania, którego ostatecznym Autorem jest Absolut [por. 1972, s. 186].

Wynika stąd, że w analizach skupionych wokół prawa natury można w istocie postawić znak równości między problematyką całkowitej naturalności oraz powszechnej obowiązywalności tegoż prawa, a kwestią Opatrzności Boga. Okazuje się bowiem, że obydwie zagadnienia dotyczą sposobu osobowego działania Intelaktu Absolutu. Stwierdzenie to jest zasadne tym bardziej, kiedy bierze się pod uwagę to, że sama (naturalna) celowość ukierunkowania tych spraw skierowuje w wyjaśnieniach ku Bogu, którego (Boska) istota, na podstawie jej absolutnej transcendencji, wyróżnia się zupełnie odmiennym sposobem istnienia. To ostatnie jest przecież całkowicie odmiennie od sposobu istnienia (trwania) bytów przygodnych, a więc rzeczy jako składowych rzeczywistości, która jest ukła-

dem bytów w swej naturze i zmiennych, i przygodnych, a zatem „znajdujących się” w czasie jako jednym z koniecznych aspektów wszystkiego tego, co w istocie swej – pomimo faktu realnego istnienia – jest niekonieczne. Istotny jest więc w tym kontekście fakt, że zapodmiotowany w układzie rzeczy porządek odnosi się, i to na sposób konieczny, do Boga jako jedynego Źródła, Celu oraz Wzoru wszelkiego bytowania i działania, bez względu na to, czy jest to działanie bytów poznających, czy też nie, aczkolwiek naturalnie, działanie bytów obdarzonych poznaniem jest (osobowo) specyficzne. Istniejący wszak (przez partycypację) kosmos jest w pełni od Boga pochodny, co oznacza, że jest on stworzony na mocy intelektualnej pochodności. Jako taki właśnie w całym splocie swoich naturalnych działań jest on zrelacjonowany wobec Źródła bytu, a więc Boga. Tak zatem, cały układ rzeczywistości poprzez realizowanie swoim istnieniem, a także działaniem idei obecnych w Intelcie Absolutu jest do Niego przyporządkowany jako do swojej ostatecznej, a zarazem bezwzględnej normy, co w porządku jego natury jest wyrazem realizowania się Boskiej nad nim „opieki”. „Dlatego *sens i plan* rządzenia światem przez Boga – odnotowuje Krąpiec – znajduje się w samym Bogu jako kierującym Intelcie, zwanym właśnie *prawem Bożym odwiecznym*, gdyż Intelkt Boga nie znajduje się w czasie, jako sposobie trwania bytów zmiennych, i nie podlega czasowi, ale jest *mierzony* wiecznością, będącą sposobem Boskiego trwania” [X, s. 190; por. XIX, s. 49nn].

W tle poczynionych wyżej ustaleń wynika, iż Opatrzność Boska, a więc odwieczne, realizowane Boże prawo, to w interpretacji ostatecznej sam Bóg-Osoba będący Intelktem, który kieruje całym kosmosem. Kieruje go w ten sposób, by urzeczywistniał on swój cel ostateczny, którego pełną treść doskonale u samych jego najgłębszych racji zna tylko Absolut. Tak więc biorąc pod uwagę wszystkie byty, a zwłaszcza istoty rozumne, a zatem świadome – zarówno swojego istnienia, jak i działające na sposób bytów wolnych, należy skonstatować, iż Bóg (sam w sobie) jest Celem. Jako zaś osobowy Cel doskonały jest jednocześnie ostatecznym przeznaczeniem. Dodatkowo wypływa stąd wniosek, że każdy byt rozumny, jakim jest osoba, w sposób rozumny i wolny, stosownie do bytowej „miary” swojej natury, partycypuje w ciągłej aktualizacji Bożego prawa, czyli spełnia cel-dobro. Osoba ludzka zatem, uczestnicząc – w sposób wolny oraz rozumnie – w racjonalności stworzonej przez Boga natury, sam w swoim bycie stanowi poniekąd refleks owego Boskiego prawa. Dlatego też sama partycypacja odwiecznego prawa w ludzkiej istocie rozumnej przybiera miano prawa naturalnego i stanowi przez to fundamentalną rację tego, iż cała dana do metafizycznych wyjaśnień rzeczywistość prezentuje się swoją wewnętrzną strukturą jako kosmos, czyli układ wielorako uporządkowanych bytów cechujących się inteligibilnością oraz amabilnością [por. Krąpiec X, s. 191].

5. Kres wszystkiego – Pełnia Szczęścia w Osobowej Miłości

Zasygnalizowane wcześniej najbardziej węzłowe ustalenia metafizyki realistycznej ujmującej specyfikę realizmu bytu jako pierwszego przedmiotu metafizycznych dociekań oraz samego człowieka w kontekście niepowtarzalności jego (osobowego) istnienia, jak również całej palety aktywności, suponują fundamenty – ontycznej i epistemicznej – struktury ludzkiego poznania i wolnych wyborów na gruncie odczytania konieczności podstaw egzystencjalnych. Okazuje się bowiem, że wszystko cokolwiek człowiek poznaje – zawsze jedynie aspektywnie – poznaje jako byt²². W związku z tym, pojawia się tutaj całkowicie naturalna otwartość, pragnienie intelektualnego (osobowego) oglądu pełni bytu, jaką stanowi Absolutna Pełnia, czyli Bóg [por. Zdybicka 2006, s. 332-333]. To jednak pragnienie, czyli inklinacja ku oglądowi intelektualnemu powoduje naturalność następnego typu odniesienia – tym razem zrelacjonowania w aspekcie działania woli. Odnajduje ono swoje ukierunkowanie w obszarze naturalnego pragnienia szczęścia. Niemniej, sama owa przyrodzona tęsknota za Osobą Boga, który jest Pełnią Bytu, a zatem i Dobra, dla samego człowieka okazuje się być – chociaż całkowicie realnym – pragnieniem nieskutecznym, z uwagi na to, iż w samych ludzkich działaniach nie ma „dojścia” dla zrealizowania takiego celu. Wynika stąd, że owo „dojście”, a więc urzeczywistnienie tego celu jest inicjatywą, „darem” samego Absolutu [por. Krąpiec II, s. 573; XV, s. 74nn].

W związku z powyższą uwagą należy stwierdzić, że ostatecznym i zarazem maksymalistycznym uzasadnieniem osobowych decyzji, jak również osobowych postaw jest doskonała Osoba Transcendensu. Dzieje się tak, gdyż analogicznie jak ma to miejsce w układzie naturalnym, gdzie racją zaistnienia aktów specyficznie osobowych, głównie miłości – jest zawsze druga osoba, tak również w polu odniesień natury transcendentnej, ostatecznym motywem, racją tychże więzi jest Osoba Boga²³. Analiza bowiem istnienia oraz działania człowieka dostarcza wiele przesłanek na potwierdzenie tego, iż osoba ludzka nigdy – w swoim otoczeniu, ale i we własnym wnętrzu – nie przestaje doświadczać kruchości swej egzystencji [por. Ziemiński 2010, s. 41. 43nn]²⁴. Tym samym nie pozbywa się ona zupełnie spontanicznej inklinacji w stronę istnienia samej rzeczywistości i w jej obrębie – innych ludzi. Poza tym, człowiek dostrzega bogactwo oraz złożoność świata, zachwyca się jego pięknem,

²² Pośrednicząca rola bytu zarysowuje się także w esencjalizującej metafizyce F. Suareza. Zob. Goczał 2011, s. 228nn.

²³ „Relacja religijna – pisze w związku z tym Z.J. Zdybicka – jest osobowo-osobowa (międzypodmiotowa), ponieważ zachodzi między bytami, które jako osoby są istnieniem podmiotowego „ja”, determinują siebie w zakresie świadomego i wolnego działania i są zdolne wejść w kontakt z innymi „ja”. I dopowiada: „ma charakter dialogowo-responsoryczny, czyli wzajemnego oddawania, „daru z siebie” między Bogiem i człowiekiem” [2006, s. 333].

²⁴ To z tego względu S. Swieżawski podkreśla, że niejako ze swej natury „filozofia realistyczna jest kontemplacyjna” [1995, s. 49].

co oznacza, iż nieustannie jest nosicielem (osobowego) pragnienia realizowania dobra, czyli szczęścia transcendentnego i to natury osobowej. W związku z tym, ów fakt naturalnego pragnienia szczęścia jako doświadczany przez każdą ludzką osobę jest pragnieniem dobra jako dobra. W ostatecznej perspektywie uniesprzeczeń metafizyki prezentuje się ono jako w pewien sposób „zadane” człowiekowi – na kanwie jego rozumnej oraz wolnej natury – nieuświadomione pragnienie Boga, dążenie do Niego jako Dobra Najwyższego, Dobra Nieskończonego, a więc Pełni Szczęścia. Właśnie ku Bogu cała stworzona przez Niego natura, każda jej składowa zmierza, naturalnie na miarę swojej istoty. Absolut bowiem jest takim Źródłem istnienia, które wszystko cokolwiek istnieje – jako Źródło istnienia osobowe – w sposób świadomy, wolny i w pełni celowy powołuje, zarówno do samego istnienia, jak i realizowania swojej natury [por. Krapiec XVII, s. 206; XXII, s. 159. 213].

Z powyższego wynika, iż każda ludzka osoba ze swej natury jest przyporządkowana do Boga, co oznacza, że nosi ona także przyporządkowanie ku pragnieniu Jego – na swoją przygodną miarę – „osiągnięcia”. Dlatego też w człowieku-osobie realizuje się owo (naturalne) pragnienie swoistego oglądu Boga, poznawania Go, jak również osobowego w Nim „zakorzenienia”. To poniekąd trwanie w Osobie Boga jest i staje się wyrazem pełnego oraz ostatecznego spełnienia wszelkich specyficznie osobowych jego inklinacji [zob. Zdybicka 2006, s. 335-336]. Potwierdza to jakby dodatkowo ten zupełnie naturalny ludzki „zwrot”, którym jest personalne zrelacjonowanie względem dobra. Szczytowy przejaw owego przyporządkowania stanowi (osobowe) pragnienie osobowego szczęścia, szczęścia najwyższego, pełnego i przez to nieskończonego, jakim jest Transcendentna Osoba Boga. Warto tutaj nadmienić, że na płaszczyźnie aktów swojego rozumu człowiek uświadamia sobie nieustannie ostateczny sens owego zrelacjonowania i pragnienia. To samo dotyczy aktów jego woli, gdzie osoba ludzka wyraża swoją wewnętrzną odpowiedzialność w stosunku do kosmosu, w obszarze którego spełnia się jako człowiek, lecz również względem innych osób oraz – ostatecznościowo – wobec Osoby Absolutu jako bezwzględnie Pierwszej Normy [por. Krapiec X, s. 206; XVI, s. 21. 25; zob. VI, s. 155nn; XVIII, s. 201nn].

Poczynione wyżej uwagi odnoszą się do całej rzeczywistości, a zatem do całego świata rzeczy i osób. W tym kontekście, zarówno byty osobowe, jak i układ świata rzeczy, istnieją na mocy pochodności od woli Osoby Boga. Stąd wynika, że wszelkie bytowanie, a w sposób całkowicie wyróżniony – istnienie osobowe, jest zawsze ontycznym związaniem z tym ruchem ostatecznego (w sensie metafizycznego maksymalizmu) pożądania, którym jest miłość Absolutu. Człowiek zatem jest bytem istniejącym realnie z tego fundamentalnego powodu, iż Bóg chce, tj. kocha, aby on (za)istniał. Dlatego też w sensie ścisłym rzeczywistą „miarą” tegoż istnienia jest po prostu miłość Osoby Absolutu. Człowiek istnieje w takiej jedynie „mierze”, w jakiej Bóg, w sposób zupełnie wolny, chce, by istniał. Tak zatem, sama miłość jako ów naturalny zwrot ku dobru (jako dobru) samej osoby ludzkiej oraz innych bytów – ożywionych, jak i nieożywionych – przedstawia się tu jako

swoista interakcja dobra-miłości bardziej jeszcze pierwotnej, bo absolutnej. Można w związku z tym mówić tutaj o dwóch podstawowych rodzajach miłości, jakie występują w całym bytowym porządku. Jest to bowiem raz miłość naturalna, która ma miejsce w układzie wszystkich bytów niekoniecznych z powodu ich (za)istnienia, a także realizowania przez nie odpowiadających ich naturze doskonałości. Jest to zatem miłość relatywna. Istnieje natomiast również miłość absolutna. Ta z kolei ujawnia się i szuka oparcia na linii partycypacji istnienia wszelkich bytów przygodnych w absolutnym Istnieniu samego Boga. Tak więc problem miłości absolutnej jest ściśle powiązany z niezaprzeczalnym faktem Istnienia Czystego, czyli Boga jako Racji dostatecznej dla istnienia całego kosmosu [por. Krąpiec V, s. 310; VII, s. 147; zob. Kunicki 1996, s. 90nn]. Obydwa te wątki miłości poznający świat podmiot niejako integruje, duchowo spaja. Szukający racji świata myśliciel „to nie tylko ten, kto świat poznaje, ale i ten, kto świat – całościowo pojęty, a więc i drugiego człowieka – kocha” [Grzegorzcyk 2010, s. 176].

Pojawia się tu więc o fundamentalnym znaczeniu wniosek, iż każdy byt niekonieczny istnieje jedynie z tego powodu, że Ktoś (Ktoś-Osoba) pragnie, aby on rzeczywiście (za)istniał. Dlatego też każdy typ koniecznej pochodności bytu przygodnego w swoim istnieniu od Boga – Pierwszego Pożądania, jest wspomnianą wcześniej „miarą” wszelkiego dobra, a zatem i jego ontycznego kresu, którym jest miłość. Konsekwentnie zatem, każda miłość naturalna jako doskonały przejaw samego bytu, utożsamia się z jego naturą i przez to się realizuje w realnym istnieniu wszystkiego, co istnieje i istniejąc – działa. Stąd też sama miłość względem dobra jest w istocie siłą jednoczącą konkretny, kochający podmiot oraz (konkretnie) umiłowane dobro [por. Krąpiec XXI, s. 33; XIV, s. 144nn]. Oznacza to, iż miłość jako naturalna inklinacja „w stronę” dobra stanowi absolutnie powszechne ogniwo, które ontycznie spaja wszelkie rzeczywiste byty. Dzięki temu właśnie cały realny układ bytu – istniejącego oraz realizującego dobro – jest bytowo spójny. Dlatego też cały ów ontyczny stan rzeczy odnosi się, i to koniecznie, do Absolutu – Dobra Pierwszego. On jest pełnym uniesprzecznieniem jego istnienia i racjonalności. Stąd wniosek, że owa „nieuświadomiona”, czy – jak się wyraża M.A. Krąpiec – „obiektywna” miłość Osoby Boga jest istotnie pierwszą, a przez to naturalną dążnością natury całego kosmosu. W przypadku osoby ludzkiej miłość ta prezentuje się w odsłonięciu naturalnego pragnienia szczęścia. To ostatnie w pełni istnieje i może być zrealizowane wyłącznie w Bogu, a więc w odniesieniu do Dobra Pierwszego i zarazem Najwyższego²⁵. Tak zatem pragnienie, a więc ów „ruch” naturalnej, ontycznej miłości, przy jednoczesnym uwzględnieniu doświadczenia kruchości ludzkiej egzystencji, jest pierwszym poruszeniem ludzkiego wnętrza wobec Boga [por. Ziemiński 2010, s. 93-94. 166nn; Krąpiec XXII, s. 217].

²⁵ Na temat rozumienia szczęścia jako „życia w teraźniejszości”, „celu istnienia” oraz „racji istnienia” w ujęciu L. Wittgensteina zob. Ziemiński 2009, s. 545-560.

Zakończenie

Nadrzędnym celem zaprezentowanych w niniejszej publikacji treści była prezentacja metafizycznych podstaw rozumienia kultury. Chodziło w niej zatem o ukazanie inteligibilnego oraz amabilnego porządku rzeczywistości – natury jako tej ontycznej struktury, której zarówno cały układ, jak i wszystkie jej składowe cechują się zapodmiotowaniem w niej oraz tym samym możliwością „czytania” w niej tej transcendentalnej przestrzeni, jaką wyznacza bytowa prawda, dobro i piękno. Ontyczne podłoże świata ujęte w jego realizmie odsłania się tu jako płaszczyzna nieskończonej ilości bytów istniejących na sposób przygodny, a przy tym bytów wyłaniających z siebie całe bogactwo ontycznych form, wciąż otwartych na twórczość, dynamizm i ciągle przeobrażenia.

W tym kontekście więc sama kultura pojmowana jako swoista racjonalizacja natury, czyli ontycznego układu rzeczywistości ujawnia się jako naturalna nisza życia i działania człowieka-osoby, a więc istoty obdarzonej intelektem i wolną wolą, zdolną ów świat wciąż na nowo interpretować i rozumnie przekształcać. Przywołana tu perspektywa transcendentalistów relacyjnych – prawdy, dobra oraz piękna cały ten obszar wypełnia i uzasadnia; uzasadnia w duchu realizmu metafizyki, a zatem w świetle wyjaśnień natury ostatecznościowej jest otwarta na uniesprzecznienia maksymalistyczne. W tym świetle sama natura, jak i jej swoista, twórcza „nadbudowa”, jaką jest kultura odsłania się jako całkowicie naturalna nisza życia i działania człowieka. Jest to działanie rozumne i wolne i jako takie – jest wobec owej natury „przyjazne”. Zawsze bowiem, kiedy człowiek-osoba działa na swoją (osobową) „miarę”, potwierdza tym samym zawartą w nim samym, jak w całej strukturze świata inteligibilność oraz amabilność. Wynika stąd, iż odpoznając racjonalny układ rzeczywistości kierowanej fundamentalnymi zasadami samego bytu, jak i poznania, rzeczywistości jako przestrzeni z całym wachlarzem jej właściwości transcendentalnych, rzeczywistości w jej wnętrzu analogicznym, człowiek odczytuje zapodmiotowaną w niej ontyczną prawdę, dobro, jak również jej ontycznie rozumianą syntezę, czyli transcendentalne piękno. Jako czytelny więc oraz będący pierwszym przedmiotem całego splotu w obszarze ludzkiej działalności, świat jest (naturalnie) przyjazny. Jako istniejący – jest to pierwsza i naczelna jego „charakterystyka”, jest w sobie zrozumiała, a poprzez to komunikatywny; jest „tworzywem”,

które – kierowane myślą, staje się punktem wyjścia zarówno aspektu wyjaśnień (uniesprzeczeń) egzystencjalnych, jak i esencjalnych. Tak zatem płaszczyzna *theoria*, *praxis* i *poiesis* jako pierwszej odsłony ontycznej nośności transcendentaliów relacyjnych staje się i fundamentem, i zwieńczeniem kulturotwórczej aktywności osoby ludzkiej. Ujmując bowiem samego człowieka, jak i ów pierwszy kontekst jego egzystencji, jakim jest rzeczywistość z całym jej bogactwem, gwarantuje racjonalny obraz tej „całości”, jaką stanowi integralne rozumienie kultury. Dlatego też, jak się wydaje, pierwszoplanową perspektywą uzasadnień kultury jako intelektualizacji natury jest płaszczyzna pryncypialnych i maksymalistycznych uzasadnień (uniesprzeczeń) metafizyki.

Bibliografia

- AJDUKIEWICZ K. [2006 I], *Język i poznanie*, t. I: *Wybór pism z lat 1920-1939*, Warszawa 2006.
- AJDUKIEWICZ K. [2006 II], *Język i poznanie*, t. II: *Wybór pism z lat 1945-1963*, Warszawa 2006.
- ARYSTOTELES [1990], *Dzieła wszystkie*, t. II, Warszawa: PWN 1990.
- BENEDYKT XVI [2011], *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu* (Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem), Kraków: Znak 2011.
- BORKOWSKI L. [1991], *Wprowadzenie do logiki i teorii mnogości*, Lublin: TN KUL 1991.
- CHUDY W. [2003], *Hegel Georg Wilhelm Fryderyk*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin: PTTA 2003, s. 274-282.
- DĄBROWSKI W. [1999], *Poznanie Boga w „Super Boetium de Trinitate” św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa: Wyd. Archidiecezji Warszawskiej 1999.
- DEC I. [1983], *Podmiotowość osoby w ujęciu kard. Karola Wojtyły. Z filozoficznego zaplecza encyklik Jana Pawła II*, „Colloquium Salutis” 15(1983), s. 153-172.
- DEC I. [1986], *Person als Subjekt. Zum Personbegriff bei Karol Wojtyła*, „Theologie und Glaube” 76(1986), nr 3, s. 294-307.
- DEC I. [2011], *Transcendencja człowieka w przyrodzie. Ujęcie Mieczysława A. Krąpca OP i kard. Karola Wojtyły*, Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny 2011.
- DŁUBACZ W. [1991-1992], *Arystoteles a problem óvvia*, „Roczniki Filozoficzne” 39-40(1991-1992), z. 1, s. 225-240.
- GAJDA-KRYNICKA J. [2004], *Prawda i/a metoda*, [w:] *O nauce i sztuce*, J. Mozzymas (red.), Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego 2004, s. 11-32.
- GEERTZ C. [1965], *The impact of the concept of culture on the concept of man*, [w:] *New Views of the Nature of Man*, J. Platt (red.), Chicago: University of Chicago Press 1965.
- GEERTZ C. [2005], *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. Piechaczek, Kraków: Wydawnictwo UJ 2005.
- GEULINCX A. [2009], *Metafizyka prawdziwa*, tłum. J. Usakiewicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2009.
- GILSON E., [1960] *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960.
- GILSON E. [1963], *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, Warszawa: IW PAX 1963.
- GILSON E. [1968], *Realizm tomistyczny*, tłum. Zbiorowe, Warszawa 1968.
- GILSON E. [1987], *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa: IW PAX 1987.

- GŁOMBİK Cz. [1982], *Metafizyka kultury. Grabmann – Maritain – neoscholastyka polska*, Warszawa 1982.
- GOCZAŁ R. [2011], *Onto-teo-logia. Status bytu realnego i myślnego w metafizyce Francisco Suareza*, Warszawa: Warszawska Firma Wydawnicza 2011.
- GÓŹDŹ K. [2011], *Bóg jako Istnienie Osobowe*, „Teologia w Polsce. Nowa seria”, 4(2011), nr 1, s. 23-29.
- GRZEGORCZYK A. [2010], *Prawda interkulturowo odczytana w dziełach Edyty Stein*, [w:] *Oblicza prawdy. Edyta Stein – s. Teresa Benedykta od Krzyża*, Wrocław: Wydawnictwo PWT 2010, s. 165-178.
- HEIDEGGER M. [1977], *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, K. Michalski (wybór i oprac.), Warszawa 1977, s. 76-127.
- HASKER W. [2009], *Beauty and Metaphysics*, „European Journal for Philosophy of Religion” 1(2009), s. 65-76.
- HICK J. [2005], *Pięty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, Poznań: Wydawnictwo „Zysk i S-ka” 2005.
- INGLIS F. [2007], *Kultura*, tłum. M. Stolarska, Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2007.
- IREK W. [2003], *Oświecenie poprawione. Przewyciężenie „błędu antropologicznego” (CA 17). Droga rekonstrukcji społecznej*, Wrocław 2003.
- JAROSZYŃSKI P. [1986], *Metafizyka piękna*, Lublin: RW KUL 1986.
- JAROSZYŃSKI P. [2002], *Nauka w kulturze*, Radom: POLWEN 2002.
- JAROSZYŃSKI P. [2002a], *Spór o piękno*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls” 2002.
- JAROSZYŃSKI P. [2005], *Filozoficzne koncepcje kultury*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, A. Maryniarczyk (red.), Lublin: PTTA 2005, s. 138-140.
- JENKS Ch. [1999], *Kultura*, tłum. W.J. Burszta, Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1999.
- JUDYCKI S. [2001], *O klasycznym pojęciu prawdy*, „Roczniki Filozoficzne” 49(2001), z. 1, s. 25-62.
- JUDYCKI S. [2003], *Intencjonalność*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, A. Maryniarczyk (red.), Lublin 2003, s. 890-892.
- KAMIŃSKI S. [1989], *Pisma wybrane*, t. I: *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii klasycznej*, Lublin: TN KUL 1989.
- KAMIŃSKI S. [1993], *Pisma wybrane*, t. II: *Filozofia i metoda. Studia z dziejów metod filozofowania*, Lublin: TN KUL 1993.
- KAMIŃSKI S. [1998], *Pisma wybrane*, t. V: *Światopogląd. Religia. Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*, Lublin: TN KUL 1998.
- KANT I. [2001], *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty: ANTYK 2001.
- KANT I. [2002], *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bornstein, Kęty: „Antyk” 2002.
- KANT I. [2005], *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego. O pierwszej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, tłum. A. Banaszkiewicz, Kraków: „Zielona Sowa” 2005.
- KANT I. [2009], *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty: Wyd. Marek Derewiecki 2009.
- KARTEZJUSZ [1958], *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M.K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958.
- KIEREŚ H. [1998], *Służyć kulturze*, Lublin: Instytut Edukacji Narodowej 1998.

- KIEREŚ H. [2008a], *Realistyczna koncepcja sztuki*, „Roczniki Filozoficzne” 56(2008), nr 1, s. 141-151.
- KIEREŚ H. [2008b], *Człowiek i cywilizacja*, Lublin: Instytut Edukacji Narodowej 2008.
- KISIEL P. [2003], *Współczesna kultura artystyczna. Społeczny wymiar uczestnictwa*, Kraków: Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej w Krakowie 2003.
- KIWKA M. [2010], *Doświadczenie mistyczne czy mistyczna świadomość? Mistyka w ujęciu B. McGinna*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 18(2010), nr 1, s. 219-247.
- KLIMSKI T. [1992], *Jedno i byt*, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1992.
- KOCZANOWICZ L. [2004], *Piękno i poznanie*, [w:] *O nauce i sztuce*, J. Mozrzyk (red.), Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego 2004, s. 37-48.
- KOŁAKOWSKI L. [2009], *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków: Znak 2009.
- KONERSMANN R. [2009], *Filozofia kultury. Wprowadzenie*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa: Oficyna Naukowa 2009.
- KOSTYSZAK M. [2010], *Spór z językiem. Krytyka ontoteologii w pismach Nietzschego, Heideggera i Derridy*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza „Arboretum” 2010.
- KOWALCZYK S. [1997], *Metafizyka ogólna*, Lublin: RW KUL 1997.
- KOWALCZYK S. [2005], *Filozofia kultury. Próba personalistycznego ujęcia problematyki*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005.
- KRĄPIEC M.A. [I], *Dzieła*, t. I: *Teoria analogii bytu*, Lublin: RW KUL 1993.
- KRĄPIEC M.A. [II], *Dzieła*, t. II: *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin: RW KUL 1995.
- KRĄPIEC M.A. [III], *Dzieła*, t. III: *Dlaczego zło? Rozważania filozoficzne*, Lublin: RW KUL 1995.
- KRĄPIEC M.A. [IV], *Dzieła*, t. IV: *Z teorii i metodologii metafizyki* (współautor S. Kamiński), Lublin: RW KUL 1994.
- KRĄPIEC M.A. [V], *Dzieła*, t. V: *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin: RW KUL 1995.
- KRĄPIEC M.A. [VI], *Dzieła*, t. VI: *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin: RW KUL 2000.
- KRĄPIEC M.A. [VII], *Dzieła*, t. VII: *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin: RW KUL 1995.
- KRĄPIEC M.A. [VIII], *Dzieła*, t. VIII: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin: RW KUL 1994.
- KRĄPIEC M.A. [IX], *Dzieła*, t. IX: *Ja – człowiek*, Lublin: RW KUL 1991.
- KRĄPIEC M.A. [X], *Dzieła*, t. X: *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin: RW KUL 1993.
- KRĄPIEC M.A. [XI], *Dzieła*, t. XI: *Byt i istota. Św. Tomasza z Akwinu „De ente et essentia” przekład i komentarz*, Lublin: RW KUL 1994.
- KRĄPIEC M.A. [XII], *Dzieła*, t. XII: *Człowiek – kultura – uniwersytet*, Lublin: RW KUL 1998.
- KRĄPIEC M.A. [XIII], *Dzieła*, t. XIII: *Język i świat realny*, Lublin: RW KUL 1995.
- KRĄPIEC M.A. [XIV], *Dzieła*, t. XIV: *O rozumienie filozofii*, Lublin: RW KUL 1991.
- KRĄPIEC M.A. [XV], *Dzieła*, t. XV: *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin: RW KUL 1991.
- KRĄPIEC M.A. [XVI], *Dzieła*, t. XVI: *Suwerenność – czyja?*, Lublin: RW KUL 1996.
- KRĄPIEC M.A. [XVII], *Dzieła*, t. XVII: *O ludzką politykę*, Lublin: RW KUL 1998.
- KRĄPIEC M.A. [XVIII], *Dzieła*, t. XVIII: *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin: RW KUL 2000.
- KRĄPIEC M.A. [XIX], *Dzieła*, t. XIX: *Człowiek w kulturze*, Lublin: RW KUL 1999.

- KRĄPIEC M.A. [XX], *Dzieła*, t. XX: *Psychologia racjonalna*, Lublin: RW KUL 1996.
- KRĄPIEC M.A. [XXI], *Dzieła*, t. XXI: *Filozofia co wyjaśnia? Filozofia w teologii*, Lublin: RW KUL 2000.
- KRĄPIEC M.A. [XXII], *Dzieła*, t. XXII: *O rozumienie świata*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2002.
- KRĄPIEC M.A. [XXIII], *Dzieła*, t. XXIII: *Odzyskać świat realny*, Lublin: RW KUL 1999.
- KRĄPIEC M.A. [1994], *Religia gwarantem praw człowieka*, [w:] *Religia a sens bycia człowiekiem*,
- Z.J. Zdybicka (red.), Lubin 1994, s. 11-31.
- KUNICKI Z. [1996], *Metafizyka Księgi Wyjścia. Studium teologii filozoficznej Etienne Gilsona*, Olsztyn: Hosianum 1996.
- KUPCZAK P. [2011], *Wolność osoby ludzkiej według Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, „Teologia w Polsce. Nowa seria”, 4(2011), nr 1, s. 107-121.
- LEFTOW B. [2003], *On a principle of sufficient reason*: „Religious Studies” 39(2003), s. 269-286.
- LEIBNIZ G.W. [1995], *Zasady natury i łaski oparte na rozumie*, tłum. S. Cichowicz, [w:] G.W. Leibniz, *Główne pisma metafizyczne*, tłum. S. Cichowicz, J. Domański, red. J. Rolewski, Toruń: Wydawnictwo „Comer” 1995, 99-111.
- MAJDAŃSKI S. [1962], *O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie principiów ogólnej teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 10(1962), z. 1, s. 41-85.
- MAJDAŃSKI S. [1972], *Problemy asercji zdaniowej. Szkice pragmatyczne*, Lublin: TN KUL 1972.
- MARCHEWKA F.S. [1996], *Semiotyka. Zarys teorii i jej rozwoju*, Kalwaria Zebrzydowska: Wyd. „Calvarianum” 1996.
- MARYNIARCZYK A. [1991], *System metafizyki. Analiza przedmiotowo-zbornego poznania*, Lublin: RW KUL 1991.
- MARYNIARCZYK A. [1991-1992], *Transcendentalia a poznanie metafizyczne*, [w:] „Roczniki Filozoficzne” 39-40(1991-1992), z. 1, s. 305-322.
- MARYNIARCZYK A. [1992], *Pierwsze zasady wyrazem racjonalnego istnienia bytu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 35(1992), nr 3-4, s. 29-43.
- MARYNIARCZYK A. [1999], *Metafizyka w ekologii*, Lublin: RW KUL 1999.
- MARYNIARCZYK A. [2005], *Metoda metafizyki realistycznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005.
- MARYNIARCZYK A. [2010], *Istota (bytu) w ujęciu Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu*, „Roczniki Filozoficzne” 58(2010), nr 1, s. 155-173.
- MAZANKA P. [1997], *Niektóre sposoby rozumienia termonu „doświadczenie”*, „Studia Philosophiae Christianae” 2(1997), s. 65-82.
- MENCWEL A. red. [1998], *Wiedza o kulturze, cz. I: Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 1998.
- MORAWIEC E. [2004], *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*, Warszawa 2004.
- MORAWIEC E., MAZANKA P. [2006], *Metafizyka klasyczna wersji egzystencjalnej*, Warszawa 2006.
- MRZYGLÓD P. [2009], *Personalizm teologiczny ks. Józefa Majki. Studium filozoficzno-społeczne*, Wrocław: Wydawnictwo PWT 2009.
- NERCZUK Z. [2002], *Sztuka a prawda. Problem sztuki w dyskusji między Gorgiaszem a Platonem*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2002.

- NEWMAN J.H. [1989], *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa: IW PAX 1989.
- OKOŃ W. [2004], *Sztuka i forma*, [w:] *O nauce i sztuce*, J. Mozrzyk (red.), Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego 2004, s. 63-74.
- PERZANOWSKI J. [1994], *Teofilozofia Leibniza*, [w:] G.W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków: Znak 1994.
- PIĄTEK J. [2004], *Godność osoby ludzkiej i wynikające z niej następstwa dla etyki i postaw moralnych*, [w:] *Kultura chrześcijańska*, J. Łukomski (red.), Kielce: Jedność 2004, s. 109-114.
- PORĘBA M. [1999], *Transcendentalna teoria świadomości. Próba rekonstrukcji semantycznej*, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999.
- SIMMEL G. [2007], *Filozofia kultury. Wybór eseju*, tłum. W. Kunicki, Kraków: Wydawnictwo UJ 2007.
- SOCHOŃ J. [1998], *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998.
- STEIN E. [1995], *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. J.I. Adamska, Poznań 1995.
- STĘPIEŃ A.B. [1971], *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971.
- STĘPIEŃ A.B. [1986], *Propedeutyka estetyki*, Lublin TN KUL 1986².
- STĘPIEŃ A.B. [1995], *Wstęp do filozofii*, Lublin: TN KUL 1995³.
- STĘPIEŃ A.B. [1999], *Studia i szkice filozoficzne*, Lublin: RW KUL 1999.
- STRÓŻEWSKI W. [1981], *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.
- STRÓŻEWSKI W. [1994], *Istnienie i sens*, Kraków: Znak 1994.
- SWIEŻAWSKI S. [1995], *Dobro i Tajemnica*, Warszawa: Biblioteka „Więzi” 1995.
- SZOSTEK A. [1995], *Wokół godności, prawdy i wolności. Rozważania etyczne*, Lublin: RW KUL 1995.
- SZUBKA T. [2009], *Filozofia analityczna. Konceptcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego 2009.
- ŚNIEŻYŃSKI K. [2008], *Metafizyka w teologii. Materiały bibliograficzno-eksplanacyjne*, Poznań: UAM 2008.
- TKACZYK M. [2009], *Logika czasu empirycznego. Funktor realizacji czasowej w językach teorii fizycznych*, Lublin: Wyd. KUL 2009.
- TKACZYK M. [2010], *Pojęcie istnienia w czasie a pojęcie współistnienia z czasem w „Monologionie” Anzelma z Canterbury*, „Roczniki Filozoficzne” 58(2010), nr 1, s. 247-262.
- TOMASZ Z AKWINU św. [STh], *Summa Theologica*, [w:] *Opera omnia*, ed. Leonis XIII, t. 1-48, Romae 1882-1948.
- TRZASKOWSKI Z. [2004], *Wymiary kultury w refleksji antropologiczno-teologicznej Jana Pawła II*, [w:] *Kultura chrześcijańska*, J. Łukomski (red.), Kielce: Jedność 2004, s. 31-43.
- TUPIKOWSKI J. [2008], *Istnienie i ewolucja. Przyczynek do dyskusji w świetle metafizyki egzystencjalnej*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 16(2008), nr 2, s. 181-192.
- TUPIKOWSKI J. [2009a], *Spór o podstawy teizmu. Racje realnego świata, czy kreacja religijnych sensów?*, Wrocław: Wyd. PWT 2009.
- TUPIKOWSKI J. [2009b], *Ludzkie ciało jako racja bytu osoby*, [w:] *Zbawienie przez prawdę i miłosierdzie*, Świdnica: Wyd. WSD 2009.
- TUPIKOWSKI J. [2010a], *Metafizyczna „natura” bytu matematycznego. Uwagi wstępne*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 18(2010), nr 2, s. 213-221.
- TUPIKOWSKI J. [2010b], *Bóg jako idea czystego rozumu w Immanuela Kanta krytycznej filozofii podmiotu*, „Świdnickie Studia Teologiczne” VII(2010), nr 7, s. 335-348.

- TUPIKOWSKI J. [2010c], „Intelektualizm” czy „woluntaryzm”? *Perspektywa metafizyczno-antropologiczna*, [w:] *Cierpliwość i miłość*, Wrocław: Wydawnictwo PWT 2010, s. 611-633.
- WADOWSKI J. [1999], *Dramat pytań egzystencjalnych. Ks. Józefa Tischnera filozofia dramatu jako próba odpowiedzi na pytania egzystencjalne*, Wrocław: Wydawnictwo PWT 1999.
- WADOWSKI J. [2010], *Encyklika „Fides et ratio” a świat współczesny*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej 2010.
- WHITEHEAD A.N. [1969], *Process and Reality. An essay in cosmology*, New York: The Free Press 1969.
- WITTGENSTEIN L. [2001], *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Wydawnictwo KR 2001.
- WOJTYŁA K. [1976], *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 24(1976), z. 2, s. 5-40.
- WOJTYŁA K. [1994], *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.
- WOJTYSIAK J. [2006], *O zasadzie racji dostatecznej*, „Roczniki Filozoficzne” 54(2006), z. 1, s. 179-215.
- WOJTYSIAK J. [2008], „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic? Analiza problemu w kontekście dyskusji we współczesnej filozofii analitycznej”, Lublin: TN KUL 2008.
- WOLSZA K. [2007], *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości. Historyczno-systematyczne studium filozofii Johanna B. Lotza*, Opole: RW Wydziału Teologicznego UO 2007.
- WOLSZA K. [2010], *Prawda, dobro i piękno. Od epistemologii do ontologii wartości*, [w:] *Oblicza prawdy. Edyta Stein – s. Teresa Benedykta od Krzyża*, Wrocław: Wydawnictwo PWT 2010, s. 49-64.
- WRABEC J. [2004], *Sztuka i czas*, [w:] *O nauce i sztuce*, J. Mozrzyk (red.), Wrocław: Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego 2004, s. 51-60.
- WROŃSKI S. [2010], *Mądrość*, Kraków: Wydawnictwo PLUS 2010.
- ZACHARIASZ A.L. [1996], *Antropotelizm. Człowiek a sens istnienia*, Lublin: Wyd. UMCS 1996.
- ZACHARIASZ A.L. [1999], *Poznanie teoretyczne. Jego konstytucja i status*, Rzeszów: Wyd. Wyższej szkoły Pedagogicznej 1999.
- ZACHARIASZ A.L. [2001], *Kultura. Jej status i poznanie. Wprowadzenie do relatywistycznej teorii kultury*, Rzeszów: Wyd. Wyższej Szkoły Pedagogicznej 2001.
- ZACHARIASZ A.L. [2011], *Teoria poznania jako relatywistyczna koncepcja prawdy teoretycznej*, Rzeszów: Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego 2011.
- ZDYBICKA Z.J. [1964], *O intuicji w filozofii*, „Roczniki Filozoficzne” 12(1964), z. 1, s. 121-129.
- ZDYBICKA Z.J. [1972], *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin: TN KUL 1972.
- ZDYBICKA Z.J. [1992], *Religia i religioznawstwo*, Lublin: RW KUL 1992.
- ZDYBICKA Z.J. [1997], *Wolność ludzka i Bóg*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Tenze, J. Herbut i in. (red.), Lublin 1997, s. 665-672.
- ZDYBICKA Z.J. [2006], *Człowiek i religia*, Lublin: PTTA 2006.
- ZDYBICKA Z.J. [2009a], *Jan Paweł II – filozof i mistyk*, Lublin: PTTA 2009.
- ZDYBICKA Z.J. [2009b], *Problem ostatecznego celu życia człowieka i sposób jego realizacji*, [w:] *Zbawienie przez prawdę i miłosierdzie*, Świdnica: Wydawnictwo WSD 2009.
- ZIEMIAŃSKI S. [2011a], *Rozmaitości filozoficzne*, Kraków: Petrus 2011.

- ZIEMIAŃSKI S. [2011b], *Spacerem po filozofii*, Kraków: Petrus 2011.
- ZIEMIAŃSKI I. [2009], „*Żyj szczęśliwie!*” Uwaga na marginesie Wittgensteina, [w:] *Ludwig Wittgenstein. „Przydzielony do Krakowa” – „Krakau zugeteilt”*, J. Bremer, J. Rothhaupt (wyd.), Kraków: WAM 2009, s. 545-560.
- ZIEMIAŃSKI I [2010], *Metafizyka śmierci*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010.
- ŻEGLEŃ U. [2000], *Wprowadzenie do semiotyki teoretycznej i semiotyki kultury*, Toruń: Wydawnictwo UMK 2000.
- ŻYCIŃSKI J. [2001], *Bóg postmodernistów. Wielkie pytania filozofii we współczesnej krytyce moderny*, Lublin: RW KUL 2001.

Summary

Truth – Good – Beauty **The foundations of the metaphysics of culture** **in manifestation of relational transcendentals**

The primary purpose of the content of this publication was to present the metaphysical foundations of the understanding of culture. The point was to show the intelligible and amable order of reality – nature as the ontic structure, considered as a whole as well as in its individual components, that has a feature of being a subject for transcendental space determined by ontic truth, good and beauty, hence giving a possibility to “read” in itself this space. The ontic basis of the world taken in its realism reveals itself as an area, where an infinite number of beings existing contingently emerge from themselves into a rich variety of ontic forms open to creativity, dynamism and constant metamorphoses.

Thus in this context, the culture itself perceived as a specific rationalization of nature that is of an ontic structure of reality manifests itself as a natural niche where a person, being equipped with an intellect and free will, is capable of interpreting and transforming this world rationally in their lives and acts. It is a perspective of the relational transcendentals: truth, good and beauty as mentioned above that justifies and fills the space of culture. It is a justification according to the spirit of metaphysical realism, that in the light of ultimate explanations such a perspective is open for maximalistic non-contradictory arguments. In this light the nature itself as well as its specific creative “superstructure”, which is the culture, manifest themselves as an entirely natural niche of human life and activity. It is a rational and free activity and as such it is “friendly” for this nature. In each case when a person acts according to their (personal) “measure” they confirm an intelligibility and amability inscribed in them as well as within the whole structure of the world. So it is evident that a person reads ontic truth, good and their ontically perceived synthesis – transcendental beauty by “recognition” of a rational structure of reality that is analogical in its content and ruled by the fundamental principles of cognition and

being itself. This reality is perceived as a space that includes a range of transcendental properties. Thus such a readable world being the first object of the whole complex of human activities is (naturally) friendly. The world existing, it is its first and primary “characteristic”, is understandable in itself and thus communicable. It is “a material” which ruled by thought, becomes a starting point for explanations (seeking non-contradictory arguments) both existential and essential. Thus the field of *theoria*, *praxis* and *poiesis* as the first manifestation of the ontic meaning of the relational transcendentals becomes both the foundation and the culmination of the cultural activity of the human person. Considering the human being themselves as well as the very first context of their existence, which is the reality with its whole richness, guarantees the rational image of “the whole” as an integral understanding of culture. That is why, it seems, the main perspective of the justifications of culture as an intellectualization of nature is an area of principal and maximalistic justifications (finding non-contradictory arguments) of metaphysics.

Translated by Wojciech Rojek

Indeks osobowy

- Ajdukiewicz K. 8 15-16 30 34 65 97 109 151
Arystoteles 11 15 56 86 95 151 153-154
Benedykt XVI 8 134 151
Borkowski L. 20 23 151
Chudy W. 61 151
Dąbrowski W. 89 151
Dec I. 8 11 17 85-86 88 101 104-106 109-110 117 120 130 133 135 137 138 151
Dłubacz W. 56 151
Gajda-Krynicka J. 151
Geertz C. 8 129 151
Geulincx A. 54 96 108 138 151
Gilson E. 8 19 33 35 75 97 151 154
Głombik Cz. 8 152
Goczał R. 12 145 152
Gózdź K. 111 135 152
Grzegorzczak A. 147 152
Heidegger M. 14 36 50 152-153
Hasker W. 119 152
Hick J. 141 152
Inglis F. 8 129 152
Irek W. 137 152
Jaroszyński P. 8 42 52-54 101 106 115-120 123 127 129 152
Jenks Ch. 129 152
Judycki S. 22 51 152
Kamiński S. 7 8 21 138 152-153
Kant I. 15 22 48 55 90 91 96 141 152 155
Kartezjusz 18 36 152
Kiereś H. 8 127 152 153
Kisiel P. 127 138 153
Kiwka M. 141 153
Klimski T. 40 153
Koczanowicz L. 115 153
Kołakowski L. 16 91 153
Konersmann R. 60 153
Kostyszak M. 36 153
Kowalczyk S. 8 13 16 21 28 30 33 37 40 55 57 58 71 88 91 102-105 107-110 115 118 130 134 138 153
Krapiec M.A. 8 12-30 32-48 50-83 86-99 101-113 116-127 130-142 144-147 151 153-154
Kunicki Z. 54 137 147 154
Kupczak P. 136 141-142 154
Leftow B. 29 154
Leibniz G.W. 13 58 154-155
Majdański S. 20 37 154
Marchewka F.S. 9 37 154
Maryniarczyk A. 8 12-13 31-36 45-46 54 56 65 111 116 122 152 154
Mazanka P. 14 21 71 154
Mencwel A. 9 154
Morawiec E. 14 18 154

- Mrzygłód P. 129 154
Nerczuk Z. 102 154
Newman J.H. 138 155

Okoń W. 127 155

Perzanowski J. 13 155
Piątek J. 139 155
Poręba M. 15 155

Simmel G. 60 135 139 141 155
Sochoń J. 23 155
Stein E. 85-86 115 127 152 155 156
Stępień A.B. 8 11-12 17-18 21 24 30 33
44 61 91 115 118 139 155
Stróżewski W. 11 33 155
Swieżawski S. 13 141 145 155
Szostek A. 139 155
Szubka T. 130 155

Śnieżyński K. 155

Tkaczyk M. 11 155
Tomasz z Akwinu 86 89 151 153-155
Trzaskowski Z. 140 155

Tupikowski J. 17 24 28 34-35 38-39 41
43 50 60 74 80 90 96 101 135
155-156

Wadowski J. 139 156
Whitehead A.N. 67 156
Wittgenstein L. 12 31 90 136 147 156-157
Wojtyła K. 8 103 133-134 142 151 154
156
Wojtysiak J. 11 30-31 57-59 62 156
Wolsza K. 9 85-86 140 156
Wrabec J. 127 156
Wroński S. 11 35 134 156

Zachariasz A.L. 9 16 24 29 32-33 45 86
91 101 103 112 127 130 139-141
156
Zdybicka Z.J. 8 16 21 57 68 77 79-80 96
98 108 120 125-127 138 140 143
145-146 154 156
Ziemiański S. 30 56 103 156-157
Ziemiński I. 102 108 120 133 136-137
145 147 157

Żegleń U. 8 157
Życiński J. 129 157

Indeks rzeczowy

- Absolut (Bóg) 20 27 35 44-48 54 58
62-63 65 68 70 76-78 80 90 93-99
107-113 118 121-127 135 137-147
- Abstrakcja (abstrahowanie) 31-32 55 67 105
- Akt
- *bytu* 21 26-27 33 45 54 71 73-74
77-79
 - *istnienia* 14 20 23 25-26 36-37
39-43 47 57-64 67 69-73 75-79
92-93 105 107 111 117-118 133
136-137
 - *poznawczy* 12-14 16 22-23 25-26
29 31-32 36 44 51 53-54 64-67
70-72 74 79-80 82 85 87-92
95 101 106 119-121 130-132 135
137 141 146
- Amabilność 8-9 51-54 96 104 111 115
118-119 122 126 142 144 149
- Analogia (analogiczny) 20 25 31-32 34
36-37 39-40 46 55-70 73-75 80-83
87 96 98 102-103 107 110 112-113
116-117 119-120 124-126 131-132
140 142 145 149
- Aprioryzm 18 21 90
- Blask 52 115
- Byt (bytowy) 7-8 12-26 27-29 31-35
36-37 38-39 40-54 58-64 66-70
73-74 76-80 86-91 95-96 98-99
- 101-108 112-113 115-116 117-121
124-127 129-130 133-137 139
143-144 149
- *bytu koncepcja* 11 24 30 33 40
47 55-57 65 71-72 81-83 93-94
109-111 124-125 130-132 141-142
145-147
 - *bytu istnienie* 12-14 20 23 29
41-42 47 56 61 64 68 74-76 92
97-98 102 105 113 118 122 133
137 149
- Celowość 27 69 83 98 102-103 106-107
109 111 117 123 143
- Decyzja 90 110-111 142 145
- Dobro 8-9 15 32-35 43 45-50 51-54 57
69 81-83 85 93-95 101-113 115-125
127 129 139 141-142 144-147 149
- Doskonałość 35 41 47 49-50 53-54
57-58 61-63 69 75 80 93 95 97
105 108 112-113 116-117 122-127
136-138 140-142 145 147
- Doświadczenie 21 55 71 133-135 141 147
- Dusza 115 135 137-138
- Działanie
- *bytu jako takiego* 28 47-48 54 62
67 69 71 78-79 81-83 98 102-111
122-123 130-132 134 144

- *człowieka (podmiotu działania)* 7-8
15 28 48 51 70 85-87 89-90 94-96
98 101 103 106 110 112-113 115-118
120-121 122-123 127 129 134-140
142 144-145 149
- Estetyka 118
- Forma (bytu) 42 45 47 53 74 86 105 126
132 135-137 141
- Idea 97-98 111
- Idealizm 33 37
- Ilość 19 43 67 131-132 149
- Inklinacja 50-54 81 95 103 105 112
116-117 120 123 145-147
- Intelekt
– *Boski* 44-45 47 63 76 93-96 99
107 109-111 113 118 122-123
143-144
– *człowieka (rozum)* 11-14 16 21 23
30 43-45 47 50-54 65-66 70 76 79
86 88-89 92 96 98 101 104-105
107 110 112 119 122 124 149
- Inteligibilność (inteligibilny) 8-9 15-17 24
29 34 45 47-48 51-54 63-64 69 72
75 79 82 85 90 93-96 99 101 104
110-111 115 118-119 122 126 132
142 144 149
- Intelektualizacja 8 120 150
- Istnienie
– *istnienia akt* 14 20 25 26 33 36-37
39-43 47 57-59 61-64 67 69-70
72-73 75-79 93 98 105 107 117-118
133 136-137
– *istnienie bytu* 12-14 16 18-19 21
23-24 26 29-30 32 35-36 41 46-47
49 54 56-57 59-62 65 67 71 74-75
77-78 80-81 88 90 92-93 95-99
- Jakość 12 38 69-70 96 110 121
- Jedność (jedno) 15 19 24 32 34-35 40-43
48 57-58 60-61 63-64 66-68 70 73
77 80 123-124 132 135 139
- Język 18 34 37 49 69 74 87 129
- Kauzalizm 28 45 57 59 81
- Konieczność (konieczny) 11-14 16-17
20-22 26-27 29-30 33-35 38 41
44-48 50 54-63 65 68-70 73 77-79
81-83 86-87 91-92 98 103-104 107
110 115-117 119 130-132 144-145
– *konieczny Byt (Bóg)* 35 45 65 77-78
80 90 93-95 97 99 107-109 111-113
118 122 124-125 127 135 138-140
143-144 147
- Konkret 11-14 21-23 36 38-40 42 44
47-48 57-58 61 63 69-70 72-76
80-83 86 90-92 94-95 98 101-103
105-106 110-113 117-118 123 126
130 132-134 142 147
- Kosmos 8 12-17 20-21 25-27 29 31-32
34-36 40 42-43 47-49 51-53 56-57
61-62 63-65 67-69 71-79 85-87
93 107 116-117 121-125 136 143-144
146-147
- Kracjonizm (stworzenie) 97 112-113 123
138
- Kultura (kulturowy) 8-9 12 14 32-34 39
43 50 60 85-86 94 101 103 109 110
112 120 126-127 129-130 134
137-138 140-141 149-150
- Logika (logiczność) 11 15 18-19 21 27 30

- Materia 74 85 87 94 96 105 132 134
137-138
- Mądrość (mądrościowy) 7-8 51 53 74
- Metafizyka 7-9 13-15 18 25 28 31 35 37
39 41 49 55 59-60 62 66 69-70 76
86 90 96 115-116 125 129-130
136 138 145-146 149-150
- Miłość 35 46 51-54 65 81 94 96 103
105-106 108-113 115 117-124 126
133 137-138 140-142 145-147
- Moralność (moralny) 65 85 134 140-141
- Natura (istota) 8 12-16 19 22 24 26-28
30 32-34 39-40 43-44 46 48-52
57-58 59-63 64 66-68 69-70 73-74
76 78-80 82-83 87-89 90 93 95
97-99 101 103-113 117 119-120
123-127 129-136 138 141-144
146-147 149
- Niebyt 19 21-25 26-27 40 88 138
- Obiektywizm (obiektywny) 24-25 56 60
64 66 91 110 113 142 147
- Oczywistość 24 61 65 71 91-92
- Odrębność 15 26-27 32 34-35 42-43 48
68 75-76 125
- Osoba (osobowy)
– *osoba ludzka (jako taka)* 7-8 13-17
33-35 43 46-47 51-52 54 67 71 85
88 93-95 96 101 103-106 108-113
117-127 129-130 133-137 139-147
149-150
– *Osoba Boska* 35 45 47 54 65 95-96
99 108-109 111-113 118 121-127
135 139-147
- Personalizm (personalny) 8 54 106 108
119-120 126-127 129 133 135
139-142 146
- Piękno 8-9 12 15 32-33 35 41 43-44
46 50-54 85 115-116 118-127 129
139-142 145 149
- Pięknościowe przeżycie 51-52 118-119
126 141
- Pluralizm 7 27-28 31 34 36 42-43 50
55 59 68 70-81 93 107 115-116
141
- Podmiot (podmiotowy) 11 13-14 18-20
23 28 30 34-35 42-44 47 49 51-54
58 64-66 68 75-76 78-79 81 83
86-88 90 101 103-106 110-113
119-122 129-139 145 147
- Poznanie 7 11-19 22-28 30-32 34-36 45
50-51 53-55 59 64-70 71-72 75
79-80 85-92 95-98 106 115 119-120
124-126 130-131 134 136 138
- Prawo 20-21 24-25 27-29 37 46 113
143-144
- Prawda 35 41 44-45 48 52 69 85 88
90-91 93-95 101 104 107 110 113
115 118-119 121-122 124 127 139
141 149
- Przedmiot
– *przedmiot (poznania) metafizyki* 7
12 14 18 22 24-25 29 39 43 47 55
66 75 80 87-89 91 95 97 116 123
131-132 145
– *przedmiot (działania – byt)* 12 14
17-18 20 27 30 33 38-39 46 51 56
61-62 64-67 72 83 88 91-92 95
98 102-106 109-110 115 119-120
122 134 137 139-140 149
- Przyczyna 11 15 21 24 28-29 47 57-59
62 71 76-77 81-82 86 90 95 98-99
105 107-108 112 116 119 121 123
125 127 138 143

- *materialna* 96 26-27 32 34 36 40 43-47 51-53 55
 – *formalna (wzorcza)* 45 57 77 82 57 59-61 63-67 71-75 76-79 80-81
 94 120 90-92 94-95 101-105 108 113
 – *sprawcza* 28 49 57 77 81 83 115-116 118 120 122 130-132
 102-103 120 139 136-137 141 143-145 149-150
 – *celowa* 57 77 81-83 102 117 120
- Przypadłość 12 56 74 130-132
- Racja 16 24-25 28-30 47-48 54-55 59
 62-63 67-70 75 77-78 80-83 88-90
 93 98 102-103 107-108 110-111
 113 117 122 125 130-132 139-140
 145
- Racjonalność (racjonalny) 8 11-13 15-18
 21-22 24-30 31 34 38-39 44-45 48
 52-54 55 59 60 62-65 69 72 75-80
 82-83 86 88-90 94 96-99 102 104
 107 113 115-116 118 122 124 127
 130-132 137-139 141-144 147
 149-150
- Realizm (realistyczny) 7-8 11-13 16
 18-19 22 24 26-28 31 33 36 38-42
 49 53 55-57 61-62 64 66-67 69-71
 74 76 78-79 87-89 90 92 96 98
 116 124-125 127 130 132 142 145
 149
- Refleksja (refleksyjność) 14-15 17-18
 21-27 29-30 36 38 40 44-45 47 49
 52 54-55 57 60-61 64-65 72-73 77
 79-80 83 86-87 90 96-98 126
 129-130 134 142-144
- Religia (religijny) 124 127 138-143 145
- Rzecz 7-8 12-18 21-24 26 28-32 34-35
 37-42 44 47-48 50 53 56 58 60-61
 64-69 71-72 75-80 82-83 86-90
 93 95-98 101-102 104-105 107
 109-111 113 117 119-120 122-123
 130-132 136-137 143-144 146
- Rzeczywistość 7 9 11-15 17-19 24-25
- Sąd 12-13 15-17 19-23 24 27 31 33-35
 38 40 42 45 74 86 89 91 130-131
 – *egzystencjalny* 19 20 24 32 34
 36-38 40-41 43 72 88 98
 – *orzecznikowy* 20 34 37-38
- Struktura (ontyczna) 11-18 21-22 25-26
 31-32 34-36 39-40 42-43 45-49 51
 55-57 59-61 63-68 71-73-82 85-92
 94-96 98-99 101-102 105-108
 110-111 113 116-117 120-125 132
 136-137 142-143 145 149
- Substancja (substancjalny) 12 15 56 74-76
 104 129-135 137
- Sztuka 65 127
- Szczęście 109 112 118 136 145-147
- Świadomość (świadomy) 12 14-15 17-19
 22 25 38 103 109 111 123 133 135
 139 143-144 146-147
- Świat (kosmos) 7-8 11-17 18-19 20-22
 24-26 28 30 32-34 38-39 40-42
 44-49 50-54 56-57 59-61 63-65
 67-70 71-72 74 76 78 80 85 87-88
 93 96 104 107-108 111 115-117
 120-123 125 127 129 136-138
 143-144 146-147 149
- Tajemnica 9 13 137
- Teologia (teologiczny) 143
- Transcendencja (transcendentny) 16 59
 82 98 -99 108 112 121 123-127
 136-137 141-143 145-146

- Transcendentalia (transcendentalny) 7-9
15 17 26-27 31-54 55-58 60-63
67-69 71-73 75 77-79 88 93-96
101 104 108-109 111 113 115-116
118-119 121-122 124-126 136 143
149-150
- Treść (treściowy) 8 12-17 19-29 31-33
36-42 47-48 52-53 56-57 59-61
64-65 67 69 71-75 78-81 86-89
92-93 95 101-102 106-107 112
115-117 121-122 125 132 134 136
142 144
- Wartość 17 22 30 33-35 41 53 69 85
88 90 93-94 101 110 112 120 123
125 127 134 141-142
- Wola 43-44 46-47 50-54 81 90 93 101
104 107-113 115 118-119 122-123
126 137-140 146 149
- Wolność (wolny) 17 34-35 70 96 105
119-120 125 136-138 140-142
144-146 149
- Zasada (bytu i poznania)
– *bytowości* 28-29 44
– *jedności bytu* 135
– *niesprzeczności* 15 17 21-27 40 75
– *przyczynowości* 15 28 82-83 121
– *tożsamości* 15-17 19-21 24-27
37-38 40 75 89 130
– *wyłączonego środka* 17 26-27 29 42
- Znak (znakowanie; znakowy charakter) 18
24-25 30 65 71 74 79 82 108

